"MATENADARAN"
MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

HRATCHIA THAMRAZYAN

GRIGOR NAREKATSI AND NEOPLATONISM

"NAIRI" Publishing Hause
Yerevan – 2011

INSTITUT M. MACHTOTS DES MANUSCRITS ANCIENS
"MATENADARAN"

HRATCHIA THAMRAZIAN

GREGOIRE DE NAREK ET LA PENSEE NEOPLATONICIENNE

Edition "NAÏRI"
Erévan – 2011

“МАТЕНАДАРАН”
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МАШТОЦА

РАЧЬЯ ТАМРАЗЯН

ГРИГОР НАРЕКАЦИ И НЕОПЛАТОНИЗМ

Издательство “НАИРИ”
Ереван – 2011

УДК 891.981.0

ББК 83.3(2Ар)
Т 170

ИЗДАЕТСЯ
ПО РЕШЕНИЮ УЧЕНОГО СОВЕТА
МАТЕНАДАРАНА ИМЕНИ МАШТОЦА

Отв. редактор академик
СЕН АРЕВШАТЯН

Данный труд посвящен изучению неоплатонических истоков литературного наследия Нарекской школы и творчества Григора Нарекаци. В работе показано, какую решающую роль сыграл неоплатонизм в расцвете армянской культуры X века.

Работа переведена с армянского и древнеармянского Маргаритой Дарбинян-Меликян.

Тамразян Р.
Т 170 Григор Нарекаци и неоплатонизм / Р. Тамразян. – Ер.: Наири, 2011,

УДК 891.981.0
ББК 83.3(2Ар)

ISBN 978-5-550-01658-9 © “Матенадаран” им. М. Маштоца, 2011 г.

ВВЕДЕНИЕ

История жизни и творчества Григора Нарекаци связана с Нарекской школой. В качестве философа и поэта он сформировался в Нарекской школе, которая стала прототипом армянских средневековых высших школ (вардапетаранов) и пребывала под сильнейшим влиянием восточно-христианского мистического богословия и философии неоплатонизма.

В истории армянской культуры Нарекская школа занимает особое место еще и потому, что первоосновой этой школы стала история жизни и творчества одной большой семьи литераторов. В числе крупных представителей школы были отец Григора Нарекаци – Хосров Андзеваци, основатель и вардапет (доктор наук, учитель) школы, его родственник – Анания Нарекаци, а также его братья – Саак и Ованнес.

История формирования и развития Нарекской школы совпадает с бурным подъемом армянской политической, экономической и культурной жизни в X в. В этом исключительно важную роль сыграло восстановление армянской государственности в IX веке.

В этот период активный рост переживает и градостроительство, а Армения становится одним из международных узловых центров транзитной тор-

говли. Вступает в пору расцвета городская культура, духовные и светские науки и искусства, происходит бурный рост Ани, Карса, Артануджа, а из древних городов заметно оживляются Вагаршапат, Ван, Арчеш, Хлат. Население армянских городов составляло порядка 50-100 тысяч человек и в этом смысле превосходило европейские города того времени[1].

Васпуракан, в Рштуникской области которого находился Нарекский монастырь, был одной из важнейших провинций Армении. Вследствие усиления позиций центростремительных сил, в 908 году здесь было основано самостоятельное царство. Васпуракан был вовлечен в многообразные и широкие торгово-экономические отношения, происходил беспрецедентный рост городов, наук и искусств, ремесел и сельского хозяйства. Согласно сохранившимся данным, на территории Васпуракана существовало 8-10 городов, 72 крепости, 4400 деревень, количество населения составляло примерно один миллион человек[2]. Крупнейшими городами Васпуракана были Ван, Востан, Ахтамар, Адамакерт, Зареванд. Через территорию Васпуракана проходило одно из ответвлений связывающей Восток с Западом международной транспортной магистрали.

В X в. заметно умножается также и строительство монастырей. В этот период были основаны многие монашеские обители, ставшие впоследствии крупнейшими центрами армянской письменности и литературы. К их числу принадлежат монастыри Камрджадзора, Оромоса, Ахпата, Санаина. В одном лишь Васпуракане существовало около 900[3] мона-

стырей. Среди них особо выделялись монастыри Ахтамара, Варага, Нарекский, Кчавский, Святой Богородицы, Хогьяц.

Не подлежит сомнению, что наиболее выдающимся из них был Нарекский монастырь, где была создана школа, совершившая переворот в армянской духовной культуре, таким образом предопределив весь последующий ход ее развития.

Столь бурный ход строительства и создания монастырских комплексов частично был связан с одним историческим событием, сыгравшим важную роль в духовно-культурной жизни того времени. Речь идет о преследованиях против служителей армянской церкви, имевших место на территории Византийской империи в период правления императора Романа I Лекапена, вследствие которых большое количество лиц духовного звания иммигрировало в Армению. Многие из этих представителей духовного сословия, конечно же, были знатоками эллинской культуры, науки и искусств, и с этим багажом весьма успешно смогли интегрироваться в армянскую среду, монашеские ордена и учебные заведения. Согласно сохранившимся данным, около пятисот лиц духовного звания стали членами таких братий. Отношения между монахами строились на принципе равенства, а монастырские комплексы действовали следуя уставу Василия Кесарийского[4].

После своего основания Нарекский монастырь обрел широкую известность. Под его сводами собрались многие выдающиеся историографы, ученые,

поэты, музыканты, богословы-комментаторы, вардапеты того времени, получившие греческое образование и освоившие различные науки, которые избрали своим предводителем наиболее прославленного вардапета и философа – Ананию Нарекаци[5].

Анания Нарекаци вместе со своими единомышленниками основал в Нарекской школе матенадаран – скрипторий, собрав и систематизировав в нем ценнейшие первоисточники и древние тексты[6]. Эти рукописи были введены в научное обращение, подверглись анализу и толкованию, использовались в богословских, полемических и теологических сочинениях.

В первоисточниках Анания Нарекаци упоминается как великий философ, божественный оратор, поэт, музыкант, историограф, великий вардапет; в стенах школы, основанной им, получили образование, а затем и развернули свою деятельность многочисленные ученые и представители искусства, а наиболее прославленным и видным среди них был Григор Нарекаци[7].

Одновременно, также и литературное наследие Хосрова Андзеваци, сформировавшееся в той же культурной среде, напрямую связано с периодом становления Нарекской школы и оказало серьезнейшее влияние на этот процесс. Благодаря одной из оставленных Григором Нарекаци памятных записей становится ясно, что он был одним из первых переписчиков и распространителей труда Хосрова

Андзеваци “Толкование чина моления”, а первым записал это сочинение старший брат Григора – Саак[8].

Исследование вопроса показало, что упомянутый труд являлся учебным пособием в Нарекской школе и сыграл существенную роль в формировании ее научно-образовательной системы, особенно в сферах этики, искусства толкования, теории молитвы[9].

Таким образом, можно выделить три этапа развития Нарекской школы, связанных с творчеством трех выдающихся ее представителей – Хосрова Андзеваци, Анании Нарекаци и Григора Нарекаци.

Исследование выявляет преемственную взаимосвязь их творчества, дает нам картину истории одной литературной семьи, олицетворяющей собой целую школу и эпоху армянской средневековой культуры.

Школа имела также предысторию своего создания, некий предварительный этап. Таковым можно назвать донарекский период, связанный с жизнью и творчеством Анании Нарекаци в годы, которые он провел в Аршарунийской и Хавнунийской областях Айраратской провинции Армении, когда он уже был выдающимся вардапетом[10], а также с духовно-литературной деятельностью Хосрова Андзеваци до основания Нарекской школы, что, вкупе, заложило первоосновы этого образовательного учреждения.

Фактически, история школы, начавшись в 40-ые года X в., продлилась до 1021 г., когда произошло масштабное переселение армян Васпуракана, имев-

шее губительные последствия для армянской культуры. В указанный промежуток времени школа пережила длительный период зарождения, формирования и развития, проявившегося посредством осмысления и дальнейшего углубления “внутреннего” и “внешнего” духовного наследия предыдущих эпох, продолжительными исканиями и накоплением знаний, огромными концентрациями усилий разума и взлетами озарений.

И в начальный период, и в ходе всего последующего развития в недрах Нарекской школы сформировалась среда, давшая простор для великого и своеобразного полета теоретическо-аналитического мышления. Были написаны такие фундаментальные богословско-теологические сочинения и труды толковательного характера, как “Толкование чина моления” Хосрова Андзеваци, “Против тондракитов” и “Корень веры” Анании Нарекаци, а также научный трактат “О понимании чисел”, толкование “Песни песен” Григора Нарекаци и другие работы герменевтического характера.

Для представителей школы вообще характерны крупные полотна, фундаментальные труды, к числу которых принадлежит “Книга назиданий” и не сохранившаяся “История Армении” Анании Нарекаци, “Книга скорбных песнопений” и “Тетрадь гандзов”* Григора Нарекаци. Эти сочинения имеют важное значение по целому ряду причин. В них в полной мере отображены научная система школы и прошедшие через ее горнило, обработанные и система-

* Гандз – религиозная песня, которую поют в конце церковной службы.

тизированные первоисточники, “внешние” и “внутренние” знания, посему они и представляют особый интерес с точки зрения выявления научно-образовательных горизонтов и приоритетов школы.

Использованные первоисточники запускались в сложное внутреннее обращение, становясь частью творческого ритма школы, внося свою лепту в могучий литературный процесс. Нарекская школа обладала емкой образовательной системой, имевшей, по тем временам, довольно высокий уровень и достигшей значительных результатов в деле усвоения, преподавания, включения в теоретические системы и творчество всего комплекса “внешних” знаний – светских наук и искусств[11].

По большей части, в толковательных трудах представителей именно этой школы и, особенно, Анании Нарекаци, богословие подпитывается элементами античной и неоплатонической науки. Эти обработанные и систематизированные первоисточники целенаправленным образом и весьма эффективно ставятся на службу богословию, поднимая последнее на новый для того времени уровень, подчеркивая в нем роль риторического искусства, логики, системных знаний и привнося, таким образом, в теологию философско-толковательную стихию.

В названный период формируетса научно-образовательная система школы, в основе которой лежала детально разработанная еще в V веке Давидом Анахтом (Непобедимым) и армянскими грамматиками-толкователями классификация[12] наук и искусств. В самой школе помимо изучения Священно-

го Писания и литературы, посвященной деяниям отцов церкви, предметом исследования и творческого освоения становятся также “внешние” источники – “языческие” философы, теоретическая и практическая философия, “семь свободных искусств”, ставшие мощным творческим стимулом как в деле формирования теоретических взглядов, так и с точки зрения беспрецедентного расцвета духовных искусств, привив вкус к стихии новаторства.

В теоретических истоках, среди использованных первоисточников особое место занимают неоплатоники – неоплатоническая философия становится одной из основных артерий, питающих мистическое богословие, теоретическую мысль и творчество Нарекской школы.

Неоплатонической философией проникнута вся научная система Нарекской школы. Заметно глубокое влияние этой философской традиции на богословские воззрения Нарекской школы, проявляющееся в ее онтологическом, гносеологическом, эстетическом и этическом учениях, теории и практике духовных искусств. Речь, в частности, идет о философском наследии, созданном Платоном, неоплатониками (в основном, Давидом Анахтом (Непобедимым), Лже-Дионисием Ареопагитом, армянскими грамматиками-толкователями *грекофилами* V-VI вв.) и неопифагорейцами (Филон Александрийский), чьи воззрения использовались в богословских, теологических сочинениях и трудах толковательного характера. Влиянием Давида Анахта обусловлен значительный интерес также и к Аристотелю.

Труды вышеназванных авторов были включены в научно-образовательные системы средневековых армянских высших школ и появившихся впоследствии университетов и оказали колоссальное влияние на ход развития армянской богословской мысли, науки и искусств.

Под влиянием этого философско-эстетического наследия сформировалась также система духовных искусств Нарекской школы, достигшая беспрецедентных высот благодаря творчеству Григора Нарекаци. Без изучения глубинных связей с перечисленными источниками не представляется возможным проникнуть в сложный и многослойный творческий мир Григора Нарекаци, который в ряде своих проявлений кажется запутанным и необъяснимым. Между тем, изучение этих влияний и скрытых взаимосвязей дает беспрецедентные результаты, в значительной степени расширяя для нас духовные горизонты, питавшие творчество Григора Нарекаци.

Выявление античных и неоплатонических истоков и параллели, наблюдаемые в теоретической системе школы, а также в “Книге” и тагах Григора Нарекаци, дают возможность дешифровать его поэтический мир с точки зрения новых взаимосвязей, замыслов и внутренней эволюции.

Исследование показывает, что это теоретическое наследие было своеобразно переосмыслено и творчески освоено всей тканью системы науки и духовных искусств Нарекской школы. Оно оказало исключительное влияние на ход процесса становления и развития Нарекской школы, апогеем, наивысшим

проявлением которого явилось творчество Григора Нарекаци. До Григора Нарекаци это наследие было усвоено и выведено на новый уровень его великими предшественниками – Хосровом Андзеваци и Ананией Нарекаци. Поэтому, исходя из сути стоящей перед нами задачи, для более всестороннего и полного представления использованных Григором Нарекаци первоисточников, его теоретической системы и творчества, мы, по необходимости обратились также и к рассмотрению теоретических воззрений его предшественников, делая таким образом попытку исследования научно-теоретического и литературно-художественного наследия Нарекской школы в едином контексте, что расширяет общий горизонт исследования, позволяет рассматривать литературно-научные взаимосвязи и влияния непосредственно в процессе их внутреннего развития, способствует выявлению неоплатонических истоков и влияний в системах науки и искусств Нарекской школы и творчества Григора Нарекаци.

Глава I

НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА И МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ

I. 1. ВОПРОСЫ ДУХОВНОГО ОЧИЩЕНИЯ И ИДЕЯ ОБОЖЕНИЯ В ЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ

Во вводной части настоящей работы нами было отмечено, что одним из важнейших факторов в ходе формирования и развития научно-образовательной системы Нарекской школы была неоплатоническая философия.

Влияние неоплатонизма, в первую очередь, проявляется в этической системе Нарекской школы.

В трудах представителей школы особое место уделяется принципам духовного уклада, предопределяющим длительный путь духовного самосовершенствования. Будучи богословами-мистиками, они помимо всеобщих внешне применяемых обиходных норм культа – церковных ритуалов, церемониала, поста, уделяли большое внимание внутреннему, духовному очищению человека, его внутреннему ритуалу, тому длительному процессу самосовершенствования, в ходе которого происходит концентрация духовно-умственных, чувственно-мыслительных, а также творческих способностей и возможностей.

Духовным идеалом представителей Нарекской школы является идея *обожения* человека, длительный путь очищения *внутреннего человека*, который, по их мнению, имеет главенствующее значение для мистика-созерцателя, и важнейшим звеном которого в процессе духовного возвышения является молитва, стих, духовная песнь.

Эта стезя духовного уклада и этики, этот путь одухотворенности, являющий собой средоточие мистического опыта, четко прописаны в толкованиях, богословских и назидательных сочинениях великих предшественников Григора Нарекаци – Хосрова Андзеваци и Анании Нарекаци. Это сочетание внутреннего опыта и теории наиболее последовательно и обстоятельно выражены в теоретических трудах Анании Нарекаци, его сборнике назиданий, толкованиях, теологических сочинениях и, особенно, в книге “О понимании чисел”, в основе которой лежит теория мистического смысла чисел и их онтологическо-гносеологического значения. В этих трудах ясно обозначен путь мистического уклада жизни, ее духовного вектора, которому следует человек при самопогружении во имя внутреннего очищения, обретения духовных добродетелей, с тем, чтобы посредством внутренней молитвы достигнуть идеала – уподобиться Богу в меру человеческих возможностей. Этот духовный идеал был предначертан еще в определениях философии Платона и особо акцен-

тирован в этической системе мировоззрения Хосрова Андзеваци, Анании Нарекаци и Григора Нарекаци.

*

Представители Нарекской школы, особенно Григор Нарекаци, будучи богословами-мистиками и мистиками-художниками, развили основополагающие идеи неоплатонической этики и эстетики.

Эти существенные взаимосвязи в теологической системе школы проявляются посредством включения в нее платоновских определений философии и соответствующих комментариев, формулировок, перешедших от Платона к Давиду Анахту и автору ряда сочинений известному под именем Дионисия Ареопагита; посредством этих первоисточников они стали достоянием представителей Нарекской школы. Эти формулировки имеют подчеркнуто этический характер.

“Третье определение философии, построенное на основе близкой цели, гласит: *философия есть забота о смерти.* Четвертое определение, построенное на основе далекой цели, гласит: *философия есть уподобление Богу в меру человеческих возможностей*”[1]. Согласно мнению Давида Анахта, третье определение касается укрощения человеческих страстей: “Ибо забота о смерти предшествует уподоблению Богу, так как, если сперва не думать о смерти и не умерщвлять страстей, то невозможно

уподобиться Богу”[2]. Автор отмечает, что третье и четвертое определения философии он позаимствовал из полемических сочинений Платона “Федон” и “Теэтет”[3].

Эту высшую идею богоуподобления Давид Анахт увязывает также с присущими достигшему совершенства философу стремлением к самосовершенствованию, продолжительным тренингом, приобретением знаний, разумным познанием. Как мы увидим далее, этой предначертанной стезей и следуют представители нарекской школы.

“Если ближайшей целью философии, согласно третьему определению, является умерщвление порочных страстей и очищение души, то все это лишь служит подготовительной ступенью для “уподобления Богу в меру человеческих возможностей” (четвертое определение). Совершенный философ, согласно Давиду, действительно подобен богу. Доброта, мудрость и сила – вот те основные качества, которые уподобляют философа Богу, ибо эти черты, составляющие образ Бога, являются также чертами совершенного философа. Эти качества неотъемлемы от понятия божества, тогда как человек приобретает их в течение всей своей жизни и то лишь частично и не всегда успешно. Однако независимо от степени достижения этой конечной цели целенаправленное и осознанное стремление к нравственной чистоте, опирающееся на познание материальных и духов-

ных сущностей и силу духа, дает то совершенство, которое Давид называет сходством или уподоблением Богу”[4].

Четвертое определение философии Давид Анахт связывает с философскими категориями образа и прототипа, которые рассматриваются также и в ареопагитовских текстах. Добродетельная личность, философ стремится к богоуподоблению так, как образ стремится к своему прототипу.

“Подобие между предметами бывает еще и таким, как между изображением и первообразом. Так, мы говорим, что изображение Сократа подобно Сократу. Необходимо знать, что *первообразом называется прототип, согласно которому создается изображение*. Так, когда изображение Сократа имеет своим первообразом Сократа, мы говорим, что оно (изображение) подобно Сократу.

И вот, мы говорим, *что философ подобен Богу* в том смысле, в каком говорим, что изображение Сократа похоже на Сократа, хотя изображение Сократа и сам Сократ – различные вещи, как одушевленное и неодушевленное. Точно так же и в том же смысле мы говорим, что *философ подобен Богу*, хотя одна природа у Бога и другая – у человека. А *что философ подобен Богу, то это видно из того, что черты, составляющие образ Бога, являются также чертами совершенного философа*. Ибо тремя отличительными чертами божественного являются следующие: доброта, мудрость и всесилие...

В определении поставлены слова “в меру человеческих возможностей”, ибо философ уподобляется Богу в такой мере, в какой возможно и посильно для человека. Точно так же и добро, знание и сила у Бога и у человека разные...”[5].

Эта теория получила свое глубокое развитие в приписываемых Дионисию Ареопагиту трудах, ставших важнейшими первоисточниками Нарекской щколы. В этих трудах философия неоплатонизма подается в обрамлении христианского богословия. Научно доказано, что автор указанных трудов, известный под именем Дионисия Ареопагита, является богословом-неоплатоником V века, выходцем из восточно-христианской среды, где богословско-догматические вопросы рассматривались с позиций монофизитства. В его теософии, бравшей начало от неоплатонических истоков и восточно-христианских мистических теорий ,неоднократно предметом рассмотрения становится основополагающая идея богоуподобления, обожения человека. Этому вопросу посвящена отдельная XII глава его сочинения “О небесной иерархии”, озаглавленная “Почему у людей священноначальники называются ангелами?”. Почему первосвященники и святые мужи называются ангелами и даже богами, в чем заключается таинство обожения человека и доступно ли оно человеческому естеству.

Этот вопрос является одним из основополагающих элементов мистической теософии Дионисия,

получившей свое дальнейшее развитие в рамках богословия и творчества Нарекской школы и, особенно, Григора Нарекаци.

Согласно Дионисию, высшие и низшие чины небесного первосвященства живейшим образом причастны друг другу, взаимно связаны и хотя чинам нижних ступеней не вполне доступна первопричина всего сущего, высшего могущества, однако, находясь во взаимосвязи с нею, в некой общей связке – частично, сообразно своим возможностям они причащаются к наисовершенному, стремятся к божественному совершенству.

Следовательно, нельзя считать, что неприличествует называть первосвященника ангелом, поскольку он сопричастен этой небесной иерархии и подобно ангелам может воздействовать на людей – провозглашая волю Божью – "пророчествуя и являя".

"XII, 1. *Почему у людей священноначальники называются ангелами*".

Спрашивают и вот о чем ревностные исследователи умопостигаемых Речений: ведь если последние чины непричастны более высоким цельностям, то по какой причине наш иерарх именован Речениями "ангелом Господа Вседержителя" (Малах. 2:7, ср. Откр. 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14).

2. Это не противоречит, как я думаю, определенному ранее. Мы говорим ведь, что... превосходящей

силы более старших порядков последним недостает, *частичной же и соразмерной им они причаствуют благодаря единой гармонической соединяющей всех общности ...*

Это же можно,не погрешив,сказать и обо всех божественных умах. Ведь как первые имеют святолепные особенности низших в избытке, так последние имеют свойства первых, но не в той же, а в меньшей степени. Так что ничего, как я думаю, странного нет в том, что Богословие называет ангелом и нашего иерарха, *причаствующего по мере собственной силы свойственной ангелам* способности прорицания и стремящегося к уподоблению тем в возвещении Божьей воли, *насколько это для людей возможно*"[6].

Согласно Дионисию, стоящие над нами высшие сущности, также, как и боголюбивые и святые люди, называются божествами, хотя и высшее Божество недоступно им и ни одна из сущностей, никто из людей не может "как владыка и всецело" считаться подобным ему, однако, когда какая-либо одухотворенная и разумная сущность стремится неопосредованно, полностью воссоединиться с ним, жаждя божественного озарения, то, сообразно человеческим возможностям, будет удостоена богоуподобления и права называться Богом.

"Ты найдешь, что и богами Богословие называет и сущие над нами небесные существа, и наших бо-

голюбивейших и священных мужей (см. Исх. 7:1; Пс. 81:6), хотя богоначальная Сокрытость [сверхсущественно] устранена от всего и превыше всего, и по-настоящему и вполне называться подобно Ей ничто из сущего не может. Однако когда какое-либо из умственных и разумных существ полностью сколько есть сил обращается ввысь к соединению с Ней и насколько возможно непрестанно устремляется ввысь к Ее божественным осияниям, то *сподобляется, по мере силы*, если так можно сказать, *богоподобия и божественной омонимии*”[7].

Дионисий свою теорию обожения углубляет и развертывает в своем труде, посвященном предстоятелям церкви[8], увязывая ее с таинствами священнодействия, причастия, которым предопределена высшая роль в ходе мистического обряда очищения, обожения человека. По его мнению, церковное предстоятельство по своему могуществу равноценно предстоятельству небесному. Сначала священнослужитель сам очищается и обожается, затем причащает верующих святым таинствам[9] – стремясь к “великолепию ангельского” первосвященства. Так, сообразно мере человеческих возможностей, по чину своих добродетелей люди посредством святого ритуала возносятся, обожаются.

“Но высшие нас сущности и чины, о которых мы уже сделали священное упоминание, бестелесны, и их иерархия относится к области ума и надмирна; нашу же мы видим сообразно нам самим множа-

щейся разнообразием воспринимаемых чувствами символов, благодаря которым *мы иерархически в присущей нам соразмерности возводимся к единовидному обожению*, к Богу и божественной добродетели. Они, как умы, постигают, как им и положено, умом; *мы же благодаря чувственным символам возводимся, насколько это возможно, к божественным умозрениям*"[10].

Ангелам богопонимание даруется непосредственно, сообразно их познавательной мощи и божественной просветленности, а людям – посредством ощутимых образов. Дионисий объясняет, формулирует таинства обожения посредством характерного для неоплатонизма определения, а именно – стремиться к богоуподоблению и союзу с Богом в той мере, в какой это доступно человеку.

"Произойти же оно может не иначе как путем обожения спасаемых. *А обожение – это, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним*"[11].

Дионисий детализирует свою теорию, впоследствие включив ее в свое символическое богословие. Согласно ему, предстоятели небесной иерархии, исполненные высшей божественности, являют своим последователям путь обожения посредством материальных примеров, ощутимых образов, возносясь над многообразием бренных, людских явлений к высшим божественным сферам нематериального, разумного. Причем, этот мистический ритуал, духовное вознесение происходит посредством слова и

без слов, “письменно и безписьменно” (в последнем случае, по-видимому, автор подразумевает практику нереченной молитвы, являющейся частью его символического богословия).

“По необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители, и сами преисполненные священного дара, полученного от сверхсущественного Богоначалия, и будучи посланы богоначальной благостью выводить его далее, как люди божественные, бескорыстно любящие восхождение и обожение своих последователей, сами и передали нам, в согласии со священными установлениями, с помощью доступных чувствам образов – сверхнебесное, посредством разнообразия и множества – свернутое, в человеческом – божественное, в материальном – невещественное, в свойственном нам – сверхсущественное, – передали в писаных и неписаных посвящениях”[12].

Идея обожения нашла свое выражение также и в XII главе сочинения Дионисия “О божественных именах”, озаглавленной – “О Святая святых, Царе царей, Владыке господ, Боге богов”[13]. Согласно Дионисию “всеведающее божество” упорядочило и выстроило иерархию “всего сущего” во вселенной, придав ей “ухоженность, направление и смысл (идентичность), а также даровав наиболее достойным из людей способность причащения к нему. Оно

одарило способностью обожения тех, кто обращается к нему".

"Божественность же есть всевидящий Промысел, все окружающий совершенной благостью и содержащий. Она наполняет собой и превосходит все то, что пользуется ее Промыслом.

3. Эти имена должны быть абсолютным образом воспеты применительно ко все превосходящей Причине, а к ним должны быть прибавлены Превосходящая святость, Господство, Вышнее царство и Простейшая божественность. Из Нее ведь однажды внезапно произросли и распространились... всякое учинение сущих и устройство. Она изгоняет всякую дисгармонию, неравенство и несоразмерность, *радуется благочинному тождеству и правильности и ведет за Собой удостоенных причаствовать Ей*. Ей свойственны полное и совершенное обладание всем хорошим, всякий добрый промысел, наблюдающий и поддерживающий промышляемых. *Себя Она благолепно подает для обожения обращающихся*"[14].

Идею богоуподобления Дионисий рассматривает также в онтологической теории изображения. Согласно христианской теории, человек был создан по образу и подобию Божьему. Однако, древние мыслители не уподобляли божество чему-либо сущему или человеку. Дионисий, в соответствии со своей богословской системой, которая в этой части всецело совпадает с известным определением философии,

данным Платоном и Давидом Анахтом, формулирует решение этой задачи – человек своим ликом не похож на Бога, богоподобность даруется ему сообразно человеческим возможностям, даруется тем из людей, которые обратились к Богу, поскольку Бог есть первопричина всего и, осенив своей силой людей, зрящих божественность, направляет их к первопричине. Все сущности, приданные ему в этой божественной онтологической "системе", подобны друг другу и по возможности схожи с Первопричиной и Предвечным. Все, что сопричастно Богу, имеет свою меру богоподобности и, заполняя и объединяя собой сотворенные им мироздания, Бог субстантивирует, наделяет их "самоуподоблением".

"6. *Если кто-нибудь* назовет Бога *Подобным как полностью во всем непоколебимо и нераздельно Подобного Себе*, нам не следует считать такое богоименование недостойным. *Богословы говорят*, что, все превосходя, Бог как таковой ничему не подобен, *но Он дарует Божье подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали Сущему выше всякого предела и слова. Божественному же подобию свойственна сила* обращать *все введенное в бытие ко всеобщей Причине. Таковое и следует называть подобным Богу* и сущим "по божественному образу и подобию", ибо не Бог же тому подобен, равно как и человек не подобен своему изображению: подобными друг другу могут быть учиненные одинаково, и их можно взаимно уподоблять од-

ного другому и оборачивать в обоих направлениях подобие их, и оба они могут быть подобны друг другу, соответствуя предваряющему их прообразу их подобия; *у причины же и следствия такой взаимности допустить мы не можем*. И способность быть подобными даруется ведь не только таким-то и таким-то: Бог есть Причина способности быть подобными всех причастных к подобию и является Субстанцией и самого самого-по-себе-подобия"[15].

Таким образом, субстантивированное Богом все сущее и похоже на Бога, и не похоже. Похоже по возможности и не похоже из-за своего несовершенства, подобно тому сходству, что есть между следствием и причиной, мерой и безмерным, неизмеримым.

"Ведь само богословие почитает Его как Неподобного и всему Несообразного как от всего Отличающегося и – что еще более парадоксально – говорит, что нет ничего Ему подобного. Однако же это не противоречит сказанному о подобии Ему. *Одно и то же и подобно Богу, и неподобно: подобно в той мере, в какой возможно подражать Неподражаемому, неподобно же потому, что следствия уступают Причине, беспредельно, неизмеримо никакими мерами Ее не достигая*"[16].

Все сущее, ангелы, люди, небо со своими светилами, животворные стихии, природа объединены, взаимосвязаны божественной силой и любовью. Таким же образом соединены между собой душа и те-

ло. Благодаря этому дару животворной силы и божественной любви “обожаются обожающиеся”.

“Из Нее происходят боговидные силы ангельских чинов ... *Излияния неистощимой Силы доходят до людей, животных, растений и всей природы и придают соединенному силу любить друг друга и общаться* ... Они поддерживают чины и благие порядки всего в собственном благе; соблюдают бессмертные жизни ангельских единиц невредимыми, а вещество и порядки небесных тел, светил и звезд неизменными; дают возможность существовать вечности; поступательными движениями разделяют круговорот времени ... Дают огню силу не угасать, а течению воды не истощаться; массе воздуха сообщают границы; землю основывают ни на чем; ее живые порождения сохраняют неиспорченными; стихии во взаимной гармонии и неслиянном и нераздельном взаимопроникновении сберегают; *союз души и тела поддерживают, питательные и растительные силы растений приводят в действие*; управляют все осуществляющими силами; неразрушаемость пребывания всего обеспечивают; *и само обожение даруют, силу для этого посвященным подавая*”[17].

Та же мысль повторяется и в другом отрывке: Бог, сам будучи неизменен, оставаясь “единосущным”, беспрерывно провидчески воздействует, “воздается” обращающимся к нему “богоуподобляющимся”.

“Другим Бог называется потому, что Он промыслительно соприсутствует всему и ради спасения всех становится “Всем во всем”, пребывая в Себе неотлучным от Своего тождества, одним непрерывным действием и пребывая, и *с непреклонной силой подавая Себя для обожения обращенных*”[18].

Как видим, на основании определений платоновской и неоплатонической философии, автор ареопагитовских текстов развил глубокую и обстоятельную теорию, которую он включил в аспект рассмотрения очень важных для христианского богословия категорий изображения и прообраза.

*

Представители Нарекской школы, оставаясь верными неоплатонической-ареопагитовской традиции, в пределах личного мистического опыта и творчества, освоили и дали новый творческий импульс ее развитию.

Существенное влияние ареопагитовского богословия ощущается уже в толкованиях Хосрова Андзеваци.

В труде “Толкование литургических молитв”, являющегося частью его сочинения “Толкование чина литургии”[19], в главе “О молитвах” молитва связывается с идеей *внутреннего человека, познаваемого света,* который ведет молящегося по ступеням небесной иерархии.

“Как наставляет проповедь, началом всему служат два вида света – осязаемый и познаваемый. Осязаем свет солнца, который в равной степени видим для всех, познаваемый же свет начинает свое свечение при очищении души и освещает познаваемое. Он... по очищении *внутреннего человека*, когда [духовному] взору его откроется невидимое, взойдет слава Бога в нем негасимым светом и озарит сиянием неизреченным ...”[20].

Этот познаваемый, внутренний свет рассматривается в качестве присутствия божественного в человеческих душах, обладающие им становятся “сипами света” и, таким образом, посредством священного видения, связуются с царствием небесным.

“Всё это зрят вблизи сердца святых угодников, коим Господь даровал блаженство такого видения. И воистину блаженны они, ибо как сказано в слове апостольском, отсель раскрывается пред ними Царствие (Божье)”[21].

“Да будем и мы удостоены быть принятыми и стать сынами света и сынами дня...”[22].

Узреть свет познаваемый удостаиваются люди духовные, сыны Бога, “святые и боголюбивые люди” по Ареопагиту. Также и Хосров пытается объяснить, раскрыть идею обожения человека “в той мере, в какой человеческому разуму доступно это высшее знание”.

Здесь также Хосров является последователем ареопагитовской традиции и его теория выглядит как пересказ или толкование указанной главы Дионисия.

“Ибо призовет и заберет [с Собой] в небеса [вышние], и сделает их там наследниками Своего всеуготованного Царства, что зовется Раем [небесным].

Однако смутно видится величие дара сего, не в меру сущности его истинной, ибо оно неохватно и для ангелов, не то, что для людей, и *лишь в той мере, в какой скудость нашего разума способно постичь его*.

Тогда призовет единородный Сын Божий, и пригласит к Отцу Своему, и назовет поименно благословеный Им, и Царствие Свое обетует им не только дать, но унаследовать, то есть сделать собственностью их, подобно собственности Его.

И если Сын Божий, владея этим Царством, есть Бог, то ясно, что и *они, унаследовав то же Царство, обожатся*”[23].

В основе толкования все та же идея обожения, богоуподобления в меру человеческих возможностей (“в той мере, в какой сие доступно людям” (Дионисий), “в той мере, в какой скудость разума нашего может охватить это знание” (Хосров).

Живущие духовной жизнью люди достигают духовного озарения, становясь обителью Бога, они без посредников и беспрепятственно путешествуют по

духовным сферам и, обладая живой связью с Богом, просвещаются, озаряются, таким образом достигая духовного ликования, восторга уже здесь, в этой жизни на своих светлых ликах неся, как в зеркале, отражающуюся Славу Божью.

“... Утвердившись Душою в истинной вере, и осветившись ею, являет лицом славу Божию будто в зеркале отраженную...”[24].

“По этой причине не встречает препятствий путешествие мысли к Богу устремлённое, и радостно может вкусить она от благ тамошних – полная надежды и пребывая в неизбывной радости”[25].

Молитва является важнейшим звеном духовного очищения – посредством нее самоуглубившаяся личность, проникая в мир познаваемого, поднимается вверх по ступеням небесной иерархической лестницы, ибо небо является местом паломничества молящегося.

“Согласно пророку блаженны те, кои [силою] мысли своей отсель находят путь на небо, ибо оно есть место паломничества молящегося.

Будет благословен он, ибо стал он законодателем для себя и других – шел он от силы к силе, от добродетели к добродетели, что укрепило его для перехода со ступени на ступень вплоть до вышнего Сиона...”[26].

Вышеприведенный отрывок толкования напрямую связан с ареопагитовской традицией – высшие силы представлены во второй иерархии небесного

устройства и вообще все божественные сущности в небесной иерархии называются силами. Вспомним одну из глав труда “О небесной иерархии” под названием “Почему все небесные существа называются одинаково небесными силами”[27].

Это идея богоподобности, обожения человека занимает центральное место также и в философской системе Анании Нарекаци, которая имеет прямую взаимосвязь с традицией, восходящей к Платону, Филону Александрийскому, Давиду Анахту и Ареопагиту.

Ниже приводим отрывок из его научного трактата “О понимании чисел”.

“Душа состоит из трёх частей, однако есть и ещё одна часть – присутствующая, рассредоточенная в прочих [трёх] – это справедливость – благодаря им человек *уподобляется Богу*. А части души следующие – *разум, гнев и вожделение*. И нуждаются они в наставнике, коим является *справедливость*, которою и украшаются отдельные части души. Ибо трудолюбиво [посвящая себя] обучению можно проникнуть в сокрытое знание, коим украситься разумная часть духа...

Этим совершенным числом [четыре] украшено разумное естество человека, ведомое учением; *водительство же сие подводит к самой цели, а именно – пониманию смерти*, от чего возликует душа и имя тому Исаак. И ликование это окончательно

приблизит вознесшегося *к дальней цели, коей является уподобление Богу*”[28].

Непосредственное влияние приписываемых Дионисию Ареопагиту трудов, в особенности главы “Почему у людей священноначальники называются ангелами” из его сочинения “О небесной иерархии” проявляется в многочисленных отрывках “Книги скорбных песнопений” и гандзов Григора Нарекаци.

Идее ангельского преображения, обожения человека посвящен один из гандзов Григора Нарекаци под заглавием “Проповедь Григора Нарекаци реченная в облике Григора Лусаворича”. В этом гандзе Григор Нарекаци, в образе Григора Лусаворича, представляет свой духовный идеал: личность, освященная высшей чистотой, преображается в ангела, превращаясь в ангела во плоти, обожается в меру человеческих возможностей.

“Исполненный света познаваемого взошел ты
на закате солнца –
В краях северных тёмных, где живут сыны
Торгомовы...
Сын света и дня Отца небесного –
Из лона купели вознесясь,
Кровью твоей и понесенными тобою муками
Народ свой обратил в собственность свою ...
Ты, что подобно речному потоку омыл страну
Армению,
Очистил, просветил и придал совершенство
внукам Асканазовым...
По матерински вскормил молоком

рождённых в муках
Сынов твоих неисчислимое множество...
В сиянии вышней чистоты
Явился ты – сын Сиона, владыка святой Григор,
Могучим восходом своим затмил ты всё, как
солнце затмевает звёзды...
Кровью своей обрел ты паству свою,
Величайший средь мучеников и бесподобный из
всех увенчанных кровью,
Постигший таинство Христово лучше чем пророки,
Истинный глава и начальник монашества,
Человек небесный и ангел земной,
Серафим бренный и Херувим овеществленный,
Ты трон из плоти и прибежище воли
великого Бога ... ”[29].

Как видим, он повторяет одну из формулировок Хосрова Андзеваци относительно людей, стремящихся к богоуподоблению: символисты, которым даровано видение божественного света, становятся сынами света (“сынами света и сынами богоданными ...” (Хосров), “Сынами света и сынами богоданными ... Отца небесного” (Григор).

В следующем за этим фрагментом *похе*[*] (просьбе), имеющем форму молитвы, Григор Нарекаци от имени рода людского молит Святую Троицу о даровании естеству человеческому живого единения, превращения его в *бестелесное тело и тело духовное* – “*по образу и подобию своему*”. Посредством

[*] Так назывались самостоятельные разделы развернутых монодий.

этих своих описаний человека в качестве образа Бога (бестелесное тело, тело духовное), он по-своему развивает теорию Анахта и Ареопагита об образе и прототипе.

Эти духовные идеалы имели высшее значение для средневекового мистика и напрямую были связаны с неоплатоническими истоками, христианской патристической литературой, в основном с онтологической теорией образа и прототипа Дионисия Ареопагита, который совместил и увязал друг с другом эти теоретические первоисточники.

"Гласом вопиющим слезных молений
Просим тебя, о Владыка всех, Троица
Пресвятая,
Создателя всего сущего из небытия,
Создателя нашего естества *еще при жизни*
двойным в едином,
Бестелесного тела и тела духовного, по образу и
подобию своему..."[30].

Согласно одному упоминанию из "Книги скорбных песнопений" Григора Нарекаци можно заключить, что он уже при жизни имел репутацию святого:

"Учителем называли меня ...
Звали "Равви,равви" ...
Людьми провозглашен был святым ...
От купели был назван я бодрым ...

В день спасения нарекли меня бдящим ...”
(гл. 72, ст. 4*)

В житиях Григора Нарекаци его называют “ангелом во плоти”. Это свидетельствует, что Григор Нарекаци по примеру упоминаемых им праведных мужей, пытается в реальности претворить эти идеалы, посредством следования духовному укладу жизни.

Славой святого обладал также и учитель Григора Нарекаци – Анания Нарекаци, имевший сан архимандрита. В рукописях, в сохранившемся житии и в памятных записях его называют “Общеармянский вардапет, трижды вардапет, великий вардапет, оратор от Бога и могучий вардапет” (Матенадаран, рук. N 10434, л. 85б).

Историограф Ухтанес, бывший учеником Анании Нарекаци, в своем предисловии пишет:

“Ты же предавший себя самосожжению посредством святого и благочестивого жития своего, и неустанного, сурового подвижничества стал живым подтверждением уподобления телесных бестелесным”[31].

Анания и Григор Нарекаци были причислены церковью к лику святых и их жития были представлены в “Четьи – Минеях”. В житии Анании Нарекаци читаем: “В тот же год упокоился и варжапет (наставник) святой Анания Нарекаци. С детских лет

* Здесь и далее цитаты из “Книги скорбных песнопений” даны по русскому изданию: “Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопении”. Пер. **М. О. Дарбинян-Меликян** и **Л. А. Ханларян**. Изд. “Наука”, М., 1988.

он избрал для себя уделом тяготы, сопряженные с духовным саном и самоотверженно отдавшись делам добродетели, он стал глубоким знатоком Священного Писания. Но еще более сведущ был он в искусстве философии и славная молва о непостижимой духовности его познаний распространилась повсеместно... *И в чистоте религиозного жития своего используя украшающую душу философию, он многим даровал знания, предоставляемые наукой... И из того монастыря вышли мудрые и совершенные мужи, среди коих был и святой Григор Нарекаци – ангел во плоти...*"[32]

Ниже представлен похожий отрывок из "Книги скорбных песнопений" Григора Нарекаци, в котором взаимопереплетены идеи "сверхъестественности" святых мужей, их ангельского преображения и обожения человека и где автор повторяет платоновское второе определение философии:

"*И поелику блаженны и прославлены сонмы святых*
Некоторые из коих подчас спотыкались, но чаще
утверждались ...
Указует ...на превосходящий закон природы образ
жизни и доброты ангелов
И днесь благословенны всесильными устами
божьими Отца Христова
Они, избранные, прославленные, воскуряемые
и восхваляемые,
Как члены [воинства] христова обожаемые
И украшенные как обитель духа святого;
В них ни следа, ни уловок мрака,

И лишь искренность совершенная и праведность
светлая, и сходство с Богом ...”

(гл. 71, стих 1)

Далее он подробно описывает виды духовных практик святых отцов и их добродетели, благодаря которым они достигают прозрения, богоподобности.

“ ... нрав возвышенный и непреклонный
Жизнь воздержанная,безупречная,
Поклонение Богу – твердое,нерушимое,
... вид внешний – сияющий и безмятежный,
Мудрость–вышняя,непревзойденная,
Образ чистый, неосквернённый.
Сам Бог поучал нас умолять Его
От лица и в память имени их”.

(гл. 71, стих 1)

Григор Нарекаци вплетает и раскрывает ареопагитовские идеи в своих поэтических текстах. Святые мужи – люди живущие духовной, интеллектуальной жизнью, согласно Дионисию, по праву называются ангелами и богами, поскольку преисполненные божественного света они причащаются к небесному священноначалию и сообразно человеческим возможностям – обожаются. Эту мысль Григор Нарекаци развивает и в других частях “Книги”. Вот отрывок, являющийся панегириком человеческой природе, в котором идеи ангельского преображения, богоуподобления, обожения приобретают иную форму и смысл – здесь мышление, человеческий разум, че-

ловеческое естество взаимосвязаны с созидательной силой Бога. Посредством этой взаимосвязи Человек родственен Богу и называется Богом.

“И вот был ты поставлен
По образу ангела
На пару сопряженных ног,
Передвигающих и таинственных;
[Снабдили тебя] распрямленными как для полета,
Мышцами двух ввысь увлекающих крыл,
Чтобы оглядеть страну отчую ...
Словно многоустный светильник, была водружена
На подсвечнике тела округлая голова твоя,
Чтобы тем самым ты не был отчужден
От благости образа,
Узрел бы ты Бога и стал рассуждать о непреходящем.
Благодаря разуму ты стал вдвое лучше,
Чтобы вольною речью поведать
О превосходстве дарованного тебе благообразия.
По родству, как споспешник всещедрой
десницы божьей,
Ты богом был назван”.

(гл. 46, стих 2)

Как видим, эти неоплатонические идеи в “Книге” обретают абсолютно новое звучание и мощь.

И, наконец, он абсолютизирует эти идеи в другом отрывке “Книги”:

“О жизни второй и вечной [даруемой]
благостынями Твоими:

Крещением, воскрешением, обновлением,
Сородственностью // Тебе, слиянием с Духом
Твоим Святым,
Искуплением, освобождением, просвещением и
чистотой вечной,
Блаженством истинным, *приобщением к вышним,*
славою неотъемлемой,
Гласом молитвенных слов примирения,
[Возносимых] устами нашими ко Всевышнему,
И, о чем даже говорить страшно,
В напамятование о Твоей милости великой
Пишу здесь, что *избранием благодати мы можем*
даже уподобиться Богу
И соединиться с телом Тебя сотворившего
Чрез вкушение Твоего тела господнего
И слияние со светом жизни Твоей".

(гл. 52, стих 2)

Эти идеалы спасения, духовного совершенствования, ангельского преображения и обожения в рамках исповедуемых Нарекской школой этики, эстетики, духовных искусств теснейшим образом связаны с учением *о внутреннем человеке*, которое также имело неоплатонические истоки. Этой проблеме посвящена следующая часть настоящего труда.

I. 2. ФИЛОСОФИЯ ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА

В основе духовного уклада и этики Нарекской школы лежит идея очищения, самоусовершенствования человека, его обожения в меру человеческих возможностей.

В рамках этой возведенной в абсолют идеи средневекового мистического богословия (которая одновременно являлась и целью и ориентиром для “святых мужей”, “тайноприимных” созерцателей – т.е. мистиков) находится вся этическая система Нарекской школы, которая была обстоятельно разработана в толкованиях Хосрова Андзеваци, книге наставлений и богословско-теологических трудах Анании Нарекаци и подверглась еще более глубокому развитию в произведениях Григора Нарекаци.

Речь идет, в частности, об основополагающей идее восточнохристианской мистической традиции – идее *внутреннего человека*, имевшей существенное значение для мыслителя-мистика и находившейся в зените всей его морально-психологической системы.

Идея богоуподобления, обожения увязывалась с очищением *внутреннего человека*. Все внешнее существование, духовный уклад жизни, поведенческие

особенности, духовно-мыслительная деятельность символиста, обращены вглубь, к душе, к *внутреннему человеку, все делается сообразно устремлениям внутреннего человека, во имя внутреннего человека.*

Как было отмечено выше, идея *внутреннего человека* была одной из основополагающих идей средневековой мистики. Это понятие встречается в посланиях[33] апостола Павла и неоднократно использовалось в патристической литературе, например, в сочинениях Августина[34], в сохранившемся за именем Григора Лусаворича сборнике речей "Ачахапатум" ("Многовещательные речи")[35], авторство которого приписывается Месропу Маштоцу и влияние которого на богословскую систему и духовные искусства Нарекской школы весьма ощутимо.

В вышеупомянутых речах нашли свое отражение основополагающие идеи восточно-христианской мистики, которые намечают тот внутренний духовный путь, которым должна следовать личность, стремящаяся к "богоуподоблению". В них также важное место уделяется идее *внутреннего человека*. Ниже приводим отрывок, касающийся *невидимых и видимых форм поведения внутреннего и внешнего человека,* благодаря гармонии между которыми только и будет человек в состоянии приблизится к идеалу: "Исцелением, очищением от заблуждений познается *человек внутренний и внешний* ... Приумножая всевозможные благодеяния видимые и невидимые..."[36].

Как уже отмечалось выше, Хосров Андзеваци в своем “Толковании литургических молитв” в главе “О молитвах”, которая являет собой теорию молитвы, включает молитву в качестве фактора, обладающего высочайшей силой, в ряд атрибутов, необходимых для очищения *внутреннего человека*, посредством которого человек связуется с высшим, познаваемым, разумным миром, находит путь, ведущий к обожению. С этим связаны весь опыт и процесс духовного экстаза, духовного вознесения, внутренней молитвы.

“Осязаем солнечный свет, что в равной степени видим всем, свет же познаваемый начинает сиять когда душа очищается и освещает он познаваемое. Когда очищается *внутренний человек* он (свет) делает невидимое видимым, исходит из него неугасимое сияние славы Божьей и освещается все лучением неизречимым...”[37].

Из армянских средневековых авторов именно Анания Нарекаци наиболее обстоятельным образом занялся рассмотрением этих вопросов.

Главным вопросом, рассматриваемым в его “Книге наставлений” является таинство очищения, спасения человека, которое происходит в сферах существования внутреннего человека[38]. Как последовательный мистик, Анания Нарекаци проблему спасения человека не сводит лишь к необходимости исполнения внешнего церковного ритуала и соблюде-

нию заповедей, которые находятся в пределах существования внешнего человека. Основное внимание в этой сфере он фокусирует на внутренней, духовной жизни человека. Даже в своих внешних проявлениях строгий аскетизм не может обеспечить спасение человеку, если не сопровождается внутренним, духовным самосовершенствованием. Для этого же необходимо обладать созерцательностью, способностью самоуглубления, самоизучения и самоконтроля, владеть тем уникальным искусством, которое Анания Нарекаци называет искусством “выбора”.

По аналогии с автором сборника речей “Ачахапатум”, Анания Нарекаци делит всю совокупность человеческих добродетелей и поведенческих характеристик на две части – на зримые, т.е. видимые, и незримые – невидимые аспекты поведения, поступков. Целью искусства выбора является очищение не только зримых, видимых аспектов поведения, но также и мотивации поведения незримого, внутреннего. В качестве эталона незримого поведения автор представляет *идею внутреннего человека*. Внутренний человек является олицетворением духовного склада человека, средоточием незримых аспектов его поведения, видимый же облик человека составляют его зримые поступки или поведение, которые составляют всеь комплекс внешнего уклада его жизни, сферу существования внешнего человека. Главной задачей искусства выбора является очищение внутреннего человека, его незримого поведения.

Дар “раскаяния и слезного исторжения”, представляющий собой состояние экстаза, проявления чувств при внутренней молитве, достигаемого человеком посредством осуществления выбора, в данном случае посредством достижения определенного уровня в поэтическом искусстве, также взаимосвязан с внутренним человеком и служит той же цели: “Хоть и не обладаю даром раскаяния и слезного исторжения, все же желаю и надеюсь обрести оный сообразно *внутреннему человеку*”[39].

Как мы уже отмечали выше, в предисловии к своей Истории, восхваляя личность Анании Нарекаци, это понятие использует также и историограф Ухтанес, что является красноречивым подтверждением того, что учение о добродетельном поведении, внутреннем очищении и внутреннем человеке, приверженцем которого был Анания Нарекаци, воспринималось с большим почтением его современниками: “Днесь всё что подобным образом написал я для тебя видим претворённым и освещенным сиянием божественной милости... и благодаря многочисленным трудам и добродетели своей ты возвысился над многими... и подобно оповещённому земледельцу ожидаешь пришествия Господа... бескорыстность укоренённая *во внутреннем человеке* подобна таланту (имеются в виду деньги) вложенному банкиром...”[40].

Сферой зримого поведения человека Анания Нарекаци считает внешнюю ритуальность и аске-

тичный образ жизни во всех своих проявлениях, чего недостаточно для того, чтобы удостоится спасения, хоть это и является важным условием для его достижения. Спасение человека не может быть обеспечено лишь соблюдением и неукоснительным следованием требованиям заповедей, законов, аскетизмом и телесным "подвигом". Вместе со всем этим человек должен одолеть *длительный путь очищения внутреннего человека.*

Человек должен предаваться внешней, ритуальной стороне культа уже очищенным посредством искусства выбора, с "чистой душой" и "святым сердцем".

Человек внешний и человек внутренний должны находиться в гармонии друг с другом, личность же должна быть совершенной в единстве всего комплекса своего зримого и незримого поведения.

Такова, в основном, направленность мировоззрения и этики Анания Нарекаци, которой подчинены и все наставления относительно организации уклада жизни, внешнего и внутреннего культа, а также ряд вопросов, связанных с искусством и его ролью в этой сфере.

В его "Книге наставлений", являвшейся своеобразным учебником мистического богословия для монахов и отшельников, идеей *внутреннего человека* проникнуты уже сферы самого творчества, с ней увязывается также система теории поэтического искусства, которая тесно переплетается с этикой.

Проблеме очищения человека, *внутреннему человеку* посвящены великолепные поэтические произведения Анании Нарекаци, явившиеся первыми образчиками самосозерцательного стихосложения в средневековой армянской поэзии, которым были чужды ограничения, присущие канонической поэзии.

В произведениях Григора Нарекаци также встречаются основополагающие идеи *внутреннего и внешнего человека*, сформулированные его учителем.

Человек божествен по своей природе – внутренне и внешне. Следовательно, он должен стремиться к богоподобности посредством добродетельного, зримого поведения и внутренних, незримых поступков в соответствии с тем, как их классифицирует Ананния Нарекаци.

> “Какой же будет кара от Бога
> За скверну мою внутреннюю и внешнюю
> (гл. 33, стих 4)

Человек внутренний и человек внешний должны пребывать в гармонии, составлять единство во всем комплексе поведения и поступков, иначе личность будет несовершенной: “половинчатой”.

> “Одна лишь вера в выбор грядущий,
> Дабы угроза возмездия не была бы
> Чуждой молвою и россказнями.

Один лишь укор справедливый
Каждому из двух естеств наших,
Дабы не было воздаяние человеку –
Его внутренней и внешней сущности –
За злодеяния или за добро,
(Дабы не воздалось бы душе лишь одной)
(В миг) бессмертного могущества
Царственного усыновления ...”

(гл. 75, стих 9)

Идея внутреннего человека рассматривается также в главе “Книги”, посвященной елею – миру.

“Так и преисполненный света сей
спасительный елей,
Изливаясь на нас, помазует внешний наш храм
И [в то же время], невидимо, тайно
Проникая во *внутреннего человека*,
Заново животворит его”.

(гл. 93, стих 3)

*

В этическом учении о внутреннем человеке в качестве первоосновы также заложена философия неоплатонизма. Это учение своим происхождением также обязано Платону.

Основоположник неоплатонизма – Плотин, сравнивая человеческую природу с разумным космосом и мироустройством, цитирует Платона, по мнению которого мир разума, первооснова души субстантивируют сферу *внутреннего человека*.

“Таким образом, следует признать, что мироустройство имеет следующую форму. *Вне всего Сущего – Единый* (единица), далее следуют *Бытие и Разумное начало, третьей является первооснова Души. И эта тройка ... присутствует как во всем сущем, так и в нас самих* ...поелику (все три указанные начала) отгорожены (от осязаемого мира) ... *Такова же и присущая человеку (троица), которую, согласно Платону, олицетворяет так называемый внутренний человек ... Следовательно, и душа наша представляет собой явление божественное, обладающее совершенно отличной (от осязаемого мира) природой.* Она подобна общей природе Духа” (подчеркнуто нами: Г. Т.)[41].

Плотин в своих “Эннеадах” представляет некую теорию вознесения внутреннего человека, которая привязана к идее “абсолютного человека”. ”Исходной точкой “движения ввысь” является внутренний человек”[42], – отмечает армянский исследователь “Эннеад” Плотина. По его мнению целью этого движения является достижение уровня “абсолютного Человека”, причисление к “сословию божественных людей” посредством чистого разума и экстатического постижения.

Замысел “внутреннего человека” вызрел в контексте платоновской психологии. Он представляет собой “разумное ядро” личности, благодаря руководящему началу которого человек живет исключи-

тельно удовольствиями, даруемыми разумом, поскольку “ ...так он наиболее царственен и владеет [в первую очередь] сам собой [Rep., IX, 580e]”[43].

“Речь идет о двух возможных проявлениях разумного существа: о “внешнем человеке”, являющемся добродетельным гражданином, и “внутреннем человеке”, целью которого является достижение уровня абсолютного Человека”[44].

В соответствие с этим, в рамках мистической теософии Нарекской школы мистик, в своем духовном укладе достигнув гармонии между человеком внутренним и внешним, стремиться очиститься “сообразно внутреннему человеку” и достигнуть возможного богоуподобления – “уподобиться Богу в меру человеческих возможностей”.

Именно такая формула *обожения внутреннего человека*, привнесенная из этических учений неоплатонизма в христианскую мистическую теософию и лежит в основе этики Нарекской школы.

I. 3. НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА И СИСТЕМА ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В БОГОСЛОВСКО-ТЕОСОФИЧЕСКИХ ТРУДАХ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ

В предыдущих разделах нашей работы мы уже рассматривали идеи внутреннего человека, богоуподобления и обожения личности в этической системе Нарекской школы.

Этими основополагающими, идейными преемствованиями не исчерпываются взаимосвязи неоплатонической практической философии – этики с Нарекской школой.

Эти взаимосвязи ощутимы как в философском труде Анании Нарекаци “О понимании чисел” так и в его богословско-полемическом сочинении “Корень веры”. В нем рассматриваются важнейшие этические проблемы и принципы, являющиеся своего рода указателями пути к обожению внутреннего человека. Указанные труды Анании Нарекаци фундаментальны для теософии Нарекской школы и оказали значительное влияние на творчество Григора Нарекаци.

Как уже отмечалось, в труде “О понимании чисел” помимо нумерологической мистики, наиболее целостным пластом представлена этика, основанная на взглядах Платона, Филона Александрийского, Давида Анахта и Дионисия Ареопагита и имеющая неоплатоническую направленность. В его назидательных сочинениях неоплатоническая этика соединяется с принципами духовного уклада восточно-христианской мистики, ее этическими нормами. В этом явлении большую роль играют также рассматриваемые автором тематика и проблемы. Назидания Нарекаци посвящены этике и духовному укладу монашества и отшельничества и по кругу поднятых вопросов, в выборе и анализе проблем подчинены той же системе.

В этом смысле труды Анании Нарекаци играют важную роль, ибо они позволяют эти различные этические системы рассматривать в их живой взаимосвязи и процессе развития в сочинениях одного автора. В любом случае, в теоретических трудах автора они представлены в качестве взаимодополняющих, взаимопроникающих, гармоничных систем.

Главными первоисточниками этики Анании Нарекаци являются “Аллегория”, “Жизнь мудрецов” Филона Александрийского и “Определения философии” Давида Анахта. Прямое влияние последнего выявляется в теории определения, представленной в труде “О числах”, которую мы рассмотрим позже.

Анания Нарекаци знаком с системой классификации наук Давида Анахта, его распределением теоретической и практической философии на подразделы. Как и Давид, он также придает философии и богословию этическую направленность, признавая, что все науки должны сконцентрировать свои усилия на одном направлении – моральном очищении человека. Как и Анахт, он также видит неразрывность взаимосвязи практической и теоретической философии. Практическая философия украшает разумную часть души, что в свою очередь способствует обузданию страстей. Как мы уже отмечали выше, Анания Нарекаци выстраивает свою теорию, основываясь на третьем и четвертом определениях философии Давида Анахта (последнее, по его примеру, повторяет также и Григор Нарекаци). Эти определения, как отмечает Анахт, заимствованы из полемических сочинений Платона “Федон” и “Тэетет”. Вот эти определения: *философия – это размышления о смерти и философия есть уподобление Богу в меру человеческих возможностей*.

Эти определения выражают “ближние” и “дальние” цели практической философии, которые предопределяют укрощение страстей и моральное совершенствование человека.

Обратимся же к этическим принципам Анании Нарекаци, в которых также отчетливо просматриваются непосредственные взаимосвязи с Филоном и

Давидом Анахтом, постулаты которых Анания Нарекаци соединяет в некую единую конструкцию. Так, при описании человеческой природы, Анания Нарекаци использует иносказательное толкование Филона о четырех реках, вытекающих из рая[45], которые автор связывает с четырьмя частями человеческой души. Схожее описание четырех частей содержатся и в "Определениях философии"[46] Анахта, что заставляет предположить, что последний использовал труд Филона.

В соответствии с данной классификацией, человеческая душа состоит из трех частей – разума, ярости и желания, которые соотносятся с тремя частями его тела – головой, грудью и чревом, и, соответственно, с тремя духовными добродетелями – рассудительностью, храбростью и здравомыслием. Такое соответствие и соотношение частей души и тела отмечает также и Дионисий Ареопагит:

"Как ведь если, чтобы описать душу, мы позаимствуем образы у тела и свяжем части тела с тем, что не имеет частей ... Мы придадим им новое, свойственное душе значение, используя их названия для обозначения способностей, мы скажем, что *голова, это ум, шея – мнение* (как нечто посредствующее между словом и бессловесностью), *грудь – гнев, живот – желание, а ноги и ступни – природа*"[47].

Каждой части души соответствует присущая ей добродетель, однако гармония человеческого естества обеспечивается посредством четвертой добро-

детели – справедливости, которая проникая во все части души и тела обеспечивает власть высшего начала – разума в отношении прочих частей души и тела.

Анахт по этому поводу пишет: “Следует знать, что хотя душа и состоит из трех частей, поскольку обладает разумом, яростью и желанием, тем не менее духовных добродетелей насчитывается четыре – *это храбрость, справедливость, рассудительность, здравомыслие*. И это действительно так, поскольку каждую часть души следует украсить соответствующей ей добродетелью. Таким образом, разумную часть следует украсить рассудительностью, яростную – храбростью, а вожделеющую – здравомыслием. Но, поскольку следует не только украсить каждую часть души присущей ей добродетелью, но и необходимо установить между ними соответствие и гармонию, то именно по этой причине в них всех проникает *справедливость* ... Повсеместно мы видим, что одни выступают в качестве владыки, как, например, Бог, иные – в качестве и владыки и подчиненного, как люди, поскольку люди находятся во власти Бога и (в то же время) властвуют над бессловесными животными, прочие же только подчиняются, как это делают бессловесные животные. Это явление, согласно *Демокриту*, точно так же проявляется и в *являющем собою малый мир человеке*. Одна его часть лишь властвует, как, например, *разум,* другая же властвует и подчиняется, подобно ярости, поскольку ярость подчиняется разуму и

властвует над *желанием*, а нечто другое только лишь подчиняется, как это и происходит с *желанием*. Итак, поскольку все обстоит именно таким образом, следовательно *справедливость стоит выше, чем все прочие добродетели, как (добродетель) проникающая во все остальные и сохраняющая гармонию между ними*"[48].

Это подразделение человеческой души на три части также восходит к платоновским истокам, многократно упоминается также и в трудах основателя неоплатонизма – Плотина[49].

В своей трактовке Анания Нарекаци совмещает, переплетает эти первоисточники, сопоставляя их также и с символикой драгоценных камней. Он повторяет постулат Давида Анахта о строении человеческой души и преобладании в ней разума, как высшей ступени, стоящих на средней ступени ярости (гнева) и на нижней ступени – желания, направляемых и гармонизирующихся проникающей в них справедливостью.

"Также и из райского источника, коим является половая добродетельность (непорочность) проистекает четыре потока. Первый – *Фисон*... несёт в себе наше разумение... *по местам где ум наш пребывает, и рассудок прокладывает путь. Вторая река – Геон, поименованный грудью или рогом бычьим*...

Которая, отважно осаждая, изгоняет женовожделеющую порочность, рогами прободевает и разгоняет малейшую скверну из несогласной души. *И русло ее пролегает по склонам прилегающим к разумной*

вершине, которой она и подвластна. Третья же река – Тигр... что есть рассудительность и противостоит она вожделению и, воюя с ним, исправляет... *И местопребыванием течения её является чрево*, кое служит яслями для скотины бессловесной – *вожделения*, в почках имеющей пристанище, которое законом своим предписывает опоясать мужские чресла и умертвить их [вожделение]. *И пределы русла этого подчинены гневливости и находятся в её власти. Четвёртая же река – Евфрат* не имеет ни пределов, ни русла и *есть она справедливость* – не подвластна она кому-либо и ни над кем не властвует. Ибо не стремиться подобно Фисону и Геону кого-либо побеждать, и ни с кем не ведёт войны подобно Тигру, *но проникая во все эти три реки исправляет пределы каждой из них – разумной, яростной и вожделеющей*"[50].

Как видим, трактовка, данная Ананией высшей человеческой добродетели – справедливости, идентична трактовке Давида Анахта – справедливость стоит выше прочих добродетелей, поскольку проникает в них, шлифует и гармонизирует пропорции человеческой души.

Анания Нарекаци пропорции души и тела помимо вытекающих из рая четырех рек (Фисон, Геон, Тигр, Евфрат) сравнивает также и с колесницей из видения Иезекиля, где человеческое лицо символизирует разум, лев – ярость, орел – здравомыслие, бык – желание[51].

Анания Нарекаци строго придерживается системы практической философии Давида Анахта[52]. Он увязывает идею богоуподобления, обожения человека опять же с третьим и четвертым определениями философии Давида Анахта – наряду с обузданием страстей и моральным очищением, подчеркивая также и значение упражнений ума, образования, напряжения разума и творчества, на пути к совершенствованию духовной личности. Фактически, параллельно внутреннему, чувственно-эмоциональному очищению, должны развиваться умственно-мыслительный потенциал, научно-творческие устремления человека, лишь благодаря гармоничности которых человек получает возможность достичь той степени добродетельности и мудрости, которая ведет его к богоуподоблению.

Если владение искусством обуздания страстей и управления ими соответствует третьему определению философии, обозначая ее ближнюю цель, то духовно-умственная подготовка, образование, “сочинительство”, созерцание мира “естественного и разумного”, изучение его “глубинных смыслов” уже находятся в сфере применения четвертого определения – они ведут человека к дальней цели: “уподобиться Богу в меру человеческих возможностей”.

Далее Анания Нарекаци развивает собственную философскую систему, с чередующимися переходами от теории к практике и наоборот, и попутно, помимо Давида Анахта цитирует также позаимство-

ванные у Филона важные гносеологические постулаты: “Так и числом четыре определяются добродетели, коими Бог делает человека совершенным, из них три заложены в природе человека, а одна – благоприобретенная. Таким образом душа по природе троична, а четвертая добродетель, добродетель благоприобретенная – справедливость, *которая украшает душу, совершенствует ее по образу и подобию бога*. Частями же души являются *разум, гнев и вожделение*. И нуждаются они в наставнике, коим является *справедливость*, которая украшая части души, совершенствует ее. *А поэтому надобно любознательно и упорно учиться, чтобы постигнуть глубины знаний, коими украшается разумная часть души*...

Как говорит Филон, Авраам это *субстанция (первооснова) подлежащая изучению*, Исаак – *упорное обретение знаний*, а Иаков – *совершенство разума*. Ибо *невозможно проникнуть в глубины знаний без любознательного рачения и не в состоянии рачение принести плоды вопреки естеству*. Таким образом, украшенное сим числом разумное естество человека, упорством в обретении знаний продвигается вперед, и это упорство постепенно приводит к самой цели, *коя состоит в постижении смерти*, от которого происходит ликование душевное, имя которому Исаак. И ликование это, в заключении, возносит просветившегося к *дальней цели, которая есть уподобление Богу*...

Ибо в трудолюбии ищущие знание, колеблясь в выборе лекарственного средства, принуждают тело к смирению, отвергая многочисленные разновидности пронизывающей насквозь скверны *и выдаивая соски ума, в надежде на то, что может удастся напоить изливающимися молоком и мёдом начинающих и совершенствующихся, созерцая земное естество, что богато от природы, и наделено плодородными долинами и просторными нивами мысли...*”[53].

Как видим, посредством образов трех библейских патриархов – Авраама, Исаака и Иакова, автор символизирует три степени духовного совершенства. Авраам символизирует человеческое естество, являющееся предметом человеческого познания, его подлежащим. Однако, невозможно познать природу без образования, подготовки. Более высокий уровень совершенства являет собой объединение этих двух начал, которое ведет человека к его конечной цели – уподоблению Богу в меру его возможностей. По мнению Нарекаци, истинного совершенства достигает тот человек, который посредством “сочинительства”, “подготовки” и “образования” исследует, рассматривает человеческую природу и “мир природы”.

Для верного толкования этого отрывка необходимо его сравнить с соответствующей частью сочинения Филона. Примечательно, что эти подходы из-

ложены в принадлежащем перу последнего сочинении “Жизнь мудрецов”, которое, по-видимому, являлось основополагающим учебным пособием для Анании Нарекаци и образовательной системы основанной им школы: “Таким образом формы и примеры проявления души дают возможность рассмотреть и изучить все их смыслы и побуждения – *и те, которые есть результат учения, и те, что есть от природы, и те, что желательно претворить в результате должной образованности, ибо первые из них, что зовутся Авраамом есть посланники догматической добродетели, вторые – наречённые Исааком – естества, а третьи, что по имени Иакова, образованности... Поскольку и учение не может быть действенным без естества или образованности, так же и естество будет недостаточным для достижения цели без учения и образованности, глубокая же образованность не сможет создать твёрдой основы без естества и учения*. Так по достоинству и в сочленении тройном на деле устрояется все... соединив друг с другом добродетели свои в согласии – естество, учение, образование, кои люди иначе называют дарами равновеликими...”[54].

Как видим, Нарекаци позволял себе свободно обращаться с первоисточником и вместо дословного цитирования или близкого к тексту пересказа давал его трактовку. Понятие природы в этих отрывках используется в широком смысле и кроме природы

человека обозначает и природу вообще. Это значение более подчеркнуто у Анании Нарекаци – по его мнению разум дарован человеку для созерцания, изучения “мира природы”, и “нива мысли” в приведенном отрывке взаимодействует с “миром природы” – природой, как взаимодействует мир разума с чувственным миром.

В этом отрывке заметны также зачатки средневекового пантеизма, восприятия одухотворенной, проникнутой божественностью природы. Вместе с тем, значение этого отрывка велико также еще и потому, что посредством него подчеркивается и возвеличивается значение развития человеческого разума, опыта, знаний и обучения, направленных на познание природы. Это важная для средневекового мыслителя идея, исходящая из того же первоисточника, соответствует классификации чувственного и разумного познания.

По сути, Анания Нарекаци вторгается также и в сферу первого и второго определений философии Давида Анахта, которые, согласно характеристике Анахта, определяют философию *по подлежащему* (т.е. предмету изучения), однако, вместе с тем указывают и ее цель. Вот эти определения: философия – это наука о сущем и философия – это наука о божественной и человеческой природе[55].

Как отмечает Анахт: “Философия также имеет подлежащее (предмет изучения) и цель. Подлежащее это все сущее, а цель –знание сущих, т.е. их познание и посредством них уподобление Богу”[56].

Таков идеал человека духовного и мыслителя для Анании Нарекаци, которому он стремится следовать в своих сочинениях и выработанных им принципах духовного уклада.

*

Пласт неоплатонической этики присутствует также и в сочинении Анании Нарекаци “Корень веры”, где он рассматривает основополагающие для этической системы вопросы образа и прототипа, свободы воли, взаимоотношений науки и веры, непорочности и порочности и др. “Корень веры” представляет собой богословско-теософический сборник, направленный против экспансионистской политики византийской церкви, в котором помимо богословской проблематики рассматриваются также и вопросы ритуально-культового характера.

Как и в случае рассмотренных выше трудов, “Корень веры” Анании Нарекаци также характеризуется своей *этической направленностью*: рассмотренные здесь проблемы и вопросы помимо представления ритуально-богословских аспектов служат также и установке этических норм. Помимо этого, в данном сочинении максимально проявились грамматическо-

логические познания автора, в значительной степени нашедшие применение и в его предыдущих работах.

Об использованных в этом сочинении Анании Нарекаци первоисточниках и рассмотренных в нем ритуально-богословских задачах важные сведения сообщает К. Тер-Мкртчян. Так, он отмечает связь вышеупомянутого сборника с составленным при католикосе Комитасе и Иоване Майрагомеци сборником богословских материалов “Символ веры”. Автор посредством подробных сведений филологического характера представляет именной список тех отцов церкви и их трудов, из мартирологов которых состоит сборник “Символ веры”, откуда Анания Нарекаци заимствовал часть материалов для своего труда “Корень веры”. Первое место он отводит автору сочинений, известных за именем Дионисия Ареопагита, на которого ссылается и Анания Нарекаци: “Первое место занимают Дионисий Афинский и его предполагаемый учитель – философ Иерофей, которые занимают первые места также среди тех двенадцати апостолов, чествуемых вселенской церковью, праздник которых отмечает и наша церковь, потому что [означенный Дионисий] был принят за того Дионисия, который упомянут в Деяниях (17:34), как ученик апостола Павла, а его прозвище Ареопагит – от греческого ареопаг – еще с древнейших времен писалось у нас с ошибкой и превратилось в Аристагита. В настоящее время следует считать в качестве проверенной и установленной

текстологической истины, тот факт, что автор трудов, выступающий под этим именем мог жить лишь в конце V века, и следовательно, он принял имя Дионисия Ареопагита с целью придания авторитетности своим сочинениям ”[57].

Сборник “Корень веры” Анании Нарекаци рассматривает те наиважнейшие вопросы ритуального и вероисповедного характера, которые лежали в основе армяно-византийских богословских споров. Таковыми были вопросы вочеловечения и естества Христа. Армянская церковь отрицала формулу двойного естества, оставаясь последовательницей решений первых трех вселенских соборов. С этой проблемой напрямую связан и вопрос порочности и непорочности естества Христа, занимающий центральное место в “Корне веры” Анании Нарекаци.

Одной из характерных особенностьей сочинения Анании Нарекаци является то, что он пытается найти решение основных богословско-вероисповедных вопросов с позиций средневековой мистики, связывая их с той основополагающей для восточно-христианской мистики идеей “обожения” человека, которая соотносится с неоплатоническим постулатом об уподоблении Богу в меру человеческих возможностей: “Разве же, днесь, не стало невозможное возможным и непостижимое Тело Слова Божьего стало постижимым и вскормлен он был подобно всем сынам человеческим. И не в том ли причина, что подобно тому как не подвержено смерти

Слово Божье, умерший человек, что подвержен скверне, не может обрести *бессмертие и обожиться*, воссесть на трон славы Отца и у ног его покорится воле его. Вот вам два примера невозможного – *это когда Бог может* быть человеком и смертным и когда человек *может быть Богом и воссесть надо всем, что зримо и незримо – тем, что попирается бесами и исполнено греховности и скверны*, однако Бог делает невозможное возможным"[58].

Автор вновь пользуется понятиями *внутренний человек, новый человек, новое существо*, которые являются основополагающими в средневековой мистике, и, как неоднократно нами отмечалось, встречаются и в других его трудах[59].

В круг упомянутых вопросов входит общая теория *образа и прообраза* и их взаимосвязи, которую автор развивает в главе "О внутреннем (естестве)".

Эти категории, подвергшиеся глубокой теоретической проработке в ареопагитовских текстах, имеют существенное значение для всей теоретической системы и мировосприятия средневековья и лежат в основе ее онтологии, гносеологии, этики и эстетики.

Анания Нарекаци, вслед за Давидом Анахтом и Дионисием Ареопагитом использует эти понятия для того, чтобы обозначить взаимоотношения человека и человеческого (считающегося образом Бога) с божественным (являющимся прообразом, идеей), в которых образ непрерывно стремится к прообразу,

никогда его не достигая: “Итак, во-первых следует уподобиться *идее* и быть *отображением* вышней славы, и стать добрым примером для простолюдинов, дабы и они подобно тому себя преобразили, сообразно *образу небесному*. Ибо *взирая на вардапета вся масса учеников с такой же точностью должна суметь воспроизвести на своих дощечках этот образ – единообразно и идентично по сходству с прототипом преобразуя себя*”[60].

В указанном отрывке, как и во всей главе в целом, выделена этическая сторона этих понятий. Божественное является для человека прообразом на пути его духовного совершенствования. Причем, по убеждению автора, это не прерогатива духовенства, а качество, присущее всем – каждый человек несет в своей душе зачаток божественности и посредством морального очищения может достигнуть богоуподобления в пределах возможного. В этой главе автор развивает также весьма существенную для христианской идеологии идею о свободе воли, рассматривая ее во взаимосвязи с понятиями о человеческой душе и природе, о вселенском добре и зле, о несубстанциональном характере последнего, о естественном и неестественном, подступая таким образом к рассмотрению центральной для всего труда в целом проблемы *порочности и непорочности*.

Человеческая природа божественна и изначально непорочна и задачей мистика является посредством

самоочищения достичь духовной чистоты, непорочности. Эта идея выражена в “Книге” Григора Нарекаци.

“Прикажи, Милостивый, Попечительный,
Достохвальный, негасимый Свет,
Силою своей беспредельною,
Чтоб утвердилась вновь жизнь сути моей
Под покровом телесных членов моих,
Где, упокоившись, будешь неразлучно жить,
Восседая, страстно желанный,
В единении с душою моей,
Изгнавши вконец тлен грехов моих,
Обнови меня в непорочности ...”

(гл. 78, стих 4)

Человек стремится приблизиться к своей непорочной природе – к прототипу, следовательно, те, кто препятствует этому стремлению, совершают грех, поскольку отвергнутая природа не может более являться образом прототипа: “Так к чему же приводить в смятение естество и изгонять его из творенья, кое создано руками Божьими, ведь таким образом человек отвергает образ присущий архетипу и так перестает быть его подобием...”[61].

Святость тела обретается не через принуждение, а посредством духовного очищения,обретения духовной святости, ибо тело есть орудие души: “Коли тело будет жить по велению духа, при том, что дух

проникнут святостью, тогда и тело пребудет в святости, ибо не сможет быть повелителем над чистыми помыслами...”[62].

По мнению Анании Нарекаци божественная сущность человека неразрывно взаимосвязана с идеей свободы воли, которая в расширенном толковании автора включает в себя уже и свободу уклада, свободу отправления культа, свободу в воздержании и, в широком смысле, свободомыслие. Автор против какого-либо принуждения и насилия в вопросах отправления культа, что является наиболее красноречивым свидетельством его свободомыслия и подтверждением появления новых тенденций в сфере духовного поиска.

“... Добродетель неподвластна и не может быть в услужении и вольна парить по-княжески свободно, при этом являя образ архетипа. Разве возможно, чтобы от рождения свободный из-за каких-то уловок оказался в рабском услужении...”[63].

“Следовательно те, что лишены милости Божьей и *не в состояние свободно блюсти святость, насильно сковывают естество своё*, и невольно вносят тщету в него, что достойно не вознаграждения, а осуждения... *ибо лишь добровольным должно быть стремление к святости, продиктованное свободой мысли, что дарована Богом, а не навязано насильно*”[64].

Как и в других местах, здесь также автор опирается на труды Филона[65]. Вообще же, эти воззрения Анании Нарекаци связаны с кругом этических во-

просов, поднятых в труде “О числах” в основном с представлениями о составляющих человеческой души – *разума, гнева и желания*, в соответствии с которыми разумное начало должно властвовать над гневом и желанием. Таков путь, ведущий человека к “дальней” цели – уподоблению Богу в меру человеческих возможностей.

Данные этические принципы более глубоко и обстоятельно рассматриваются в назидательных трудах автора. По-видимому, с мистическим мировоззрением Анании Нарекаци связано и его убеждение, что поголовное, всеобщее причастие неприемлемо – убеждение таящее в себе в качестве отдаленной цели и упрощение культовых процедур, отправляемых церковью, и углубление личностного внутреннего “ритуала”. Анания Нарекаци являлся не только противником причастия, проводившегося в Страстной четверг, но и вообще был против всеобщего причастия паствы, считая, что таковое может иметь место лишь в день воскресения Христа[66].

В “Корне веры” Анании Нарекаци значительное место уделено рассмотрению вопроса взаимоотношений науки и веры в сфере богословия, который автор несколько раз затрагивает в своем труде. Этот вопрос имеет существенное значение для всей средневековой философии и неоднократно становился предметом рассмотрения в трудах средневековых армянских мыслителей. Вплоть до X века общепри-

нятой в армянской средневековой литературе была точка зрения Езника Кохбаци[67], которая устанавливала превосходство веры над наукой и, таким образом, религиозные вопросы были выведены за рамки сферы науки, отделены от нее. Согласно общепринятому мнению, божественные таинства недоступны человеческому сознанию, они не поддаются научному анализу и обоснованию и человек постигает божественный смысл лишь посредством веры. В этом вопросе Анания Нарекаци занимает срединную позицию. Признавая первенство веры, он, тем не менее, считает, что необходимо давать разъяснение божественных догм сообразно человеческим возможностям. Используя учение Давида Анахта о логике, он пытается подвергнуть логическому анализу божественные таинства и сложные религиозно-вероисповедные вопросы, что является существенным прогрессом в этой сфере. Так, он пишет: “Возможно у кого-либо таинства вызовут недоумение относительно того, почему могучий и бессмертный Бог пошел на мученичество и затем был распят. Однако да будет ему известно, что сам Бог непостижим для человеческого познания и таков он не только для людей, но и для небесных [существ]. *По тому же примеру все его [небесные] деяния вскрывают смысл материальных и единосущных созданий, особенно же касается это нашего священного вероис-*

поведания, а также неизречимых деяний, подвластных Христу, посредством веры в которого следует постигать деяния Творца, сообразно добродетельности веры своей познать Его и силу воскрешения Его. Однако в той мере, в коей сие подвластно человеческому разумению, говорят о страстях и смерти Христовой...”[68].

Эта идея также сопряжена с мистическим богоискательством, обожением человека, даром богоуподобления – религиозно-добродетельным личностям дана возможность вникать и понимать дела Божьи, согласно способностям сотворенных им “овеществленных и единичных” (материальных и единичных) созданий, сообразно человеческим возможностям, потенциалу человеческого разума постигать божественные тайны, таинства и явления.

Однако, помимо самих этих вопросов, представляются важными и методология подходов, та система теоретических знаний, посредством которых автор выстраивает конструкцию своего полемического сочинения. В этом сочинении вновь проявляет себя искусный философ-богослов, который в своем труде стремится связать патристическую литературу с античной философией, преимуществами “внешних” знаний и, таким образом, поднять богословие на более высокий теоретический уровень. В этом отношении рассматриваемый труд созвучен его же сочи-

нениям “Против тондракитов” и “О понимании чисел” и, как мы уже говорили, укладывается в рамки единой теоретической системы.

Определенное предварительное представление об этом дают использованные автором терминология и отдельные образчики применения грамматико-логических понятий, к которым мы обратимся ниже.

К вышесказанному следует добавить также и использованные им первоисточники, тот запас “внешних” знаний, который он почерпнул у светских авторов античного и христианского периодов и искусно включив в свое сочинение, вплел в собственную богословско-теоретическую систему. В этом сочинении также заметно влияние Филона Александрийского, Давида Анахта, Лже-Дионисия Ареопагита, а также ряда античных авторов. В одном уже упомянутом отрывке Анания Нарекаци для доказательства своего утверждения, использует платоновско-неоплатонический постулат Филона о совершенстве числа три: “Первым совершенным числом является тройка, которая, как сказано Филоном, исполнена, насыщена, окружена содержанием...”[69].

В главе “О самоуглублении” автор ссылается на высказанную Филоном весьма важную мысль о недопустимости извращения естества и естественного, нарушения естественных пропорций: “Согласно толкованию Филона есть причины умножающие либо оскудняющие естество, оскверняющие лишенное скверны и поганящие то, что свято”[70].

Есть ссылки на Филона также и в других разделах[71]. В другом месте, также для доказательства своего утверждения, Нарекаци использует приведенный Давидом Анахтом пример химеры (козлолень) и аралеза (конебык)[72].

Противостояние монофизитства – вероисповедания армянской церкви и диофизитства халкедонитов Анания Нарекаци пытается пояснить с позиций мистического богословия, ссылаясь, при этом, на античные источники. Согласно этой теории, человек сотворен по образу Божьему и его божественная природа непорочна изначально. Скверна, также как и зло, “не существуют сами по себе”. Человек своей непорочной природой имеет сходство с Богом. Стремясь к своему человеческому прототипу – изначальной, божественной природе, он соединяется с Христом, обожается. Эта проблема является краеугольной во всей теолого-диалектической конструкции этого полемико-вероисповедного сочинения Анании Нарекаци.

“Итак, надобно чётко разуметь, *что скверна не есть нечто присущее природе и не является составной частью подлежащего – она лишь разлагающим влиянием своим обращает существо в не сущее*, ибо образовалась она не изначально, когда Творец создавал первичную природу, а, как о том известно из писания, *по образу Бога создан был человек и очевидно, что была ему чужда скверна, как*

то свойственно и его прообразу. Если бы праотцу была присуща хоть толика скверны, то следовало бы её в той же мере приписать и прообразу. А если так, то как могут произрасти плоды скверны там, где не прорастает корень греховности, ибо невозможно, чтобы без корня греховности созрели плоды скверны, *а значит не существует самой по себе скверны*"[73].

В этом отношении большую ценность представляют ссылки на античных авторов, связанные с проблемой порочности и непорочности. Таковые предваряют ссылки, сделанные на святых отцов церкви[74], к числу которых принадлежат Григор Лусаворич и Дионисий Ареопагит[75].

"И свидетельствуют о том внешние философы, *кои воистину постигли суть природы*. Как писал *Платон Критасу*: "Из суши,– говорит,– обрёл существование человек, скверна же не происходит от суши, но сухость – оскверняет". Писал он и Пилону: "Сочленение суши не сопряжено со скверной". А Демокрит и Динарх, и Пифагор писали так: "Скверна разлагающим влиянием своим обращает существо в не сущее, и наносит вред проникновением греховности вовнутрь". Писал также и Гален Глоку: "Это искусство врачевания, о, Глок, что изучает то, что происходит внутри, доказывает что первой причиной болезней является скверна, ибо скверна не создается телом, а разлагает его". Об этом же писа-

ли также *десять ораторов Ариспагиту Афинскому*: “Скверна не соединима с нескверным, ибо не происходит она от первопричины [сущего]”. Писал также и Аристотель Зенону Коринфскому: “Нескверная мудрость и мудрая скверна несовместимы, и тот, кто хочет быть любомудрым, должен стремиться к здравомыслию, ибо скверна есть нечто приобретенное, а не созданное природой”. *Писид Коринфский* вопрошает у *Толиоса Венцепевца*: “Что есть тело”. Отвечает: “Орудие духа в обиходе”. Вопрос: “Что есть смерть”. Отвечает: “Освобождение от скверны”. Вопрос: “Что есть скверна”. Отвечает: “Она порождается существом и разлагающим влиянием своим обращает существо в не сущее”. *Писид* вопрошает: “Связаны ли они все друг с другом или нет?” Толиос отвечает: “Есть различия между телом, смертью и скверной. Тело не есть смерть и скверна не есть естество, ибо смерть и скверна наносят вред незримо проникая внутрь естества”[76].

Подобные комментарии и ссылки свидетельствуют, что эта проблема занимала важнейшее, ключевое место в системе мистической этики Нарекской школы. На пути приближения к Богу, богоуподобления, человек должен стремиться вернуться к своей изначальной непорочной природе.

Идея очищения, спасения человека связывется с таинством вочеловечения Христа, посредством ко-

торого были искуплены грехи праотца и праматери. По мнению Анании Нарекаци, таким образом Бог удостоил человека славы бессмертия, “создав новое существо по своему образу” и получившие через Христа крещение обретают бессмертие и становятся сынами Божьими “Мы же... с той поры обретя лишённое скверны и бессмертное божественное тело от Девы, исповедуем оное, что умерло ради нас, невинно подвергнувшись смерти, дабы простились грехи наши, и освободились мы от смертного греха преступной провинности праматери нашей, законопреступления праотца нашего, и свое бессмертие обратил во славу, *сотворив новое создание по образу своему, ибо те кто от Христа приняли крещение, были приняты Христом и стали обретшими бессмертие сынами Божьими*”[77].

Как видим, богословские взгляды Анании Нарекаци полностью совпадают с аналогичными толкованиями Хосрова Андзеваци.

Толкование этой важнейшей для средневековой мистики проблемы присутствует также и в сочинениях Григора Нарекаци, одно из которых мы уже упоминали выше. В другом случае, в панегирике, посвященном Богоматери он прославляет ее в качестве божественного начала человеческой природы, как высший символ непорочности: “И воспеваема Ты в прекраснейших песнях стихотворцев, о Святая Богоматерь – предтеча, проложившая стезю жизни

возвышенной... Через Тебя мы жадно вкусили недоступного, нетленного огня поядающего (ср. Евр. 12:29... Через Тебя мы Непричастного невидимому нашему естеству увидели в образе человеческом... Через Тебя мы незнакомого нам [образом своим сокровенным] Отца по-родственному восславили, через Тебя не узревшие Бога по-родственному вознесли благословение, через Тебя естество Слова безмерное как естество человеческое облобызали, через Тебя узрели нового Адама – духовного узрели во весь изначальный рост, через Тебя обрели мы солнце праведности, кое [быв распято за грехи наши, стало сопричастно нам], через Тебя мы описали несравнимое посредством подобного нам человеческого образа"[78].

В другом отрывке упомянутого панегирика особенно заметно влияние упомянутых выше толкований и ссылок на "Корень веры" Анании Нарекаци: "Днесь Ты, что пестовала Величие Славы Духа, стремительно воспарившего в небеса вышние, как плоть, не видевшая тления и смерти, чем посрамлены были стыдом должники смерти, и явила нам [образ] достойного обитателя земли живых, о, жившая для Господа, Святая Матерь Божья, будь вечным ходатаем нашим, что живем, как на чужой земле, в пропасти глубокой"[79].

В ходе рассмотрения этого ключевого вопроса Анания Нарекаци в своем сочинении "Корень веры"

не только ссылается на античных авторов, но и высказывает слова похвалы в их адрес (“*внешние философы кои воистину постигли суть природы*”). Уместно вспомнить также и аналогичную оценку, данную им античным мыслителям в сочинении “О понимании чисел”: “Высшая божественная сущность есть сокрытое таинство, однако были они столь просветленными, подобно *мудрейшим из* язычников, что считали это бытие составной частью материального сущего ...”[80].

Факт ссылок на античных философов сам по себе был новым явлением в полемическо-теологической литературе и не встречается в более ранних трудах, написанных в этом жанре. Интересно и то, что подобных выписок из трудов античных авторов мы не встречали также и в переводной литературе предшествующего периода. Это также является свидетельством того, что автор использовал тексты либо оригиналов, либо неизвестных переводов. Факт использования медицинских теорий Галена бесспорно подтверждается прямой цитатой, приведенной в этом отрывке (“Писал Гален Глоку”).

Ссылаясь на взгляды этих авторов, касающиеся проблемы непорочности, Анания Нарекаци в дальнейшем многократно повторяет их утверждения в последующих частях своего труда. Согласно представленной точке зрения античных философов, порочность и смерть не свойственны сущему, жизни,

природе, телу – они привнесены из небытия в природу как последствие греха. С этой проблемой связана и унаследованная от античного периода теория о несубстанциональном характере зла, которая подробнейшим образом проработана в сочинениях Дионисия Ареопагита[81]. Этот факт яавляется очередным подтверждением того, что Дионисий занимает одно из главенствующих мест среди цитируемых Ананией Нарекаци мыслителей, “святоверующих” вардапетов.

В сочинениях Анании Нарекаци и Григора Нарекаци рассматриваются также и многочисленные философские, онтологические, гносеологические, грамматические, логические, естественнонаучные, геометрические, анатомические, медицинские, искусствоведческие вопросы и проблемы, которые также берут свое начало от первоисточников античного и неоплатонического периодов. Эти проблемы мы рассмотрим в следующих частях данного труда.

I. 4. НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА В НАЗИДАТЕЛЬНОМ СОЧИНЕНИИ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ “НАЗИДАТЕЛЬНОЕ СЛОВО ОБ ИСТИННОЙ ВЕРЕ И ДОБРОДЕТЕЛЬНОСТИ БЕСПОРОЧНОГО ПОВЕДЕНИЯ”

В ходе изучения этической системы Нарекской школы наше внимание привлекло одно существенное обстоятельство, связанное с литературным наследием Григора Нарекаци.

Вышеупомянутая этическая конструкция во всей своей целостности включена и представлена также и в приписываемом Григору Нарекаци и, как таковое, опубликованном в списке принадлежащих его перу сочинений – поучении “Назидательное слово об истинной вере и добродетельности непорочного жития” (полное название “Краткое слово назидания блаженного вардапета и инока Григора об истинной вере и добродетельности непорочного жития, реченное по просьбе возлюбленного брата его дивана-дпира* Вардана”)[82]. По сложившейся традиции это назидательное сочинение приписывалось Григору Нарекаци, хотя и стало поводом для разногласий среди нарекациеведов[83]. Одним из основных дово-

* Писец архива.

дов противников этого мнения было то, что философский дух этого назидания не был присущ литературному стилю Григора Нарекаци, что, по меньшей мере, вызывает недоумение.

Согласно новой, наиболее обоснованной версии назидания, оно действительно принадлежит перу Григора Нарекаци. Эту точку зрения отстаивает Г. Мирзоян. Взяв за основу убедительные аргументы, приводимые авторами Нового Айказяновского толкового словаря, а также проведя текстологическо-смысловые параллели между толкованием Песни Песен, "Книги" и вышеназванного назидания, исследователь отмечает факты смыслового сходства, которые свидетельствуют о том, что у всех этих сочинений один и тот же автор[84]. Наши изыскания и текстологические сравнения выявили также существенные взаимосвязи и явные совпадения, прослеживаемые между названным назиданием и назидательными проповедями Хосрова Андзеваци, также как и с назиданиями, трудами "О понимании чисел" и "Корень веры" Анании Нарекаци.

В вопросе авторской принадлежности указанного назидания, на наш взгляд, окончательную ясность вносит его рассмотрение и анализ с точки зрения взаимосвязи с теоретическим наследием этих крупнейших представителей Нарекской школы, в контексте текстологическолго сходства и совпадений, общей научно-теоретической системы.

Подобного рода параллели являются безусловным подтверждением версии принадлежности этого сочинения перу Григора Нарекаци. В свою очередь, сравнение с другими трудами Григора Нарекаци выявляет его глубинную взаимосвязь с системой экстатического богословия, нашедшей свое выражение в “Книге”, тагах и панегириках, о которых речь пойдет далее. К более подробному анализу вопроса мы обратимся ниже, здесь лишь отметим, что данное “Назидание”, с точки зрения поднятых в нем этических и эстетических вопросов, глубоко проникнуто идеями научно-богословской системы Нарекской школы и является ее продуктом.

В первую очередь, речь идет о научном трактате Анании Нарекаци “О понимании чисел”, мощное влияние которого на вышеупомянутое назидание бросается в глаза. Сравнительный анализ показывает, что названный трактат являлся идейной первоосновой и примером для Григора Нарекаци, как при создании ряда сегментов “Книги”, тагов и панегириков, так и в ходе написания данного “Назидания”. Это влияние заметно в системах этики, теории молитвы и поэтики. Благодаря применению такой методики анализа выявляются факты использования одних и тех же научных первоисточников, текстологические совпадения и идентичные толкования.

Ниже приводим высказываемые автором в “Назидании” мысли, относительно строения челове-

ческой души, духовного совершенствования, обретения духовных добродетелей и управления ими, которые в точности соответствуют неоплатонической традиции и теории Анании Нарекаци. Так, следуя своему учителю, Григор Нарекаци представляет состоящую из трех частей конструкцию богосотворенной души, главенствующую роль в ней предопределяя разумно-мыслительной стихии человека, чем он уподобляется "вышним". "*И поскольку предпочтительна и более достойна почета личность разумная, а не тело – т.е. познаваемое бытие, сородственное вышним и образ господний*, будет правильным украсить его члены собственными и прирожденными достоинствами.

И существует дух в трёх частях – в виде разума, гнева и вожделения в соответствии с повелением и местоопределением творца и посредством коих *направляется естество, однако сходство с вышними этим не ограничивается*. Каждая из означенных частей имеет своё особое предназначение"[85].

Подобно Давиду Анахту и Анании Нарекаци, Григор Нарекаци, также, в соответствии с тремя частями души, отмечает три духовные добродетели – рассудительность, храбрость и здравомыслие.

"И является добродетелью разума – рассудительность, гнева – отвага, а вожделения – здравомыслие.

И делом рассудительности является [способность] мыслить и отличать хорошее от плохого.

Храбрости же положено бесстрашно и с отвагой исполнять выбор рассудительности. Здравомыслие же сообразно выбору и исполнению проявляет любовь к Богу.

И уделом разума является размышление и выбор между хорошим и плохим. Отвага же должна храбро и бесстрашно претворять выбор разума. А здравомыслие должно разжигать любовь к Богу сообразно сделанному выбору и его претворению, тем самым посредством тепла исходящего от этой любви умножать мощь предыдущих двух частей в их изначальных способностях"[86].

Григор Нарекаци повторяет ареопагитовскую теорию о пропорциональности соотношения человеческих души и тела, которая нашла свое отражение также и в сочинении Анании Нарекаци "О понимании чисел".

"Известно также их местопребывание в теле. Таким образом, *местопребыванием разума является голова, череп и мозг.* И поскольку голова выше всех и занимает первенство среди прочих членов тела, то и является царем, князем и военачальником всего тела. Также и рассудительность, занимающая царственное положение, подобно самодержцу, властвует над покорными подданными – гневливостью и вожделением.

Местопребыванием же гневливости является сердце, стоящее (расположенное) ниже головы – оно подвластно стоящей выше рассудительности, само же повелевает вожделением, стоящим ниже него.

Вожделение же обитает в почках и внутренностях и соответственно подвластно гневу, который выше него, само же не властно ни над чем, поскольку нет более ничего, что было бы ниже него, для подчинения ему”[87].

Как и Анания Нарекаци, Григор Нарекаци является последователем системы практической философии Анахта и увязывает идею обожения человека с его третьим и четвертым определениями философии, а именно – с обузданием страстей и моральным очищением. Подобно Давиду Анахту, он проводит параллель между триединой соподчиненностью строения человеческой души и взаимоотношениями Бога, человека и природы, делая упор на преобладании божественного и, по подобию ему, разумной сущности человека над следующими за ними уровнями сущего. Как помним, превосходство разумного подчеркнуто также в труде Анании Нарекаци “О понимании чисел”. “Однако достойно рассмотрения их благообразное устройство. Ибо *первейшим является разум*, как наиболее возвышенная [часть], по сравнению с прочими – *он их князь и главнокомандующий*, ибо дело его размышлять и *сообразно тому давать достойные наказы* двум остальным – *гневу и вожделению. Гневливость же должна с одобрением и бесстрашно следовать приказам, при этом повелевать и сдерживать вожделение*, поскольку наказы полученные от разума [должны претворяться] с любовью к Богу, чтобы при этом блюлись заповеди божьи в чистоте и полностью.

Разум самовластен не имея над собой никакой иной власти. Гневливость же пребывает в подчинении у разума и властвует над вожделением. Вожделение подвластно гневливости, само же ни над чем не властно...

Это упорядоченное устройство наличествует *и в весьма достопочитаемой и чудесной парадигме. Бог самовластно царит над всем сущим – властвует над всей природой, а значит и над человеком, бытие же его не подвластно никому. Человека же он сотворил по образу своему, наказав ему властвовать над всеми земными животными, пребывая в подчинении лишь ему, те же, пребывая под властью человека, сами ни над кем не властны*.

И в той мере, в какой это прекрасное устройство сообразно изначальному установлению будет направлено на нас, обретем мы благообразие, как то задумано, и господнее в нас будет неукоснительно исполнять предписанное заповедями. Ибо разум всегда возносится к божественному... И ибо всякое дело, будь то доброе или злое, изначально происходит от размышления и лишь потом исполняется, и никто не предпринимает чего-либо не подумав, и сообразно надуманному лишь справляется дело.

И когда разум обладает властью своей и начальствует над делом полноправно, властвует над гневливостью и отдает повеления относительно необходимых улучшений, то и гнев, подчиняясь всецело, храбро и бесстрашно выполняет [приказы] добросовестно.

Также и гнев, следуя изначальному замыслу, покорен разуму и властвует над вожделением.

Вожделение же, оберегая природное в целости и сохранности, не восстает против приказаний гнева, а как послушный и покорный слуга, выполняет все приказы и даже изредка не выставляет рогов своих, и нет ничего подвластного ему”[88].

Как видим, Григор Нарекаци излагает свои взгляды, руководствуясь “весьма достопочитаемой и чудесной парадигмой”, то есть примером типовым, которым до него пользовался Давид Анахт.

Подобная конструкция человеческой души – “система”, гармонизируется и управляется справедливостью, выступающей в качестве высшей добродетели. Здесь также Григор Нарекаци повторяет своего учителя, чьим первоисточником являлся Давид Анахт. Справедливость рассматривается в качестве лучшей составляющей разумной души.

“Существует *и другая часть рассудительности, которая называется справедливостью и именно она есть властитель, направляющий и судья всех прочих частей,* поскольку с ее помощью рассудительность направлает все прочие части, не позволяя какой-либо из них оплошать в своих действиях. И это во главе всего и лишь затем следуют *рассудительный разум, отважный гнев и здравомыслящее вожделение*. И при таком порядке не будет ничего, что бы помешало или стало бы препятствием для ис-

полнения человеком воли Божьей и заповедей, каковые являются источником силы нашей и требуют выполнения. Поскольку, разум помышляет о верном и полезном, а справедливость правит подчиненными и они исполняют неукоснительно.

Поэтому, гнев во власти рассудительности подобен прирученному животному, то есть собаке, которой движет двойственное побуждение: хозяина и домашних (прирученных) животных она любит, ласкается к ним и ластится, а в отношении чужих [людей] и неприрученных животных проявляет свирепость и готовность растерзать их.

Так же и вожделение, сообразно изначальной природе, проявляет здравомыслие и любовь под присмотром гнева, оставаясь безучастной в отношении скверны и живо приемля всякую добрую любовь и устремления. и при поддержке справедливости прямо исполняя предписанное законом любви, воздавая первейшему и великому Богу сообразно его установлению, ибо сказано: “И люби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всеми силами твоими (23ак. 6:5)”[89].

По мнению Григора Нарекаци, человек должен оберегать целостность этой духовной конструкции, поскольку от нарушения божественного равновесия искажается человеческое естество и в него открывается доступ для греховности: “Днесь, по вышнему указанию, части души должны неукоснительно

блюсти им присущий порядок, дабы князь княжил, а подданные пребывали в покорности и совершали свои добрые дела исправно. Если же, отвергнув, осквернят сей прекрасный порядок, и подымутся слуги на господ своих и присвоят власть, а господ заставят прислуживать, *то есть вожделение станет владыкой над гневливостью, а гнев над разумом*, то это всеобщее смешение станет гибельным, и каждую часть сподвигнет творить противное. *И сообразно делам изменится и поименование их*, и будут они затем зваться не рассудительность и отвага, и здравомыслие и справедливость, а скудоумие и раздражительность, и сластолюбие и беззаконие. Поскольку и разум не будет мыслить доброе, и гневливость не станет со злом бороться, и перестанет вожделение в здравомислии стремиться к Богу и божественному, и не сможет более справедливость задавать направление, быть надсмотрщиком и управителем, и перейдя от естественного к неестественному всё погибнет в страшном низвержении”[90].

Итак, христианский идеал достижения совершенства и богоуподобления во многом взаимосвязан с божественным равновесием и гармоничностью человеческой души, системы его духовно-разумных миров и чувственной природы, как неразрывного единства, по словам самого автора, с упорядоченно последовательной, проникнутой стремлением к добродетельности деятельностью, над которой властвует и которую направляет разумно-мыслительная стихия человека. Таков путь, следуя которому “ра-

зумная душа человека", являющая собою образ Бога, "своими добродетелями" уподобляется "первому светоподобному облику" и "наполняет смыслом свое дивное сходство с прообразом".

"Подобное и столь великое расстройство добра и укоренение зла в членах души происходит от расстройства естества и следования неестественному. Поэтому следует со множеством предосторожностей и бдительно охранять их, *ибо разумная душа, коя есть образ Бога, украшенный его добродетелями, через которую в первую очередь лучится светозарный образ его – она же являет собою чудесное воплощение замышленного сходства с прообразом*. Она есть храм и обиталище свободной сущности – согласно сказанному: "... Мы придем к нему и обитель у него сотворим" (Ин. 14:23).

Днесь, коли со столь прекраснолепной целеустремлённостью будут направлены душевные добродетели, следует по примеру их выказывать также и добродетели телесные, дабы, как сказал апостол: "Да будет совершенен Божий человек, ко всякому даброму делу приготовлен (2 Тим. 3:17)"[91].

Григор Нарекаци, несмотря на всю сложность решения такой задачи, представляет эту систему практической философии Давида Анахта ясно и единообразно, без каких-либо витиеватостей он детализирует и обобщает теорию Анании Нарекаци, питавшуюся от тех же истоков, часто подобно своему учителю, блистая искусством красноречия в сво-

их панегирических сочинениях. В остальном же он придерживается ровного стиля, присущего сочинениям морально-назидательного характера, проявляя при этом, определенное сходство с назидательными трудами Анании Нарекаци. Местами, при обличении общественных пороков, его слово обретает силу и патетичность, напоминая “клеймящие” назидания и проповеди Хосрова Андзеваци.

Следует отметить, что его комментарии гораздо обширнее, чем те, что наличествуют в первоисточниках. На эту конструкцию, являющуюся продуктом неоплатонической этической системы, опирается и в ней получает свое начало, последующее развитие назидательной литературы, предметом которой являются вопросы преодоления людской греховности и пороков и обретения духовных добродетелей, а также другие проблемы, связанные с теорией эстетики и духовного искусства.

Частью этой системной конструкции, духовного процесса являются принципы внутреннего очищения человека – очищение его чувств и помыслов, самопреодоление – постоянно практикуемого самоконтроля, связующие воедино процесс совершенствования духовной конституции также и с подвижничеством плоти, поскольку после таинства вочеловечения Христа, человек обретает связь с Богом также и посредством своей богосотворенной непорочной природы. Здесь также Григор Нарекаци обнаруживает взаимосвязь своего “Назидания” со

сборником назиданий Анании Нарекаци, в частности, с его назиданием “Об умеренности советов”, где вышеупомянутые проблемы рассматриваются в качестве важных ступеней духовного совершенствования, мистического уклада.

Заметна также и связь с “Корнем веры” Анании Нарекаци, начиная с того, как обыгрываются в смысловом отношении некоторые корни слов заглавной части сочинения, вплоть до воспроизведения местами научно-логическо-полемического стиля и терминологии.

“И так начнем оттуда, откуда подобает начать – *с приверженности вере в истину*, что есть *основа и корень всякого добра*...”[92]. “И следует знать, что *хотя у веры одно имя*, она отличается от множества других, ибо является *величайшей и первейшей основой и корнем*...”[93], – пишет Григор Нарекаци, тем самым выявляя непосредственную связь своего сочинения с “Корнем веры” своего учителя. Эти влияния проявляются также и в форме и аргументации полемики, направленной против диофизитов:

“То есть веровать во вселенскую церковь Христову и исповедовать истинную и неколебимую веру в единосущную и почитаемую Троицу и *таинство вочеловечения единородного – Бога* и человека совершенного... Есть лишь одна церковь Христова – и Христос “есть глава тела церковного” (Кол. 1:18). “... тела ваши суть члены тела Христова” (Кол. 6:15), согласно апостолу. *Не подобает хулою разделять и разрывать на части тело Христово, кое*

претерпело распятие на кресте и страданиями, и спасительной кровью своей искупило и очистило [грехи наши] и воссоединило с собой, ибо не пристало сие устоям церковным”[94].

Григор Нарекаци дает присущие Нарекской школе комментарии, относительно “всесущей и единой” Святой Троицы, человечности – “вочеловечения” Христа, таинств спасения, благодаря которым происходит изменение человеческого естества, восстановление первозданной непорочности, которые созвучны “Корню веры” Анании Нарекаци и, как уже мы отмечали выше, присутствуют также и в панегирике Григора Нарекаци, посвященном Богоматери.

“Ибо одна из трёх этих необъятных ипостасей получившее своё рождение от Отца вневременного и бестелесного и предвечного, [Сын] сосущный и сославный Духу Святому, с согласия и по желанию своих единосущных, снизошел с [пьедестала] Своей неизречимой славы, с высоты своей неизбывной, ради отверженного и осквернённого образа Своего самосотворенного. Обладал Он могуществом всесильной власти, что нёс он в Себе и всепостигающей мудростью безграничной.

Как благовествовал архангел, Он нашел обиталище во чреве очищенной Духом наисчастливейшей и достославной Девы Мариам и сообразно природе её *обрёл наделённое душою и разумом тело – человек совершенный и истинный Бог*. И в неразрывном союзе соединил Он несоединимое в новом и чудес-

ном соединении. *Ибо как не изменилась лишённая членов бестелесная сущность божества обретением материального и плотного в своих сочленениях тела, так и природа наделённого влагой и плотностью тела не обрела неосязаемую и нематериальную божественную прозрачность – вместо же этого оба сохранили неизменными качества естества своего и соединились неисповедимо, будучи превыше всякого соединения и союза*.

Един Сын и един Господь Иисус Христос в двух ипостасях. И в огненной плавильне утробы Своей он искуснейше выплавил заново первоначальное естество "лишенное скверны. И поскольку скверна греховности проникла не в отдельные части человека, а объяла всю его душу, тело и разум, поэтому все претерпело Слово, приняв на Себя грехи наши и *собственной невинностью и чистотой снял вину с виноватых и сделал осквернённых чистыми*"[95].

В конце "Назидания" Григор Нарекаци обобщает и резюмирует свою подробно изложенную теоретическую систему, в которой представления о духовном идеале человека являют собой переплетение телесной непорочности и чистоты с разумно-мыслительной творящей стихией – "движением духа и мысли", обеспечивающим целостность Божьего человека, его богосозданный образ, в "непорочной чистоте и светлой красоте изначального прообраза":

"И днесь, по милости Божьей *лазейка для грехов, коей могут служить части души и движения мыс-*

ли, и ощущения тела, была заперта, *доступ же для добродетели и предпочтения святости – открылся*. Ибо *в этом и есть человек – в духе и его силе, в разуме и помыслах, в теле и ощущениях его*, кои следует сообразно вышесказанному блюсти со всемерной осторожностью. Не следует родниться с отказавшимися и отдаляться от отважившихся, *ибо однажды проникнув в благополучное и семейное бытие [скверна] может низвергнуть человека Божьего, и запятнать непорочную чистоту, отринув тем светозарную красоту изображения прообраза. Ибо, как сказано выше, им всецело украшен богосотворённый образ – весьма пышно – сообразно лучшему*”[96].

В этом назидании Григор Нарекаци впервые выступает в качестве мыслителя-неоплатоника и, как и его предшественники по Нарекской школе, он выстраивает свою этическую систему на основании неоплатонической традиции, впоследствии развивая ее в других своих сочинениях и поэтических произведениях.

Также, как и в гандзе, посвященном Григору Лусаворичу, Григор Нарекаци и в этом “Назидании”, по примеру своих предшественников, развивает, обобщает ареопагитовскую и анахтовскую теорию образа и прототипа, связывая ее с гармоничностью духовной конституции человека, его духовным укладом и продолжительным процессом очищения, ведущим его к возможному богоуподоблению, “чу-

деснейше” уподобляя прототипу – Богу, когда человек становится “бестелесным телом” и “телом духовным” по образу и подобию Бога (см. “Проповедь Григора Нарекаци, реченная о святом Григоре Лусавориче”). В ходе этого духовного самосовершенствования, представленного в теории Анании Нарекаци, чрезвычайная роль отведена разумно-мыслительной стихии человека – образованию, тренировке, творческим способностям, которых он достигает благодаря божественному вдохновению, проникая в сферы божественного творения. Эти же идеи он озвучивает в своей “Книге” и тагах, которые будут нами подвергнуты отдельному анализу.

Здесь же мы лишь отметим одно великолепное описание совершенствования разумной-мыслящей души, пример подобной духовной практики, который мы встречаем в его речи “История Апаранского Св. Креста”. Здесь, как и в “Корне веры” Анании Нарекаци, в роли прототипа выступает учитель, вардапет, а в качестве образа – ученик, что является прямым напоминанием о родственной, биографической и творческой связи автора с Ананией Нарекаци и их взаимоотношениях ученика и учителя, позволяющим заключить, что здесь, в качестве прототипа, Григор Нарекаци имел ввиду своего учителя и полученные от последнего знания и навыки духовной практики:

“Днесь печать господнего призыва сподвигла его к упокоению – *некий святонапоённый юноша, сын*

дочери его единородного брата, согласно достоверной родословной, благообразный плод сладкоцветного древа, получивший учение от него же, блаженного, и наставленный согласно его ангельским предписаниям, был его богопричастной рукою рукоположен в иереи и назначен главою над братией. *Описан он как образец прекрасного образа породы этой – в сходстве своем благолепно следующего предкам своим. В выборе же своих суждений был он знатоком добродетелей и речений пророков, унаследовавшим евангельскую науку и, многих иных софистов, с коими довелось ему благопристойно соприкоснуться*”[97].

Здесь также он вторит своему учителю – Анании Нарекаци, который в своем сочинении “Корень веры”, сопоставляя идеи образа и прототипа с примером ученика и вардапета, пишет: “Итак, во-первых *следует уподобиться идее и быть отображением вышней славы*... Ибо, *взирая на вардапета, вся масса учеников с такой же точностью должна суметь воспроизвести на своих дощечках этот образ – единообразно и идентично по сходству с прототипом преобразуя себя*”[98].

Глава II

НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ В НАРЕКСКОЙ ШКОЛЕ И СОЧИНЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

II. 1. ПИФАГОРЕЙСКО-ПЛАТОНИЧЕСКАЯ НУМЕРОЛОГИЯ В НАУЧНО-ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ

В теоретической системе Нарекской школы подчеркнуто выражено также и влияние неоплатонических онтологии и гносеологии, которые созвучны ее этической и эстетической системам.

Отдельным вопросом в нарекациоведении является проблема влияния пифагорейско-платонической нумерологии на научную традицию Нарекской школы. К этому вопросу мы уже обращались в ходе рассмотрения научного трактата Анании Нарекаци “О понимании чисел” и анализа взаимосвязи последнего с творчеством Григора Нарекаци[1].

Теперь же попробуем более обстоятельно осветить данный вопрос, посредством использования данных из новых источников, анализа нововыявленных текстологически-смысловых взаимосвязей, которые преимущественно относятся к творчеству Григора Нарекаци.

Указанное сочинение Анании Нарекаци представлает собой сложное сочетание присущих средневековой системе образования “внутренних” и “внешних” знаний, в которой переплетаются традиции христианства и античности. Наряду с аналитикой,

типичной для христианского богословия и толкований, здесь нашли свое отражение также и античные теории, раннесредневековым продолжением которых является традиция неоплатонизма. Необходимо заметить, что трактат “О понимании чисел” является единственным дошедшим до нас целостным произведением средневековой армянской литературы, раскрывающим суть мистики чисел и ее богословские, онтологические, гносеологические и этические истоки. В предисловии к своему труду автор, объясняя необходимость написания данного сочинения, сообщает интересные сведения. Нумерология была лишена должного внимания не потому, что являлась наукой труднопостижимой, а вследствие небрежности. Он ссылается на священные книги, Ветхий и Новый заветы, для того, чтобы его не обвинили в пренебрежении к этим источникам и написании неуместного труда.

“У меня возникло желание приложить толику труда для понимания науки чисел, коей однако многие пренебрегли. Не потому, что написанное было непостижимым либо трудным для понимания, а из-за своей небрежности посчитали бесполезным ее изучение и если кто-то сочтет открытие, свершенное моим разумом, чем-то бесполезным, опрометчиво решит, что в нем отсутствуют примеры из Священного Писания, [тот да знает], что для такого понимания мы нашли причины в Ветхом и Новом заветах”[2].

После такого пояснительного вступления Анания сразу же переключает внимание на “языческих” мыслителей, теория нумерологии которых стала краеугольным камнем его собственного труда. Согласно “мудрейшим” языческим философам, числа скрывают в себе “высшее, ярчайшее” божественное таинство, они формируют материальное сущее, посредством чисел материализуется мироздание.

“Ибо *сокрытым таинством является высшая, божественная сущность, и люди весьма просвещенные, кои были мудрейшими средь язычников, считали сие бытие частью материального сущего, а некоторые даже говорили, что из числа образовалось мироздание*.

Мы же взяв толику от теорий язычников, *первонаперво стали в духовных писаниях искать разъяснения относительно данной науки и вслед за этими философами включили в нашу теорию*”[3].

Помимо Святого Писания и патристической литературы в поле зрения Анании Нарекаци находятся “языческие” мыслители-пифагорейцы, Платон и неоплатоники, Филон Александрийский, в основе философии которых лежит числовая мистика.

Как предупреждает автор в начале своего труда, после рассмотрения вопроса в свете данных, почерпнутых в Св. Писании и христианско-богословской теории, он обращается к “мудрейшим языческим” философам. При толковании нумерологического значения цифры 1 он ссылается непосредственно на Платона и пифагорейцев:

“И днесь, поскольку стало известно нам из священных книг, что обладают размышления мои о расположении чисел полезностью, приступили мы к выявлению смысла заложенного в них.

И единица есть начало чисел, *как говорил Платон, что – Все вещи происходят от единой сущности... однако пифагорейцы считали ее не числом, а началом чисел*”[4].

Посредством чисел, числовых взаимоотношений постигаются законы мироздания, “видимого” мира, являющегося зеркалом невидимого. Постигая эту “азбуку” мироздания, изучая мир посредством пяти органов чувств, разум проникает в божественные сферы. Числовой символизм лежит в основе сотворения мира. Автор рассматривает также ритуально-культовое значение чисел, ссылаясь на различные числовые примеры из Библии и по-своему трактуя их смысл.

Анания Нарекаци пытается выявить потустороннюю, высшую, божественную сущность чисел. Числовые символы являются своеобразным окном, ключом, необходимым для проникновения в суть природных явлений и изучения их закономерностей. По ходу изложения автор анализирует основные постулаты числовой мистики и нумерологии пифагорейства, Платона и Филона, на основе которых он и выстраивает собственное сочинение.

Учение пифагорейства характеризуется как философия чисел[5]. На начальной стадии Пифагор и его

последователи обожествляли числа, считая их неделимыми, священными монадами, первопричиной всех сущих. У них число фигурирует не в качестве отдельного, абстрактного явления, а продолжает существовать в неразрывной связи с миром осязаемых, пространственных тел и предметов. Число не было абстрактным сущим, а являлось, в первую очередь, величиною пространственной. Впоследствии, пифагорейцы развили свою теорию, абсолютизировав число, которое они считали самостоятельной метафизической сущностью.

“Поначалу пифагорейцы вовсе не отличали числа от предметов ... причем в числовом обозначении воспринимались не только физические тела, но и все сущее, как, например, добро ... или добродетель ... Впоследствии они стали трактоваться как в той или иной мере отделившиеся от предметов сущности, принципы и причины предметов ... А в дальнейшем числа воспринимались просто в качестве платоновских идей и божественных сущностей ...

Сам же Платон, по большому счету, был ни кем иным, как пифагорейцем ...’’[6].

Пифагорейская нумерология получила свое дальнейшее глубокое развитие в трудах Платона. У Платона четко разграничены осязаемый мир и мир идей, что является первоосновой его философии. Вследствие этого также и числа, являющиеся неотъемлемой частью мира идей, отрываются от осязаемого мира, выступая в качестве идеи олицетворяющей, формирующей осязаемый мир.

Согласно Платону, созерцание чисел “непреодолимо устремляет ввысь душу и вынуждает думать лишь о числах как таковых ... не позволяя, чтобы кто-либо заменил их *на видимые и осязаемые пронумерованные тела*”[7].

Числа не поддаются чувственному восприятию, они подвластны лишь разуму в качестве чистой идеи и сущего. Понятие числа Платон связывает с понятиями предела и беспредельного, первоединственного и множественного, являющимися основами онтологии и гносеологии как самого Платона, так и неоплатонизма[8]. Число выступает в качестве соотношения и единства противоположностей предела и беспредельного, единственного и множественного.

Между миром чисел и миром предметов он располагает некий промежуточный мир – пространство и геометрические, и тригонометрические тела, которые выступают в качестве принципов созидающих, формирующих осязаемое, материю.

Важнейшим первоисточником трактата Анании Нарекаци “О понимании чисел” является Филон Александрийский (прибл. 20 г. д.н.э. – 40 г. н.э.), религиозно-философские воззрения, которого оставили глубокий след на всем процессе формирования неоплатонизма и христианской идеологии[9].

В числе утерянных трудов Филона упоминается сочинение под заглавием “О числах” – мистика чисел, толкования божественной сущности чисел составляют важный пласт его философии и присутст-

вуют во многих его трудах. Эта структорно-числовая сторона философии Филона характеризуется исследователями в качестве платонизма – неопифагорейства[10].

Следуя этой традиции, Анания Нарекаци также, комментируя высший смысл чисел, считает, что они являют собой чистые сущности, которые делают человека сопричастным разумному, божественному миру, ведут к созерцаню мира “познания”, который, в данном случае, совпадает с миром вечных идей Платона. Числа возносят душу ввысь, в божественные сферы, которые автор называет “вышними обиталищами”. Это неразрывные, неделимые, нематериальные, совершенные сущности, которые идентичны сущностям вечным.

“*И единица есть начало чисел, как говорил Платон*, что – Все вещи происходят от единой сущности... Во-первых единицу называют числом мужским, ибо не имеет оно пары материальной и не носит в себе скверны вожделения, но лишь обладает мужским телом, очистительной силою, самодостаточной совершенной природою, как говорит о том Богослов”[11].

“Первоединица совершенна и она есть родитель различных чисел, составляющих десятку, ибо поочередно порождает числа десятки из самой себя. И он также говорит что число это первое и так же совершенно как восьмерка, тем более что едино и не-

делимо; сошедшее из высших обителей, оно также не имеет пары себе, ибо не нуждается в замещении чем-то вторым, но существует вечно и пребывает в нескончаемом продолжении”[12].

Об этих божественных обиталищах автор говорит также при толковании числа восемь.

“Скажем же теперь о чудесном таинстве восьмерки, что порождена посредством удвоения совершенного числа четыре... кое научает высшему таинству, которое через нее нисходит из вышних обителей”[13].

Весьма существенные воззрения относительно числа один в качестве первоединственного, досущностной сущности, первопричины, взаимоотношения единицы и наипервейшего, единицы и пары, единицы и множества, единицы и разумного, и осязаемого миров были глубоко разработаны в трудах основоположника неоплатонизма Плотина[14], некоторые из постулатов которого, как увидим далее, были заимствованы и Давидом Анахтом.

*

Углубленные комментарии и нововведения в эту неоплатоническую теорию встречаются также и в мистической теории чисел Дионисия Ареопагита, являвшейся одним из основных первоисточников Нарекской школы. Дионисий идею *единицы, единственного* связывает с идеей *предвечного*, одно-

временно связывая ее с такими онтологическими моделями мироздания, как точка, линия, круг. В его сочинении “О божественных именах” читаем:

“Возвращаясь к рассуждению, скажем, что всех сущих и веков бытие – от Предсущего; и всякие вечность и время – от Него; и всяких вечности и времени и всего чего бы то ни было сущего Он – предсущее Начало и Причина...

Само-сверхблагость воспевается как предлагающая в качестве первого дара само Бытие для важнейшего, первого из причастий. Из нее и в ней существуют и само Бытие, и начала сущих, и все сущее, и все каким бы то ни было образом удерживаемое бытием, и *происходит это неудержимо, совокупно и едино*. Ведь и всякое число *единовидно предсуществует в единице*, и единственно единица содержит в себе всякое число, и все числа объединены в единице, *чем дальше число от единицы удаляется, тем больше оно делится и умножается*.

Так и все проходящие через центр линии одного круга имеют одну общую точку, и эта точка равным образом объединяет все эти прямые друг с другом и с их общим началом, из которого они выходят; в этом центре они совершенно соединяются. *Немного от него отступив, они немного расходятся, больше отойдя,– больше. Короче, чем ближе они к центру, тем больше они с ним и друг с другом соединены, а чем дальше от него, тем больше они удалены и друг от друга*”[15].

Следовательно, согласно Дионисию, уместно посредством смутных образов осуществлять восхождение к первопричине всего сущего, рассматривая все, даже противоположности, в некоем единении, в безмятежном союзе, поскольку они разнятся лишь по расстоянию, отделяющему их от предвечного единственного, единицы, как радиусы, вышедшие из центра круга.

Единица – единственное есть нечто самодостаточное, совершенное, оно является началом всего и все сущности вытекают из него.

“Но и во всем всеобщем естестве все принадлежащее каждой отдельной природе сгруппированно в неслиянное единство, и равным образом в душе – соответствующие мере каждого промыслительные силы всего тела.

Ничего нет предосудительного в том, чтобы, от слабых образов перейдя ко всеобщей Причине, сверхмирными очами увидеть все во всеобщей Причине – даже друг другу противоположное – единовидно и соединенно...”[16].

Свои эти воззрения он развивает в главе “Об именах Совершенный и Единственный” указанного выше сочинения.

Первопричиной всего сущего является число Один – Первоединственное, являющееся совершенным, неотрицаемым, от него “проистекают” “всеобщая неуемность” и “всеобщее содержание”: “богословие Причинившему все приписывает все, и все разом, и *воспевает* Его как Совершенного и как

Единого... всякую безмерность ограничивает, всякий предел преодолевает. Совершенным Он называется также и как не увеличивающийся, но всегда совершенный, и не уменьшающийся; как все в Себе про-имеющий и всем изливающийся в одном и том же непрестанном процессе преизбыточного неубывающего преподания, которым он все делает совершенным и наполняет Своим совершенством.”[17].

Число один является первоисточником всех чисел и неизменной первопричиной всего сущего, оно предваряет множество, определяет множественность, подобно тому как многие сущности могут составлять вид, виды же происходят из одного рода и т.д. Не существует числа, сущности не сопричастной единице, не существует множества без единицы, единица же есть и без множества, поскольку существовала до чисел и все сущее находится в пределах определяемых единицей.

“Единый же Он потому, что единственно Он есть – по превосходству единственного единства – все и является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего. Ибо нет в сущем ничего непричастного Единому. Ведь как всякое число причастно единице – и говорится “одна двоица”, “один десяток”, или “одна половина”, “одна треть”, “одна десятая”,– так и все, и часть всего причаствует единице, и существование единицы означает существование всего.

Причиняющий все не есть единица среди многих единиц: Он предшествует всякой единице и множеству и всякую единицу и множество определяет. Нет

ведь множества, никак не причастного единице, но многое в частях едино как целое; многое привходящим едино подлежащим; многое числом или силами едино видом; многое видами едино родом; многое проявлениями едино началом. И нет ничего среди сущих, что каким-то образом не было бы причастно Единому. Без единицы не получится ведь и множества, единица же без множества может существовать как единица, предшествующая всякому множественному числу. И если предположить, что все со всем объединено, все и будет целым Единым"[18].

Эта высшая сущность дает начало миру, формирует его, содержит и хранит мир в пределах себя самой. Без нее разрушится и распадется эта общность, эта целостность материального мира. С этой идеей Первоединственного автор связывает также и идею Святой Троицы. При этом он выводит абсолютную единицу в качестве высшего божества и первопричины и числа один. Первоединственный представляет собою нечто большее, чем единица, однако он тождествен единице в мире чисел и сущностей, поскольку *числа сопричастны сущности*. Верховная единица определяет все прочие числа, помимо прочих также и число один, и является причиной, числом и законом существования всего.

"*Единое же является Основой всего*. И если исключить Единое, не будет ни целого, ни части, ни чего-либо из сущего. Ибо Единое все единовидно в себе предымеет и объемлет. Потому-то богословие и

воспевает Богоначалие в целом как Причину всего, называя Его Единым. И “один Бог Отец”, “один Господь Иисус Христос”, “один и тот же Дух” говорится по причине высшей степени нераздельности целостного божественного единства, в котором воедино собрано и соединено и сверхсущественно присутствует.

Почему все по справедливости и восходит, и возводится к Богоначалию, благодаря Которому, из Которого, Которым, в Котором и в Которого все существует, составлено, пребывает, содержится, восполняется, и возвращается. И не найти в сущем ничего, что являлось бы тем, чем оно является, совершенствовалось бы и сохранялось бы не благодаря Единому, как сверхсущественно именуется вся Божественность.

И подобает и нам, *обращаемым силой божественного единства от многого к Единому*, единым образом воспеть цельную и единую Божественность – *Единое, являющееся Причиной всего, предшествующее всяким и множеству, части и целому, границе и безграничности, пределу и беспредельности до всех и выше самого Единого сущего, само Единое ограничивая, если только Единое Сущее причисляется к сущим. Число ведь причастно сущности, Сверхсущественное же Единое ограничивает и Единое Сущее, и всякое число, и Само является Началом, Причиной, Числом и Порядком и единицы, и числа, и всего сущего*”[19].

Как видим, автор по-своему трактует, развивает и углубляет неоплатоническо-неопифагорейскую традицию. Его нововведением является то, что он делает попытку связать эту теорию с идеей Святой Троицы, облекая ее в пелену таинственнсти и тайновидения. Единобожественная Святая Троица "превыше и именитее" всех сущих – она не представляет собою число, а является высшим союзом и божественнопорождающим началом – единым высшим божеством, которое стоит над сущностным миром и непостижимо для человеческого разума и мышления.

"Почему и все превышающая Божественность, воспеваемая как Единица и как Троица, и не является ни единицей, ни троицей в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании. Но мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхобъединенность и богородность. Ведь никакая единица, никакая троица, никакое число никакое единство, ни способность рожать, ни что-либо другое из сущего или кому-нибудь из сущих понятное не выводит из все превышающей, и слово, и ум, сокровенности сверх всего сверхсущественного сверхсущую Сверхбожественность и нет для Нее ни имени, ни слова, потому что Она – в недоступной запредельности. Почему они и отдали предпочтение восхождению путем отрицаний как изымающему душу из сродного ей, проводящему через все божествен-

ные разумения, по отношению к которым Тот, Кто выше всякого имени, всякого слова и знания, запределен, а в результате всего соединяющему с Ним настолько, насколько возможно для нас с Ним соединиться"[20].

Один, Первоединственный, неизменная первопричина всего сущего – Святая Троица непознаваема и непостижима. Он создает и ввергает мир в упорядоченное движение, воздействует на него сообразно своему провидению, сотворяет в силу побуждений своих созидательных начал, оставаясь при этом недоступным и недостижимым. Здесь автор прибегает к использованию последнего уровня им же самим разработанной мистической теософии – *символического* богословия, согласно которому символистическая личность стремится приблизиться к высшему посредством применения богословских методов утверждения и отрицания (катафатических и апофатических).

Бросается в глаза взаимосвязь этих воззрений автора с "Книгой" и тагами Григора Нарекаци. Нарекаци использовал упомянутые методы символистического богословия в своей "Книге", а в тагах, в связи с онтологической теорией чисел, ощутимо влияние ареопагитовских идей о Первоединственном и Святой Троице и через них обретения мирозданием сущностности, вещественности (эти проблемы будут нами рассмотрены в соответствующих разделах данного труда).

*

Как уже было отмечено выше, важнейшими первоисточниками нумерологии Нарекской школы являлись Филон Александрийский и Давид Анахт. Их влияние особенно бросается в глаза в толковании чисел *четыре* и *семь*. О числе четыре Давид Анахт в своем труде “Определения философии” пишет:

“В определениях философии всего четыре различия, так как четверка высокочтима у пифагорейцев, которые, принося клятву Пифагору, говорили: “Клянемся передающему нам учение о четверице – неиссякающему источнику природы!” Неиссякающей они назвали цифру четыре, исходя из четырех стихий, вследствие этого четверка для пифагорейцев была высокочтимой – *или исходя из четырех стихий, или исходя из четырех добродетелей души*, или из того, что число четыре при прибавлении предшествующих ему чисел дает число десять. Ибо прибавив [к четырем] три, получим семь, прибавив еще два, получим девять и, прибавив единицу, получим десять. А число десять совершенно, так как каждая единица с отдельным именем наличествует до десяти, а после соответственно повторятся [21].

Характерно, что свою теорию постижения разумного мира, бестелесных сущностей Давид Анахт позаимствовал у Плотина: “А что вслед за естествознанием нужно обратиться к математике, велит замечательный Плотин, говоря: “Новичков для при-

ближения к бестелесной сущности следует обучать математике, с помощью которой бестелесная сущность поддается познанию”[22].

С помощью чисел становится возможным проникновение в мир сущностей, в разумный космос, который стоит выше природы.

Повторяя пифагорейцев, Филона, Давида Анахта, Анания Нарекаци дает идентичное толкование мистического значения числа четыре в качестве образующего начала четырех природных стихий, четырех человеческих добродетелей, и также отмечает, что посредством прибавления к числу четыре предыдущих чисел получается совершенное число десять. На этой основе он развивает получение посредством четырех фрагментов числового ряда – числа четыре – десятки, числа сорок – сотни, числа четыреста – тысячи, и числа четыре тысячи – десяти тысяч.

“Также сообщается нам здесь и смысл числа четыре, ибо таинства тройки и четверки взаимосвязаны меж собою и получают объяснение друг через друга. *И первым совершенным числом среди четных является четвёрка*, коя состоит из двоек и порождает восьмерку при удвоении, однако в сочетании [с другими] порождает совершенство десятки, ибо единица в сочетании с двойкой дает *совершенное число* три, а от прибавления к тройке тройки получается шестёрка, которая с прибавлением четвёрки составляет десятку – она же завершает ряд совершенных

чисел. И также четверичным образом обретают завершенность все числа. Ибо единицы составляют десяток, десятки составляют сотню, сотни составляют тысячу, а тысячи – десяток тысяч – что являет собой четверичное разделение. И подобно тому как сочетаясь единица, двойка, тройка и четверка составляют десятку, также и единицы в соответствующих десятках вплоть до четырех десятков образуют сотню. И подобно тому же сочетание четырёх чисел – двухсот и трехсот с четырмястами составляет тысячу, а четверичное сочетание тысяч завершает числовой ряд порождением десяти тысяч. *И так сочетаясь делятся числа все на четыре вида*.

Также и все твари образуются посредством четырех веществ. Также и добродетелей коими Бог наделил человека всего четыре – три из них природные, а одна – благоприобретаема”[23].

Толкование Анании Нарекаци числа семь происходит от пифагорейско-платоновских истоков и в схожей трактовке присутствует также и у Давида Анахта: “Чудесное же число семь несёт в себе таинство отдельного, ни с чем не смешиваемого числа, обладающего лишённым скверны естеством [мужского] пола, ибо не порождает какое-либо число *и не порождается каким либо числом из десятки, и называют его вечнодевственным и безначальным, единственным в природе*, и, как говорят, оно порождено непосредственно Арамаздом”[24].

Данное толкование числа семь также насыщено разнообразными естественно-научными и этическими данными и числовыми сопоставлениями.

В “Определениях философии” Давида Анахта о числе семь читаем:

“Необходимо знать, что *число семь называют девственным* как Афина и время. Девственным, ибо все числа входящие в десятку, или порождают какое-нибудь число, или порождаются каким-нибудь числом, *а семь не порождает никакое число из входящих в десятку и не порождается каким-нибудь числом...* Девственной называют также Афину, *ибо язычники говорили, что родилась Афина из головы Арамазда*”[25].

Для Анании Нарекаци помимо Давида Анахта в вопросе толкования числа семь первоисточником служил также и Филон Александрийский.

Филон в своей “Аллегории” пишет: “Внутри десятки числа либо порождаются, либо порождают *...Число же семь не порождает какое-либо из составляющих десятку чисел, и само не является порождением какого-нибудь из них*”[26].

*

Взаимосвязь данного труда Анании Нарекаци с философией пифагорейцев, Платона, Филона, Дионисия Ареопагита и Давида Анахта не ограничивается уже отмеченным общим влиянием. Здесь налицо общность подходов с весьма значимой частью

их теории – в части постулата о взаимосвязи существующей между миром чисел и миром предметов, которая у Платона и, по его примеру, у Филона представлена в качестве взаимодействия мира идей с миром осязаемым. Каким же образом самостоятельные (самосущие) числа входят в сферу причастности и отношений и в качестве первопричин, созидательных сил формируют и регулируют мир вещей?

Анания Нарекаци следует в основном той пифагорейско-платоновской онтологическо-математической схеме, в соответствии с которой образование материального мира происходит посредством нематериальных, “божественных” чисел. В соответствии с этим устанавливается определенная иерархия между разумным и осязаемым, идейным и предметным мирами. Миром идей, чисел порождается мир осязаемый, предметный. Образование этого мира происходит посредством воплощения нематериальных чисел, их материализации.

В качестве промежуточной сферы, лежащей между миром идей и миром предметов, Платон определяет пространство, невидимое и неощутимое пространство, постижение которого дается человеку посредством грез и воображения. С этой точки зрения оно также принадлежит миру идей, однако находится ближе к осязаемым предметам[27]. Оно фигурирует в качестве “геометрического пространства”, в котором посредством взаимоотношений чисел со-

здаются геометрические фигуры – треугольники, многоугольники, которые в качестве чистых форм входят в состав элементов природы, осуществляют их формирование. Именно посредством этих форм высший разум – “отец”, в недрах чистого пространства – “матери” посредством непостижимых трансформаций и перемен созидает мир предметов[28].

Согласно этой теории, в качестве основной составляющей мира предметов выступает треугольник, благодаря различным сочетаниям которого создаются три природных элемента – огонь, воздух, вода. Четвертый элемент – земля, создается посредством пирамиды. Таким образом, в качестве основных природообразующих фигур, выступают треугольник и пирамида, которая, в свою очередь, создается посредством взаимодействия проникших в пространство чисел – единицы, двойки, тройки и четверки.

Ни единица, ни двойка, взятые по отдельности, не создают геометрических тел. Находясь в мире “совершенных” идей, они остаются “несовершенными” в пространстве. Согласно этой теории, единица считается не просто цифрой, а началом чисел, двойка же дает начало четным числам и оба эти числа, по отдельности, являются неполными и несовершенными.

Эта пифагорейско-платоновская классификация чисел проявляется также и в сочинении Анании Нарекаци: “Однако, как говорят пифагорейцы, она

(единица) не есть число, а есть начало чисел. Через двойку же числа получают подразделение на чет и нечет. И началом нечетных чисел является единица, а четных – двойка. И сказали они что двойка не есть число, а начало четных чисел, однако и единица число не совершенное, двойка же не обладает совершенством ибо она наделена недостатками и неполноценна...”[29].

Затем автор объясняет причину несовершенства этих чисел: “... и завершается сход (собрание) не от того что достигнуто согласие, а потому лишь что были заняты пустопорожними[30] словопрениями...”[31].

Теория четных и нечетных чисел также имеет античные корни и из армянских книжников встречается в трудах Давида Анахта и Анании Ширакаци.

Анания Нарекаци различает понятия первоединственного в качестве первопричины и единицы – в качестве числа.

Если в мире идей единица, благодаря своей сопричастнисти идее первоединственного, является в высших сферах чем-то совершенным и вечным, то в данном случае становится чем-то несовершенным, покуда не вступает в союз, не “соединяется” с двойкой, благодаря чему дается начало геометрическим, пространственным формам.

Единица, входя в пространство, превращается в точку, благодаря движению которой зарождается непрерывная линия, двойка же представляет собой

две точки, соединяющиеся линией, что является ограниченной, прерванной линией – отрезком. Однако, ни единица, ни двойка не создают плоскости и поверхности. С этой точки зрения первым совершенным числом является тройка, поскольку именно с ним связано понятие ширины, плоскости и благодаря ему создается основная созидательная форма – геометрический треугольник, которая создается "союзом" точки и линии – единицы и двойки.

"Первым совершенным числом называют тройку, поскольку обладает она полным, насыщенным и кипучим содержанием, *посредством которого образуются естества*. И имеет всякое образование начало и конец, а также сердцевину, и согласно сказанному Филоном тело имеет три различающиеся меж собой границы...

Днесь *первым совершенным числом является тройка, коя и пребывает в высочайшей чести...* и движение единицы образует двойку, с появлением же тройки числа эти обретают твёрдую основу [предотвращающую] падение... *Днесь первую черту Филон называет неопределенным знаком – прямой, а вторую – знаком определённым, что зовётся линией безобъемной, третья же линия – созидает поверхность (поверхностная) и зовётся безобъемной величиной и из них образуются бестелесные сущности, подлежащие определенному толкованию...*"[32].

Тройка – треугольник, формируя ограниченную поверхность, плоскость, еще не придает ей про-

странственной глубины, пока не создает предметного тела. Треугольник дает начало бестелесным натурам, сущностям в мире идей. Автор рассматривает таинство числа три также в своем богословско-теологическом сочинении “Корень веры”: “Первым совершенным числом является тройка, как сказал о том Филон – она обладает полным, насыщенным и завершенным содержанием, о чем и Богослов говорил в такой очерёдности – движением единицы образуется двойка, а с появлением тройки обретается основа...”[33].

“Поверхность” обретает “глубину”, объем посредством находящейся вне этой плоскости четвертой точки,в результате чего образуется трехмерное тело – пирамида, тем самым знаменуя начало материализации природных элементов. “И лишённая глубины величина являющая собою пример бестелесного сочетания, обретает глубину с добавлением к этим [трём числам] четвёртого, благодаря чему образуются тела, взращенные четырьмя первоэлементами...”[34].

В сочинении Филона “О десяти числах” в связи с этим читаем следующее:

“Неделимое образуется лишь посредством знака (точка), а делимое подразделяется на три разновидности – расстояние, видимую линию и основу. Соединение двух точек образует линию, расстояние же меж двумя отделёнными точками определяется длиною линии, когда же имеем три (точки), то появля-

ется основа – длина и ширина обретают глубину, посредством которой образуются естества. И кроме этих трёх не существует иных измерений, первообразами же их являются числа – для неделимого знака (точки) это единица, для линии – двойка, для видимой поверхности – тройка и для объемности – четыре, сложением же этих чисел – единицы, двойки, тройки и четвёрки получается число десять, являющее [разнообразие] различных видов и красот всевозможных”[35].

Образующиеся посредством сочетания чисел геометрические тела – треугольник и пирамида, выступают в качестве простейших форм, олицетворяющих природу, в качестве “макета” мира вещей. Однако, они еще не олицетворяют предметы. Они пока что занимают промежуточное положение между миром идей и осязаемо-телесным миром. Существует определенная иерархичность между этими формами-макетами и миром предметов – обладающие поверхностью бестелесные формы и в качестве макетов, формирующие мироздание, обретая глубину, созидают тела, пока еще лишенные качества. После этого, по мнению Анании, с обретением качества, создается “качественно различимое”, осязаемое тело: “Называются же они бестелесными, поскольку передают свою самость всем телам – *будучи вначале точкой* и обретя затем ширину (линии) претворяются *в поверхность*, после чего приобретают

глубину, превращаясь в *не обладающее качеством тело. С обретением же качества* появляется уже наделённое присущим ему отличием [от прочих] тело”[36].

Таким образом, число, в качестве природообразующего элемента, сопричастно категориям величины, количества, качества.

Свой “проект” формирования мироздания посредством чисел представляет и Плотин в своих “Эннеадах”, где он характеризует единицу в качестве предшественницы сущностей, простейшей основы, к которой в качестве образа и формы, сосущностны все прочие числа. От них происходят, являющиеся архетипами количество, качество, а также душа, объемы, величины и образования осязаемого мира и предметные реалии. “Качественным отличием мыслимых явлений представляется их Инакость. Будучи *многочисленными*, они образуют категории *числа и количества*. Особенность каждого из них порождает *Качество*. И от них, как от архетипов, берет начало все сущее.

И Бог, который находится по ту сторону Души, множественен ... Но кто же породил этого Бога – *Простейшее,* что предваряет множество, что *является причиной Бога и множества,* что созидает число. Число не есть предсущее. *Двойку* предваряет *Единица*, Двойка – вторая, она воспринимает *Единицу* в качестве *основополагающего начала* [всего сущего], сама же беспредельна и неопределенна.

Когда она ограничивается и определяется, то преобразуется в число, которое [предстает] в качестве сущности. Душа также является числом. Следовательно, ни *объемы*, ни *величины* не являются чем-то предсущим. *Все реалии, связанные с предметностью, появляются впоследствии*, однако органы чувств воспринимают их в качестве реальных и истинных образований. Даже в семени предпочтительным и важным является не жидкость, а то, что невидимо. *Это число и частицы разума*. Следовательно *то, что в мире разума мы называем числом и двойкой, представляет собой частицы разума и разум [вообще]*. Когда мы рассматриваем двойку в качестве первоосновы, то она безгранична и неопределенна, однако, *каждое число, берущее начало от нее и Единицы являет собой [сущностные] образ и форму. Таким образом, [разум] предстает в качестве [единичности], сформированной посредством пребывающих в ее пределах многочисленных чисел.* Однако, она сформирована и упорядочена в соответствии с Единицей в одной форме, а сама по себе – в соответствии с другой. Сообразно своей функции, таковым является также и созерцание, и *размышление* есть ничто иное, как сведенные воедино *созерцатель и созерцание*"[37].

С этим "проектом" миросозидания связана также теория форм движения разумного и осязаемого миров Дионисия Ареопагита, влияние которой ощуща-

ется в тагах Григора Нарекаци. Согласно Дионисию, Бог, в качестве Первоединственного, является первопричиной всякого движения, сам же неподвижен. Эта теория берет начало от Аристотеля, и ее влияние проявляется также в системе теоретических воззрений Давида Анахта[38].

Он не увязывает напрямую Бога в качестве недвижимой первопричины всякого движения в различных своих проявлениях с формами космического движения (он упоминает такие формы движения, как прямолинейное, круговое, разумное (гностическое), личное, естественное), а дает более глубинное, "богоподобающее" объяснение. Божественное движение проявляется не посредством изменения, искажения, излияния, перемещения, либо движения вышеперечисленных форм– его высшим таинством является придание мирозданию сущностности и удержание его в пределах собственного провидения, в том, чтобы "вобрать его в свое непостижимое содержание" и двигать вперед своим провидением и воздействием, а за этим следуют формы космического движения, которые регулируются божественными силами и законами.

"Но что думать, когда богословы обо всем *Проходящем и Движущемся говорят как о Неподвижном*? Не следует ли это воспринимать как подобающим Богу образом? Ведь Его движение надо представлять себе благочестиво, не как *случайное изменение, превращение, либо колебание, или движение в пространстве, по прямой или кругообразное, или*

такое и такое одновременно, либо как умственное, душевное или физическое, но как движение, которым Бог приводит все в существование, все содержит, все всячески проразумевает и во всем присутствует неодолимым охватом всего, промыслительными выступлениями во все сущее и энергиями.

Так что, да будет слову позволено и *движения неподвижного Бога* воспеть подобающим Богу образом"[39].

Далее автор говорит о формах космического движения порожденных первопричиной, рассматривая при этом понятия точки, линии, круга, шара в качестве созидающих мироздание макетов, а также *понятия прямолинейного, кругового и шаровидного космического движения,* посредством чего Бог делает сущим мироздание, в пределах которого передвигаются все сущности, образования, чувственный и разумный миры – все получает от него свое начало и возвращается к нему:

"*Движение по прямой* пусть *означает неизменность* и неуклонное исхождение энергий и происходящее из Него бытие всего: *движение по спирали – твердое исхождение и плодотворное стояние: движение по кругу – тождественность, охватывающую и середину, и края, и объемлемое, и возвращение к Нему из Него происшедших*"[40].

Здесь линия, круг, шар выступают в качестве протоформ, моделей, идеи сотворения мироздания, которая, как увидим далее, встречается у Григора Нарекаци и деятелей эпохи Возрождения.

Все эти протоформы, связуясь с идеей Единицы, выступают в качестве “проекта” сотворения мироздания. Как мы уже отмечали, в другой части вышеуказанного сочинения, Дионисий таинство числа один связывает с понятиями точки и круга. Из этой точки берут начало все линии и знаки – ближние и дальние, включенные в его пределы.

“Ведь и всякое число единовидно предсуществует в единице и единственно единица содержит в себе всякое число, и все числа объединены в единице, и чем дальше число от единицы удаляется, тем больше оно делится и умножается.

Так и все проходящие через центр линии одного круга имеют одну общую точку, и эта точка равным образом объединяет все эти прямые друг с другом и с их общим началом, из которого они выходят: в этом центре они совершенно соединяются”[41].

Таким образом, в этой неоплатонической онтологической системе числа, линия, треугольник, пирамида, круг выступают в качестве протоидей, прототипов, созидающих мироздания проектов, через овеществления которых обретает сущность осязаемый мир. Они также являются протоформами космического движения, в которые воплощается Бог в качестве Первопричины, Первоединственного, оставаясь при этом недвижим сам, вбирая их в себя посредством провидения.

Таким образом, Анания Нарекаци, возводя онтологическо-гносеологическую, элементарную, этиче-

скую конструкцию своей нумерологии, придавал важное значение теориям Пифагора, Платона, Филона Александрийского, Давида Анахта, Дионисия Ареопагита, которые подвергли эту проблему глубокой и системной проработке. К сожалению, данный научный трактат сохранился в рукописях в неоконченном виде.

Эта научно-философская традиция стала также основой для эстетики и теории искусства Нарекской школы. Как мы уже отмечали, в труде Анании Нарекаци “О понимании чисел”, предметом рассмотрения были также проблемы естествознания, гносеологии и этики. С этими теоретическими истоками связаны и другие труды Анании Нарекаци и Григора Нарекаци, которые, вместе взятые, образуют некую целостную теоретическую конструкцию, где переплетаются античные истоки и неоплатоническая традиция со средневековой мистической этикой и теорией искусства. Именно в этой связи представители Нарекской школы выступают с новой трактовкой божественного начала искусства, его онтологическо-гносеологического значения, процесса творения и его взаимосвязи с разумным космосом, таким образом создавая некую теоретическую систему, в которой также совмещены теоретические традиции вышеупомянутых различных эпох.

II. 2. НУМЕРОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

Пифагорейско-платоновская нумерология, опосредованная Ананией Нарекаци, оставила глубокий след в творчестве Григора Нарекаци. Налицо существенные и очевидные взаимосвязи между отдельными частями произведений Григора Нарекаци и трактатом “О понимании чисел” Анании Нарекаци с точки зрения нумерологии и числовой мистики. Мистическая теория чисел нашла свое отображение в “Книге скорбных песнопений”. Особенно примечательно толкование числа семь:

“Другая же взрастила семерых сыновей
На невозделанной ниве утробы своей.
И число это беспредельно, означает оно
сущность саму,
Вечность Божества, и неисповедимые пределы Его,
Число сие славно, ему пары нет, и нет ему конца,
Оно девственно, жертва особая, присносвященная,
С неизреченной навеки судьбой
И труднодоступным смыслом для нас”.

(гл. 31, стих I)

А вот другой отрывок:

“Так горе мне, семижды горе, и снова рыдания,
Равные мерой и весом тому числу,
Кое вбирает в себя беспредельность всех
других чисел”.
(глава 79, стих 2)

Мистическое толкование чисел встречается также в главах 15-ой (толкование числа 77), 26-ой (толкование числа 20), 65-ой (о числе 1000), 93-ей (числа 80 и 400) “Книги”.

Символическое толкование чисел мы встречаем также и в панегирике Григора Нарекаци, посвященном апостолам, где он обращается к мистическому значению библейского толкования числа 12. Он следует методу трактовки, использованному Ананией Нарекаци и приводит различные естественнонаучные и анатомические данные. В соответствии с его упоминанием, эти свои данные он почерпнул, наблюдая природные стихии (“посредством земных стихий”) и из трудов книжников (“согласно написанному книжников-толкователей”).

“Разные многовидные цифровые знаки, согласно толкованию риторов (философов), выстраиваясь в несходные по расположению в них [единочисленных знаков] ряды, состоящие *из двух пятерок* и *двоицы*, управляют согласованностью движения и неколебимостью веков и лет. Ибо одно из сих священных чисел подобно приносимому в жертву овну,

другое же, деятельное, подобно медлительному тельцу, сдерживающему движение, третее – судья человеков, подобно царственному льву. Так, соответствующим согласованием этих цифровых знаков (пятерок и двойки) образуется совершенное число двенадцать. Числом двенадцать [определяется] положение земли [в отношении к солнцу] – двенадцать дневных часов; двенадцать и число главных членов тела; двенадцать драгоценных камней на наперснике (Исх. 28:15-21); двенадцать источников воды (Исх. 15:27; Чис. 33:9), чтобы водою их утоляли жажду военачальники; двенадцать было и свидетельственных камней в середине русла р. Иордан (Йис. 4:1-8); и из двенадцати камней Илия построил жертвенник, передназначенный к полному уничтожению (3 Цар. 18:31-32). Итак, сокровенное число двенадцать, это священное имя, – призываю вас в свидетели,– возносится превыше всех [подобных имен]”[42].

Данные идеи нашли свое примечательное выражение также и в панегирике Григора Нарекаци, посвященном Святому Кресту, в котором автор сравнивает таинство, животворящую силу и форму креста с миросозидающими чистыми формами – линией, поверхностью (треугольника):

“Да будем достойны восславлять тебя – дарующее жизнь скорым прибытием и беспредельной вечностью, *линия ширины* и *поверхность великая*. Дабы благодарственными песнопениями своими всегда

мог [выразить], поклонение свое тебе я, закаленный кровью Христа и укреплённый естеством его, что от тебя, в тебе и к тебе через *крестное знамение небесное и светозарное...*

О тебе хвалы беспредельные, что поются в песнях, сообразно подлинности не нуждающейся в точке и власти, весомость которого неизмерима, сообразно вечной сущности и божественной силе...”[43].

Эти идеи, рассматривающие точку, линию, поверхность (“полосу”) в качестве чистых миросозидающих форм, олицетворения высшего мира сущностей, связи осязаемого и разумного миров отображены также и в его панегирике, посвященном Акопу Мцбинеци (“Хвалебное слово” святому Акопу Мцбинеци”), где безгрешные, обретшие святость личности, свидетели Христа, “сыновья света” рассматриваются через явление взаимопроникновения небесного и земного первосвященства. Риторический стиль этого панегирика содержит также грамматическо-логические понятия.

“Взойди на Сион духовный, личный, собственный, [овеянный] воскурениями ладана и исполненный таинств, на светлый всеславный алтарь небесный победителя Синая, положившего конец бренному и расплывчатому опустошению и излишествам роскоши. Расстояние до него или линия, что пролегает меж двумя точками, есть рубеж в понимании возвышенного и ничтожного, смертонос-

ного и дарующего жизнь, вечного и преходящего, письмен отрицающих и вечной души, служит куртиной для того что законно и сопричастен он господнему [пожеланию] соединить мирян в своей исполненной любви приверженности Евангелию, и является звеном соединяющим с вышним познанием"[44].

Как видим, в этой части произведения посредством высокого поэтического слога выражен идеал совершенного, "обожившегося" человека, который представлен через яркий образный ряд божественного служения в сочетании с неоплатоническими идеями сотворения мироздания.

Мистические воззрения Григора Нарекаци получили своеобразное развитие в его "Книге" и тагах, замысловатые и сложные части которых пока еще должным образом не расшифрованы и не снабжены подобающими комментариями.

Зачастую аллегорический замысел в этих произведениях залегает столь глубоко, что сравним с тайнописью, а нередко они напоминают эмоциональные излияния и наборы экстатической экспрессии, сопровождаемые мечтательными междометиями и, по-видимому, являли собой узловые точки и средоточие мелодичности тагов, были ключами к мистическому ритуалу исполнения тагов.

Рассмотренные через призму этой онтологической конструкции, понятия числа, отдельные части гандзов и тагов Григора Нарекаци предстают перед нами в новом свете.

Есть целый ряд отрывков, проникнутых пифагорейско-платоновской онтологией, являющейся стержнем сущности и замысла поэтического произведения.

Вот примечательный отрывок, в котором таинство вочеловечения Бога представлено в качестве сошествия божественных, высших чисел, которые "материализуясь", то есть, обретая предметность, создают меру и пространство и все это подается посредством пышного и гибкого слога, образного ряда. Священнейшая Сущность – единица превращается в двойку, которая исходит, проистекает из единицы с "ликованием" и с этим божественным излиянием связуются также таинства "чудодейственного речения" – слова и божественной меры, с которыми связан божественный смысл чисел и в этом таге пояснена сопричастность также "сокровенной" силы, заключенной в числе семь, благодаря которой созидается песня, мелодия.

"Единица изойдя из Себя стала Двоицей,
Единой из двух, вечно светлых Сущностей,
Всегда вызывающее восторг Слово,
Слово сокровенное, словно семигласная
сладостная мелодия,
Мелодия нисшедшая вниз – на тризнище
плотской страсти.
Страсть устремленная ввысь – небесный экстаз,
Страсть устремленная вниз – несказанно
дивная игривость..."
("Таг на сорок дней явления Господа")[45].

Вот очередной замысловатый отрывок, созвучный платоновско-филоновским представлениям о сотворении мироздания, в котором использованы такие понятия как *сущность, материал, небытие, бытие, тип, восприятие, облик, сияние, элемент, точка, соединение, сосуществование, мера*. Казалось бы имеем дело с объемным толковательно-символическим трудом, в то время как все эти обозначения сконцентрированы в восьми поэтических строчках, которые связуются цепным методом, посредством соединительных звеньев (первое слово каждой строки является повторением последнего слова предыдущей строки) и насыщены каламбурами и примерами консонансов.

"... Сущее Само по Себе то же Вещество,
Вещество сущее из Несущего есть Бытие,
Бытие из ничего, обратилось в тип,
Тип ликования приявшего облик,
Облик хвалимый нисходящего образа.
Образа беспримесного, являющего сияние,
Сияние красы кристальной стихии точки,
Точки соединения сосущных совершенств,
что есть Мера,
Мера тагов звукосозидаемых еврейской арфой".
("Таг на воскрешение Лазаря")[46].

Очевидно, что здесь также показана цепочка, ведущая от небытия к бытию, в материальный, предметный мир последовательными, переходными формами которого являются тип, облик, "сияние", точка, мера.

Из небытия рождается Высшая Сущность, из последней же – материя. Создаваясь из небытия Высшее сущее создает “самодостаточный тип” – *Архетип*, который, в свою очередь, создает “несовершенный облик”, изображение, которое “соединено, сосущно” Архетипу – Высшей Сущности. Облик – изображение являют славу, великолепие Архетипа. Он же, в свою очередь, стремится к Архетипу, точке, таким образом, связуясь с идеей Первоединственного, Единицы как символа Высшей сущности, создающей мир идей и, посредством овеществления – мир материальный, осязаемый, видимый, который “соединен, сосущен” ему.

Создается некое построение восходящего и нисходящего движения, нескончаемый круговорот материального и нематериального миров, онтологическо-космологические истоки которого нами будут рассмотрены также и в других частях данного труда.

В нижеследующем отрывке также Нарекаци подчеркивает божественную сущность тага, мелодии, являющуюся, в данном случае, онтологическим стержнем. Наподобие чисел с Высшей сущностью и порожденным ею миром сущностей в качестве творящей силы связано понятие меры, посредством которого таг “звукосозидается”:

> “Точка соединения сосущных совершенств,
> что есть Мера,
> Мера тагов звукосозидаемых еврейской арфой”.

Как и процитированный отрывок предыдущего тага, вышеприведенная цитата также являет собой образец “онтологической” теории искусства, заключенный в нескольких строках “сосущного” цепочке божественного творения тага Григора Нарекаци.

Этот отрывок опять же является своеобразным поэтическим переосмыслением пифагорейско-платоновской теории онтологии идей, сущностей и их материализации, “самодостаточного овеществления” посредством их воплощения, которое осуществлено с использованием нумерологии (нумерология является ключом к расшифровке подобных отрывков).

Всему этому сосущно произведение искусства, сплетающееся из слова, изображения и мелодии сообразно божественной мере и занимающее промежуточное положение между нематериальным и материальным мирами.

Это ценнейший образец средневековой теории искусства, преподнесенный в неповторимой поэтической форме. В нем весьма значимая для средневекового богословия и теории искусства идея связи прототипа и изображения переплетается с платоновско-аристотелевской традицией, согласно которой идея произведения связана с миром внеземных сущностей – автор несет ее в себе и созидая, воплощая ее – материализует. И этот человеческий замысел, созидание принадлежит к сферам божественного провидения, пифагорейско-платоновской онтологии.

Зачастую, в тагах переливы поэтического воображения придают слову своеобразную пространственность и глубину изображения, напоминая платоновскую идею о “вышнем небе и небосводе” (см. “Таг на Воскресение, от Нарека вдохновенный”, в котором наличествует описание небесного моря, исторгающегося четырьмя стихиями).

Здесь мы также имеем дело с нарекациевским вариантом христианского пантеизма – стих являет собой цепочку преображений, посредством которой особо подчеркнута одинарность видимого мира, преисполненного божественной любви. И вновь осуществляется переход от недостижимой божественной сущности и святого числа, сонмов сущностей, к овеществляющемуся мирозданию, который происходит посредством изображения “бурлящего четырьмя стихиями” течения небесной реки, а затем и “сполохов безбрежного света, проложенного в небе пути, царственного шага” по водам небесного моря, залитым “безбрежной любовью” и далее переход к описанию картины пустыни и распятия на кресте – пурпурная мантия, бьющий из ребра родник, и, в глубине, удивительнейший поэтический образ, дающий эмоциональный посыл всему произведению, представляющий единение богосотворенной природы и Бога:

“Имя несущего Сущего – Бог,
Бог в непостижимой Сущности всегда Сам,
Сам подобен Себе, Един Сам и в самости Един,

Един в божественном единстве числа,
Числа, что определяется числом Троица.
И славят Ее, сотворенные Им,
Бестелесные сонмы небесных ангелов,
Ангелов небесных во внепространственном месте,
Месте несметных сонмов, откуда изливается река,
Река бурлящих четырех стихий
В лазурном неба сиянье,
Сиянье сполохов сверкающе ясного и
бескрайнего света,
Света дивнопрекрасной небесной стези,
Стези по морю царственно Шествующего шагом,
Шагом Скалы нисшедшей с царственного
Своего места,
В место, что было пустыней томящейся от жара
Жара бесплодной земли, жаждущей Девы небесной,
Девы Благодатной вскормленная любовью Любовь,
Любовь творящая охотно не Свою, но
[Пославшего] волю,
Волю, что свершится в день Господень.
В день ясный и туманный, в день ведомый
лишь Богу,
По предписанию Господа Я поднимусь на Крест,
С Креста – Надзорной башни Моей,
Обратив лице Свое на полдень,
Начну Я скорбное Свое шествие,
Шествие в ризах багряного цвета,
Цвета крови, рекой излившейся из ребра,
Ребра, пронзенного копьем, согласно
реченному пророком:

“Подайте голос дщерям! Что плачете,
что кручинитесь”
О венце терновом на главе Моей!
Ведь власы Мои полны влаги,
Полны капель дождя и росы медовой,
Коими Мать полно и щедро увенчала меня!”
(“Таг на Воскресение, от Нарека вдохновенный”)[47].

Как видим,нумерология в качестве онтологическо-эстетической иерархии, нашла своеобразное отображение, воплощение в тагах Григора Нарекаци.

Эта замешанная на христианском богословии пифагорейско-неоплатоническая традиция, воплощение и иерархия чисел, точек и, идей, рассматриваемых в контесте образных рядов мистическо-поэтического экстаза с его неожиданной и странной игрой слов, каждый раз в зависимисти от угла зрения, предстает в блеске своих различных аспектов.

Кажется, будто эта мистическо-числовая онтология, ареопагитовская иерархия нашли свое отражение в поэтическом воображении, посредством которого создано это буйство красок, образов и оттенков, последовательность подъема, вознесения и схода, проникнувшая в творческую стихию, в которой соединились слово, цвет, мелодия.

Выявление вышеупомянутых внутренних глубинных взаимосвязей свидетельствует о том, что

пифагорейско-платоновская нумерология – неоплатоническая идеология вообще оставили глубокий след в научной системе Наркской школы, в ее онтологии, гносеологии, этике, также как и в теории искусства, и кроме того, что наметили контуры ее научно-образовательной системы, также позволили выявить ее наиболее сильную сторону – слияние глубоких теоретических знаний, накопленного духовного опыта и различных философско-эстетических систем с духовными искусствами, что открывало перед ней совершенно новые перспективы.

Эта онтологическая теория искусства нашла своеобразное отражение в космологических воззрениях Григора Нарекаци, которые будут рассмотрены в последующей части данного труда.

Этот теоретическо-аналитический процесс, полет научной мысли и исследовательский дух явились мощным импульсом для развития поэтической школы, наряду с чувственно-мистическим опытом, создавая беспрецедентную и целостную поэтическую конструкцию, осуществившую переворот в духовном стихосложении.

II. 3. НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГИЯ В ТАГАХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

В этой части нашего труда мы рассмотрим взаимосвязи неоплатонической космологии с творчеством Григора Нарекаци, выраженные, в основном, в его тагах.

Об этом уже говорилось в части, посвященной нумерологии.

В этой же части работы речь пойдет о нашедшей место в одном из тагов Григора Нарекаци загадочной философской мысли, зарожденной от античных истоков и получившей развитие в сочинениях Дионисия Ареопагита.

Имеется ввиду идея о связи и взаимопроникновении разумного человека и разумного космоса, таинственном движении внутреннего космоса человека и божественных сфер, его погружениях в разумный космос и излияниях.

Как мы уже неоднократно отмечали, таги Нарекаци являют собой исключительные художественные воплощения одной из основополагающих идей неоплатонической онтологии – идеи сущностной взаимосвязи разумного и осязаемого миров, “восхо-

дящего и нисходящего” духовного движения, в которых поэзия, эстетика, гносеология и онтология взаимопереплетены порой в одной строке и единичном образе, а зачастую и в панорамах, и образных рядах. В “Книге” и тагах богословие переплетено с поэтическим замыслом – творчеством. Его вдохновение, способность к самопогружению, картинные ряды “скитаются”, “путешествуют” в осязаемом и познаваемом мирах, которые сопредельны, проникнуты друг-другом в единой стихотворной конструкции. Каким же ему видится это космическое движение в разумном и осязаемом мирах. В таге “Вардавар” есть таинственный отрывок, в котором мыслитель и поэт говорит о круговом, дискообразном, шаровидном космическом движении, посредством которого по предначертанию высшего божества, провидения образуется гармония разумного и осязаемого миров. В целом же, таг являет собой совершенное отображение все того же космического движения, его одухотворенности и единичности.

“Алмазная роза засверкала
В великолепии солнечных лучей,
А вверху над лучами ее
Распустился цветок морской.
И пенилась цветом того цветка
Морская бескрайная гладь,
А на ветви огнем пылал

Плод яркого того цвета –
Царственно багряный плод,
Питаемый густой листвой –
Листвой Дарителя арфы,
Чудесно воспетого Давидом”.

Это таг о земном и небесном пробуждении, таинственной связи их единичности. Небо и земля проникнуты божественной любовью – в земных растениях, цветах, листьях и содержится чудо божественного сотворения. Именно такие круговые переходы лежат в основе творческого замысла. В картинах природы – солнечных долинах, благоуханном воздухе, лучах света и росе, облаках и солнце поэт видит дыхание Бога (“Листвой дарителя арфы, чудесно воспетого Давидом” – см.: Пс., 1:1). Именно это таинственное вознесение и нисхождение, эту взаимосвязь, единение осязаемого и разумного миров воспевает поэт и, подвигнутая божественным вдохновением, его мысль перемещается, блуждает в этих двух мирах. Природа вдохновлена божественным, одухотворена и с нею сливается вдохновение поэта.

“В букете многоцветья розария
Расцвели разноцветьем цветы;
То древа платана и самшита
Пустили розовые побеги,
То кипарисы и расцветшая рябина

Красу розы придали лилее,
Лилея осияла долину,
Блистая навстречу солнцу.
Северный прохладный ветерок
Овевал драгоценную лилею,
Сладостное дуновенье с южных гор
Окропляло росою лилею.
Росою исполнилась лилея –
Сияньем росинок и нанизью жемчуга...".

В следующем отрывке поэт к этому круговороту природы присоединяет также и движение неба, что в данном случае символизирует движение всего осязаемого космоса.

"Все цветы твои покрылись росой,
Роса от облака, облако от солнца.
Все звезды, взяв луну в кольцо,
Хороводами окружили ее,
Хороводами в крестовидный шар
Небесный свод обрамляя.
Слава вечная Отцу и Сыну,
Святому Духу ныне и вовеки"[48].

Это *круговое, шаровидное* движение, таким образом, являет собой замысел Божий и в гармонии с этим божественным маршрутом движется и вдохновение поэта, который по подобию этого примера сочиняет свою песнь.

Пример подобного космического движения изображен также в таге “На Воскресение”:

“Любовь на заре,
Любовь на заре выступает
В ее страстно желанном рожденьи.

Восход рожденной звезды,
Восход рожденной звезды –
Звезды – имя ее, Венера.

Ужель с того места вниз,
Ужель с того места и ниже,
Простирается арфа [поющая]?

Или то хороводом любви,
Или хороводом любви
Ее окружают звезды!”[49].

Каковы же истоки этих космологических представлений о совершенстве мироздания, его одухотворенности, упорядоченном движении и гармонии.

Эта теория, также происходяшая от Платона, встречается в философском учении основоположника неоплатонизма – Плотина. По его мнению, разумный мир посредством форм и направлений своего движения гармонизирует осязаемый мир, сообщая последнему, по сходству с собой, движение и

структурность. Небо же, со своими светилами в качестве лучшей осязаемой части космоса, одушевленно, проникнуто в разумный космос.

“Всеобщая Душа, является столь же основополагающим принципом существования осязаемого мира, сколь таковым является разумная Душа для мира разумного ...

Она сама же содержит вещество. И осязаемый космос велик в той мере, в какой он расширяется [IV, 3, 9, 45]. Расширение имеет несколько ступеней. На первой ступени солнце, луна, звезды, планеты, боги (= Небо) разумного мира вместо разумного тела обретают тело материальное, становясь доступными чувственному восприятию: “ ...это небо есть лучшая часть осязаемого космоса, поскольку сопредельно пограничным частям Разумного” (V, 3, 17, 1). По этой-то причине “ ... оно одушевляется первым и соучаствует [Разумному] – становясь его воспроизведением [II, 3, 7, 5]. Следовательно, созерцание неба ... открывает путь “туда”[50].

Пространственное движение и структура осязаемого космоса, являются материальным отражением разумного движения – движения *кругового и шаровидного.*

“Небесным телам присуще пространственное движение. *Оно происходит по окружности* – с одной стороны вокруг собственной оси, а с другой – параллельно космическому целому. *Это движение является материальным отражением разумного*

Движения, устремленного к Благу [II, 2, 1, 15, cf. Plato, Tim., 34 b]. *Вследствие этого осязаемый мир имеет совершенное (шарообразное) строение*, в пределах которого "...единственный управляющий гармонизирует множество, превращая его в живое образование" [II, 3, 4, 20]. Более того, следуя пифагорейцам, Платону и стоикам, Плотин убежден, что кроме тела, *космос обладает также ощущениями и разумом"* [II, 3, 16, 10][51].

Это вечное движение, этот космический ход связан с одушевленностью осязаемого космоса.

Согласно Плотину, осязаемый космос одушевлен – одушевлены небо, солнце, звезды, люди, живые существа, растения, и все это пребывает в вечном круговороте, формы и направления которого он упоминает: "Как лучи солнца, освещая темную тучу, заставляют ее лучиться и являть собой золотистое видение, так же и Душа, проникая в небесное тело, сообщает ему жизнь и бессмертие ...И при мудром предводительстве души небо приходит в вечное движение, преображаясь в "счастливое существо" ...

Поскольку душа дарована массе небесной ...каждый участок пространства – будь то великий или малый – одушевлен ...

Это благодаря душе этот космос есть Бог. Солнце тоже является богом, ибо оно одушевлено, также и прочие звезды, также и мы ...

Кто бы то ни был ...если он восхищается и испытывает изумление от созерцания этого осязаемого космоса, ощущает его величие, красоту, *упорядо-*

ченность его вечного круговорота, познает пребывающих в его пределах видимых и невидимых богов, духов, живых существ, все растения, то да вознесется он к своему архетипу ..."[52] (имеется ввиду разумный космос, преобладающий над осязаемым и в котором находятся прототипы осязаемого космоса) (см. "Эннеады", прим., стр. 127).

Художественным воплощением именно этой идеи неоплатонической космологии – идеи духовно-разумного вознесения к разумному космосу, этого вечного круговорота разумного и осязаемого миров, одушевленности осязаемого космоса, являются указанные таги Григора Нарекаци. Сказанное получает дополнительное обоснование при сравнении упомянутого тага с сочинениями, приписываемыми Дионисию Ареопагиту. Дионисий Ареопагит, как основоположник христианского неоплатонизма, оставаясь верным первоосновам учения, развил эту теорию, которая в его изложении представляется более глубокой и системной.

По мнению Дионисия, движение божественного познания, разумного космоса происходит по трем направлениям – прямолинейно, кругообразно, что присуще человеческому разуму, поскольку он взаимосвязан с высшим началом, и шарообразно, поскольку все сущности и явления божественного мира, перемещаясь по воле провидения, не подвержены изменениям в отношении первопричины.

Эта теория имеет пифагорейско-платоновские корни и связана с нумерологией. Согласно этой тео-

рии, подобные формы движения присущи также и человеку – “малому космосу”. Его круговое движение связано с гностическим, разумным миром, дано ему в качестве дара – он может перемещаться по познаваемому миру, в котором “ему даровано отсутствие заблуждений в пределах божественного круга”.

Это движение происходит в единении с познаваемыми сущностями, в сродстве с ними, общим усилием. Другое направление движения он называет “устным и прямолинейным”, характеризуя его как “нарушение строя и передаточное воздействие”, при котором человек от являющихся символами божественного мира явлений мира осязаемого возносится и движется к миру познаваемого.

“*Говорят, что божественные умы движутся по окружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра ..., по прямой – когда выходят вовне для промысла о меньших, чтобы правильно все совершить; и по спирали – когда, промышляя о меньших, продолжают неотрывно пребывать в том же положении относительно Причины тождества, Прекрасного и Добра, непрестанно двигаясь вокруг Нее по окружности.*

Душе же свойственно, во-первых, *круговое движение*: ей дарована *способность входить в себя извне и единовидно сообращать свои умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость*, отвращает от множества того, что вне

ее, и сначала сосредоточивает в себе, а потом, *по мере того как она становится единовидной, объединяет с единственно объединенными силами и таким образом приводит к Прекрасному и Добру, Которое превыше всего сущего, едино, тождественно, безначально и бесконечно*.

По спирали же душа движется, когда соответствующим ей образом ее озаряют божественные знания – не умственно и объединяюще, но словесно и изъяснительно, как бы смешанными и переходными энергиями.

А по прямой – когда, не входя в себя и не будучи движима объединяющей разумностью (то есть, как я сказал, по кругу), *она выходит вовне к тому, что вокруг нее, и затем извне*, как бы от множества неких разнообразных символов, возводится к простому и цельному созерцанию.

Причиной же, связью и целью таковых движений, и трех видов где бы то ни было происходящего чувственного движения, а еще гораздо раньше – обителей, состояний покоя и оснований каждого из них *является Прекрасное и Добро*, превышающее всякий покой и движение. Поэтому всякое состояние покоя и движения – из Него, в Нем, в Него и ради Него"[53].

Человеческий разум, движение мысли участвует в космическом движении, божественном токе, вечной круговерти мира познаваемого, божественных сущностей, посредством *прямолинейного, кругового и шаровидного* безустального перемещения.

Человек разумный – “малый мир”, микрокосмос соединен с большим миром – макрокосмосом, единосущен ему, слит с ним и как потенциал, творческое начало является частью божественной творческой стихии. При этом, по словам Дионисия, человеку, человеческому разуму также присущи эти формы и направления божественного движения, а именно – круговое и шаровидное движение. Проникнув в мир божественных сущностей он странствует, перемещается как бы в пределах божественного “круга, в котором невозможно заблудиться”.

Протоначалам высшей божественной сущности – добру, прекрасному, красоте дано управление космическим движением, функция его гармонизации, и это круговое, шаровидное движение, эта космическая гармония обеспечивает единение трех миров – мир познаваемых божественных сущностей, мир человеческий – “малый космос” и осязаемый мир – природу.

Как видим эта теория появилась и была развита в древнейших философских школах – у пифагорейцев, Платона, стоиков, неоплатоников. Ее отголоски и влияния выявляются в сочинениях представителей средневековых европейских мистических течений и Возрождения. В частности, выдающийся мыслитель и ученый эпохи возрождения Николай Кузанский в своем трактате под заглавием “Научное неведение” развивает эту теорию, которая у него трансформи-

руется в идею округлости и шарообразности Бога, которую, по мнению автора, выдвинули наимудрейшие мыслители и святые мужи[54]. По сути, Кузанский имел в виду вышеупомянутые источники, а также автора ареопагитовских текстов, которые, а последний в наибольшей степени, являлись основными источниками его философии[55] (неслучайно, что в его сочинениях чаще всего делаются ссылки на ареопагитовские тексты, из которых позаимствованы важнейшие его теории, в том числе и идея научного неведения).

На этой идее *научного неведения* основывается последняя ступень ареопагитовского богословия – "мистическое богословие". Так, в седьмой главе труда "О божественных именах " читаем: "Так что Бог познается и во всем, и вне всего. *И разумом Бог познается, и неразумием* ... И ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть "все во всем" и ничто ни в чем, и от всего всеми ... всяким единице и множеству, части и целому, границе и безграничности, пределу и беспредельности ... до всех и выше всех, выше самого Единого Сущего, само Единое Сущее ограничивая, если только Единое Сущее причисляется к сущим. Число ведь причастно сущности, Сверхсу-

щественное же Единое ограничивает и Единое Сущее, и всякое число, и Само является Началом, Причиной, Числом и Порядком и единицы, и числа, и всего сущего”[56].

Бог превыше всего и человеческой науке недоступен, однако, он познаваем во всем, поскольку он сотворил и украсил все, и все “сочленено и единодушно” с ним.

В ареопагитовских текстах также встречается эта миросозидательная модель точки, линии и круга. Бог, как Первоединственный, находится в центре круга, и все исходящие от него создания (сущности, образования) в нем и получают свое начало: “Все проходящие через центр (точку – Г. Т.) линии одного круга имеют одну общую точку, и эта точка равным образом объединяет все эти прямые друг с другом и с их общим началом, из которого они выходят... Но и во всем всеобщем естестве всё принадлежащее каждой отдельной природе сгруппировано в неслиянное единство”[57].

Ту же модель встречаем у Плотина, который позаимствовал ее у Пифагора.

Плотин связывает духовно-мыслительное движение человека с линией, кругом и единицей – центром круга: “Разумное является изображением единицы ... Разумное, обернувшись к ней, созерцает ее. Это созерцание и есть разумное ... Другому под силу постичь осязание или разум ... Осязание есть линия ...Круг же, как таковой, не подвержен расчленению.

Не подвержен расчленению также и разум. Здесь, в осязаемом мире, присутствует также и Единственный, являющийся животворящей силой всего сущего. Он является творцом для всех тех, кто проистекает из этой силы, тех кто является объектом созерцания для разума, излучаемого [Единственным] ...Разум обладает своеобразным осознанием этой силы и посему способен созидать сущность и первооснову"[58].

Идея предвечности точки в качестве центра круга, с которым соединены все сущности и образования, выражена в таге "Воскрешение Лазаря" Григора Нарекаци, который мы рассмотрим далее.

*

"Таг на Вардавар (на Преображение)" Григора Нарекаци в качестве художественного отображения идей космического движения природы, ее круговорота и гармонии, полностью "расшифровывается", обретает смысл и трактуется в рамках неоплатонической космологии и является ключом для постижения глубинного замысла его остальных тагов.

Свои остальные таги, а также гандзы, Григор Нарекаци выстраивает наподобие полета и движения мысли – цепочкой, кольцеобразно, шаровидно, кругообразно, зачастую связывая концовки с началом строк посредством использования одних и тех же букв и слов, образуя вокруг них круг и, нередко, вплетая в них собственные инициалы, подобным

образом созидая внешнюю форму, конструкцию, признак того, что его разум, творческий замысел, созидательное круговое движение находится в пределах божественного. Не случайно, что в его образных рядах появляются многокрасочные и блистающие легионы ангелов, напоминающие ареопагитовскую небесную иерархию. В основе этого также лежит идея шаровидного движения мира сущностей, вытекающая из ареопагитовской традиции. Здесь уместно привести несколько таких образцов из тагов.

"Единицы изойдя из Единицы стали Двоицей,
Единой из двух, вечно светлых Сущностей,
Вечно вызывающее восторг Слово,
Слово сокровенное, словно семигласная
сладостная мелодия,
Мелодия нисшедшая вниз – на тризнище
плотской страсти.
Страсть устремленная ввысь – небесный экстаз,
Страсть устремленная вниз – несказанно
дивная игривость,
Игривость девственного цветка – розы,
расцветшей на груди матери"[59].
("Таг на сороковой днь пришествия Господа")

В этой поэтической ткани таинство вочеловечения Христа посредством изображения взаимосвязи, существующей между возникновением природы и божественной любовью, и вожделением. Бог через свое вочеловечение связует между собой божест-

венный мир и природу, делая доступными слуху “радостное, чудодейственное” божественное слово и мелодию. И эта таинственная связь, это *восходящее и нисходящее* движение, посредством которого обретают существование и приходят в движение мир сущностей и природа, покорные божественному мановению, претворяются через сход божественных сущностей в пространство (сходят со своего места в пространство), благодаря чему обретает форму, овеществляется природа.

И все это происходит с божественной любовью, вожделением, которыми переполнена вся природа. Божественная любовь является для неоплатоников и средневековых мистиков действенным началом сотворения мироздания. Этой идее посвящена целая глава в труде “О божественных именах ”, о чем мы поговорим позже.

Вот еще один идеальный образец тагосложения, в котором стихотворная конструкция, замысел, образы и глубинная идея переплетены.

“Сущее Само по Себе то же, что Вещество –
Вещество сущее из Несущего есть бытие,
Бытие из ничего, обратилось в тип,
Тип ликования приявшего облик,
Облик хвалимый нисходящего образа,
Образа беспримесного, являющего сияние,
Сияние красы кристальной стихии точки,
Точки соединения сосущных совершенств,
что есть Мера...”[60].

(“Таг на воскрешение Лазаря”)

Как мы уже отмечали, в этом отрывке поэт говорит о сущности и веществе, образовании высшей сущности из небытия, впоследствии, обретении ею облика, формы, ее материализации и воплощении. Поэт и здесь описывает движение божественных сущностей, их сход в “низший” осязаемый мир, из небытия – к обретению сущности (которая представляет собой ее осязаемый тип), из сущности, посредством обретения облика, к веществу. В тексте непонятна строка «**Շուփ տարրաշղոյ զեղ մեջ ասոյ զկէտ**», которая по-видимому неверно передана. Возможно, речь идет о сотворенном (**եղ**), овеществленном (**տարրաշղոյ**) мире, который соединен, сочленен с точкой. В пользу такой трактовки говорит и последняя строка цитируемого отрывка, которая просто-напросто совпадает с текстом Дионисия, где о точке говорится как о высшей божественной сущности, Первоединственном и вытекающих из него, порожденных им сущностях и образованиях, посредством которых обретает меру, овеществляется мир и которые “соединены и сосущны” с ним. Этот отрывок взаимосвязан с пифагорейской идеей о том, что точка, радиус и круг являются мирообразующими протоформами, которая получила свое развитие в трудах неоплатоников и мыслителей эпохи Возрождения.

Схожий отрывок есть и в таге “На Воскресение”, где выражена идея единственности, несотворенности, недостижимости Бога, из которого образуются

сонмы ангелов, чье движение и бытие протекают в “месте вне пространства”. От них же происходят четыре стихии – эту мысль поэт передает через описаение реки четырех стихий, несущей свое течение в божественном безбрежном, “всепроникающем” свечении, по небесным руслам.

“Имя Несущего Сущего – Бог,
Бог в непостижимой сущности всегда Сам,
Сам подобен Себе, Един Сам и в самости Един,
Един в божественном единстве числа,
Числа, что определяется словом Троица.
И славят Ее, сотворенные Им,
Бестелесные сонмы небесных ангелов,
Ангелов небесных во внепространственном месте,
Месте несметных сонмов, что отграничено рекой,
Рекой четырех бурлящих стихий
В лазурном неба сияньи,
Сияньи сполохов сверкающе ясного и
бескрайнего света,
Света дивнопрекрасной небесной стези”[61].

Как мы уже отмечали раньше, эти таги несут на себе печать мощного влияния пифагорейско-неоплатонической нумерологической мистики.

Мощным пластом в фундаменте этих философских подходов, образного мышления и поэтики лежит влияние ареопагитовских текстов. Вот цитата из сочинения “О небесной иерархии”, которая как бы

является собой толкование символических обозначений небесной реки, повозки и колес из вышеупомянутого тага и тага “На Воскресение”, начинающегося строкой “Телега спускалась с Масиса горы...”:

“Надо рассмотреть также, что говорится о реках (Откр. 22:1), колесах (Иез. 1:15; 10:6; Дан. 7:9) и колесницах (4 Цар. 2:11; 6:17; Зах. 6:1) применительно к небесным существам.

Ибо огненные реки (Дан. 7:10) указывают на богоначальные русла, дающие им обильно и непрерывно течь и питающие животворной плодородностью; а колесницы – сопряженную общность, ангелов одного чина; окрыленные же колеса, бесповоротно и неуклонно движущиеся вперед, означают способность идти в своей деятельности прямым и верным путем, на каковой неуклонно прямой путь сверхмирно направляется всякая прокладываемая их разумом колея.

Можно и посредством иного поведения объяснить иконописание умных колес. Ведь им дано название, как говорит богослов, “Гелгель” (ср. Иез. 10:13). А это значит по-еврейски “вращения” и “откровения”. *Огненным боговидным колесам свойственно ведь вращаться вечным движением вокруг одного и того же Блага; откровения же – в явлении сокровенного, возведении пребывающих внизу и низводящем перенесении высоких осияний низшему*”[62].

Как нам кажется, совпадения очевидны.

Глава III

НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЕ ЭКСТАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В НАРЕКСКОЙ ШКОЛЕ И СОЧИНЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

III. 1. “ИКОНОГРАФИЯ” ТЕОРИЯ ИЗОБРАЖЕНИЯ КАК “БОГОСЛОВИЕ ЗНАКОВ”

Экстатическое богословие Наркекской школы, важнейшей частью которого была теория и опыт духовных искусств, пребывает под мощным влиянием трудов, приписываемых Дионисию Ареопагиту.

В своей богословской системе Дионисий Ареопагит для мыслителя мистика определяет четыре уровня духовного раздумья, самосозерцания, разумного движения и чувственного экстаза – *знаковое богословие,* которое он обозначает также как иконографическое или явное, *ближнее богословие* (теория молитвы), *экстатическое богословие и символическое богословие,* которые теснейшим образом взаимосвязаны друг с другом.

Теория образа Дионисия Ареопагита, или, как он сам это называет, – *иконография*, лежащая в основе теории образа и прототипа в христианском богословии, предопределяет и указывает путь, по которому осуществимо восхождение к познаваемому миру невещественных, невидимых сущностей посредством предметных, зримых, видимых образов. Автор не-

однократно обращается к этому вопросу в сочинении “О небесной иерархии”, в главе “Каково предание о церковной иерархии и какова ее цель” и других трудах. В сочинении “О небесной иерархии” читаем: “ Итак, призвав Иисуса, Отчий “Свет”, сущий, “истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир”, через Которого получили мы доступ к светоначальному Отцу, восклонимся, насколько это возможно, ввысь к переданным отцами осиянием священнейших Речений и, сколько есть сил, будем созерцать ими для нас *символически и возводительно открытые* иерархии небесных умов”[1].

Подобным образом представляется возможным причащение к высшему божественному свету, от которого “низошли” с “порожденной отцом (небесным) лучезарностью” высшие дары и который посредством все той же “объединяющей своей силы” обеспечивает единение мира людей с собой, “направляя оный к объединению и божественной ясности”. Люди стремятся к нему благодаря богоданной способности, ибо все сущее от него и к нему же возвращается.

“Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный *нисходит свыше от Отца светов*...” (Иак. 1:17). Но и всякое исхождение движимого Отцом светосвечения, благодатно в нас приходящее, вновь как единотворящая сила, возвышая, нас наполняет и

обращает к единству и боготворящей простоте Собирателя Отца (ср. Мих. 2:12; Ин. 17:21). Ибо “Все из Него, Им и к Нему”, как сказано в священном писании” (ср. Рим. 11:36)[2].

Материальный и нематериальный, осязаемый и разумный миры соединены меж собой своими “членами”, по-семейному, и посредством материальных примеров, символов (украшений) можно вознестись к нематериальным прототипам, поскольку изящество их форм и обеспечивает взаимосвязь и сходство двух миров.

“Можно, стало быть, *не обманывающие образы небесного творить и из наименее чтимых частей материи*, поскольку *и она, получив бытие от истинно Прекрасного, во всяком своем материальном порядке имеет некий отзвук умственного благолепия, и с их помощью можно быть возводимым к невещественным архетипам, воспринимая подобия*, как сказано, неподобно и одно и то же не одинаково, но гармонично и соответствующим образом разграничивая особенности умственного и воспринимаемого чувствами”[3].

Все сотворенное Богом – священно и сосущно ему и с помощью священных образов и примеров этого видимого мы можем возвыситься, достичь высших сфер сущностей, прототипов.

“*Описало наднебесные умы в священнописанных сложениях Речений* соответственно нашей силе путем уподобления их богообразной священности до-

ступным чувствам образам, чтобы *посредством воспринимаемого чувствами возвести нас к постигаемому умом* и с помощью священнозданных символов – к простым вершинам небесных иерархий”[4].

В своем сочинении, посвященном церковному первосвященству, Дионисий рассматривает осязаемые образы-изображения в качестве зеркал божественного видения. “Этот как бы из символов состоящий обряд священного богорождения не содержит ничего неподобающего и несвященного, ни также воспринимаемых чувствами образов, но только – гадания богодостойного созерцания, изображаемые физическими человекодостойными зерцалами”[5].

С помощью этих священных образов человек возносится в сферы божественных сущностей, обожается в меру человеческих возможностей: “Но высшие нас сущности и чины, о которых мы уже сделали священное упоминание, бестелесны, и их иерархия относится к области ума и надмирна; нашу же мы видим сообразно нам самим множащейся разнообразием воспринимаемых чувствами символов, благодаря которым мы нерархически в присущей нам соразмерности возводимся к единовидному обожению, к Богу и божественной добродетели. Они, как умы, постигают, как им и положено, умом; мы же благодаря чувственным символам возводимся, насколько это возможно, к божественным умозрениям”[6].

Здесь, также, он позиционирует себя как после-

дователь Плотина, который на пути, ведущем из осязаемого мира к миру разумному, в большей степени *отдает предпочтение не логическому мышлению, а прочувствованию образа* – изображения, светлому вожделению, *молитве,* которым предопределена главенствующая роль в системе экстатического богословия[7].

Эта идея о постижении разумного, божественного мира посредством мира осязаемого встречается также у Филона Александрийского[8] и Давида Анахта. Согласно теории Анахта: “... Так, например, земледелец загодя готовит орудия своего дела, прежде чем наступит время пожинать его плоды; так и ты должен знать все подобные примеры из земной жизни для молитвенных просьб, обращенным к далеким отсюда, согласно сказанному апостолом: “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, а создания мира чрез рассматривание творений видимы...”(см.: Рим. 1:20)[9].

*

Неоплатонико-ареопагитовская теория образа, занимающая центральное место в христианском богословии, эти основополагающие постулаты, определяющие онтологическую, гносеологическую и эстетическую ценность и значение образа, образного восприятия, получили свое дальнейшее глубокое развитие в стенах Нарекской школы и, особенно, в теории поэтического искусства Анании Нарекаци. В

своей теории он особо подчеркивает значимость зримых, предметных, “телесных”, чувственных особенностей образа, поскольку с ними связана сила воздействия поэтического искусства. Он разработал целостную систему построения молитвы посредством посюсторонних, зримых, “земных”, “телесных” образов и достижения духовного экстаза через наращивание эмоционального накала, *которую он назвал искусством выбора, покаяния и слезности*. В это искусство вплетены неоплатоническая теория молитвы и иконография и на основе этих принципов он и выстраивает свои молитвы и признания, придавая им форму “покаянной”, смятенной молитвы и исповеди монолога, отображающего внутренний поиск и самосозерцание автора.

Эта теория поэтического искусства и опыт ее применения на практике несомненно были новаторскими по своей направленности и не имели аналогов в армянской духовной поэзии предыдущих столетий[10]. Уместно здесь вспомнить несколько характерных примеров из назиданий Анании Нарекаци и его труда “О покаянии и слезности”, являющегося своеобразной попыткой совмещения теории поэтического искусства с практикой.

По мнению Анании Нарекаци, одним из важнейших принципов построения *поэтической молитвы* является то, что автор должен *свои примеры раскаяния, причины-образы черпать отсюда, из земной жизни*, для того, чтобы суметь достигнуть должной высоты в своем искусстве.

“К примеру, земледельцы загодя готовят инструменты свои, еще до того как наступит время урожая, также и ты яви в этом мире примеры всевозможные молитвенного прошения... сообразно коим, как глаголет апостол: “Незримые создания Божьи станут зримыми через создания познаваемые”[11].

Эту же идею автор формулирует также и в начале сочинения “О покаянии и слезности”

“О возлюбленный боголюбивый брат мой... с мольбою обратился ты ко мне и просил указать тебе путь покаяния и слёзности, я же, днесь, слишком малым могу удовлетворить боголюбивость твою... что-то можно почерпнуть в священном писании, а также в явлениях природных, ибо, как сказано апостолом: “Незримые создания Божьи станут зримыми через создания познаваемые”[12].

В конце молитвы, стремясь оправдаться, он озвучивает эту свою идею. Для того, чтобы заказчик не осудил его за подобные воззрения, он поясняет, что данный свой принцип он позаимствовал из Евангелия, объясняя его необходимость тем, что люди от рождения телесны и для воздействия на их чувства, зарождения у них чувства раскаяния необходимо обращаться к взятым из земной жизни видимым “зримым” образам.

“И если взяв в качестве примера то, что присуще земному скажешь, что оно подлежит осуждению, ибо и мы бренны, и сможем из примера этого извлечь мораль, так и Господь небесный сообразно установлениям своим будет судить о нас – земных

по мере нашего смиренного покаяния...”[13].

Через молитву представляется возможным достичь духовного экстаза, проникнуть в сферы божественных сущностей, познаваемого (разумного) света, благодаря вознесению образов внешнего мира. С их помощью должна выстраиваться молитва, а также посредством тех библейских образов-причин, которые пробуждают, волнуют разум человека. Посредством этих, выборочно вплетенных в ткань молитвы, примеров созидается ее целостная конструкция, благодаря которой молящийся достигает “слезной” милости, являющейся высшей ступенью духовного экстаза. При этом, *искусство выбора* имеет внутреннюю природу – это личностный акт и, в качестве духовного подвижничества самоуглубленной личности, не связано со всеобщими, “общественными” молитвами.

Григор Нарекаци в своем творчестве использовал этот глубокий замысел неоплатонической “иконографии”, образного восприятия, который был внедрен и получил свое развитие в теории поэтического искусства и творческом наследии Ананию Нарекаци, где неоплатонические истоки переплетаются с раннехристианским мистическим богословием. Он развивает эти идеи в рамках своего творчества, исходя из своей абсолютной идеи о необходимости творить с божественным вдохновением для создания исполненного “божественного дыхания” сочинения. И образы здесь напрямую связаны с искусством слова или, как говорит сам автор, “искусством силы сло-

ва”[14].

Подобное постижение и классификация осязаемого и разумного миров в качестве гносеологического принципа рассматривается также в сочинении Анании Нарекаци “О понимании чисел”[15]. Изучение осязаемого мира здесь представлено как начальная, элементарная ступень познания, своего рода азбука миропонимания, после освоения которой следует изучение разумного, познаваемого мира, поскольку именно через осязаемый мир человеческая природа получает доступ к миру познаваемому.

“Ибо мир устроен таким образом для того, чтобы возможно было человеческое познание, так как через то, как устроены создания, его являет себя Создатель... Многие Его тайны бытия сокрыты и, как глаголет апостол – “Ибо невидимое Его... от создания мира чрез рассматривание творений видимы...” (Рим. 1:20), являя непреходящее могущество божественности Его... Как в школьном обучении поначалу заучивают алфавит и затем, складывая буквы вместе, сообщают им смысл при написании, точно так же *прежде всего через создания Бога людям открывается видение божественного, что происходит через изучение осязаемого посредством природных [органов] чувств, и в них, как в зеркале, являет себя Создатель*”[16].

Со “Знаковым” богословием связаны прочие классификации мистической системы Дионисия Ареопагита, в которых также рассматриваются во-

просы теории образа-изображения.

III. 2. МОЛИТВА, КАК “ГИМНОТВОРЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ”

В теоретической системе Дионисия Ареопагита особое место занимает теория молитвы, которую он считает “гимнотворческим богословием”, подчеркивая то обстоятельство, что она являет собой не нуждающееся в посредниках, непосредственное обращение к богу, богосозерцание.

В основе теории молитвы лежит идея онтологической взаимосвязи Небесной и Земной иерархий, познаваемого и осязаемого миров – эти миры обрели бытие и существуют по божественному провидению, сосуществуют и сосущны друг другу. Посредством осязаемых, ощутимых, видимых миров, по их признакам мы можем судить о познаваемых, разумных, невидимых мирах.

Одна из глав сочинения Дионисия Ареопагита “О божественных именах” посвящена теме молитвы в качестве “ближнего богословия” и обозначению ее роли в мистическом укладе. Это глава “В чем состоит сила молитвы, о блаженном Иерофее и о благочестивости, и слоге богословском”[17].

Этот труд представляет собой теорию молитвы и в большей степени имеет отношение к явлению

эмоционально-духовного экстаза, чем к умозрительному созерцанию. Подтверждением этого являются и другие главы данного труда, посвященные духовному экстазу, о которых мы поговорим ниже.

Вознесение над осязаемым миром сопровождается, в первую очередь, ощущением “священного” экстаза (вожделения), чувством “божественной любви”, эмоционального всплеска, что является наивысшей целью “самосозерцающей” личности мистика.

Лишь посредством творимой незамутненным, чистым сознанием “всесвятой” молитвы самопогруженная личность, созерцатель может ближе всего приблизиться к высшему добру – Богу и его “царствию добра”, проникнуть в разумный мир, после чего лишь и становится возможным наиболее умиротворенное-разумное созерцание, когда созерцающий изучает, усваивает божественные заветы – раскрывшийся перед ним мир сущностей.

“*Сначала рассмотрим*, пожалуй, *всесовершенное изъяснительное благонаименование всех Божиих исхождений, призвав благоначальную и сверхблагую Троицу, проясняющую все Свои в высшей степени благие промыслы*. Ибо первым делом к Ней как к Благоначалию подобает нам молитвами возводить себя, и по мере приближения к Ней просвещаться всеблагими дарованиями, окружающими Ее. Она присутствует ведь во всём, но не всё присутствует в

Ней. И когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом, приверженностью к божественному соединению, тогда и мы в Ней присутствуем”[18].

По мнению Дионисия, богословие, в первую очередь, и всегда следует предварять молитвой. Он считает молитву лишь начальной ступенью всякой созерцательности, любого учения, богословия – только посредством молитвы созерцающий может проникнуть в вышние, божественные сферы, лицезреть и любомудрствовать. Молитва, это неопосредованное богословие, которое предназначено “не для того, чтобы вездесущую и нигде не сущую Силу привлечь к себе, но чтобы Ей вручить и с Ней соединить самих себя”. Внутриличностным богословием он считает молитву, посредством которой в стремлении к Богу мы приближаемся и соединяемся с Ним, но не притягивая Его к себе, а возносясь к Нему.

По этой причине, прежде чем изложить принципы самого предмета богословия, он обращается к теме *неопосредованного богословия – молитве*, с помощью которой, как бы при поддержке некоего небесного луча, мы возносимся к “свечению высших, переливающихся лучей”, в мир божественных светозарных излияний.

“Как бы постоянно перехватывая руками *ярко светящуюся*, свисающую с неба и достигающую до-

сюда цепь и, думая, что мы притягиваем к себе ее, на деле же не ее, пребывающую вверху, стягивая вниз, но *поднимая к высочайшим сияниям многосветлых лучей себя*.

... Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой ...

Вероятно, и то заслуживает оправдания, что, хотя наш славный учитель Иерофей *составил замечательные "Первоосновы богословия", мы, считая, что их недостаточно, написали другие богословские сочинения, в том числе и это*"[19].

Однако на самом ли деле молитва в системе Дионисия является всего лишь начальной ступенью богословия?

В продолжении все той же III главы трактата Дионисия "О божественных именах" автор раскрывает одну из священных тайн своего мистического богословия. Богослов-мистик в первую очередь должен быть тайновидцем, наделенным способностью к высшему вдохновению, который посредством молитвенного гимнословия, по достижении высшего состояния изумления, восторга, сверхъестественности, соединятся с адресатом своего гимнотворчества. Достигшим совершенства богословом-мистиком он называет своего учителя Иерофея (Ререя), который "победил среди богословов всех посвященных в таинство веры, придя в полное исступление, совершенно выйдя из себя, переживая

приобщение к воспеваемому [и] на основании всего того, что было услышано, увидено, узнано и не узнано, он был оценен как боговдохновенный и божественный гимнослов..."*

Таким образом, по мнению Дионисия, в момент наивысшего вдохновения молитва, гимнословие и богословие, переплетаясь преобразуются в единое богосозерцание, давая возможность соединиться с Богом.

Следовательно, молитва, гимнословие проникнуты богословием, для которого они служат и началом, и средством, и целью.

Это позволяет рассматривать молитву и гимнословие в качестве внутреннего структурного слоя, некоего глубинного стержня сочинений Дионисия.

Эта образная характеристика молитвенно-гимнотворческого богословия также происходит от постулатов неоплатонической онтологическо-эстетической созерцательности и теории молитвы предшествующего периода, встречаются даже идентичные картины-образы. Так, в "Эннеадах" Плотина читаем: "И подобно тому, как центр круга существует сам по себе, содержа в себе каждый луч ...точно так же посредством содержащегося в нас [луча] мы соотносимся, соприкасаемся и сосуществуем с [Предвечным]. Те же из нас, кто еще и воссоединяются с ним, обретают себе местопребывание там – в разумном мире"[20].

---

* **Дионисий Ареопагит,** "О божественных именах", с. 287.

Вышесказанному созвучен и другой мысленный образ Плотина, в котором вечное движение разумного и осязаемого космоса он рисует как “златоцветное видение, исходящее из лучей солнца”. “...Всеобщий Дух извне, обращен к нему, пронизывает и освещает его. Подобно солнечным лучам, которые падая на темную тучу, заставляют ее лучится образуя некое золотистое видение, и так же Душа, проникая в тело неба, сообщает ему жизнь и бессмертие”[21].

Плотин в своем экстатическом богословии также оставляет главенствующую роль за молитвой, о чем и говорит в целом ряде мест в “Эннеадах”. С помощью молитвы, через божественное вдохновение, созерцатель возносится из осязаемого мира в мир архетипов[22].

“... Воззови к Богу, который сотворил все то, мысленные образы чего у тебя есть, молись, чтобы он пришел, явил себя. И да придет он, явит себя, неся с собой мироздание, тот в чьей власти находятся [все прочие] боги, тот кто и единственен, и является всем”[23].

Таким образом, и “*знаковая*”, и “*молитвенная*” ступени богословия связаны с идеей божественной любви, разумного света, соединяясь с *экстатическим* богословием. По мнению Дионисия, благодаря подобным проникновениям божественной Души – благодаря “богопорожденной светозарности”, души людские объединяются и стремятся к “богосотворенной ясности”[24].

Новыми трактовками этой традиции можно считать некоторые отрывки “светозарных” тагов Григора Нарекаци. Вспомним один из них:

> “Ангелов небесных во внепространственном месте,
> Месте несметных сонмов, откуда изливается река,
> Река четырех бурлящих стихий,

В лазурном неба *сияньи,*
Сияньи сполохов сверкающе ясного и
бескрайнего света,
Света дивнопрекрасной небесной стези...”
(“Таг на Воскресение”)[25].

*

Вышеупомянутые теоретические взаимосвязи и взаимопроникающие образные ряды свидетельствуют, что в рамках мировосприятия и творчества неоплатоников и богословов-мистиков молитвенное богословие определенно связано с ощущением божественного света и трансформируется в экстатическое богословие. По сути, они взаимопереплетены в качестве различных уровней одного и того же мистического акта, внутриличностного ритуала, созидания. В качестве онтологической, гносеологической и эстетической основы для этого внутриличностного ритуала служит теория образа, “иконография”, получившая своеобразное развитие в теоретической системе и творчестве Нарекской школы.

Эта взаимосвязь бросается в глаза в главе “О молитве” сочинения Хосрова Андзеваци “Толкование чина моления”, которая представляет собой теорию молитвы. Как подсказывают первые строки назидания, молитва тесно связана с идеей познаваемого, разумного света[26]. Она связуется с христианской мистикой, рассматривается в качестве божественной сопричастности и присутствия в людских душах.

“Сообразно достоверной проповеди началом всему служат два вида света – *осязаемый и познаваемый*. Осязаемый солнечный свет, тот, что видим всем в равной мере, *познаваемый же свет загорается по очищению души и освещает он познавае-*

мое. Когда вымывается скверна из водоема души, то вместе с очищением внутреннего человека открывается видение дотоле незримого, и от того в неугасимом свете являет себя слава Божия и освещает [всё] неизречимым свечением”[27].

Молитва делает возможным ощущение божественного света, ведет к духовному просветлению. Познаваемый, божественный свет зарождается лишь в чистых душах и освещает всю их сущность, всего *внутреннего человека*.

Этот, исходящий от “познаваемого”, разумного мироздания внутренний свет, мыслится как божественное присутствие в людских душах, владеющие им становятся “сынами света”: “Дабы были и мы удостоены восприять и быть сынами света и сынами молитвы ...”[28].

Согласно Хосрову Андзеваци, молитва представляет собой тот уровень “вышнего любомудрия”, при котором открывается дар боговидения, ясновидения и духовной сверхчувствительности – экстаза, и это изначально присуще человеку, самосозерцающей личности, поскольку в его душе обитает божественная душа. Местом паломничества молящегося является небо, молитва ведет его по ступеням небесной иерархии – от добродетели к добродетели, от силы к силе, что напоминает ареопагитовское небесное первосвященство, в котором небесные существа – ангелы, называются силами. Этой теме посвящена одна из глав сочинения Дионисия “О небесной иерархии” под названием “Почему все небесные существа называются одинаково небесными силами”[29].

Хосров дает следующее толкование: “Днесь бла-

жен пророк, который может из этого мира мысленно открыть себе доступ *на небо, что есть место молитвенного паломничества***.**

Таковой обретет благословение, ибо сам дает установления себе и другим. Идет он от силы к силе, от добродетели к добродетели, кои сообщают ему силу для перехода со ступени на ступень, доколе не дойдёт он до вышнего Сиона...”[30].

В другом месте он сравнивает молитву с небесной лестницей: “Молитва есть стена крепостная, опорный столп, основа веры, опора света, *лестница*, *поднимающаяся к Богу* ...”[31].

Именно молитва разжигает в душах людских пламя божественной любви: “А также в час молитвы снисходит на нас от Господа пламя любви Христовой ...”[32].

Благодаря молитве человек соединяется с сонмами святых, ангелов, превращается в обитель и храм Божий: “Как же более можно воспеть благостность молитвы, если [и так человек] становится ровней ангелам, согражданином святых, товарищем серафимов. Человек Божий есть храм и обителью служит для Пресвятой Троицы”[33].

После Хосрова Андзеваци другие представители Нарекской школы – Анания и Григор Нарекаци развили эту теорию *молитвы,* преобразовав ее в поэтическую молитву, в глубокую и обстоятельную теорию поэзии, творческого процесса вообще, включив в нее духовный опыт предыдущих эпох и предприняв смелые шаги в направлении ее творческого усвоения и развития в рамках “внешних” наук и искусств, а также народного песнетворчества. По ходу дела они проникли также в сферу изучения стихосложения, сделав предметом исследования и рассмотрения внутреннюю структуру поэтического произведения, особенно силу его эмоционального воздействия, метрику и целостность элементов поэ-

тики.

III. 3. ЭКСТАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ТАГИ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

В системе неоплатонической философии, в большей степени в онтологическо-эстетическом учении Дионисия Ареопагита, важное место занимает теория духовного экстаза.

Особую значимость теория духовного экстаза имела также и в мистическом богословии Нарекской школы в контексте организации духовного уклада и, особенно, с точки зрения процесса молитвы и искусства стихосложения. Частично этот вопрос мы уже рассматривали, когда речь шла об этической системе школы. Духовное вожделение, концентрация, радость, просветленность являлись высшей целью для мистического созерцателя и творческой личности, инструментом, обеспечивающим соприкосновение с божественным, проникновение в его сферы, слияние с ним. В данном случае также первоисточником для представителей школы был Дионисий Ареопагит как с точки зрения определения значимости молитвы,так и онтологическо-гносеологического значения образа, а также его теории духовного вожделения третьего уровня экстатического богословия, которым он посвятил отдельные главы в своих трудах.

В предыдущих частях данного труда мы рассмотрели первые два уровня экстатического богословия Дионисия – *знаковую* и *молитвенную* богословские ступени, которые подготавливают, предопределяют для мистика пути и возможности экстатического созерцания, внутреннего мыслительного процесса, вознесения.

За этим следует, собственно, сама теория духовного экстаза, которая открывает взору новые онтологические, гносеологические и эстетические глубины.

Попытаемся же представить его теорию духовного экстаза, божественного вдохновения, вожделения. Этой проблеме посвящены главы “Из гимнов о Любви святейшего Иерофея”, “Из тех же его гимнов о Любви” и “Из тех же его исполненных любви гимнов” (IV. 15-17 главы)[34] его труда “О божественных именах”. Эту свою теорию он называет “экстатическим богословием”, “наукой экстаза”[35]. Она также обнаруживает глубокие взаимосвязи с сочинениями Григора Нарекаци и, особенно, с его тагами.

Экстаз тождественен божественной любви и обратившиеся к Богу от “раздельной и плотской” любви (имеется в виду созданный Творцом великолепный осязаемый мир, во всем своем разнообразии) должны вознестись к “единоцельной божественной любви”. Этой единоцельной любовью проникнуты все творения.

“Ведь и некоторым нашим священнословам даже

более божественным представляется имя Любовь, нежели имя Приязнь ...Ибо мне кажется, что богословы почитают одинаковыми имена Приязнь и Любовь ...

Хотя не только нами, но и самими Речениями Истинная Любовь воспевается подобающим божественному образом, большинство, не вмещая единовидность именования Бога Любовью, соскользнуло к сообразному им самим частичному, имеющему в виду тело, раздельному пониманию любви, являющейся на деле не любовью, но ее образом, или скорее отпадением от Истинной Любви"[36].

Божественный экстаз является важным звеном в единой цепи онтологии, космологии Дионисия, одним из основополагающих начал космического движения и мироустройства. Прекрасное и добро, в качестве божественных начал, факторов космической гармонии, ее носителей и движущих сил, оказывают воздействие *посредством наивысшего экстаза* – божественной любви, которой проникнуто все мироздание, стихии, "вышний и нижний" миры. Благодаря этому экстазу, вожделению, любвеобилию "нижние" стремятся к "наивозвышенным", "наивозвышенные" к "нижним" и все находятся во власти провидения.

Первопричиной всего является Бог – он первоисточник этого божественного экстаза, любвеобилия. Этот божественный экстаз дает начало добру и действует во имя добра:

“*Для всех ведь Прекрасное и Добро желанно, вожделенно и возлюбленно; благодаря Нему и ради Него худшие страстно любят лучших, равные отзывчиво – равных им по чину, и лучшие промыслительно – худших, и каждый из них основополагающим образом – себя*; и все, желая Прекрасного и Добра, делают то и желают того, что они делают и его они желают.

Слово Истины прямо скажет и то, что *Сам, являющийся Причиной всего, по сверхмерной благости любит все, творит все, все совершенствует, все сохраняет, все возвращает и является Сам божественной доброй Любовью к добру ради добра*. Ибо сама добротворящая Любовь к сущему, с избытком предшествуя в Добре, не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего”[37].

Предвечное божество, породив добро, не оставило его бесплодным, а даровало высшую способность порождать исполненные божественного экстаза сущности, посредством которых оно созидает миры.

Духовная любовь, экстаз являются божественными силами, взаимосвязанными с прекрасным и добрым началами – именно они связывают, дают продолжение и системность познаваемому и осязаемому мирам – обеспечивая движение наивысших к нижайшим и наоборот – обращая покорнейших к высочайшим.

“А те, кто правильно слышит божественное, уви-

дят, что, изъясняя божественное, священные богословы в имена Приязнь и Любовь вкладывают один и тот же смысл.

Это является свойством единотворящей, соединяющей и особым образом смешивающей в Прекрасном и Добре силы, ради Прекрасного и Добра возникшей, от Прекрасного и Добра ради Прекрасного и Добра исходящей и содержащей явления одного порядка во взаимосвязи друг с другом, подвигающей первенствующих к попечительству о меньших и утверждающей тех, кто ниже, обращением к тем, кто выше"[38].

Весь космос проникнут, взаимосвязан экстазом божественной любви – от "наибожественнейших сущностей" до "нижайших тварей".

Эта идея божественной любви, экстаза в качестве стихии объединяющей божественные сферы, человека и природу, наиболее емко представлена в главе "Из тех же его гимнов о Любви".

"*Божественная любовь направлена вовне: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне – связью друг с другом, а низшие – более божественным обращением к первенствующим*"[39].

Божественная любовь есть движущее начало и сила, которая делает ощутимым, зримым воздействие Добра и Прекрасного, она изливается из Добра и возвращается к Добру.

“Так что Желанным и Любимым Его зовут как Прекрасное и Добро, Любовью же и Приязнью – поскольку Он является Силой, движущей и притом возводящей к Себе, единственному Самому по Себе Прекрасному и Добру, представляющему Собой как бы изъяснение Себя через Себя, благой выход из запредельного единства, простое, непроизвольное, импульсивное движение любви, предсуществующее в Добре, из Добра изливающееся сущему и вновь в Добро возвращающееся”[40].

Прекрасное и Добро в качестве причин творения созидают мироздание в “экстазе красоты”: “И Прекрасное есть Начало всего как творческая Причина, все в целом и движущая, и соединяющая любовью к собственному очарованию; *Оно и Предел всего, и Возлюбленное – как доводящая до совершенства Причина*”[41].

Божественный экстаз, любовь проистекают из сущности Добра и в него же возвращаются. Он странствует в космосе, является “вечным странником” в пределах “не допускающего плутаний строения” Добра, которым проникнуто и гармонизировано мироздание.

Этот отрывок явно напоминает теорию автора идеи разумного, духовно-мыслительного движения человека и божественных сущностей, согласно которой человеку разумному дарована сопричастность круговому движению разумных миров, подобно тому как будто “в пределах единого целого ему даро-

вано движение лишенное плутаний": "*Говорят, что божественные умы движутся по окружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра...*

Душе же свойственно, во-первых, круговое движение: ей дарована способность входить в себя извне и *единовидно сообращать свои умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость...*"[42].

Подобным же образом странствует также и божественная любовь – экстаз:

"*В чем преимущественно и проявляется Его бесконечная и безначальная божественная Любовь, как некий вечный круг, по которому посредством Добра, из Добра, в Добре и в Добро совершается неуклонное движение, в одном и том же одним и тем же, образом всегда происходящее, пребывающее и возобновляющееся*"[43].

Божественный экстаз присущ божественным сущностям, человеку и природе, высшим, низшим и "единородным" силам.

Об этом говорится в главе "Из гимнов о Любви святейшего Иерофея":

"Назовем ли мы Эрос божественным, либо ангельским, либо умственным, либо душевным, либо физическим, давайте представим Его себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше"[44].

Этот всеобщий экстаз “собирается и замыкается внутри отца всех сущностей”. Над всем этим властвует “необъятная причина всеобщего экстаза”, с которой “естественным” образом взаимосвязан “общий экстаз” всех сущностей.

“Теперь, *вновь собрав их все в единый свернутый Эрос, давайте соберем и сведем из многих и их общего Отца*, сначала слив в две из них все вообще любовные силы, которыми повелевает и предводительствует совершенно для всего запредельная неудержимая *Причина всякого эроса, к каковой и простирается соответствующим каждому из сущего образом общая для всего сущего Любовь*”[45].

*

Идея божественной любви, космического экстаза, как онтологического начала, является доминантной в тагах Григора Нарекаци.

Большая часть тагов Григора Нарекаци представляет собою славославие (это обозначение лучше всего передает их суть) божественной любви. Вспомним еще раз. “Таг на сорок дней явления Господа”, который представляет собой всеобъемлющую картину вочеловечения Бога, сотворения природы из высших сущностей, начал посредством божественного экстаза, где в одинаковом любвеизлиянии, любовном вожделении пребывают разумный и осязаемый миры:

“Единица изойдя из Себя стала Двоицей,
Единой из двух, вечно светлых Сущностей,
Всегда вызывающее восторг Слово,
Слово сокровенное, словно семигласная
сладостная мелодия,
Мелодия нисшедшая вниз – на тризнище
плотской страсти.
Страсть устремленная ввысь – небесный экстаз,
Страсть устремленная вниз – несказанно
дивная игривость
Игривость девственного цветка – розы
расцветшей на груди матери...”[46].

Мелодия космической любви звучит в произведении “Таг на Рождество”. Поэт, пребывая сам в состоянии эмоционального экстаза, любовного излияния, воспринимает таинство рождения Христа в виде божественного сошествия и вознесения, когда природа объята этой божественной любовью, экстазом творения, и в эту цепочку любвеизлияния включен человек. Этот таг ничто иное, как панорама космического круговорота, взаимопроникновения разумного и осязаемого миров, исполненных божественной любви, экстазом природы. Григор Нарекаци воспринимает таинство Рождества Христова через видения и образные ряды светлого излияния и схода божественной сущности и любовного экстаза души и природы. Эти единосущностные миры творят любовь, добро, красоту.

“Десницею Бога подъят одесную,
Одесную, справа десницы Его,
Ошуюю, в сиянии славы Отца,

Имя рожденного в лоне Отчем,
Лучеизлиянием нисшедший ради любви,
В лоне Девы рожденный цветок.

Цветок лона, лона Отчего,
Словно облако нисшедший с небес,
Любовью своей нас сладостно оросил.

Любовь из облака, облака любвеносного,
Из облака воздушного ливнем пролилась,
Оросив землю капелью дождевой.

Любовью познав любовь,
Плодоносной любви вожделения исполнен,
Любовью соединился с любовью”[47].

Природа воспламенена этой божественной любовью, проникнута этим священным мистическим излиянием, сам же человек соединен с этой весной, бесконечной, непрекращающейся цепочкой творения, сливается с этим “вешним, дивным, порождающим любовь” экстазом.

Сам поэт также творит, объятый чудом божественной любви, призывая благословляющих вкусить радость, восторг, счастье единения.

“Луна плыла в сияньи полнолуния,
Следом со тьмами звезд плыла
В шествии роскошном утренняя звезда.

На утренней заре оросила роса
Новый Сион, предварив восход
Солнца сладостного – утренней звезды.

Веянье весны, весны чудодейство,
Краса воспеваемая, краса многокрасочная,
Новосочетающихся во едино сочетающая.

Придите наши новорасцветшие,
И пылом пылая, точно по образцу,
Сотворите листок зеленый лозы”[48].

Объятая ликованием обновления творческая личность в соединении с изливающейся цепочкой божественного творения, живописует пылающие весенним экстазом деревья и листья, которые, будучи природой и пейзажем, являются образом божественного прототипа.

Здесь вновь считаем необходимым провести еще одну параллель между “иконографией”, теорией образа Дионисия и тагами Нарекаци. К теории образа, символа и прототипа он обращается во второй главе своего сочинения “О небесной иерархии”, которая

называется: “О том, что божественное и небесное подобающим образом выявляется и неподобными ему символами”[49].

Примечательный образец *иконографии, образа формы, прославления* (так он сам называет свою теорию) есть во второй главе его сочинения “О божественных именах” (“О соединенном и раздельном богословии, и что такое божественные соединение и разделение”)[50], где разбираемые автором образы очень напоминают образы из вышеупомянутых тагов Нарекаци, что является еще одним свидетельством того, что они оказали влияние на поэтику тагов.

“Также и то, что источником божественности является Отец, а Сын и Дух – произведения богородящей божественности, если сверхсущественные светы мы восприняли из священных Речений. А каким образом это так, невозможно ни сказать, ни помыслить”[51].

Вспомним живописуемые Григором Нарекаци картины божественной любви и светозарности “в лоне Девы расцветший цветок”, “исполненный животворящей любви экстаз”, “плодоносной любви вожделенья” и т.д. Таги и гандзы полны подобными образами.

Так, например, в “Таге на Вознесение” Христос изображается в виде божественного света, небесный “тип”, “типичный образ” которого являет собою

солнце.

“Сущий несущно рожден Присносущим.
Сокрытый в неизреченном недре,
Рожденный Отцом света Свет мира.

Свет сотворенного своего типа,
Образца запечатлевшего свет
В плоть облаченной небесной фигуры”[52].

Ниже приводится отрывок из “Книги”, в котором эта картина, живописующая божественные “родники” и его изображение вышнего света в качестве взращенных Божьей рукою цветов и почек, получило новое воплощение и объемность.

“ ...Однако, *всесветлой*, независтливой и
всещедрой,
Достохвальной силой созидания Твоего
Изгоняется жестокость сердца, лукавым
внушенная,
Который безнадежностью и отчаянием
[Захотел меня] в камень обратить,
Заглушить, иссушить оба родника,
Забившие велением Творца в Едеме
чувств моих,
Чтобы оросить и дать рацвести
Растущему во мне
Благотворному раю из дерев жизни”.
(гл. 37, стих 2)

Мотив космической любви, экстаза как высшего проявления экстатического богословия звучит также и в “Таге на Воскресение” – мелодия божественной любви здесь объяла всю природу и вселенную.

“Любовь на заре,
Любовь на заре выступает
В ее страстно желанном рожденьи.

Восход рожденной звезды,
Восход рожденной звезды –
Имя ее Венера.

Ужель с того места вниз,
Ужель с того места и ниже,
Простирается арфа [поющая]?

Или то хороводом любви,
Или хороводом любви
Ее окружают звезды!”[53].

Эта любовь купается в экстазе светлого излучения:

“Она море утренней зари
Она море утренней зари провела
Чрез врата востока

С ввысь устремленных гор
С ввысь устремленых горных вершин

Росой пролилась,
С солнцем закатным
С солнцем закатным любовью
Полностью слилась.

Мольбу сладкозвучную,
Мольбу сладкозвучную обратила
К закатному солнцу.

Стезею роскошной
Стезею роскошно блистающей
Нитью златою луча,

Многоцветьем сверкающий луч,
Многоцветьем сверкающий луч
тростинкою тонкой
Снизошел в долину лилей.

Краса звездносверкающая,
Краса в звездносверкающем сияньи
Шествовала с востока...”[54].

Вся природа воспламенена, проникнута божественной любовью, заключена в круг любви, космическую сферу, и *этой сферы, этих “мест” достигает голос поэта, звучание струн арфы, мелодия небесной мольбы,* и оттуда блистая “своим многоцветием” вновь нисходит на долину лилий.

Как видим, этот таг также представляет собой описание некоего космического путешествия. Картины осязаемого мира, природы поэт вбирает в свое духовное пространство и в “единении” со своим внутренним миром вводит их в “единосущные” разумные потоки, в круговое космическое движение – мир идей и сущностей. Замысел данного тага также совпадает с классификацией неоплатонической космологии и представляет собой пример онтологическо-эстетического восприятия и художественного выражения произведения искусства, самого творческого процесса.

С этой точки зрения указанный таг также являет собой яркий образец неоплатонической теории искусства и ее художественного воплощения.

*

Таги Григора Нарекаци являются художественным выражением неоплатонического экстатического богословия, которым присуще неповторимое совершенство формы и содержания. В них отображена неразрывная взаимосвязь осязаемого и разумного миров, идеи их непрерывного движения и взаимопроникновения. Согласно этой теории человек разумной, божественной частью своей души участвует в этом сферическом, шаровидном космическом движении, более того – через собственное творчество он сливается с божественным творением. Человек,

человеческая душа представлены в качестве промежуточного мира, находящегося между осязаемым и разумным мирозданиями, и благодаря ему явления, образы осязаемого мира возносятся к разумному космосу. В соответствии с этим, художественно-поэтические образы создаются, существуют в этом срединном мире, коим является внутренний мир человека – микрокосм. Они воспринимаются на уровне божественных таинств и тайн – между небесным и земным первосвященством.

Здесь также Григор Нарекаци осуществил художественное воплощение теоретических постулатов Дионисия Ареопагита[55].

“Автор ареопагитовских сочинений формирует стройную иерархию образов, благодаря которой от уровня “сверхъестества” истинное значение передается уровню человеческого бытия. Литературные и художественные образы здесь занимают определенное место – они находятся на уровне таинств, тайн, т.е. между небесной и земной иерархиями”[56].

И вот тут, в ходе воплощения этой наиважнейшей идеи о слиянии божественного, человека и природы, в тагах Григора Нарекаци проявляются элементы пантеистического мировосприятия.

III. 4. “СИМВОЛИЧЕСКОЕ” БОГОСЛОВИЕ В “КНИГЕ” ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

Последнюю ступень своей богословской системы Дионисий Ареопагит называет “символическим богословием” и посвящает ему отдельное сочинение.[57] На этом последнем уровне своего мистического богословия Дионисий сводит воедино все его уровни, придавая таким образом законченность своей системе богосозерцания, богопознания[58]. Согласно этой теории, Бог недоступен человеческому познанию, он непознаваем, непостижим, будучи началом всего он потусторонен. Как недоступный свет, он для человеческого разума покрыт мраком и являет себя в качестве священной “туманности”. Следовательно, Бог неизречим, невоспроизводим, непостижим. К нему следует подниматься не только с помощью верховных, высочайших “постигающих богопоименований”, которые перечисляют его совершенства и “высочайшее благолепие”, но и посредством “утвердительного отказа”, отрицания, поскольку никакой чувственный или разумный признак, явление или сущность ему не подобают. Однако, таким образом не принижается, а максимально подчеркивается его превосходство. Бог, как первопричина всего сущего сопричастен сотворенным им

же мирозданиям и содержит их в пределах своего провидения, посредством божественных сил – Добра, Прекрасного, Красоты, Любви, Жизни, упорядочивая и гармонизируя их. Все сущее сочленено, соединено, сосущно непостижимому Богу.

Следовательно, Бог познаваем и непознаваем, постигается через *знание и незнание* во всем, посредством всего и, при этом, Он превыше всякого постижения, хоть и содержит в себе разумное и осязаемое мироздания, и от Него происходят всякая осмысленность людская, мысль, слово и гений, посредством которых человек стремится к божественному познанию и богоуподоблению в меру своих возможностей.

Бог превыше любой идеи, вследствие чего Дионисий высшую ступень своего мистического богословия характеризует как *немую, бессловесную, лишенную мысли и образа молитву*, которая творится посредством духовно-мысленного вознесения, когда символист одной лишь силой своей мысли поднимается ввысь, абстрагируется от осязаемого и разумного миров, сбрасывает путы мысли и растворяется “во всеозаряющих лучах непостижимой мудрости”.

Дионисий раскрывает суть “священного мрака” и отрицающего богословия – божественное таинство потусторонне, оно выше сущности – это непостижимая сверхсущность и незримый вышний свет.

“Но, как я часто говорил, божественное следует понимать подобающим божественному образом.

Ведь применительно к Богу безумие и бесчувственность надо трактовать, подразумевая преимущество, а не недостаток – равно как и приписывая бессмысленность Превосходящему смысл, несовершенство – Сверхсовершенному и Просовершенному смысл, несовершенство – Сверхсовершенному и Просовершенному, неощутимый и невидимый мрак – Свету неприступному, превосходящему видимый свет. Так что божественный Ум все разумеет запредельным всему знанием, как Причина всего, зная и вводя в существо. Я думаю, именно это имеют в виду Речения, говоря: "Знающий все прежде бытия их" (Дан. 13:42). Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет ведение божественный Ум, но от Себя и в Себе: как Причина Он предымеет и просодержит разумение, знание и сущность всего, не по наружности судя о каждом, но как знающий и содержащий единую причину всего,– подобно тому как свет, являясь причиной тьмы, предымеет в себе ее знание, не от иного чего зная тьму, как только от света.

Ведь, зная Себя, божественная Премудрость знает все материальное нематериально, расчлененное нерасчлененно, множественное объединение, этим самим единым все и познавая и производя. И если по одной причине Бог всем сущим передает бытие, то по той же единственной причине Он и знает все как из Него сущее и в Нем предсуществующее, не от сущих получая знание о них, но Сам подавая каждому из них самопознание и знание других"[59].

Здесь также Дионисий обращается за помощью к своему “знаковому” богословию. Бог, будучи превыше любого знания, любой идеи и слова, непознаваем, неприступен в своей божественной природе. Люди судят о божественных таинствах через изучение осязаемого мира, живущих в нем существ, посредством наблюдения упорядоченности и постижения разумного и осязаемого миров.

“Вдобавок к сказанному следует задаться вопросом, как мы познаем Бога, не относящегося ни к умственному, ни к чувственному, ни вообще к сущему. Пожалуй, правильно будет сказать, что *мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы и подобия Его божественных прообразов*: пускаясь далее в отрицание всего, путем и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей все Причине всего”[60].

Автор ареопагитовских текстов приходит к парадоксальному заключению – *достичь божественного знания можно посредством научного неведения*. На этой высшей ступени своего богословия он придает главенствующее значение экстатическому опыту человека, его мистическим вознесениям, которые происходят посредством полета мысли, божественного вдохновения и молитвы, благодаря чему символист, посредством зримых образов из осязаемого

мира возносится в мир разумных сущностей. В это время, наряду с научным познанием, еще большее значение придается вере. В дальнейшем этот постулат был принят за основу средневековыми схоластами.

“*Так что Бог познается во всем и вне всего.*

И разумом Бог познается, и неразумием. И ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. *И Он есть “все во всем” и ничто ни в чем, и от всего всеми* Он познается, и никем ни из чего. И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается.

И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там *освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости*”[61].

Бог постижим и непостижим, он непостижим в своем наивысшем проявлении – в качестве первоединственного, однако он постижим через свое творение, как первопричина всего сущего, от него происходят и к нему же возвращаются вращающиеся в

определенных им пределах мироздания разумные миры, человек, осязаемый мир – он присутствует повсеместно, *все проникнуто им.*

“Как “Слово” же Бог воспевается священными Речениями не только потому что Он податель и слова, и ума, и премудрости, но и потому, что Он единым образом прообъемлет в Себе причины всего и во все распространяется, пронизывая, как говорят Речения (ст. Прем. Сол. 7:24, 8:1), все до конца, а прежде всего потому, что божественное Слово простотой превосходит всякую простоту и, от всего свободное, все сверхсущественно превышает”[62].

На основе концепции “символического” богословия Дионисий рассматривает “неизречимое” таинство Святой Троицы, которая превыше любого имени и слова, познания и знания. Здесь снижаются возможности человеческого познания и на первый план выходит “неизречимое”, отрицающее, апофатическое богословие – только поднявшись над всяким познанием и знанием, человек может соприкоснуться с таинством Святой Троицы. Именно тут вера, являющаяся основой мистического богословия, ставится выше знания.

“*Но мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхобъединенность и богородность*. Ведь никакая единица, никакая троица,

никакое число, никакое единство, ни способность рожать, ни что-либо другое из сущего или кому-нибудь из сущих понятное не выводит из все превышающей, и слово, и ум, сокровенности сверх всего сверхсущественно сверхсущную Сверхбожественность, *и нет для Нее ни имени, ни слова, потому что Она – в недоступной запредельности*.

И даже само имя Благость мы применяем к Ней не потому, что оно подходит, но потому что, *желая что-то понять и сказать о Ее неизреченной природе, мы первым делом посвящаем Ей почетнейшее из имен*. И хотя и в этом мы как будто соглашаемся с богословами, от истины в положении дел тем не менее мы далеки. *Почему они и отдали предпочтение восхождению путем отрицаний как изымающему душу из сродного ей, проводящему через все божественные разумения, по отношению к которым Тот, Кто выше всякого имени, всякого слова и знания, запределен, а в результате всего соединяющему с Ним настолько, насколько возможно для нас с Ним соединиться*"[63].

Дионисий посредством самосозерцания, абстрактной работы мысли намечает путь к вознесению, которого символист достигает избавившись от всего бренного и осязаемого, стремясь к Верховной простейшей сущности, которой он достигает посредством чуждого образов, "не зрящего", бессловесного и беззвучного созерцания. Это созерцание

требует духовной концентрации и самопогружения, напряжения разума и абстрактной работы мысли, таким образом трансформируясь в своего рода абстрагирующееся, отстраненное богословие.

По ходу Дионисий дает ряд примеров утверждающего и отрицающего богословия, которые впоследствии послужили путеводной нитью и предметом подражания для средневековых поэтов-мистиков.

Приведем один пример:

“Далее восходя, говорим, что Она не душа, не ум: ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет: и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое; не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время ... Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство, не божественность или благость ...не сыновство, не отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию ... Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет ... к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание, поскольку выше всякого утверждения совершенная

и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной"[64].

Дионисий разработал некую теорию внутренней молитвы, высшей ступенью которой являлась "неизрекаемая, бессловесная" молитва – если высшая идея, сошествуя вниз умножается по количеству и виду, преобразуясь в многообразие осязаемых слов и образов, то движение от нижнего уровня ввысь – к высшему сопровождается постепенным самопогружением, освобождаясь от осязаемых образов, впечатлений, превращением в конце в "безокое" созерцание, "неизрекаемую и бессловесную" молитву.

"*Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются. Так что и ныне, входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение*.

А оттуда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется. Но теперь, восходя от нижнего к высшему, *по мере восхождения оно сокращается и после полного восхождения будет вовсе беззвучным и полностью соединится с невыразимым*"[65].

Здесь следует отметить одно существенное обстоятельство, которое, как будто, было обделено вниманием в комментариях и толкованиях, посвященных ареопагитовскому символическому бого-

словию, его утверждающему и отрицающему принципам и самосозерцательной бессловесной молитве.Эта теория, как и вся теоретическая система этого автора, в целом переплетена с “ближним, символическим и экстатическим” богословскими уровнями, которые сплетаются в мистической молитве, молении, придавая личный и безличный, эмоциональный, волнующий характер духовному переживанию и абстрагированным прорывам в мир идей.

Такой молитвой начинает Дионисий свое *символическое богословие* – наилучшим образом выразив внутреннее единство методов ближнего и отстраненного богосозерцания, их взаимопереплетение в мистическом ритуале. Святая Троица представлена в качестве *священного мрака*, чей недоступный свет – “пресветлость”, покрыта “мраком сокровенного таинственного молчания”, и его можно достичь безглазым познанием.

“Троица пресущественная, пребожественная и преблагая, руководящая премудростью христиан, направь нас к таинственных слов пренепознаваемой пресветлой и высочайшей вершине, где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия, *окутанные пресветлым мраком сокровенно таинственного молчания, в глубочайшей тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы*. Такой пусть будет моя молитва ...”[66].

“*Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать*”[67].

В процессе творения молитвы сплетаются все уровни экстатического богословия и экстаз происходит через непостижимое восприятие высшей сущности в состоянии восхищения, удивления, поглощенности:

“Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее, и изо всех сил в неведении устремись к соединению с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения. *Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы*”[68].

*

Этот высший уровень ареопагитовского богословия нашел свое выражение в творчестве Григора Нарекаци. У Григора Нарекаци мы также встречаем ареопагитовское понимание Бога как священного мрака, недоступного света, источником которого,

несомненно, являлся Дионисий. В соответствии с этим, при толковании таинства миро, которому, по сходству с Богом, приписываются такие качества как непостижимость, высшая недостижимость, мглистость, темнота, сокрытость и невидимость, Богу даются недоступные человеческому разуму "сверхпоименованности и сверхмысли" неусыпного мрака, недоступного света.

"Миро в смысле ином означает "сумрачный",
Иначе *"туманный" и "сокрытый",*
или "невидимый",
Иносказательное название это не есть
нечто чуждое,
Поелику имя сие воистину определяет
вещь, им означенная,
Ибо глубокая тайна [миро] боле неизъяснима,
Нежели вся святая святых ...
Оставаясь, однако, божественно непостижимым,
Оно имеет также имя неизречимое.
Ибо, как говорят, воистину
Бог "обитает в неприступном свете"
И беспредельностью славы, не ограниченной
по своим свойствам
Для попыток нашего разума постичь его,
Остается как бы сокрытым извне
Покровом мрака непроницаемым,
Потому и к сему излиянию света
Иными из знатоков языка, искусных в витийстве,

Приложено было название “темный”
Ибо познание природы сущего
Превыше сил земнородного”.

(гл. 93, стих 19)

В трактовке Григора Нарекаци указанные методы катафатического и апофатического, утверждающего и отрицающего богословия в данном отрывке использованы единовременно, совместно и служат все той же цели – выявлению божественной сути миро. Нарекаци упоминает форму утверждающего – катафатического “богоназвания” – “положительного богоназвания”. Миро по этим своим качествам подобно всевышнему, который неусыпен, невидим, неподступен, его невозможно наблюдать, он сумрачен, закрыт, однако, он есть также жар, свет.

“И воистину сызначала содержит [миро] в себе
Преизобильно, во всей полноте
Оба божественных имени;
Названием своим, что имя Всевышнего
напоминает,
Вдвойне прославляется сей,
Жертвуемый с драгоценным ладаном
благоуханным,
Ибо, как речено Моисеем,
“Бог наш есть огонь поядающий”,
И еще: “Бог есть свет,– как сказано Иоанном,
На что верно намекает также Исайя:
“Свет Израиля, говорит, будет огнем”.

(гл. 93, стих 19)

Григор Нарекаци в одном из своих ранних произведений – в назидании “Об истинной вере и добродетельности беспорочной жизни” также переплетает воедино встречающиеся в ареопагитовских текстах обозначения отрицающего богословия и “сверхпоименования” утверждающего, позитивного богословия: “И днесь, таково исповедание веры истинной. Веровать в Бога-Отца – истинную сущность, совершенное бытие, несотворённого, безначального, безвременного, беспричинного, непознаваемого, невидимого, неизречимого, недостижимого, прозрачного, ненаблюдаемого, бесконечного, безграничного, бессрочного, безвестного, необъятного, неисказимого, неизменного, сверхъестественного, сверхсущего, пресветлого, сверхнепроизносимого. Никем не сотворённый и не самосотворенный, нет ничего от него и нет такого второго и лишь он есть начало бытия и причина всего, породивший и произведший все сущее, сотворивший всех.”[69].

Во всех частях “дарующей молитву книги” наличествует переплетение в основном этих двух принципов.

Влияние “символического” и “ближнего” богословия Дионисия выявляется уже в начале “Книги”, где автор представляет примеры гимнопения, восхваления, при этом поясняя их смысл и подчеркивая роль “ближнего” богословия, т.е. молитвы в своей “Книге”. Так, во второй главе читаем:

“Оживи меня, *сочувствующий*,
Услышь меня, *милосердный*,
Окажи *сострадание*, о, благий,
Пощади, о, долготерпеливый,
Защити, о, *прибежище*,
Облагодетельствуй, о, *крепкий*,
Освободи, о, *вседержитель*,
Дай жизнь, о, возрождающий,
Подними меня, о, *страшный*,
Просвети [меня], о, *небесный*,
Исцели, о, все умеющий,
Очисти от грехов, о, неизреченный,
Награди [меня], о, щедрый,
Укрась милостями, о, *независтный*,
Примири, о, *неведающий пороков*,
Прими, о, *немстительный*,
Очисти от долгов, о, *благословенный*”.

(гл. 2, стих 2)

В этом смысле совершенна третья глава “Книги”, насыщенная божественными обозначениями и эпитетами, которые подчеркивают основные черты божества и где положительные и отрицательные обозначения играют одну и ту же роль в качестве сверхпоименований, высших символов – способствуя мистическому вознесению молящегося.

“Господи, господи мой, податель щедрот,
Благий по естеству, равно властвующий
над всеми,

Единственный Творец всего из ничего,
Прославляемый, неисповедимый,
Страшный, удивительный,
Ужасный, могучий,
Суровый, непонятный,
Недоступный, непостижимый, непознаваемый,
Неизреченный, незримый,
Невидимый, неосязаемый,
Неуловимый, безначальный, предвечный,
Ничем не затуманенное знание,
Видение, не ведающее колебаний,
Истинное естеством своим,
Высокое [пребыванием в небесах]
И низкое [пребыванием в преисподней],
Восхваляемое бытие,
Рассвет без тени,
Сверкающий луч,
Свет исповедуемый,
Упование без сомнений,
Покой нерушимый,
Печать неизменная,
Прозрение не знающее границ,
Имя признанное,
Вкус сладостный,
Чаша радости,
Хлеб, укрепляющий души,
Любовь неиссякающая,
Обещание, не вызывающее сомнений,
Покров желанный,
Облачение неотъемлемое,
Риза вожделенная,
Украшение славы,

Вспомоществование великое,
Прибежище восхваляемое,
Неиссякаемая благодать.
Неубывающее сокровище,
Нетленный дождь,
Роса предрассветная,
Елей изливающийся на всех,
Безвозмездное врачевание,
Двукратно дарованное здоровье,
Величайшее ободрение,
Необманный призыв,
Благовествование всеобщее,
Царь, почитающий рабов,
Нищелюбивый защитник,
Вечно богатый даритель,
Шествие беспрепятственное,
Нерушимое повеление,
Вечная надежда,
Долговидящий [взгляд],
Дар без сожаления,
Всем раздающая десница,
Рука правосудия,
Око беспристрастное,
Глас надежды,
Весть утешения,
Послание радости,
Имя, жизнь [означающее],
Перст попечительный,
Исход безошибочный,
Провидение непогрешимое,
Воля животворящая,

Нелукавый совет,
Почесть, не вызывающая зависти,
Изобретательность бескрайняя,
[Но и] строгий предел,
Ненаходимый след,
Невидимая стезя,
Образ неизмеряемый,
Количество беспредельное,
Изображение бесподобное,
Сострадание несравнимое,
Благость многообильная,
Смирение торжественное,
Поцелуй спасительный,
И еще много других благолепных слов
Кроме этих можно Тебе посвятить, о, Боже,
Благословенный и восхваляемый,
Величаемый и проповедуемый,
Благовествуемый и повествуемый,
О, Ты, чья воля не знает ошибок,
исполняя наши мольбы".

(гл. 3, стих 1)

В этом отрывке также выражено понимание Бога в качестве священного, неподступного мрака (прозрение, не знающее границ, любовь неиссякающая, покров желанный), сочетающееся с его восприятием как неиссякаемого, безграничного света ("ничем не затуманенное знание, видение не ведающее колебаний, истинное естеством своим, рассвет без тени,

свет исповедуемый”). При этом выражено также стремление поэта-мистика посредством божественной любви проникнуть сквозь пелену этого хоть и чуждого, однако и желанного мрака (“любовь неиссякающая, покров желанный”).

Автор намекает на свой мистический опыт, отсутствие посредника в своем восприятии Бога и сопричастность. Согласно Григору Нарекаци, поэт творит в потоках божественной любви. Он подчеркивает этот миг духовного вожделения, любвеизлияния, экстатическую сущность поэтического произведения, обещая, что вновь вернется к их рассмотрению в других частях своего сочинения (в речах). Именно через них ему будет даровано Богом спасение. Бог должен пресытиться и возрадоваться не столько восславлениям, сколько “исполненными притягательности устремлениям” поэта.

“Потоки благости, излитые Тобою на нас,
Я разъясняю в дальнейших моих речах,
Кои побудят Тебя, о блаженство,
Возрадоваться моему спасению,
Как если бы Ты взыскал вкусить неких
сладостных яств,
Но не потому, что суетным гласом моим
Обретешь Ты [новую] славу,
А потому, что малую молитву мою
Сделаешь причиной спасения великого”.

(гл. 3, стих 1)

Этому отрывку созвучен также фрагмент из главы “Молитва, толкующая о светоносном святом елее – мире”.

“К чему еще мне умножать [ряд] образов
Сего великого таинства непостижимого
И не вкушать Тебя, о сладость!
[Что пользы] узнать чрез Тебя, что есть елей,
Коли не исцелишь им скорбь.
[Рожденную] древом греха,
Не причинишь радости,
Согласно сказанному псалмопевцем,
И что это за тук,
Коли насытившись им,
Не забудем мы благодаря ему пищи смертельной!
И что это за помазание,
Коли горестное зрелище пепла
Не преобразуется через него
В сияние вечной радости ...”

(гл. 93, стих 9)

В этой главе есть великолепные примеры совмещения, переплетения ближнего, иконографического, экстатического и символического богословия. В одном таком фрагменте толкование вновь трансформируется в “молебное стихотворение”, “благодарственную мольбу” – возведя толкование эротического эпиграфа Песни песней к уровню духовного любвеизлияния, бурного стремления к Богу, посредством которого поэт должен достичь “света сладости” божественной.

“Подкрепите меня елеем и укройте красивыми
яблоками”,
“Уведите, понежьте меня в садах масличных”,
Коли бы чрез исполнение Духа Твоего,
Избранное сие вещество, светом его
Не увидели мы в себе непостижимую //
Твою высоту,
О Восхваляемый.
Днесь лишь к Тебе, о попечитель, –
Благая причина всех созданий, –
К Тебе воздеваю руки с раскрытыми пястями,
При споспешествовании почек моих,
Стенаниях сердца моего,
Воплях языка и уст моих:
Услышь с милосердием, о Господи,
Молитвенные мои мольбы,
Кои к Тебе взывают.
Украшенный сими дарами,
Я хвалы Тебе возношу,
О, могучий, страшный, вышний, неисповедимый,
Лобызаемый вечно в желании неутомимом,
Благославляемый постоянно, всегда песнею
нескончаемой:
“Свят, свят и Единственный присно свят”.
Даруй мне, вовсе заблудшему,
Еще больше благодеяний,
Дай мне света сладостную надежду –
Мне, что недостоин даже малой частицы
света Твоего,
Объяснить благодаря Тебе, о благий,

Глубокий [смысл] таинства сего
И,соединив тонкость мысли с мольбами ...”
(гл. 93, стих 9)

Посредством внутренней молитвы, когда тело и душа действуют в согласии, поэт, молящийся, стремится достичь состояния экстаза, когда его вожделенное стремление сливается со “светом сладостной надежды” и ангельским “триединым святословием”. В этом толковании таинства миро Григор Нарекаци посредством художественной этимологии связывает его с таинствами смерти и воскрешения Христа, усматривая иносказательно-аллегорическую взаимосвязь между словами миро (мюрон), мера (арм. – умер), горечь, мерелутюн (арм. – кончина)[70].

“Посему, суть истинную слова [миро]
Представляю еще и в ином образе,
Ибо [еврейское] *мерра* означает “*горечь*”,
Что есть знак, соответственный страстям
мучительным и жестоким,
А коли толковать *миро* согласно нашему
корнесловию,
То родственно оно [слову] “*смертность*”.
Поскольку сим духовным помазанием ...
Мы вновь упованием соединяемся
С неизречимым таинством распятия Твоего,
И крещенные в смерть Твою, о живой,
Мы самим Тобою, о Боже, вполне ободренные,

Приобщимся тем самым к вечной жизни Твоей
Навсегда, окончательно, неразлучно".

(гл. 93, стих 20)

Здесь также заметно ареопагитовское влияние. В части посвященной толкованию таинства миро, автор сочинения "О церковной иерархии" проводит следующую иносказательную параллель: "Поэтому, как я думаю, *иерарх, крестообразными взмахами вливая миро в очищающий баптистерий, и являет зрению созерцающих очей Иисуса, нашего рода богопорождения совершенно повергающего с помощью креста саму* смерть самим этим божественным и неудержимым нисхождением и благолепным образом вытаскивающего нас, согласно сокровенному Речению, в Его смерть из древней поглощенности тлетворной смертью и обновляющего для божественного вечного существования"[71].

Характерны, также, 13-ая, 16-ая главы "Книги", которые в точности повторяя многочисленные сходные отрывки, отличаются весьма своеобразной формой переплетения неоплатонического и христианского богословия, присущих им "богопоименований" и понятий. Святой Дух предстает в качестве совершенного облика Предвечного, вечной сущности, неиссякаемого светоизлияния Отца, а Святая Троица – представляется Первопричиной света без тени небесной любви.

“Боже благодетельный, могущественный и
страшный,
Отец [наш], по милости дарованной Тобою [нам],
От чего само имя Твое, о великий,
Благовествующее нам о Твоем милосердии и
близости,
Сладостно даже для [людей] жестоких и
неблагодарных;
С Тобою и Сын твой, подобный Тебе,
С дланью могущественной, как Твоя,
Грозный властью вечной своей,
Вознесенный созидающим [естеством] Твоим;
И Твой Дух Святой и истинный,
Что истекает из Тебя неиссякаемо,
Подлинное естество бытия,
Сущность вечная, равная Тебе во всем,
По власти разделяющая славу Сына Твоего,
Три ипостаси – все неизреченные,
Различимые, как лица по своим особенностям,
*Но единосущные // именно по своей
природе господней,*
Несмешиваемые, но и нераздельные,
Единые волею и союзом,
Ни у одного над другим нет преимущества,
Ни на мгновение не бывает один ниже другого,
Но как причина небесной любви –
Сего света без тени, –
Явление коей свершилось в нас,
Единым венцом славословия
Величаемы вечно Они”.

(гл. 13, стих 1)

Бог предстает в качестве высшей сущности, которая превыше всякого слова, образа, меры, величины, он есть безграничный абсолют, вышний свет, проникнувший во все сущее. Нарекаци повторяет ареопагитовские характеристики и предикативы Бога.

“Днесь только Ты один, Боже небесный,
вышний, благодетельный ...
Ибо ты, будучи превыше мысли,
Даже в малой степени неподвластен пороку
Образ необъятный, вне измерения
количественного,
Слава распространенная безгранично,
Полнота могущества, не вмещающегося в
пределы стихий,
Бескрайность незамыкающегося пространства,
Неиссякаемость благодетельного сострадания”.
(гл. 16, стих 1)

“Ты один есть свет во тьме ...
Всемогущий, невыразимый, неисповедимый и
неизреченный ...
Всепроникающий жгучий луч великого таинства”.
(гл. 16, стих 2)

Как мы уже отмечали, Григор Нарекаци свои славословия вплетает в мистическую теорию богоуподобления, совершая переход от одного к другому, развивая эту свою теорию – он начинает с соответствующих слов восславления. В 19-ой главе читаем:

“Величие непостижимое, имя страшное,
Слово живое, весть желанная,
Вкус сладостный, призыв обожаемый,
Доброта исповедуемая, *сила, достойная*
воскурения,
Истина призываемая, *сущность прославляемая,*
Бытие благословляемое ...
Свет всего [сущего], милосердный во всем,
могучий, небесный.
Ныне молю, о, сострадательный:
Восстанови вновь чудом божественного созидания
Мой размягченный сокрушенный глиняный сосуд.
Твой дарованный мне образ, истертый грехами,
Умоляю Тебя, вновь отлей в плавильной печи
Молнией слова Твоего,
Скинию Твоего отдохновения –
Охраняющее душу поколебленное
здание тела моего,
Прошу, о Благодетель, *очисти,*
Дабы поселиться в нем”.

(гл. 19, стих 1)

Такого рода благословения не являются лишь абстрактными перечислениями и повторами – к абстрагирующей работе мысли здесь примешивается также чувственно-эмоциональный слой, посредством которого они вплетаются в ткань страстной молитвы, трансформируясь в мольбы-благопожелания, в которых просматривается постоянное присутствие видения неопосредованной связи с Богом, живого ощущения этого союза. И вот тут-

то и становятся существенными те обозначения, которые выявляют эту связь – среди сущностных характеристик Бога выделяются его творящие силы влияния, воздействия, одарения, непрерывной связи, чудотворения, чудеса его искусства. Бог считается “словом достойным лобзания, воздействием великолепным” (гл. 28, стих 7), “Символ высоты, речение радости” (гл. 57, стих 1).

Даже в этих перечислениях просматривается живой процесс создания произведения, “Книги”, протекающий под воздействием Бога, который вдохновляет поэта, влияет на него и, в то же время обуздывает его творческую стихию, впечатляет, подытоживает, “делает статуарным” его бурное течение:

“О, восхваляемый Боже небесный ...
Ты рассеиваешь горе ...
Придаешь пристойность слову, обуздываешь язык,
Умеряешь дыхание, заставляешь умолкнуть голос,
Устанавливаешь предел помыслам,
воспитываешь волю,
Предупреждаешь волнения, успокаиваешь бури ...
Ты ... мудростью побеждая, поворачиваешь
их к себе”.
(гл. 90, стих 1)

“Путь жизни,
Который меня, к Тебе обратившегося ...
Образ упования,
Который *для всех людей молящихся*

Являет зримым залогом истинным ...
Свобода, дарованная,
Которая дает сполна без отдачи выкупа.
Щедрость независтная,
Которая обогатила великолепием
своим презренное
Скудельное мое естество".
"Свет без тени,
Который делает меня вновь цветущим,
окружив сиянием своим".

(гл. 90, стих 2)

"Призри, о Господи, с небес с благоволением
светлым
На меня, страждущего от опасности пагубной,
И облегчи терзающие меня рыдания
Покоем безмятежным ..."

(гл. 90, стих 3)

Нередко подобные обозначения озвучиваются для того, чтобы избавить автора от душевной тревоги и беспокойства. "Устами души", "всем сердцем" поэт "лобзает" имя Бога. Следовательно, божественные поименования играют роль душевно-эмоционального воздействия, подвигают на творение страстной молитвы "из глубин сердца".

"Боже вечный, благодетельный и всемогущий,
Создатель света и творец ночи,

Ты, *все умеющий своею мудростью*
Претворяешь тень ночи в [ясное утро];
Рассвет негасимый, незаходящее солнце ...
Ты слышишь стоны узников,
Внимаешь молитвам униженных
И принимаешь мольбы их,
О, Бог мой и мой Царь,
Жизнь моя и мое прибежище ...
Ниспошли мне могущественную защиту
десницы Твоей
И спаси меня от страха ночи и коварства дьявола,
Дабы постоянно целуя память
Вызывающего трепет и святого имени Твоего,
Устами души и желанием дыхания моего,
Я жил, охраняемый с теми
Кто призывает имя Твое от всего сердца".

(гл. 94, стих 1)

Проявлениями неиссякаемого поэтического воображения, образными характеристиками, изобилием иносказательных образов и синонимов особо богат 3-ий стих 32-ой главы. Поэт "изливает" череду своих поименований, которые, тем не менее, не утоляют его "словесный голод", поскольку не в состоянии человеческая речь и мечтания души выразить невыразимое.

"Сущность непостижимая, истина неисповедимая,
Сила всемогущая, милость всевластная,
Совершенство безбрежное, наследие
неизреченное,

Жребий достойный, одарение обильное,
Мудрость неомраченная, милостыня вожделенная,
Даяние желанное, радость взыскуемая,
Покой беспечальный, обретение несомненное,
Бытие неотъемлемое, стяжание негибнущее,
Высота несравненная,
Искуснейший целитель, неколебимая твердыня ...
Образ света, видение радости, проливень
благодати,
Дыхание жизни, сила облика, покров над головой,
Движитель уст, побудитель речи, водитель тела,
Воздыматель руки, простиратель пясти,
обуздатель сердца,
Родное имя, *родственный глас,*
Единение искреннее, попечение отчее,
Имя исповедуемое, лик почитаемый,
образ непостижимый,
Власть боготворимая, память похваляемая,
Вход ликования, стезя верная, врата славы,
Путь // истины, лестница небесная.
И множество иных слов восхваления –
Неисчислимые ряды, несметные строфы, –
Коих не вынесут уста земнородного,
Не выдержат органы тела,
И не измерят желания души".

(гл. 32, стих 2)

Здесь также Нарекаци ведет речь о божественном даровании, вдохновении, пожалованном слове, являющемся движителем уст поэта, при воздействии которого руки воздымаются к всевышнему.

Бог характеризуется в качестве величайшего творца искусства, многоискусного создателя, который наделяет даром творения также и поэта, сам участвует в его творчестве.

“И вот ныне Ты, создатель всех тварей,
Сын Бога всевышнего, Христос ...
И днесь, всесильный, неисповедимый,
Неизреченный, благодетельный Царь
бессмертный,
За застенчивость такую, за самоуничижающее
смирение мое,
На кое сам себя я с великим презрением в
душе осудил,
Излей ты напевы этой книги
Укоризной и стыдом на лицо дьявола
И лик мой, [лик] устыдившегося, укрепи
Знамением креста Твоего.
Сопряги печать света своего с благообразием
лика моего ...”
Искусство дивное свое на челе моем сиянием
ознаменуй.

(гл. 65, стих 2)

“Благовестие жизни, цель господня ...
Образ доточный ...
... о Всемогущий, Всевластный, Всеведущий ...”

(гл. 28, стих 3)

Высшие поименования Бога дополняются еще и

такими эпитетами, как “искуснейший создатель” искусства, небесный зодчий, мастер дел серебряных (гл. 69, стих 1), всеискусный, вардапет (гл. 76, стих 2), стихотворец, что пишет на золотой доске души поэта (гл. 34, стих 10).

Таким образом, наряду с этими перечислениями, пробуждающими, обостряющими у поэта мистическое ощущение божественности, течет также и его, лишенная посредников, беседа с Богом. Стираются границы, собственное Я поэта сливается с Богом, Бог сам, как бы, сотворил “Книгу” и поэт просит его, во имя любви к нему в “Книге скорбных песнопений” упомянуть и простить также и врагов.

“Великий, неисповедимый, сила грозная,
владыка тварей [всех],
Царь небесный, Творец ангелов,
вместилище разума,
Распорядитель небожителей, глава духов добрых,
Десница упования, тишь покоя, видение света,
Сияние радостное, путь к блаженству,
причина жизни,
Орудие разума, спасение без зла,
предводитель мира,
Ограда прочная, стена защитная, решетка
благословенная вся из пламени,
Рубеж незлобливости, помяни Ты добром
тех из рода людского,

Кто враги мои, тех, о коих в книге скорбных
песнопений слова покаянные,
Совершенствуй Ты их, отпусти им грехи,
смилуйся над ними.
Ради меня, Господи, не гневайся на них,
Как на святых, клевещущих из-за вящей
любви Твоей ко мне ...”

(гл. 83, стих 1)

В этом же духе он и завершает свою “Книгу”, моля Бога своим всесильным словом восполнить недостатки и упущения собственных речей.

“О, солнце праведности, луч благословенный,
Сущность света, желание вожделенное,
Неисповедимый, вышний, неизреченный, могучий,
Радость добра, исполнение надежды,
Восхваляемый Царь небесной славы,
Христос-создатель, обетование жизни.
Ныне несовершенство и упущения
Многоошибочного моего гласа, –
О, я злосчастный,
Восполнив могуществом слова твоего,
Представь как моления, угодные небесному
Отцу Твоему ...”

(гл. 95, стих 1)

Как видим, ареопагитовское “символическое” богословие нашло своеобразное выражение в “Книге”

Григора Нарекаци. Оно послужило решению стоявших перед автором художественных задач, достижению основной цели произведения посредством переплетения гимнопения и восславления с творением молитвы – “ближним” богословием, согласно классификации Дионисия. Такого рода фрагменты и перечисления, помимо мысленного созерцания, умственного вознесения, в текстах Нарекаци обладают также и функциями чувственно-эмоциональных импульсов, которые призваны подготовить его к высшей ступени духовного вознесения – эмоциональному выплеску, экстазу, являющему собой высшее проявление духовного чувства. Не случайно, что зачастую после череды этих богопоименований, следуют наиинтимнейшие признания и проявления внутреннего стихотворного опыта поэта.

Таким образом, сочинения Григора Нарекаци выявляют глубокую взаимосвязь его творчества со всеми пластами ареопагитовского экстатического богословия, нашедших полноценное выражение в его поэтике. Творческое освоение этого богословия было начато еще Хосровом Андзеваци, получило своеобразное развитие в трудах и поэзии Анании Нарекаци, однако его наиболее целостное, всеобъемлющее применение было реализовано в “Книге” и тагах Григора Нарекаци. Другого такого факта подобного влияния ареопагитовских текстов, их использования и полноценного выражения в поэтических произведениях мы более не встречаем в армянской средневековой философии и поэзии.

III. 5. ПОНЯТИЯ ИЗУМЛЕНИЯ И ВОСХИЩЕНИЯ В НЕОПЛАТОНИЧЕСКОМ ЭКСТАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ И ТВОРЧЕСТВЕ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

В неоплатонической системе экстатического богословия подчеркиваются понятия *изумления, восхищения*, которые взаимосвязаны со всеми его уровнями. Подобно чувству божественной любви они обладают эстетической глубиной и направленностью и являются мощными стимулами, подвигающими поэта-мистика к творчеству. Эта идея, к которой обращается Григор Нарекаци в своих теоретических исканиях, нашла прекрасное воплощение в его “Книге” и тагах. Она связана с чудом творения Бога и предопределяет мистический путь воссоединения с Творцом через восхищение разума и молитву.

Эта идея связана с важным принципом “иконографического” богословия, согласно которому проникнуть в мир божественных сущностей, познать их можно посредством земных образов, “телесных” примеров как знаков, символов.Этот принцип обстоятельно представлен в теоретической системе Дионисия Ареопагита и рассматривается также в

сочинении “Определения философии” Давида Анахта, от которых он и перешел в богословие Нарекской школы.

Давид Анахт считает *изумление* не только первопричиной созерцательного изучения богосотворенного мироздания, но и первопричиной философии вообще.

“Изумление есть начало философии. А почему же изумление есть начало философии известно из следующего: если кто-нибудь не изумляется, тот и не начинает исследовать и не философствует. Например если кто-либо, увидев радугу, не изумляется не задается вопросом, что это такое и откуда берется это сочетание ее различных красок, тот и не вдается в исследование, а если изумляется, то начинает исследовать, а затем и философствовать”[72].

У Дионисия этой проблеме посвящена отдельная глава в сочинении “О божественных именах” под названием “Из тех же его гимнов о Любви”. Он эту идею связывает с экстатическим восприятием и созерцанием божественных начал Добра, Прекрасного, Любви, божественного творения, взаимопроникающих иерархических систем разумного и осязаемого миров, которые у разумного человека вызывают изумление и восхищение. Оно является божественной силой и могуществом, связующим человека с Богом – “неизменной” первопричиной осязаемого и разумного миров:

“Истины ради осмелимся также сказать и то, что

и *Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и добру во всем* ... будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, *словно благостью, влечением и любовью, и из состояния запредельно все превышающего низводится сверхсущественной неотделимой от Него выводящей вовне силой*, и нет для нее ни имени, ни слова, потому что Она – в недоступной запредельности"[73].

Изумление, изумленность, связуясь также с высшим уровнем духовного экстаза – символическим богословием, считаются выше любого слова и знания. С их помощью мистик поднимается над созерцанием осязаемого мира и пускается в путешествие по разумному космосу – по ту сторону всего, "соприкасаясь с Богом, сообразно данным человеку возможностям":

"И даже само имя Благость мы применяем к Ней не потому, что оно подходит, но потому что, желая что-то понять и сказать о Ее неизреченной природе, мы первым делом посвящаем Ей почетнейшее из имен. И хотя и в этом мы как будто соглашаемся с богословами, от истины в положении дел тем не менее мы далеки. Почему они и отдали предпочтение восхождению путем отрицаний как изымающему душу из сродного ей, проводящему через все божественные разумения, по отношению к которым Тот, Кто выше всякого имени, всякого слова и знания, запределен, а в результате всего соединяющему с Ним настолько, насколько возможно для нас с Ним соединиться"[74].

Изумление также связано с понятием Бога как “священного мрака”, его восприятия в качестве недоступного света “пресущественного сияния”: “Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы”[75].

Эти понятия, подобный замысел богопонимания также исходят от Платона, Аристотеля и Плотина. В связи с этим вопросом Плотин в своих “Эннеадах” ссылается на Платона:

“Находящийся превыше всех не стремится быть красивым – он первый пребывает в созерцании, ибо он есть чистая Форма, созерцание Разума, которое также является *восхищением от видения*. И Платон, желая обозначить это обстоятельство, приводит более понятный для нас пример – он *создает образ Творца – зодчего и представляет его творение*. Этим путем он стремится показать, насколько *восхитительна красота Предвечного и Идеи.* Поскольку, если кто-либо *восхищается* чем-то, что существует благодаря другому, *то он направляет свой взор на того, благодаря кому появилось творенье* ...”[76]. Платон [в этой связи] поясняет, что он препровождает “изумленного” к предвечному и по достоинству воспринимает то, что находится по ту сторону слов. А затем добавляет: “Изумленный сам стремится еще более уподобиться Предвечному ...”[77].

Затем [Платон] добавляет: если бы Предвечный не был чрезвычайно красив – обладая Красотою непреходящей, то в этом случае что бы могло быть красивее этого зримого [космоса]”[78].

Плотин дает также описание мыслительно-созерцательного движения человека, его опыта вознесения, в котором разумное круговое движение мысли проявляется в виде восхищения разума и молитвы умиленной души.

“Следовательно, давайте посредством логического мышления постигнем сей [видимый] космос, позволив, чтобы каждая его часть оставалась такой, какая есть – не смешиваясь [с другой]. Давайте одновременно, насколько это возможно, представим себе этот шар таким образом, чтобы когда станет видимой одна из частей его внешней сферы, то за этим последовало бы видение мысленного изображения солнца и прочих светил ... Затем же, пусть станут обозримыми земля, вода, все живые создания – будто в пределах одной светлой сферы. И пусть раскроется в твоей душе мысленная картина этого шара, содержащего в себе все это ... Сохраняя в себе сей мысленный образ, восприми также и другую сферу, удалив, однако, при этом всю массу вещества. Удали также и пространство, а также осязаемый образ содержащегося в тебе вещества. И не пытайся воспринять нечто по размерам меньшее, чем эта сфера, воззови к Богу, сотворившему все то, мысленный

образ чего ты имеешь, молись, чтобы пришел, явил себя он. И да придет он, явит себя и вместе с собой – космос, тот, во власти которого пребывают все [прочие] боги, тот кто един и являет собою все”[79].

Плотин выводит некую формулу вознесения к Архетипу, посредством созерцания божественного творения, которая типична для неоплатонизма: “Кто-либо ...если он восхищается и изумлен этим осязаемым космосом, постигает его величие, красоту, порядок его вечного круговорота, постигает находящихся в его пределах зримых и незримых богов, духов, живые существа, все растения, да вознесется к его архетипу”[80].

Примеры вознесения в божественные сферы посредством подобного рода созерцания божественного творения, любви и любования дают также и представители Нарекской школы.

Великолепное описание “вознесения к лицезрению божественного” через восхищение человека божественным творением и созерцание его как зеркало отражаюшее в себе Бога есть и в труде “О понимании чисел” Анании Нарекаци. “*С течением времени осознаешь прекрасной порядок установленный для всех созданий и через них обретаешь представление о создателе их*... И упорядоченность мироздания служит обретению знаний людьми, *поскольку через порядок установленный для тварей познаешь Творца – как сказал Давид,– небо повест-*

вует о славе Господа. Ибо ни идеи любомудрых ни речи ораторов не способны столь ярко представить Творца, как явление светил небесных, кое явственно, от восхода до восхода, беззвучно восхваляет великое творение и светлую проповедь”[81].

Самым великим и “ярчайшим” прославлением и проповедью Бога, звучащим во всех уголках мироздания, является его творение, и мудрецы, ораторы и писатели не в силах выразить это величие словами.

Эти могучие импульсы изумления, любования и восхищения в качестве первопричин, проникая в сферу творчества, соединяясь с божественным вдохновением, духовным экстазом становятся основой для творения молитвы, восславления, отправления внутреннего культа и парафразирования.

Несравненный образец подобного поэтического прославления “*великолепного творения* Бога”, “*изумительного творения*”, славословия дает нам Григор Нарекаци в своем “Назидании об истинной вере и добродетельности непорочного поведения”, который напоминает пример, приведенный Ананией Нарекаци.

“Вновь надлежит направить взор на создания и узреть великолепное деяние Божье и, узрев очами телесными, подобно им открыть и очи разума и мудро лицезреть *изумительное явление созданий*: также и Давид узрев их сказал: “Узрел на небе дело

пястей твоих – луну и звезды, что утверждены тобою" (Пс. 8. 4.) *То есть можно лицезреть высоту и необъятность небосвода, яркую светозарность и благолепие светил, а также, наряду с ними облака, дождь, ветер, снег, лёд, град, землю, растения, деревья, благообразие строения тела человеческого, скотину, зверей, птиц, море, родники, реки, и разве же только перечисленное мною? Всё прочее сущее... И при виде такого творения неописуемого должно привести в движение разум и язык для восславления Бога и за всё что существует возблагодарить Творца... И да восславят Творца люди мыслящие и разумные при виде его чудесного творения.*

И ... мудро узревшие столь чудесное и изумительное творение восславят Бога..."[82].

Прекрасным примером изумления, восхищения в качестве воплощения действенных духовных сил является также и принадлежащий перу Григора Нарекаци панегирик Богородице. Представим один фрагмент, в котором теоретические воззрения автора переплетаются со славословием: поэт с "восторженным изумлением", "душевным восторгом и вожделением" вместе с сонмом ангелов воспевает Богородицу и наряду с творением Бога восславляет таинство его Вочеловечения.

"Их (небесных чинов) восторженное изумление сим дивным свершением превосходит то, что доступно нам из повествуемых земных сказаний.

Тем не менее, *побуждаемый могучей силой*

страстного желания сердца моего, я возношу славословия величальные, как дар во славу промысла Божьего, словно бы был летописцем вышней славы Господа Бога... днесь, когда Слово явилось во плоти, в телесном образе Адама, *весьма долженствует не только бестелесным, но и телесным вознести восторженный словесный фимиам благодарственных песнопений.* Так смиренная земля, удостоившись приять у себя Господа, обрела сопутника на богоносных вышних небесах. Посему, подвигнутые духовных ликованием, оба чина духовных – род осязаемых созданий и чин бестелесных ангелов сошлись в едином хороводе, чтобы отпраздновать светозарное Рождество Спасителя. С ними и мы, что причастны днесь церкви, сей дщери брачного чертога вышней обители, танцуем в духовном экстазе, вместе с вышними прославляя Тебя песнею трисвятою.

О, всесвятая, богоприимная Госпожа и Богородица, недостижимая подобно выси небесной и шири земной, пучине морской и бездонной пропасти, ибо в Тебе обрела телесность Сущность истинная, кою во чреве своем святом как в чертоге выносить Ты сподобилась"[83].

Эта часть панегирика Григора Нарекаци выявляет его творческую связь со всей системой неоплатонического экстатического богословия и дает чудесное описание того, каким образом посредством экстатического богословия и духовного созерцания вочело-

вечения Бога, духовное восхищение, экстаз, испытываемый в отношении его творения превращаются в песню, ликование, восславление.

С этой точки зрения художественным совершенством являются таги “Таг во славу Церкви” и “Мелодия на Рождество”, которые представляют собой содержащие незначительные разночтения варианты одного и того же тага. Здесь поэт вместе с божественной сущностью Богоматери прославляет также и ее земную красоту и благообразие, являющееся для него источником изумления и восхищения. Это удивительное, живое описание земной красоты он рассматривает в контексте космического движения. Он свой таг называет “Песнь изумительная, песнь проникновенная ...”, которая становится пристанищем Богоматери и ангелов (“Стало местом [пребывания] благообразной”), “сопутно” им.

В этих начальных строках тага уже выражен его неоплатонический замысел единства осязаемого и разумного миров, взаимопроникающих, текущих навстречу друг другу форм движения. Черты лица и движения Богоматери дугообразны, (аркообразны) из ее солнцеподобных очей, как из утреннего смеющегося моря льется свет, она источает любовь, она двигается плавно покачиваясь, с осанкой [прекрасной] прохаживается и в излияниях света плывет навстречу сущим (“Текут навстречу друг другу ...”). Движение Богоматери гармонично космическим

пропорциям, она движется вместе с миром сущих, в пространстве божественного сферического кругооборота. Богоматерь – идеал космического благообразия, гармонии. В этом и заключается таинство этого поистине *изумительного* тага, и сам замысел, и насыщенные цветистыми, живыми, "проникновенными", народными речениями и выражениями описания напоминают полотна великих художников Возрождения, в основе художественного замысла которых также лежит неоплатоническая эстетика.

"Песнь дивная, песнь переливчато-звонкая
Звучит в месте Зиждителя благ.
Таинство, всеобщее таинство,
Сонмы звезд, звезд...
Тонкие брови одна к одной словно арка,
Шествовала Она, шествовала в час полуденный.
Очи – что море, что море радости,
Поутру простершееся с востока до запада,
Подобные двум молневидным солнцам...
В руках округлых ворох [колосьев]
пшеницы молочной спелости,
В искристых сполохах пламени.
Скромно ступала она, стан изгибая,
Уста ее – благоуханная роза, губы – два лепестка,
Молвит слово – словно сладкозвучная арфа запела,
Светозарное лоно полно алых роз
И пурпурных фиалок букетов...
Нарядилась Она в красивое одеяние.

[В узорах] цветов лазури, пурпура, виссона,
И кармазина, с золотым отливом,
И пояс дугообразный блестящего серебра
в обрамленьи златом.
Движенья Ее сияли красою жемчужной
И шествие стоп Ее обращалось в капель световую”
(“Таг во славу Церкви, написанный
Григором Нарекаци”)[84].

Эти подходы созвучны и присущи всему творчеству Григора Нарекаци – в своих тагах, исполненный божественной любви, очарованный творением божьим, он, в творческом экстазе, “путешествует в светлых божественных пределах”, в которых пребывают человек, природа, небо и земля, солнце, светила, почва, вода, живые существа, деревья и цветы. В состоянии духовного восторга он восхваляет божественную природу, проявляя при этом элементы пантеистического мировосприятия, присущего также и неоплатонизму.

III. 6. ОТГОЛОСКИ ПАНТЕИСТИЧЕСКОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ В ТАГАХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ. ПОЭТ В КАЧЕСТВЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИРЫ И ВОСТОРЖЕННОГО ПЕВЦА ПРИРОДЫ

Таготворчество Григора Нарекаци во многом подпитывалось неоплатонической эстетикой, одним из проявлений которой является ареопагитовское экстатическое богословие.

Автору сочинений, приписываемых перу Дионисия Ареопагита, как и неоплатоникам предыдущего периода, присуще пантеистическое мировосприятие.

С этим мировосприятием связаны и уровни его экстатического богословия, сведенные воедино в целостную онтологическую конструкцию. Многочисленные фрагменты такого рода, имеющие подчеркнуто эстетический характер, уже комментировались в предыдущих частях настоящего труда.

Согласно теории Дионисия, Бог по небесной иерархической лестнице от разряда ангелов нисходит до уровня ангелоподобных людей, затем – до человеческой природы, животных, растений, всего сущего, что наделено жизнью, что живет и дышит им, в едином ритме дыхания.

Все сущее проникнуто божественным и устремлено к нему. Мироздание было порождено и существует по божественным законам Добра, Прекрасного, Красоты, Любви, которые одарили его благообразием и гармонией.

С этой точки зрения примечательна глава “Об имени жизнь”[85] из сочинения Дионисия “О божественных именах”. Это панегирик творцу и его творению, первопричине всего сущего, которого автор называет вечной жизнью и самосотворенной жизнью. Он есть сеятель жизни и всякая жизнь сопричастна ему. От него получил начало мир ангелов, пребывающий в “неустанном движении”, благодаря ему все живые субстанции называются бессмертными не потому, что они вечно существующие, а из-за этой жизнетворной, живительной и содержащей в себе все сущее божественной жизни – Саможизни, ассоциирующейся с неоплатоническими идеями Единицы, Первоединственного, Предвечного.

“А теперь нам следует воспеть Жизнь вечную, из Которой происходит сама-по-себе-жизнь и всякая жизнь и от Которой во все как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь. Даже и бессмертных ангелов жизнь и бессмертие, и сама безостановочность ангельского вечного движения – из Нее и благодаря Ей и суть и появилась; благодаря Ей и *говорят о всегда живущих*

как о бессмертных, но с другой стороны – и как о небессмертных, – *потому что они не сами по себе имеют возможность бессмертно быть и вечно жить, но – от животворящей, всякую жизнь творящей и содержащей Причины*.

И как о Сущем сказали мы, что Он есть век самой-по-себе-жизни, так и здесь опять скажем, что божественная Жизнь саму-по-себе-жизнь оживляет и делает субстанциальной; и всякие жизнь и жизненное движение происходят из Жизни, всякую жизнь и всякое начало всякой жизни превосходящей. *От Нее и души имеют неуничтожимость, а все животные и растения – жизнь, представляющую собой самый далекий отголосок Жизни*. При Ее исчезновении, согласно Речениям, исчезнет всякая жизнь...”[86].

Всякая живая субстанция, всякая сущность *одинаковым образом получила существование от Неё* и повсеместно на этом нескончаемом, вечном зарождении и плодовитости, во всем сущем, в каждой жизни зрима эта высшая жизнь, которая превыше любой жизни, эта животворная сила, которую невозможно описать человеческим языком.

“*От Нее получают жизнь и заботу все животные и растения. И умопостигаемую ли, разумную ли, чувствующую ли, или питательную и растительную, или какую-либо другую жизнь ни назови, или начало жизни, или сущность жизни, – все из*

Нее, превышающей всякую жизнь, и живет*, и оживляется, и в Ней как в причине единым образом предшествует*. Ибо сверхживая и живоначальная Жизнь есть причина, оживительница, умножительница и разделительница всякой жизни и всякой жизнью должна быть воспеваема, соответственно плодовитости всех живых, как всевозможная и вообще Жизнь, – созерцаемая и воспеваемая, – не как нечто нуждающееся в жизни, а как переполненное жизнью само-по-себе-живое, больше всякой жизни животворящее и сверхживущее, превышающее то, как человек может воспеть невыразимую Жизнь"[87].

Отзвуки этого пантеистического мировосприятия присутствуют в тагах Григора Нарекаци, где в игре, переливах живой природы особенно яркими красками дышит мир растений – деревья, кусты, цветы, листья. Природа одушевлена, одухотворена в его тагах и эту природу воспевает поэт – ища во всем божественную сущность и пребывая в состоянии поэтического экстаза, "высшего" видения, открывает их духовный смысл. Ибо нет ничего, что не имело бы сущности. Здесь он также следует Дионисию, по мнению которого: "Если что бы то ни было есть, в Предсущем то и есть, и уразумевается, и сохраняется ... и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы самим бытием ..."[88].

Природа, как и все прочие сферы божественного творения, одухотворена – все сущности, явления

природы состоят друг с другом в ненарушимом союзе, познаваемый мир, человек и природа были сотворены, получили начало, излились от единой первопричины: “Но и во всем всеобщем естестве все принадлежащее каждой отдельной природе сгруппировано в неслиянное единство, и равным образом в душе – соответствующие мере каждого промыслительные силы всего тела ...

И из той всеобщей Причины происходят и умопостигаемые и разумные сущности боговидных ангелов, и естества душ и всего мира ...”[89].

Отображением этого чуда творения, божественного единения мирозданий является одно из наиболее таинственных сочинений Григора Нарекаци – “Таг на Вардавар”:

“Алмазная роза засверкала
В великолепии солнечных лучей,
А вверху над лучами ее,
Распустился цветок морской.
Пенилась цветок того цветка,
Морская бескрайняя гладь,
А на ветви огнем пылал
Плод яркого того цвета –
Царственно багряный плод.
Питаемый густой листвой,
Листвой дарителя арфы,
Чудесно воспетого Давидом.
В букете многоцветия розария
Расцвели разноцветьем цветы:
То древа платана и самшита

Пустили розовые побеги,
То кипарисы и расцветшая рябина
Красу розы придали лилее.
Лилея осияла долину,
Блистая навстречу солнцу.
Северный прохладный ветерок
Овевал драгоценную лилею,
Сладостное дуновенье с южных гор,
Окропляло росою лилею.
Росою исполнилась лилея –
Сияньем росинок и нанизью жемчуга...”[90].

Вот какой божественный букет составляет поэт-мистик, своеобразно воссоздавая божественную, одухотворенную природу с ее переливами и красками. Вся природа божественна – солнце, долины, горы, ветры, деревья и цветы, небо, облака и звезды. И в центре этого космического одухотворения роза и лилия, вокруг них вращается вся природа, они дышат божественной любовью. Все проникнуто божественной любовью – даже листик, который также создал Бог, и это чудо творения воспевает поэт, в данном случае Давид Великолепный. Природа это арфа Бога – его лира. Арфой Бога является также и поэт, который восславляет божественную природу.

Вспомним схожий фрагмент из “Тага на Рождество” (“Были в правой, правой руке ...”)

“Любовью познав любовь,
Плодоносной любви вожделенья исполнен,

Любовью соединился с любовью...

Веянье весны, весны чудодейство,
Краса воспеваемая, краса многокрасочная,
Новосочетающихся воедино сочетающая,

Придите наши новые новорасцветшие,
И пылом пылая, точно по образцу,
Сотворите листок зеленой лозы”[91].

О тагах “На Вардавар” и “На Вознесение” М. Абегян в своем ценном исследовании “Григор Нарекаци” пишет: “Листок – играющему на арфе, которого воспел Давид Великолепный”. Следовательно, шелестящий от ветерка листок, являет собою всю музыку природы вообще, это лира Бога, на которой играет также и поэт-псалмопевец. Однако же, и сам поэт является лирой Бога: “Быть удостоенным того, чтобы стать твоей – Святой Троицы лирой вечно духовного звучания” (“Таг на Вознесение”), а это значит, что на взгляд нашего Нарекаци, поэт также делает то же самое, что и природа. Воспевая природу, он играет на божественной лире”[92].

Эти таги “На Рождество”, “На Богоявление” и “На Вознесение” он связывает с зарождавшейся в армянской литературе идеологией Возрождения[93].

В этих тагах Григора Нарекаци человек оказывается в стихии божественного творения и, как “при-

надлежащий к роду Бога", сливается с его "несущим весну, исполненным чуда весны", непрекращающимся творением, он и сам созидает природу – будучи преисполнен чудом "радости" творения. В этих фрагментах тагов со всей очевидностью проявляется пантеистическое мировоззрение поэта. В каждом явлении природы, в каждом живом создании он видит Бога.

Нарекаци в своих тагах *жаждет* божественной любви, которой проникнута вся природа. В момент *духовного экстаза* он преображает свое стихосложение в образный поток, череду видений, светозарных излияний. В состоянии мистического экстаза, ясновидения, "светоявления", воспевания света, песне вожделения слово, образ приобретют совершенно иное значение – они превращаются в те духовные, несущие духовность живые символы, которые возносят, вносят в поток духовного, космического творения образы и явления земного, осязаемого мира, проникнутую божественными началами их сущность, поскольку "нет в мире ничего, что не имело бы сущности" (Дионисий Ареопагит).

"Странствование" человека в этих познаваемых сферах божественных сущностей также связано с духовным экстазом, вожделением божественной любви, поскольку именно эта любовь приводит в движение, связует воедино все мироздание и она есть божественная *вечная странница*, связующая

эти единородные миры.

Более того, это небесное путешествие, странствие человека в дарованном ему “пределе, где невозможно заблудиться” проходит по тропам божественного экстаза, вращается вокруг Бога, в его “владениях где невозможно заблудиться” и, затем, возвращается к осязаемому миру, к природе, которая также “сосущна” Богу и его живительным дыханием, “высшей” жизнью проникнуто каждое живое создание, каждое дерево и цветок, куст и листик. И из глубин этого космического движения, этого благообразия, гармонии поднимается ввысь человек – лира Бога, “создание сродное” Богу своим даром творения.

Глава IV

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И “СЕМЬ СВОБОДНЫХ ИСКУССТВ” В НАУЧНОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ И ИХ СВЯЗЬ С НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

IV. 1. ГРАММАТИКА, РИТОРИКА И ЛОГИКА В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ

Деятельность Нарекской школы ознаменовалась также и весьма значительным внедрением наук – риторики, грамматики, логики в богословие, а предоставляемые ими знания, термины и понятия наиболее широкое применение нашли в сочинениях теософско-толковательного характера и были, тем самым, поставлены на службу богословским изысканиям, они также нашли свое применение в поэтических произведениях.

В систему образования нарекской школы входили имевшие античные истоки семь свободных искусств, подразделявшиеся на искусства тривиума и квадривиума.

Эти искусства составляли основу средневекового светского образования и являлись частью научно-теоретических систем того времени.

Входившие в состав тривиума грамматика, риторика и логика в качестве мыслительных искусств являлись подготовительной ступенью, предваряющей занятие философией. Вопросы теории искус-

ства, как мы уже отмечали, были предметом рассмотрения грамматики и риторики.

Более высокие ступени философской науки классифицировались в рамках систем практической и теоретической философии. Первая из них была представлена этикой, а вторая – естествознанием (физика), математикой и богословием (метафизика). Математика, в свою очередь, подразделялась на арифметику, музыку, геометрию и астрономию, которые составляли квадривиум.

В армянской действительности впервые эти науки были подробно систематизированы и классифицированы Давидом Анахтом[1].

Эти научные системы были задействованы в рамках деятельности Нарекской школы и немало способствовали развитию теоретической мысли – богословия и духовных искусств.

Данное явление наиболее заметно в научно-литературном наследии Анании Нарекаци в его знаменитом труде “Возражение тондракитам” (от которого сохранился лишь небольшой фрагмент)[2], в “Корне веры” (где представлены возражения против диофизитов), в сочинении “О понимании чисел”, а также в поэтических произведениях Григора Нарекаци.

*

От “Возражения тондракитам” Анании Нарекаци сохранился один фрагмент, который позволяет составить представление не только обо всем труде, но также и о методологии богословского толкования и принципах исповедуемых автором. Несмотря на свой небольшой объем, текст его изобилует подробностями, богат и многослоен.

“Церковь наша имеет два крыла и [сообразно этому] двоякое их понимание и по-разному они рассматривают общие вопросы вероисповедания, любви и вида, формы и числа, падежа и разновидности, подчинённых имён, также как и прочих сложных хитросплетений”[3].

Такими словами начинается вышеупомянутый фрагмент Возражения Анании Нарекаци, уже изначально выявляя методологию автора по построению полемики и использованные им основные первоисточники, которыми, как показывает сравнение, являлись “Грамматика” классика древнегреческой науки Дионисия Фракийского и ее армянские толкования, также, как и философско-логические сочинения Давида Анахта – т.е. труды, сыгравшие важную роль в деле формирования и развития светских науки и искусства Армении в период раннего средневековья[4]. В упомянутом фрагменте использовано не только большое количество терминов, но также и целые формулировки и определения, позаимство-

ванные из вышеуказанных трудов. Здесь необходимо отметить основную особенность данного сочинения – в нем друг с другом переплетаются богословское толкование и логическо-грамматический анализ. Итак, здесь дается толкование понятия церковь в своих двух основных значениях – в качестве собрания, схода, а также в смысле христианской общины и единой общности людей, исповедующих христианство и, помимо этого, в смысле места собрания, собора, здания отправления христианского религиозно-культового ритуала. Дается толкование также и различным принятым обозначениям церкви – кафедральная, соборная, господен храм и т.д. Автор пошел по пути философско-богословского обоснования, которое, нередко, трансформируется в панегирик и, вообще, весь фрагмент можно считать панегириком видимой, материальной церкви, являвшейся одним из основных, отвергаемых тондракитами, понятий[5].

Изложение насыщено богословскими, грамматическими, философскими понятиями, оно содержит также одно весьма ценное сообщение из сферы медицины, о котором будет сказано отдельно. Фрагмент обладает и значительными художественными достоинствами. Вопреки своей сложности и многослойности, он построен по законам риторического искусства – обладает присущим жанру панегерика богатым словарным запасом, используются емкие и

точные метафоры, в то же время сохранившийся фрагмент отличается легким и гибким стилем, плавным построением и максимальной доступностью изложения. Местами бросаются в глаза лаконизмы и следы сокращений, из-за которых осложняется анализ данных отрывков.

В тексте особо выделяется и более всего задействован логическо-грамматический пласт.

Только лишь в одном процитированном отрывке использовано восемь грамматических терминов и определений. Этот принцип сохранен и в ходе дальнейшего изложения, где употреблены также термины *հասարակաբառ* (простой) и *յատկաբառ* (особый), *եզական* (единственное) и *հոգնաբար* (множественное), *յարանուն* (одноименное, одного и того же имени, но различного значения) и *փաղանուն* (соименное, синонимы). В ходе толкования все эти термины выступают в качестве философско-логических понятий.

Для большей части использованных Ананией Нарекаци грамматических терминов первоисточником послужила “Грамматика” Дионисия Фракийского. Однако, есть и отрывки, которые указывают на знакомство автора с толкованиями упомянутого сочинения, написанными армянскими авторами. Это касается отрывков, посвященных этимологии обозначений *եկեղեցի* (собрание, церковь) и *կաթողիկե* (всеобщий, кафолический, кафедральный).

Анания Нарекаци подвергает этимологизации термин церковь в соответствии с тремя признанными формами – *согласно предмету* (т.е. форме предмета), *согласно искусству* (согласно действию ремесленника) и *согласно звучанию* (звуковому составу): “Ибо из трех видов образуется форма названия – из предмета, из искусства и из звука, и, как и к прочим названиям, сказанное относится и к названию церковь”[6].

В “Грамматике” Дионисия и у его греческих толкователей отсутствует теория проведения этимологизации по этим трем формам – ее автором является Давид Керакан (Грамматик)[7]. “Есть три формы этимологизации – согласно предмету, согласно искусству, согласно звуку. И примером первого является кувшин, второго – дровосек, а третьего – воробей. Однако не всем доступно понимание этого открытия, но лишь самым рассудительным”[8].

Обратимся же к схожим этимологизациям Анании Нарекаци: “Во-первых предмет узнаётся согласно форме его – это собрание людей пришедших и собравшихся в том месте, кое и получило наименование церковь, а сообразно этимологизации нам видится следующее объяснение – *եկեալ, լցեալ եւ ակադձեալ* (екеал, лцеал ев акахдзеал – т.е. пришли, заполнили и возгласили), где название определяется *сообразно предмету*, то есть – содержащее бытие, заполненное им и называется всеобщей церковью...

Днесь, название церковь объясняется как собрание, как было сказано и было сделано это поименование *согласно звучанию слова*...”[9].

“Святая церковь достойна своего названия, кое обрела собирая всех вместе, ибо назначение её в том и заключается, чтобы собирать и объединять тех, кто был [ранее] рассеян [повсеместно] и поклонялся чужим [идолам]... Так, воистину, *по делам своим обрела она название своё*”[10].

Этот отрывок представляет интерес как образчик применения теории Давида Кераканa в армянской литературе. Однако, на этом автор не завершает свою этимологизацию слова церковь. Он применяет метод этимологизации, посредством анализа первоначального смысла слова с помощью замены очередных сопряженных букв. И этот принцип также встречается у Давида Кераканa, однако он обретает более завершенную и целостную форму в толковании Степаноса Сюнеци[11]. Вот что пишет Давид Кераканн: “Именно следующим образом происходит связанное с глаголом спряжение, способствующее этимологизации при которой одна из букв выходит из спряжения и гнёт её берёт на себя напарница, так “б” заменяет “м” или “м” заменяет “п”, то же относится и ко всем прочим”[12].

По мнению Сюнеци, если ни одна из предложенных Давидом трех форм не этимологизирует смысл слова, то, в этом случае, его следует этимологизиро-

вать посредством замены сопряженных букв: “Те же, что не подвержены этимологизации посредством какого – либо из вышеперечисленных трех способов являются искаженными и в них необходимо изменить букву из числа гласных либо согласных в имени и глаголе и посредством спряжения выяснить верную форму слова... изменить последовательность букв в спряжении согласно этому замыслу, в противном же случае можно сменить две или три сопрягаемые буквы и не добиться этимологизации”[13].

Этот метод этимологизации Давид считает применимым для глаголов, Сюнеци же считает, что он применим и в отношении глаголов, и в отношении существительных, следовательно, при этимологизации обозначений *եկեղեցի* (собрание, церковь) и *կաթողիկե* (всеобщий, кафолический) Анания Нарекаци показывает себя последователем также и Степаноса Сюнеци.

“Слово екехеци (церковь) образуется следующим образом – вместе буквы “е” проставляется буква “и”, так же и согласные заменяют друг друга подобно упряжной паре волов, так же происходить может и с гласными”[14].

В основе этого образного сравнения сопряженных букв (соупряжность волов) лежит пояснение Давида Керакана (“спряжение указывает, когда одна (из букв) покинула связку, переложив ярмо на свою товарку”), в основе же применения спряжения глас-

ных при этимологизации существительных лежит, как мы выше отмечали, теория Сюнеци.

Схожей этимологизации было подвергнуто слово *կաթողիկե* (кафолический, кафедральный), которое как и слово *եկեղեցի* (церковь) заимствовано из греческого и перевод которого дает сам же автор (“то есть сфера, которая однородна, одинакова для всего космоса ...”)[15]. Здесь обнаруживает себя одно весьма интересное явление. Автор, преследуя художественные цели, подвергает данное слово произвольной этимологизации, связывая его с армянским корнем и значением. Это явление примечательное с точки зрения стилистики. Автор точно знает, что слово имеет иноязычное происхождение, дает его верный перевод и вместе с тем – “присваивая”, арменизируя его, подвергает слово поэтической этимологизации, перенося его в рамки метафоры. Вот этот отрывок:

“Наименование “Католикэ” обладает также и силой иного порядка, сообразно которому искусные лекари, по сходству, тем же именем называют одну из кровеносных жил; они установили, что именно она есть мать и глава всех прочих жил, ибо, говорят они, от нее происходит ток крови... Точно также “католикэ” является и старшей и матерью, и главой разумных членов церкви, и поставлена она над всеми Творцом, ибо согласно тому, как это высвечивает этимология, слово это означает источник духовных благ и щедро изливаемой милости; смысл и сила

этого слова (католикэ) выявляется посредством трех поднёбно сопряженных букв[16] – “Лин (*Լին*)”, Лат (*Ղատ*)”, и “Ной (*Նոյ*)”, которыми образуются слова “капель (*կաթան*)”, “капля (*կաթիլ*)” и “истечение”, “капание (*կայլակ*)”...[17].

Очевидно, что автор, исходя из образного сравнения *կաթողիկե* (общей) жилы и *կաթողիկե* (кафолической, общей) церкви, сознательно подвергает слово “*переносной*” этимологизации и, приписывая ему смысл *կաթել* (капать), изливаться, в подтверждение смысловой связи этих слов приводит в пример три однозначных слова и посредством трех сопряженных букв из их состава также связывает эти слова со словом “*кафолический*”. На то, что он здесь преследует эстетические цели указывает последующее развертывание этого сравнения, которое вырастает в настоящий панегирик с риторическими оборотами и изобилием метафор.

Церковь создана “по образу человека”, она и телесна и духовна, и из нее изливаются, излучаются, “каплют” благодеяния Святого Духа, солнечные лучи “познаваемого” мира, которые посредством “вскармливающего душу млека его сосцов” – книг Ветхого и Нового завета, а также апостольских, пророческих и вардапетских “светозарных источников” питают нас, и излияние этого моря света он сравнивает с кровью Христа, которая, даруя жизнь членам тела церкви (христианской общине) истекает, фонтанирует из духовных жил. “Тем более, что собираются в этом *кафолическом* [соборе] во имя

Его – Того Кто осязаем и познаваем сообразно образу человеческому, и соединяются с Ним облагораживающими душу узами, в соответствии с божественным замыслом, что содержит в себе множество всевозможных сокровищ, даруемых знанием и мудростью Господней. Также зримо снисходит на него, изливающая милости Святого Духа жила, из которой с неба по каплям истекает сияние неизречимого божественного луча и отблески восхода Солнца праведности. В своем роде Он стоит превыше всех во славе своей, благодаря *вечноизливающемуся* на него духоупоительному млеку небесносотворённых основополагающих сосцов, которые суть книги Ветхого и Нового завета ... И по трем руслам, то есть через апостолов, пророков и учителей церкви, происходит обильное истечение даров Духа, кое соответствует в своем сокровенном значении трем вышеупомянутым буквам. И истечение это, подобно не просто *каплям* из протекающего ведра, а морю, что заполняет множеством даров купель духовной чистоты и утверждает четырёхугольный [жертвенный] стол, на коем, как на кресте, возлежит Агнец Божий во исполнение литургии, *из которого как из лейки духовных жил истекает кровь*, дарующая жизнь членам тела церкви"[18].

Этот отрывок отличается высочайшим уровнем риторического искусства и вместе с предыдущей частью представляет великолепный образчик панегирика. Данная этимологизация автора напоминает фрагменты из приписываемых Дионисию Ареопаги-

ту сочинений, близких к жанру панегирика, и имеет выраженный художественный характер.

Примечательно, что подобные примеры этимологизации встречаются также у Григора Нарекаци, что указывает на закономерный характер данного явления в литературном творчестве Нарекской школы. Григор Нарекаци несколько раз подвергает этимологизации слово миро (как он отмечает – согласно предмету) и во всех случаях это слово рассматривается в оформлении метафорических образов, что служит художественным целям:

// Ибо благовонное миро сие,
На кое древле почти намекал пророк,
Когда молил просветить очи его,
Коли толковать его *по грамматическому строению*
И [риторическим] определениям Гомера,
То означает оно “мать для меня”
А именно то, что с силой притягивает к
себе наше естество ...
Миро в смысле ином означает и “*сумрачный*”,
Иначе “*туманный*” *и “сокрытый”, или*
“невидимый”,
Иносказательное название это *не есть*
нечто чуждое,
Поелику *имя сие воистину определяет вещь*,
им означенная ...
Ибо как говорят, воистину
Бог “обитает *в неприступном свете*”

И *беспредельностью славы, не*
ограниченной по своим свойствам
Для попыток нашего разума постичь Его,
Остается как бы сокрытым извне
*Покровом мрака непроницаемым***,**
Потому и к сему излиянию света
Иными из знатоков языка, искусных в витийстве,
Приложено было название "темный",
Ибо познание природы сущего
Превыше сил земнородного ...
(гл. 93, стих 19)
Посему суть истинную слова [миро]
Представляю еще и в ином образе,
Ибо [еврейское] мерра означает "горечь",
Что есть знак, соответственный страстям
мучительным и жестоким,
А коли толковать миро согласно нашему
корнесловию,
То родственно оно [слову] смертность.
(гл. 93, стих 20)

Григор Нарекаци сообщает своему риторическому стилю образный характер: "... Иными из знатоков языка, искусных в витийстве / приложено было название "темный ...".

В тексте Григора Нарекаци этимологизация и толкование примыкают друг к другу и он формулирует эту методологию этимологизации, придавая слову качество термина, то есть *толковательная*

этимологизация – “этимологизировать толкуя”. В соответствии с этим выражением – “Коли толковать его по грамматическому строению ... То означает оно” указывает на форму этимологизации, с которой переплетено и толкование – значение. Он, как сам же и отмечает, подверг этимологизации слово миро в соответствии с первой формой давидовской этимологизации – *согласно предмету* (“Поелику имя сие воистину определяет вещь им означенная ...”, “Посему суть истинную слова [миро] / Представляю еще и в ином образе ...”. Использован также и грамматический термин դիմառություն (иносказание) (“Иносказательное название это не есть нечто чуждое ...”). В конце концов, он слово миро, в соответствии с этимологизацией согласно предмету в качестве символа страстей христовых, связывает со словом մեռանել (умирать), что, в целом, напоминает осуществленную Ананией Нарекаци схожую этимологизацию слова կաթողիկե (кафедральный), согласно которой этому слову приписывается смысл истечения, фонтанирования, излияния крови христовой. В указанном отрывке есть оригинальные рассуждения на темы, содержащиеся в символическом и апофатическом (отрицающем) богословии Дионисия Ареопагита, а также идеи высшего божества в качестве “священного мрака”, которые органично встроены в многослойный текст[19].

Бог есть недоступный свет, который покрыт

“непроницаемым мраком”, и непостижим для человеческого разума и мышления, его земнородной природе.

Об этих этимологизациях Г. Хачатурян пишет: “Как этимологизация Нарекаци, так и комментарии Х. Г. Аветикяна относительно слова «Հոմերոն», в том смысле, что оно составлено из греческого “местоимения մի (ми) и глагола ռօ (ро) нам кажутся во-первых надуманными и, во-вторых – спорными”[20]. “По гречески «օմերոն» (омерон) либо «օմերոս» (омерос) означает также “слепой” , от чего греческая традиция считает Гомера слепцом. Вот почему Нарекаци стремится породнить, увидеть связь между словами «միւռոն» (миро) и «օմերոն» (омерон), что, вне всякого сомнения, также произвольно”.[21] Если в первом случае, Григор Нарекаци пытается этимологизировать слово с помощью греческого, то в других случаях он вновь пользуется той методологией этимологизации, которую, как мы видели, использовал также и его учитель – Анания Нарекаци, т.е. пытается связать заимствовнное слово с армянским корнем и значением, смыслом, при этом во всех случаях преследуя художественные цели. Такая этимологизация, фактически, заменяет сравнение, создавая смысловую взаимосвязь между сравниваемыми явлениями она призвана была добиться большего впечатления, обрести для читателя и слушателя большую силу звучания.

Подобного рода этимологизации Анании Нарекаци и Григора Нарекаци интересны и с точки зрения грамматики, в качестве образчиков применения на практике теории, разработанной армянскими грамматиками, и с точки зрения поэтики – в качестве стилистического приема, средства, способствующего обеспечению образности речи. Примеры такого применения художественной этимологизации являют собой интересный нюанс литературного опыта Нарекской школы.

Как нами уже говорилось выше, Григор Нарекаци использовал многочисленные грамматические термины, определения и формулировки, первоисточниками которых были “Грамматика” Дионисия Фракийского и толкования армянских грамматиков. У него есть также и образчик самостоятельного объяснения грамматического термина. Оно касается термина *յարանուն* (отыменный), который означает состоящее из одного и того же имени (корня) либо аффиксированное слово[22]. Определение этого термина есть и у Дионисия Фракийского: “*Յարանուն* это слова составленные из единого корня, как *Տիրիճան* (тиричан), *խրախճան* (храхчан)”[23].

Армянские грамматики не давали собственного определения этому термину и лишь ограничивались приведением новых примеров. А вот у Анании Нарекаци встречаем достаточно обстоятельное и целостное объяснение этого термина: “Название *Յարանուն* происходит от того, что слово по виду и звуча-

нию сходно с другим [словом] и вместе со сходством несет в себе и утонченную смысловую схожесть”[24].

Как видим, автор по-своему прокомментировал краткое определение Дионисия.

Автор в своей работе использует также и философские понятия: “И сообразно тому, что собираешь всех вместе, установлено имя твое... имя твое единовременно содержит определение общего и частного в соответствии с установлениями, утвержденными философской наукой”[25].

Источником этих понятий общего и частного являются труды Давида Анахта.

С этой точки зрения сочинение Анании Нарекаци “Корень веры” в большей степени, чем все его предыдущие труды, связано с учением о логике Давида Анахта. Анализируя труды Анании Нарекаци “Против тондракитов” мы уже обратили внимание на одну его существенную особенность – в основе этого труда лежит монолитный пласт философско-логико-грамматических понятий. Последовательное применение этих понятий и их включение в круг богословских вопросов – таков основной метод автора по ведению полемики, который делает возможным внедрение достижений светской науки в церковную литературу. В этом труде автор использует такие философские понятия как: *սեռ, տեսակ, հասարակ, անհատ, հասարակաբար, հատկաբար, յոգնաբար, եզա-*

կան, հոմանուն, յարանուն, փաղանուն, ստորոգութիւն и т.д.

В трактате “О понимании чисел” проявляется осведомленность автора в вопросах теории определения Анахта, являющейся составной частью его логики. Здесь он применяет анахтовский принцип обратимости определения, в соответствии с которым различаются совершенные и несовершенные определения, а также использует два из его шести определений философии, о которых мы уже говорили при рассмотрении этических воззрений автора. Встречаются также примеры использования союзов в качестве логических понятий.

Анания Нарекаци дает определение тела, а затем поясняет, что оно несовершенно, поскольку не обратимо по отношению к определяемому: “Есть три определения тела, хоть и необратимы они по отношению к определяемому, ибо, хоть и можно дать три определения одному телу, не получается, чтобы все три определения были применимы ко всем телам”[26].

В труде Давида Анахта читаем: “Следует знать, что совершенное определение это то, которое обладает обратимостью по отношению к определяемому [предмету], например мы можем сказать: то, что является человеком, есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать... Эти совершенное определение. А несовершенно то определение, ко-

торое не обладает обратимостью, ибо слабость определения заключается в неспособности обращаться”[27].

Столь глубокое постижение Ананией Нарекаци логической системы Давида Анахта наиболее целостным образом проявилось в его труде “Корень веры”. И это понятно, поскольку являясь сочинением полемического характера, оно полностью опирается на понятия и знания из сферы логики. Сочинением такого же рода является и труд “Против тондракитов”, однако сохранился лишь небольшой его фрагмент, тогда как “Корень веры” в целостности всех своих частей, является самым объемным из дошедших до нас текстов Анании Нарекаци.

Склонность автора к логическим построениям выражена уже в посвящении к этой работе: “В немногих словах я изложил тебе... хоть и несовершенно, моё богословие, *однако оно дает достаточно поводов любомудрию вашему порассуждать о противниках истины*”[28].

По его же собственным словам, метод его догматирования (постулирования) являет собой сплав богословия и логики. Для обоснования своих теософских, богословских постулатов Анания Нарекаци вводит в обращение понятия *рода, вида, свойства, различия, общего и частного, качества* и другие философско-логические обозначения, пытаясь с их помощью давать философское обоснование вопро-

сам религиозно-богословского характера. Вот характерный пример, нашедший место в начальной части его труда: “Днесь есть и такие, кто разделяют Христа единого на два естества и две ипостаси, и в едином лице утверждают единство двух противоположных природ, что и помыслить неуместно вовсе, ибо природа и имеет много ликов и воплощена в человеке и в прочих видах [живых существ] и, хотя природа всех людей одинакова, она многолика сообразно различию видов, однако же совершенно невозможно соединение различных природ воедино в одном лице. Да и как возможно соединение двух совершенно *разнородных*[29] природ в одной личности и разные сущности объединить в одном лице – такой непорядок невозможен... ”[30].

Подобные примеры наличествуют и в других частях названного сочинения. Вот отрывок из главы “О кресте”, в котором использованы философские категории качества и вида: “И хотя все люди и отличаются друг от друга по своим многочисленным *качествам* и способностям, однако же в лице одной лишь личности можно узнать весь вид людской, так что же говорить о единосущной троице, члены которой неотличимы друг от друга”[31].

Эта мысль относительно того, что человеческая природа является субстратом различных родов и видов получает более емкую формулировку в главе “О тройном святословии”, в которой нашлось место также и для выводов Давида Керакана (Грамматика) относительно этимологизаций имен существитель-

ных с точки зрения приведенных здесь логических построений: “К примеру человек зовется человеком сообразно единению его души, тела и помыслов, и обладает он одним лицом, одной личностью, единым строением, одним естеством и имя ему человек, хотя есть множество людей со своими характерами и другими *особенностями*, и разного *пола*, однако же всем им название и имя – человек... хотя и известно нам, что если бессмертна душа и не подвержена мучениям, а мысль не подвластна пониманию и нематериальна, тем не менее считаем мы духовное и телесное [в соединении] человеком в одном лице. Сообразно этому примеру и Христос считается истинным Богом и Сыном Божьим, хоть и множественны имена его, однако зовётся он соответственно делу своему, как паперть и прочее. Однако же одно имя у Господа...”[32].

В этом отрывке автор использовал многоименность и грамматические понятия этимологизации обозначения действия, которые в этой части приобрели логический смысл.

Влияние Давида Анахта проявляется также и в вопросах логической теории. По мнению Ананию Нарекаци, в логике нет места воображаемым, ложным умозрениям, которые неизбежно ведут к неверным умозаключениям. В этом контексте он приводит использованный Давидом Анахтом пример химеры и аралеза, неоднократно использованный в трудах последнего[33]. Это фантастические мифологические существа, упомянутые Анахтом с особой

целью – в качестве неестественных, не существующих в реальности, выдуманных тварей, являющихся плодом человеческого воображения[34].

Анания Нарекаци, согласно поставленной им самим задаче, сравнивает идеологов халкедонитства с суеверными людьми, верящими в существование этих зооморфных тварей: “Так же и они... Помыслили нечто несуществующее, чего нет в действительности, те что придумали козлооленя (трагелафа), хоть таковых и не существует в природе и сотворены они разумом нашим и исчезают, если преданы забвению”[35].

Рассматривая доводы противной стороны, Анания Нарекаци последовательно ищет в них логические ошибки, характеризуя их постулаты как воображаемые и надуманные: приписывая Христу два естества и одно лицо, они лишают лица либо человека, либо Бога, и в обоих случаях логический анализ выявляет ошибочность мнения оппонентов. Совмещая в едином лице два естества, халкедониты, по примеру мифических животных, создают какое-то надуманное существо: “Только посмотрите как они мыслят – два разнородных естества представляют в едином лице. Если они имеют в виду, что человеческое естество не имеет лица, то получается получеловек, а не совершенство, и *может ли наше разумение представить безликого человека*, что совершенно невозможно. Если же естество Бога обла-

дает лицом, то как же узнают они его, коли не проявляется оно в мыслях человеческих, либо через ангелов, и тогда, как могут они узреть или узнать незримое в теле? Так, который же лик для двух природ изволите считать видимым – человека или Бога, ведь в зависимости от того какова [природа] лика, сообразно тому определяется и кто именно его хозяин. Если же лицо человеческое и Божий лик взять и объединить, то как же будет возможно определить владельца лика сего, в котором будто бы объединены два естества? Не создается ли таким образом безобразное существо – совершенно чуждое и неестественное, и инородное?”[36].

Полемизируя, Анания Нарекаци использует также и теорию обоснования Давида Анахта, которая является одним из основных инструментов его логики – Давид Анахт предлагает два метода отрицания. “Способом [непримиримого] противостояния [противнику] и способом равноправного оспаривания”[37]. Первый метод предопределяет такой способ, при котором утверждения оппонента отрицаются изначально, второй же предполагает способ равноправного оспаривания: “А метод отрицания (в грабаре – *ընդդիմակայութ՛յամբ*) Давид использует в том случае, когда утверждения оппонента отвергаются изначально. Метод же равноправного оспаривания (в грабаре – *ընդդիմայարակայութ՛յամբ*) в том случае, если участники диспута выступают с равносильны-

ми утверждениями". "Способ непримиримого противостояния применяется Давидом, когда положения противника опровергаются с самого начала. А способ равноправного оспаривания, когда спор ведется на равных правах и одинаковых предпосылках"[38].

"В первом случае оппоненту противопоставляется истинная идея, которую последовательно защищают... При ведении дискуссии методом равноправного оспаривания делается допущение истинности тезиса оппонента, однако указывается на ошибочность выводов, вытекающих из этого тезиса. На этом же основании объявляется неверным так же и сам тезис. По сути, в обоих случаях мы имеем дело с такими методами построения доказательства, которые направлены против тезиса оппонента и в логике известны как методы опровержения"[39]. Вышеупомянутый пример опровержения утверждений оппонента является характерным примером отрицания. Ниже приводится еще один пример того, как автор ведет полемику посредством "равноправного оспаривания" – вначале он представляет доводы противной стороны, а затем возникшие, как следствие их, логические ошибки. "Если же вы разделяете надвое единого Христа, придется считать, что терпеть страдания привелось лишь человеку, божество же не было подвержено мучениям. Тем самым вы как бы

говорите, что один страшился страданий, другой же пребывал превыше страданий, один терпел голод и жажду, другой же, будучи Богом, не испытывал ни голода, ни жажды, один по необходимости нуждался во сне, другой же не дремал, храня Израиль, и подобными мыслями совершенно отделяете друг от друга два естества, делаете их чуждыми друг другу по природе и устремлениям своим. Так разве может быть почитаемым столь зависимое и смиренное естество, и если коль оно недостойно почитания, то почему оно должно причисляться к Святой Троице, а следовательно должно либо исключить человека из Троицы, либо признать существование четырёхбожия, что есть идолопоклонство. И если, таким образом, божественному естеству невозможно ощущать [присущее человеку], и коли не соединено оно с человеком, то как же мог Он "... пострадать за грехи наши... быв умерщвлён во плоти" как то сказано апостолом (ср.: 1 Петр. 3:18) – испытать всё, что определено нам, будучи безгрешным"[40].

Анания Нарекаци в своей логике применяет и иной метод аргументации – вначале предполагается верный постулат, с точки зрения которого и рассматривается неверность аргументов противной стороны.

"Коли определено, что все создания делятся на две части – часть бытия творца и часть – тварей его,

и невозможно чтобы некое иное образование стояло между творцом и созданиями, также как нет ничего промежуточного между жизнью и смертью, либо между светом и мраком, поскольку существо либо живо, либо мертво и есть либо свет, либо мрак. Так как же можно изыскать нечто промежуточное между творцом и созданиями его, к какой из частей причислить тело Христово? Ибо если приписать его к созданиям, то разве не следует считать его созданием в целом и тогда не будет он превыше прочих, а значит и не может быть почитаем...”[41].

В труде Анании Нарекаци среди логических понятий использованы также понятия *«հարանուն»* (отыменного) и *«փաղաւութիւն»* (слога). Первое обозначает составленные из одного и того же существительного либо производные слова, а второе – слог. Как и в своем труде “Против тондракитов”, Анания Нарекаци дает грамматическое определение многоименности, отличающееся от определения Дионисия Фракийского и не встречающееся в трудах его армянских комментаторов. В “Корне веры” мы встречаем схожее явление, однако если в первом случае подчеркнуто грамматическое значение термина, то в этом, втором определении, указанное обозначение фигурирует в качестве логического понятия.

Определение данного термина встречается в тру-

дах Давида Анахта. Термин “отыменность, многоименность” Давид Анахт анализирует в своем “Толковании категорий” Аристотеля вместе с понятиями одноименности, соименности и отыменности. По примеру Аристотеля, Давид Анахт рассматривает особенности этих логических категорий, взяв за основу *проблему взаимоотношений имени и вещи, предмета или явления*. “Так для [употребления] синонимов *необходимо одно [условие] – простое существительное, в случае же одноименности – два [условия] – существительное и определение, а при многоименности условий четыре – обозначение существительного и отличие существительного, обозначение вещи и отличие вещи*”[42].

Затем Анахт разъясняет определение на основе конкретных примеров существительных и глаголов, при сравнении используя также и термин *«փաղաւութիւն»* (синонимичность)[43] . Согласно Давиду одноименные слова должны быть связаны, причастны друг другу посредством одного из своих корней и слогов и отличаться прочими, благодаря чему и возникает сопричастность и отличие согласно обозначению и вещи. Анания Нарекаци в своем определении отмечает лишь факт наличия сопричастности многоименных слов: “Разве же не для того было дано Слово Божье, чтобы мы сообразно ему *одноименно* исповедывали Бога... такое *смеше-*

ние разнородных слов и поименований, говорящих *о единении Духа* и непревзойдённой чистоте, передает образ Высочайшего. Казалось бы нет здесь одноименности, поскольку определение одноименности заключается в том, что даётся обозначение имени и вещи согласно изменению [формы], и подобающих окончаний. Вы же даете обозначение имени, а не вещи и отделяете их друг от друга, что делает их несопричастными друг другу, и из-за такой удалённости проявляют большое различие меж собой, ибо одно из них материально, другое же нематериально и неощутимо, и они *отличаются друг от друга как своими качествами, так и способом воздействия, и сообразно простому и составляется [многоименное слово]*"[44].

В этом сочетании выражение "сообразно простому и составляется [многоименное слово]" обозначает то исконное "простое" слово, от которого суффиксально образуется многоименное слово.

В этом и других трудах Анании Нарекаци заметно влияние теории Давида Анахта о логическом значении грамматических союзов[45] .Давид Анахт анализирует логическую роль союзов *«և» ("и") и «կամ» ("или")* в суждениях и определении и приписывает им гносеологическое значение. Так, он отмечает объединительное и разъединительное значения союза *«կամ»* в определении: "Итак, это *«կամ»* (или) либо связующий союз, либо разъединяющий ..."[46]. У

Анании Нарекаци наименования союзов как разъединительных и связующих абстрагированы от конкретного значения и выступают в качестве исключительно логических понятий – для обозначения взаимоотношений двух явлений, которые вступают в отношения друг с другом посредством схожих и отличных свойств – согласно качеству, виду, воздействию и т.д.: “Разве же *разнородные естества*, обладающие отличными *духовными помыслами* и *качествами* и *силою воздействия*, не являют нам иначе составленную Троицу и со всей очевидностью представляют Троицу с четырьмя ликами, и посредством *разделительного союза* объясняют остановку колесниц Иезекиилевых... Так же и эти ... насильно связуют низменное с телом Господним посредством *разделительного союза*...”[47]:

Однотипное использование этих терминов встречается и в трактате “О понимании чисел” : “Прекрасно подходит им и четырехликая колесница Иезекиилева, где благолепно уживаются друг с другом четыре разнородных вида [упряжных] – разум с гневливостью... Лицо же человеческое с львинным обликом сочленено посредством не соединительного, а *разделительного союза*”[48].

Таким образом, вышеупомянутые факты свидетельствуют о том, что сочинение “Корень веры” Анании Нарекаци несет на себе печать влияния логического учения Давида Анахта. Если в случае сочинения толковательного характера “О понимании чисел” заметно заимствование основных принципов

искусства толкования Филона Александрийского, то основной стихией трудов полемического характера является логика, приемы, методы и понятия которой почерпнуты из трудов Давида Анахта. Одним из достоинств этих сочинений является то, что весь материал научно систематизирован и обоснован, все части логически взаимосвязаны и, вообще, вся конструкция отличается стройной и четкой логичностью. Автор стремится подвергнуть логическому анализу богословские догмы и постулаты, чем напоминает средневековых схоластов, деятельность которых разворачивалась в более поздние периоды. По ходу процесса происходит интересное явление – старые термины и понятия, выступая в новой роли и приобретая новые сферы применения, в переплетении с богословским материалом становятся гибче и подвижнее, приобретают новые смысловые оттенки и значение. Итак, со всем этим, богословие проникает в новые сферы, скрещивается с внешними знаниями, проявляет стремление к овладению наследием античных философов, тем самым подготавливая почву для еще более смелых заимствований и нововведений в системах науки и искусства. В научно-литературном развитии и прогрессе Наркской школы это явление получило свое наиболее значительное выражение в сфере духовных искусств, особенно в теории поэтического искусства и стихотворческой практике, как таковой. Представители Наркской школы демонстрируют глубочайшие познания в области “трех искусств” (Trivium) – грам-

матики, риторики и логики. Они свободно используют теоретическое наследие армянской неоплатонически-грекофильской школы V-VI вв. и последующего периода – труды Давида Анахта и армянских грамматиков, посредством их обогащая свое богословие.

IV. 2. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ И МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ

Представители Нарекской школы, в соответствии с поставленной задачей, в своих богословско-толковательных и художественных сочинениях используют свои познания также из других областей “внешних” знаний. Так, например, в труде “Полемика против тондракитов”, помимо философско-логических терминов, автор, для доказательства своего тезиса приводит одно весьма важное сведение медицинско-анатомического характера, рассмотрение которого считаем необходимым: “Наименование “катогике (кафолический) обладает” так же силой и иного порядка, сообразно чему искусные *лекари* тем же именем по многозначности его, называют одну из кровеносных жил, полагая что именно она есть мать и глава всех прочих жил, ибо, говорят они, от нее происходит течение крови и может она собою заменить все прочие, данные природой жилы, даруя всему телу здоровье, ибо сообразно наименованию своему она есть глава и мать

всякому здоровью, несущая жизнь всем членам тела... Слова же эти в соединении друг с другом объясняют смысл и выявляют силу этого слова – капель и капля и истечение, кои сообразно различным частям [тела] распределяются кровеносными жилами под присмотром триединой *общей жилы*, от которой и происходит разносимое ими здоровье.”[49].

В этом отрывке слово “кафолический” задействовано в качестве медицинского термина и сам автор упоминает свой первоисточник (“сообразно чему лекари тем же именем по многозначности его, называют одну из кровеносных жил ...”). И в самом деле, такое применение данного термина мы встречаем в трудах Гераци, Абусаида, Григора Татеваци. Как отмечает Гераци и показывает сравнение, их краткие сведения почерпнуты из переведенных в первой половине XI века на армянский язык трудов классика античной медицины Галена[50]: “Из сказанного Галеном очевидно, откуда получает тело свое питание в первую очередь и коли есть избыток крови, то следует рассечь жилу... а рассеченная жила идет либо от *катогике* (кафолической), либо от басилике (т. е. главной)”[51].

Более обстоятельно и определенно говорится об этой жиле в труде Абусаида: “И выходит сия жила из печени и проходит по всему организму, разделяясь на двести тридцать два ответвления и жилы эти не двигаются и не пульсируют. И среди этих жил

есть одна центральная, что зовется василике, а под нею жила кафолическая (катогике), жила же что над нею – зовется кэфал”[52].

Схожее пояснение дает также Татеваци: “Началом же кровеносных жил является печень, и выходит из печени семь жил наполненных кровью. И три из них самые большие, и называется верхняя жила каласике, а средняя асайике. Нижняя же – кафолическая (католике). [Одну] из этих жил рассекают на руках, чтобы пустить [избыток] крови человека”[53].

Источником этих сведений, как мы уже говорили, являлся Гален. В одной пространной выдержке из трудов Галена, сохранившейся на армянском языке, о крупных жилах, выходящих из печени говорится: “И выходят из печени пять крупных жил и средняя из них та, что зовется *բասիլիկէ* (басиликэ), нижняя – *կաթողիկէ* (катогикэ – кафолическая) и верхняя, называется *կեփաղ* (кепах)”[54]. Однако, согласно принятому мнению, труды Галена и Гиппократа, были переведены в первой половине XI века, тогда как сочинение Анании Нарекаци было написано в середине X века. Каким же первоисточником он воспользовался? Изыскания показывают, что этой информации нет ни в одном из анатомических трудов христианских авторов, переведенных на армянских язык до X века (это известные нам переводы знаменитых трудов Немесия Емесского и Григория Нисского)[55]. Это обстоятельство показывает, что Ана-

ния Нарекаци пользовался имеющимися под рукой рукописями античных греческих трактатов по медицине, либо их армянскими переводами. Характерно то обстоятельство, что его описание более пространно и отличается от дошедших до нас описаний, данных Галеном и использовавшими его сочинение Гераци, Абусаидом и Татеваци. С еще одним подобным примечательным фактом мы сталкиваемся в "Книге" Григора Нарекаци – в ней есть целый кусок, касающийся анатомического строения человека, который заслуживает особого внимания как с точки зрения содержащихся в нем данных такого рода, так и вытекающих из них его теоретических выводов, проясняющих его взгляды относительно человека и его природы.

"И вот был ты поставлен
По образу ангела
На пару сопряженных ног,
Передвигающих и таинственных;
[Снабдили тебя] распрямленными как для полета,
Мышцами двух ввысь увлекающих крыл,
Чтоб оглядеть страну отчую ...
Словно многоустый светильник была водружена
На подсвечнике тела округлая голова твоя,
Чтобы тем самым ты не был отчужден
От благости образа,
Узрел бы ты Бога и стал рассуждать о
непреходящем,

Благодаря разуму ты стал вдвое лучше,
Чтобы вольною речью поведать
О превосходстве дарованного тебе благообразия.
Из-за рук, снабженных порослью гибких пальцев,
Чтобы управлять делами житейскими,
По родству, как споспешник всещедрой
десницы божьей,
Ты богом был назван.
Связанный тремястами шестьюдесятью
сочленениями,
Ты присовокупил к ним в одно целое
В нужном количестве пять орудий чувств,
Дабы видимая твоя внешность вещественная
Не осталась неисследованной разумом твоим.
Ибо некоторые из них (орудий) – велики и сильны,
А другие – малы, но необходимы,
Половина – тверды и чувствительны,
Есть также нежные, крайне благородные
И есть еще важные и постыдные.
Объяснение же смысла их
Запечатлено в тебе, о несчастный,
Как неистребимая запись на камне,
Будто для того, чтоб и малая частица времени
Через последовательность дней до тех,
что венчают год,
Соответствующая по неким законам частям
[тела] твоего,
Сохранилась бы непогрешимо и неизменно".
(гл. 46, стих 2)[56]

Этот отрывок является панегириком человече-

ской природе, дифирамбом, который содержит также и точное знание предмета. Разум дан для того, чтобы беспрепятственно говорить о победе человеческих достоинств – человеческая рука, благодаря своей способности созидать и строить, сравнивается с десницей божьей, родственна ей, человек по природе своей божествен. Таковы воззрения автора, лежащие в основе его анатомических познаний, свидетельствующих о его осведомленности в этой области. Примечательно, что информация о том, что человеческое тело состоит из сочленения трехсот шестидесяти суставов и пяти органов чувств, что сочетается с 365 днями года ("*Через последовательность дней до самого венчающего год [месяца]*, // Соответствующая по неким законам частям [тела] твоего"), также не встречается в известных до X века переводах естественнонаучных трудов, следовательно, допустимо предположить, что и она заимствована у авторов античного периода.

Как видим, мы вновь сталкиваемся с присущим литературной деятельности Нарекской школы закономерным явлением – два видных деятеля этой школы прекрасно осведомлены в вопросах анатомии человека и медицины, используют в своих произведениях точные сведения и данные, почерпнутые у авторов античного периода. Из этого следуют некоторые выводы. Уже тот факт, что их познания в этой области не ограничиваются знакомством с трудами,

посвященными этой проблематике, написанными в христианский период, сам по себе указывает на присущие им широкий кругозор и многообразие научных интересов. Это вынуждает нас задуматься о вероятности существования армянских переводов античных трактатов по медицине, осуществленных в X веке либо ранее.

Ясно одно – их оригиналы либо переводы, находились в научном обращении Нарекской школы и, по всей вероятности, были включены в ее учебную программу.

По мнению Григора Нарекаци человек одарен богоданным разумом для того, чтобы зреть Бога, изучать и осмысливать сотворенный им мир (“узрел бы ты Бога и стал рассуждать о непреходящем”), познавать собственную природу и свои достоинства, приобретать практические знания (“чтобы управлять делами житейскими”), проникать в тайны естествознания, анатомии (“Дабы видимая твоя внешность вещественная, // Не осталась неисследованной разумом твоим”).

Именно через эту свою способность любомудрствовать, изучать, подвергать разумному анализу, созидать и уподобляется человек Богу, посредством своей созидающей десницы выказывает свое родство с ним. Здесь просматривается завуалированная ссылка на платоновское определение философии, а именно – “философия это уподобление Богу в меру

человеческих возможностей”, которое в различных своих формулировках встречается в трудах представителей Нарекской школы.

По сути, в этом отрывке Григор Нарекаци упоминает системы практической (этика) и теоретической (естествознание, физика, математика) философии и богословия (метафизика). Посредством теоретической и практической философии человек достигает божественного познания, своей способностью любомудрствовать и созидать он “По родству, как споспешник всещедрой десницы божьей”, был назван богом, уподобляясь богу “сообразно человеческим возможностям”.

Такая духовно-теоретическая направленность присуща представителям Нарекской школы.

Мы встречаем математические, анатомические данные также и в трактате Анании Нарекаци “О понимании чисел”. В этом труде наличествует ряд естественнонаучных, арифметических и геометрических данных, опять-таки, в основном почерпнутых из трудов античных ученых, о которых нельзя не упомянуть, если хотим составить целостное представление о круге научных интересов автора.

Мы уже говорили о теории четных и нечетных чисел. В одном месте автор, в связи с числом четыре, упоминает числовой ряд – десятки, сотни, тысячи и десятки тысяч (*«բյուրակն»*), которые разделены на четыре части: “А также последовательность всех чисел делится на четыре части. И единицы перехо-

дят в десятки, десятки в сотни, сотни в тысячи, а тысячи в десятки тысяч, что и составляет четыре раздела”[57].

Об этом вопросе мы более подробно говорили в той части настоящего исследования, которая была посвящена числовой мистике.

В приложении к этому фрагменту и в других частях текста автор часто уделяет место выявлению арифметических взаимосвязей между числами, что также имеет древние истоки и обладает символическим смыслом. Вот один такой пример: “Первым совершенным числом среди чисел четных является четверка, которая состоит из двоек и при удвоении образует восьмерку, вместе же с тем при сложении образует совершенное число десять, ибо единица и двойка образуют совершенное число три, а две тройки при сложении образуют шестерку, коя с прибавлением четверки составляет отдельно десятку, коею и завершается ряд совершенных чисел”[58].

Идеальность и мистическая сила числа десять состоит в том, что оно образуется из сложения первых четырех чисел. Как становится ясным из одного фрагмента “Определений философии” Давида Анахта, которым, по всей вероятности, воспользовался Анания Нарекаци, эта трактовка идеальности числа десять идет от пифагорейцев[59]. То же объяснение присутствует и в уже упомянутом отрывке из труда Филона “О значении числа десять”.

В данном трактате есть также примечательные сведения, о которых стоит поговорить особо. В толковании числа пять автор пишет: “Число пять также устанавливает размеры ширины и длины кангуна, а тройка – высоты четырёхугольного куба, благодаря чему из него получается 75 кирпичиков (кубиков), что несёт в себе высший смысл”[60].

Здесь, фактически, говорится об одной из основных геометрических фигур – кубе (каркине), сторона которого равна 5 кангунам (кангун – это мера длины: равная шести шагам). В кубе это составляет 75 кангунов. Этот большой куб содержит в себе 75 малых кубиков (кирпичиков), сторона которых составляет один кангун. Откуда именно автор почерпнул эти геометрические данные? До десятого века нет сведений о существовании какого-либо учебника по геометрии, который бы использовался в армянских учебных заведениях. Согласно общепринятому мнению, прославленная Геометрия Евклида была переведена на армянский язык в XI веке Григором Магистром [61]. Однако, сохранившийся фрагмент этого перевода включает в себя материалы лишь первой главы Геометрии: “Этот фрагмент Геометрии Евклида содержит определения, постулаты, аксиомы первой главы и первые три теоремы”[62]. Однако, часть, в которой говорится о кубе, содержится в одиннадцатой главе Геометрии. Сравнение с полным текстом перевода, осуществленного в XVII веке показывает, что по всей вероятности,

Анания Нарекаци почерпнул свои данные именно из этой главы труда Евклида[63]. Это весьма важный факт, свидетельствующий в пользу той версии, согласно которой в древности существовал полный армянский перевод геометрии Евклида.

В толковании числа шесть Нарекаци говорит о шести возможных положениях передвигающегося в пространстве тела: “Все осязаемые тела имеют шесть позиций – это верхняя и нижняя, правая и левая, задняя и передняя”[64].Эту информацию мы встречаем также у Филона[65]. Представляется интересным толкование числа семь, которое помимо характеристик, данных под влиянием пифагорейства, сопровождается многочисленными ценными данными из сфер естествознания, анатомии, астрономии, логики и этики. Сравнение показывает, что труды и Филона Александрийского, и Давида Анахта служили автору в качестве первоисточников и на основе цитат из них Нарекаци и построил свою теорию числа семь: “А чудесная седьмица есть число обладающее множеством таинств смысла, она беспримесна и по роду, и по непорочной природе своей, ибо не содержит в себе ничего иного, а также и не порождаема каким – либо [числом] десятки, почему и называют ее вечнодевственной и нерожденной – единственной в природе, что рождена головой Арамазда (Зевса).

Таким образом, сие число есть символ семи духовных добродетелей – мудрости, гения и разума, и силы, знания и богопочитания, и страха Божьего. И

через нее Бог дает своим созданиям и отдохновение, и упокоение, что содержит чудо его творения... И через число это упорядочивается нижний мир, ибо, как нам видиться, через нее образуются недели, месяцы и годы. Так же число это лучшее как день рождения, ибо на седьмой день по оплодотворении чрева рождается отпрыск мужского пола. А также рожденные на седьмом месяце бывают плодовитыми и здоровыми. На седьмом месяце жизни появляются первые зубы. И на седьмом году жизни происходит их смена и являет себя дар мышления и становится зримым образ духовного устройства человека. Вот почему и предписано [детей] с семилетнего возраста отдавать в обучение в школы. И своды дома мудрости покоятся на семи опорных столбах.

И насчитывается семь планет, коим установлено оберегать растения и насаждения, и семи равняются числом органы чувств – пара очей, пара ушей, пара ноздрей [ощущающих запахи] и один [язык] для различения вкуса, через которые открывается вход вовнутрь смертного [человека] а также [через них же] его покидает бессмертная душа. Семи равно и число веществ исторгаемых – слезное истечение, слюна, пот, испражнения чрева, моча, жидкость и семя. И луна имеет относительно земли семь циклов, в двух из коих она пребывает в полнолунии. И с семи лет разум начинает постигать слово. А тело становиться способным к оплодоворению через две седьмицы...”[66].

Сравним этот отрывок с соответствующими фраг-

ментами трудов Давида Анахта и Филона. У Анахта читаем: “Необходимо знать, что число семь называется девственным, как Афина и время. Девственным, ибо каждое из чисел, входящих в десятку, или порождает какое-нибудь число, или порождается каким-нибудь числом, а семь не порождает никакого числа из входящих в десятку и не порождается никаким другим числом...

Девственной называют также Афину, ибо язычники говорили, что Афина родилась из головы Арамазда, а время называют временем девы из-за того, что дети, родившиеся шестимесячными ими восьмимесячными, не выживают, а семимесячные живут, и еще потому, что у детей на седьмом месяце прорезываются зубы, а в семь лет они меняют их”[67].

Теперь же приведем соответствующие отрывки из “Аллегории” Филона: “Числа составляющие десятку либо порождают, либо порождаемы... Седьмица же не порождает [какое – либо число]... и ничем не порождаема. Причем говоря о ней пифагорейцы называют ее вечнодевственной и непорождаемой, ибо и не порождает она, и не порождаема...

И на седьмой день разрывается союз [души и тела] у смертных и начинают проявлять себя иные божественные признаки, ибо по упокоении не прерывается связь с Богом...

И через седьмицы высказывается ликование природы, ибо число планет составляет семь... И циклов лунных также всего семь... И кто не знает того, что

рожденные семимесячными младенцы плодовиты и успешны, те же, кои пробыли в ожидании больше времени и пребывали во чреве, к примеру, восемь месяцев, в основном бесплодны и не способны к деторождению. И сказано, что по прошествии первой седмицы человек начинает мыслить достаточно, дабы разуметь обычные вещи – имена существительные и глаголы... А к концу второй седьмицы завершается телесное его формирование и сравнивается с соплеменниками своими. А к четырнадцатилетию может уже порождать себе подобных... И лицо самовластного и первейшего создания имеет семь отверстий – два ока, пару ушей, две ноздри, и седьмым является рот. И видов источений также семь – это слезы, сопли, слюна, семя, два вида испражнения излишков, а также пот, что может исторгаться всей поверхностью тела, особенно во время болезни...”[68].

Как видим, предложенное автором толкование числа семь, есть не что иное, как вольный и несколько сокращенный пересказ соответствующих отрывков из трудов Филона и Давида Анахта. Это еще одно свидетельство теоретических пристрастий Анании Нарекаци в области естествознания и обладания систематизированными познаниями в этой области. Естествознание – это первая ступень на пути к постижению любомудрия и богословия. Об этом долго и обстоятельно говорит автор в начале

своего труда. Через толкование числа семь выявляется отношение Анании Нарекаци к первоисточникам, а также его способ их использования. Подобные, заимствованные у Филона пространные фрагменты есть и в других частях его труда. Однако, оказанное им влияние не ограничивается лишь непосредственными извлечениями и заимствованиями. Налицо также и влияние общего свойства, связанное с общей структурой теоретической системы, принципами искусства толкования.

По мнению Анании Нарекаци, первоначальное познание природы осуществляется посредством ощущений, пяти органов чувств человека, с помощью которых разум исследует и изучает мир, после чего, благодаря образованию, опыту и тренировке мысли, человек переходит на более высокий уровень знания – познания вечных сущностей. При этом из пяти органов чувств предпочтение отдается зрению и слуху, которые свободны от недостатков. Благодаря им человек способен любомудрствовать и посредством изучения осязаемого мира подниматься к разумной ступени познания – видению познаваемого мира: “И пять [чувств] делят меж собой единое обиталище: два из них отделены от [прочих] трех – зрение и слух отделены от [органов] вкуса, обоняния и осязания, ибо будучи свободны от скверны, *могут способствовать тому, чтобы мысль была в силах воспринять обучение и посредством досмотра зреть и изучать мир*, воспринимать через зрение

то, что подлежит познанию, и посредством слуха получать вовнутрь идею вечности жизни, предоставляя трем служителям скверны обслуживать нужды лишенных осмысленности частей тела...

Так, согласно Аврааму, лишь двое могут считаться царями – *зрение и слух, ибо лишь эти два чувства способны свободно сопровождать парение любомудрия. А три [прочих], как бы низвергнуты в колодец* – я говорю о вкусе, осязании и обонянии, кои лишены рассудочности и им доступно лишь простейшее"[69].

Здесь мы также имеем дело с фактом совпадения с взглядами Давида Анахта и Филона. Текстологическое сопоставление выявляет сходство соответствующих отрывков у Нарекаци и Филона – Нарекаци повторяет слова, словосочетания и выражения, заимствованные из различных частей сочинения Филона:

"Три из пяти чувств – животные и *лишены рассудочности* – это вкус, обоняние, осязание... два же любомудры и полновластные предводители – слух и зрение... Слух я ставлю на второе место, присуща ему медлительность, тугость и женоподобие, чести же первенства мы удостаиваем зрение... [70]

Однако вполне естественно когда говорят, что если два царя из пяти *низвергнуты в колодец*, то прочие три обращаются в бегство. Осязание и вкус воспринимаются в глубине тела... а глаза, уши и обоняние странствуют снаружи, отлынивая от непосред-

ственной службы телу...”[71].

У Нарекаци классификация Филона приобрела несколько иную форму – во-первых он не отдает предпочтение зрению в ущерб слуху, а в нижеследующем образном примере причисляет обоняние к числу низших органов чувств. В первом случае Нарекаци следует Давиду Анахту, который, в свою очередь, ссылается на Платона: “Это же имеет в виду Платон, когда говорит, что создатель даровал нам зрение и слух, чтобы с их помощью мы занимались философией”[72].

Таким образом, полемическо-толковательные сочинения Анании Нарекаци выявляют его навыки и познания в сфере внешних знаний, в области искусств “тривиума” и “квадривиума”. Он, как и Григор Нарекаци, четко различает происходящие от античных истоков и разграниченные Анахтом уровни чувственного и разумного познания. Они не только великолепно осведомлены о его многоступенчатой системе классификации наук, но и выказывают глубочайшие знания всех этих уровней как в сфере теоретической философии (естествознание (физика), математики (геометрия, астрономия, арифметика, музыка) и богословия (метафизика), так и в важнейшей области практической философии – этике.

По мнению представителей Нарекской школы Человеку дана божественная способность любомудрствовать и изучать мир, и делается это по особой программе и со специальной целью, чтобы

“Могли они способствовать тому, чтобы мысль была в силах воспринять обучение и посредством досмотра зреть и изучать мир, воспринимать через зрение то, что подлежит познанию и посредством слуха получать вовнутрь идею вечности жизни” (Анания Нарекаци), и:

“Чтобы оглядеть страну отчую ...
Узрел бы ты Бога и стал рассуждать о
непреходящем”.

Такова основная цель практической и теоретической этики, которая, стимулируя творческие способности человека, ведет его к возможному богоуподоблению и обожению:

“Благодаря разуму ты стал вдвое лучше,
Чтобы вольною речью поведать
О превосходстве дарованного тебе благообразия.
Из-за рук, снабженных порослью гибких пальцев,
Чтобы управлять делами житейскими,
По родству, как споспешник всещедрой
десницы божьей,
Ты богом был назван ...”

(гл. 46, стих 2)

Глава V
ТЕОРИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА

V. 1. “ИСКУССТВО ВЫБОРА” И “СУЖДЕНИЕ О ВЫБОРЕ”

В предыдущих главах мы уже имели возможность обсудить теорию духовных искусств представителей Нарекской школы, связанную с онтологической, гносеологической и этической системами. Искусства, имея отношение к идее неразрывной взаимосвязи разумного человека и разумного космоса, рассматриваются в качестве сферы человеческого созидания, которое сливается со стихией божественного творения, едино с ним – человек искусства создает совместно с величайшим творцом – Богом, “в единодушии” с ним, участвуя в круговоротах его нескончаемых космических замыслов. В этой области представители школы ставят также искусствоведческо-литературоведческие задачи, связанные с творческим процессом, его общей структурой и отдельными элементами, характерными особенностями поэтического произведения, творческой свободой, эмоциональным воздействием и множеством других.

В теоретической системе Нарекской школы, ее духовном укладе и творческой практике особая роль уделена *искусству выбора*. Теоретическая сторона

этого вопроса обстоятельно разработана в сочинении Анании Нарекаци “О покаянии и слезах”.

Представим же вкратце эти теоретические принципы, имеющие отношение к поэтическому искусству, дополняющие и развивающие достижения теоретической мысли в этой области.

Анания Нарекаци при рассмотрении структуры художественного произведения в теории поэтического искусства, в качестве основополагающего принципа, выдвигает термин – *выбор*, который получает различные формулировки.

В ходе самого процесса творчества, как мистического действия, Анания Нарекаци отделяет самоуглубленную молитву от общей молитвы и псалмов, рассматривая ее в качестве некоего творчества, поэтического произведения. По мнению Анании Нарекаци, искусство выбора является неким искусством внутренних навыков, которые относятся к духовной сфере человека, его внутренней жизни. Оно имеет мистический, эзотерический характер и скрыто от многих. “Днесь, о, достопочтенный брат мой, сообразно просьбе твоей должен дать я ответ достойный, ибо от всевышнего просил ты слез, о чем мне нет надобности тебе писать, если ты постоянно обращаешься к молитве и часто занимаешься псалмопением, ибо это [моление] общее, кое творишь ты постоянно, я же предписываю тебе *искусство выбора***,** кое от многих сокрыто...”[1].

Искусство выбора он отождествляет с искусством “покаяния”, “моления”, “слез”. Это такое искусство,

овладение которым возможно лишь благодаря многочисленным усилиям, “Во имя этого, *возлюбленный брат* мой, ты с великим усердием и всемерно, по доброй воле своей, приложи усилия и обрети дар покаяния, и не прекращай молить о том, доколе не обретешь оный, и не жалей усилий своих, доколе не отворишь ты дверь. Можешь долго прождать этого Божьего дара, ибо так он побуждает тебя добиваться желаемого, ибо может статься, что получив этот дар, прекратишь ты молить, Богу же желанны молитвы просящего... Ты же, если дар этот заставит ждать себя, не прекращай молить о нем...”[2].

Бывает, что покаяние даруется без молитвенных усилий, однако бывает и так, что даже после продолжительных усилий, человек не удостаивается его. В этом случае Бог подвергает человека испытанию, предоставляя ему возможность проявить собственную инициативу во имя своих устремлений, личного подвига. Молящийся сам должен преодолеть трудности искусства покаяния: “Бывает, порой, что без твоих собственных усилий приходит покаяние, а бывает, что и после многочисленных усилий не можешь ты прослезиться. Итак, когда раскаяние приходит само, то это дар Божий, который воздействует на душу твою и будит твой разум, когда же ты прилагаешь усилия и не можешь прослезиться, то значит Бог, лишив тебя своего дара, испытывает, чтобы увидеть твои старания и усилия. Итак, если бы дар давался тебе как нечто будничное, то как бы

могли проявиться твои отвага и пригодность”[3]. Для того, чтобы удостоится дара покаяния и слез, молящийся должен установить определенный порядок и время для молитвы, придать ей форму ритуала и таинства, должен подвергнуть свое естество принуждению: “Установи порядок и предел и время для плача определи в раздумьях – тогда Бог, узрит твои старания и пожалует тебе дар, который ты желаешь”[4]. Здесь перечислены те внешние обязательства, которые необходимо соблюдать во время моления. Им сопутствует также внутренняя, духовная “деятельность”. Молящийся должен преодолеть те психологические барьеры, которое мешают ему в ходе молитвы и лишь после этого он может с “чистым сердцем”, вдохновенно и горячо молиться.

Этим, однако, не ограничивается понимание Ананией Нарекаци данной темы – он пытается проникнуть также собственно в сам процесс творческого созидания. Сделав его предметом рассмотрения и исследования, он выдвигает ряд основополагающих постулатов, которые были новым явлением для своего времени и имели целью преодолеть предопределенные для молитвы стереотипы и рамки: “*Таким образом, дар покаяния – это искусство и для его обретения должно приложить много усилий и способов*”[5], – пишет автор.

В другом отрывке он проводит параллель между телесными искусствами и самоуглубленной молитвой, которую он причисляет к тем духовным добро-

детелям (любовь, смирение, умиротворение), достижение которых является главной целью мистика и ведет его к богоуподоблению. По мнению Анании Нарекаци, в обоих случаях для того, чтобы достичь цели, необходимо обладать знанием множества способов, приемов и качеств и в обоих же случаях такие знания обретаются в результате продолжительного обучения, мудрости и "выборочности". "Как смирение мое есть результат [приложения] многих *искусств* и многих *частей*, так же таковы и любовь, и покорность, и умиротворение, и *молитва*. И как в телесных искусствах, что именуются рукотворными – будь то кузнец, или золотых дел мастер, или какой другой искусник, каким бы ни было его искусство, все имеют одно наименование и для [овладения] ими надобно иметь множество навыков и изучить, и обрести множество приемов и навыков, также и духовная добродетель единовидна и хоть и может называться она смирением и Любовью, воздержанием и *молитвою*, человеколюбием – именуется одинаково, однако нуждаются и они в обучении многому... и мудрости, назиданию и выборочности..."[6].

Представляется существенным то обстоятельство, что Анания Нарекаци, знаниям, полученным от вардапетов в области приобретения навыков в искусстве моления, предпочитает личный опыт каждого творца, подчеркивая значение внутреннего опыта в процессе творчества, который дарует автору творче-

скую свободу. Он превыше каких-либо внешних знаний и авторитетов и приобретается в ходе созревания самого творца, предопределяя тот уникальный путь, который должна пройти каждая творческая личность: “Когда же наберешься его и по мере сил будешь стараться его использовать, тогда *обретенная способность научит тебя искусству моления* так, как то должно. К примеру, если пройдет кто-то обучение у кого-то и станет на деле применять то или иное искусство, *тогда само искусство научит его куда большему, чем то, что обрел будучи в учении у вардапета.* Так же и ты, моли слезно о [желаемом], и это само научит тебя лучше, чем то чем пожалует тебя вардапет...”[7].

Творческая личность в ходе своей деятельности приобретает такие навыки, каковые не в силах обеспечить ему знания, полученные от вардапета. Таким образом, творчество каждого индивидуума обладает своими характерными особенностями, благодаря которым он отличается от других.

В условиях существования средневековой канонической системы теории искусства, в которой главенствовало правило повторения, копирования и подчинения освященным традицией принципам и авторитетам, согласно которому вардапет является высшим авторитетом для ученика, этот постулат стал новаторским. Таким образом, Анания Нарекаци нацеливал творческую личность на повышение уровня личного опыта.

Автор неоднократно выдвигает и подчеркивает

тезис об уникальности творческого процесса как такового. По мнению Анании Нарекаци, этот процесс имеет персонифицированное начало, в котором высшее значение приобретают собственные подходы, разработанные автором в ходе собственного творческого созревания. Божественный дар выступает лишь как следствие, результат творения в соответствии с законами искусства выбора и связуется с наиболее экстатической сферой, которой творческая личность достигает лишь по достижении высшей ступени *искусства выбора*.

В процессе творения поэт сохраняет свою индивидуальность. Процесс творения, сохраняя свою сущность в качестве мистического ритуала, есть не только нечто дарованное свыше, но он и своим рождением во многом обязан творческим усилиям и способностям автора. Дар дается автору как результат этого внутреннего творения и не проникает в пределы “причин” и “обстоятельств”. Он отождествляется с божественным вдохновением, о котором так часто упоминает Григор Нарекаци в своей “Книге”.

Искусством стихосложения творческая личность овладевает посредством собственного опыта, продолжительных усилий и оно уникально в той степени, в какой уникальна каждая личность по своей человеческой природе. Искусство, творчество доступны для индивидуумов, постигших особенности и

секреты данного искусства, для овладения которым необходимо знание множества “способов”, “приемов”, “качеств” и “обстоятельств”. Для этого требуется, чтобы творческий посыл прошел длинный путь зарождения, развития и шлифовки, а сам этот процесс требует должного управления. На основе данного подхода Анания разрабатывает основы и принципы для искусства стихосложения.

Согласно Анании Нарекаци, художественное произведение выстраивается из “причин” или примеров, в основе которых лежит какой-либо образ из Библии или внешнего мира, почему и разработанная автором теория в этой части становится теорией поэтического отображения, тем самым намекая на свою взаимосвязь с ареопагитовской традицией, о которой мы уже говорили в связи с ее влиянием на символическое, мистическое богословие и теорию образа Анании Нарекаци. Обозначение этих образов-примеров в качестве “причин” обусловлено тем, что, по мнению автора, они должны послужить причиной пробуждения положительных и отрицательных чувств в эмоциональной сфере человека. В основе всех этих чувств лежит чувство раскаяния, которому предопределена главная роль в ходе ежедневного мистического ритуала общения с Богом, почему эти примеры зачастую и называются *причинами покаяния*. Основное внимание автор уделяет

чувственной стороне слова, образа, их эмоциональной насыщенности.

Слово поэта, поэтический образ должны быть эмоциональными – "покаянными", чтобы могли воздействовать на сердце человека и вызвать у него слезы. Они должны обладать такой же силой непосредственности, эмоциональности, каковой в народном фольклоре обладает искусство плакальщиц и певцов скорбных песен: "К примеру, когда люди заходят в дом скорби, то плачут над усопшим, издавая жалостные вопли и у слушателей невольно сжимаются сердца и исторгаются слезы, а когда люди заходят в дом, где празднуют свадьбу и там скоморохи говорят разные шутки, то у слушателей невольно вызывают смех. Так же и ты, когда сердце твое окаменело и не можешь прослезиться, *слова раскаяния и примеры молитвы в уме, и таким образом, сердце твое покается и изольются слезы"*[8].

Это использованное автором сравнение не случайно – оно вытекает из его мировоззрения. В своих назиданиях он неоднократно сравнивает искусство обретения духовных добродетелей, навыков моления с ремеслом земледельца, садовода, гончара, ювелира и другими, стремясь таким образом показать, что духовные добродетели также обретаются ценою многочисленных усилий, длительных трудов. В вышеприведенном примере он уже переводит

свой взор с народных ремесел на народное искусство.

Давая оценку этому искусству, что уже представляет собой примечательное для того времени явление, он таким образом, невольно противопоставляет себя церкви, поскольку траур по усопшему и свадебное пиршество, будучи связанными с языческими обычаями, причислялись к ряду основных человеческих грехов и были запрещены церковью. Однако, вопреки получившему силу закона запрету, эти обычаи жили в народе составляя неотъемлемую часть его фольклора. Непосредственностью, силой воздействия этого искусства и должна обладать молитва. Считая главной задачей своего искусства задачу его эмоционального воздействия и с этой точки зрения проводя параллель с искусством плакальщиц и певцов скорбных песен, автор тем самым привлекает внимание к народному песнетворчеству, к фольклору, таким образом, предоставляя возможность для его рассмотрения вблизи, а при необходимости – для использования его методов и художественных приемов. Это явление нашло свое яркое выражение в творчестве его ученика – Григора Нарекаци. Сам Григор Нарекаци несколько раз в своей “Книге” сравнивает свое искусство с искусством плакальщиц. Так, в одном месте он пишет, что даже женщины-плакальщицы своими исполнен-

ными горя голосами не способны выразить скорбь его души:

“И ни жалобные стенания повсеместные,
Женами-плакальщицами сочиненные,
Ранящие душу и сердце [не смогли] передать
Горечь беды через пение или напевом голоса”.
(гл. 68, стих 1)

В другом отрывке он прямо говорит, что следовал искусству причитальщиков и для того, чтобы скорбь его была более впечатляюща, он подобно им, завершает свои строки одной и той же рифмой:

“Днесь я поистине встал во главе сонма
Собравшихся на торжество печальное,
Тех, кто поет плачевные песни-плачи,
Тех, кто с гласом рыданий соразмеряет слова,
Завершая буквой одной все строфы,
Дабы сильнее щемили они, бередили
Боль сердца скорбящего,
Кое жаждет излиться [потоками] слез.
Их стенаниями вместе с ними и я
Раскрою в // жалобных воплях муки души моей”.
(гл. 26, стих 1)

Григор Нарекаци с той же целью обращается к народному песнетворчеству – дабы увеличить силу эмоционального воздействия, “покаянную” мощь

своего искусства посредством привнесения искусства рифмования в метрику духовной поэзии. Характерно, что он свои плачи называет “слезными песнями”, “молящей речью”, “словом раскаяния” таким образом выявляя ту внутреннюю, непосредственную ваимосвязь, которая существует между его творчеством и теорией Анании Нарекаци:

“Укрепи мое слово раскаяния,
Ниспослав и вложив в него дух заповедей
богодухновенных ...”

(глава 2, стих 2)

“И коль скоро я приноровил к вознесенным
скорбно звучащим
Рифмоплетениям плач и стенания, стоны
тоскливые,
Рыдания горькие и песни слезные,
Вновь начну я здесь речи-молебствия
покаянные, жалостливые ...”

(глава 27, стих 1)

Эти примеры показывают, что передовая богословская мысль того времени с целью усиления эмоционального воздействия и влияния духовных искусств в сфере поиска новых форм художественного выражения при необходимости обращалась к помощи фольклора, что само по себе является важным и красноречивым фактом. “Нарекаци писал

свое наиболее значимое произведение, следуя духу и стилю песен, воспевающих реальную народную жизнь – это следует вообще считать одним из проявлений принципа народности и возрождения в нашей художественной литературе, особенно учитывая то, что эта связь с народным фольклором, никогда не ограничивается взаимосвязью лишь с одним отдельно взятым его видом”[9].

Вернемся к искусству молитвы Анании Нарекаци. Каков, по его мнению, следующий важный принцип творения? Согласно автору, молящийся должен брать примеры для своего раскаяния из земной жизни, внешнего мира и природы в ходе своих наблюдений и на основе собственного опыта: “... К примеру, земледельцы загодя готовят свои орудия, еще до того, как наступит пора пожинать плоды трудов своих, так же и ты – *имей в виду все означенные примеры моления, что здесь творят земнородные...* как о том глаголет апостол: “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество... чрез рассматривание творений видимы...” (Рим. 1:20)”[10].

Автор сравнивает свое искусство с трудом земледельца. “Здесь – в этом мире почерпнутые примеры покаяния для молящегося являются тем же, чем для земледельца являются его инструменты и он также должен подготовить их загодя. Далее автор приводит подобные примеры “вымаливания”, т.е. мольбы.

Наряду с отдельными подобными примерами, в

назидании использован последовательный ряд таких примеров, которые своими переплетениями составляют целостную молитву. Эти примеры построены по одному и тому же принципу – выбор падает на те примеры из Библии или внешнего мира, которые волнуют внутренний мир человека, могут послужить стимулом для духовного пробуждения.

Автор предлагает типичную для средневекового мировосприятия формулу о которой мы уже имели случай говорить по поводу взаимосвязей с символическим богословием Дионисия Ареопагита: “О боголюбивый брат мой, молишь ты меня и говоришь, дабы указал я тебе путь покаяния и слезности, и днесь лишь малую помощь могу оказать я твоей боголюбивости... мало что почерпнуть можно *в священных писаниях и явлениях природных*, ибо “Как глаголет апостол, невидимое познается через его творения”[11].

Библейское наследие и традиционная символика, включающая в себя явления внешнего мира – вот основные источники, которыми пользуется автор в системе образов своего поэтического искусства. Однако, вместе с этим, в ходе раскрытия чувственной составляющей образов, внутреннего духовного потенциала, необходимость их акцентирования и усиления в процессе творения, ширят горизонты мышления творца, подчеркивают, делают первичным собственное видение художественного постижения

мироздания, ведущее к новым исканиям, новым контактам и связям с внешним миром, “чувственному” образному мышлению, таким образом, формируя основы для создания новых символов, собственной символики, а в результате – в значительной мере, расширяя поле зрения своего творчества.

Все явления внешнего мира скрывают в себе божественный смысл и необходимо обнаружить те тайные взаимосвязи, что существуют между небесным и земным, преходящим и вечным и через это причаститься к небесной, вечной жизни. Однако, связь с божественным осуществляется в душе человека, пронизывает мир его чувств, поскольку он стремится посредством этих образов внешнего мира, принимаемых им от внешнего мира чувственных стимулов, пробуждающихся в нем самом чувств вступить в связь с божественным. Следовательно, божественный смысл этих символов земной жизни в данном случае заключается в мощи их чувственного воздействия, эмоционального заряда. У поэта явления внешнего мира трансформируются в духовно-чувственные символы, тем самым служа осуществлению поставленной им цели – достижению необходимого эмоционального накала и концентрации.

Таким образом, автор осознает неразрывную взаимосвязь внешнего мира с внутренним миром человека и для достижения должного эмоционального впечатления обращается к помощи взятых из этой

жизни символических образов. Однако, он опасается, что его могут осудить за подобный интерес к явлениям внешнего мира. Для того, чтобы оправдаться, в конце назидания он обращается к заказчику с пояснениями о том, что этот свой принцип он почерпнул из Евангелия, а необходимость его применения обосновывает тем, что люди от рождения телесны и, следовательно, для воздействия на их чувственный мир с целью пробуждения чувства раскаяния, необходимо пользоваться образными, "видимыми" примерами из земной жизни: "Если же упрекая скажешь, что использовал я примеры из жизни земной, то [отвечу], *что [поступил я так] ибо мы и сами телесны и зримый* пример позволяет человеку легче понять смысл назидания, ведь и Господь предписал небесные установления земнородным и, сообразно покаянию нашему, дал пример смирения..."[12].

Одним из основных принципов искусства Анании Нарекаци является принцип построения речи с помощью образности, ярких, живых примеров из земной жизни, "видимых" образов. Анания Нарекаци подчеркивает важность взаимосвязи этих символических образов с эмоциональным миром человека. Обязательностью эмоциональной насыщенности образа, его жизненности, подчеркивая его органическую связь с внешним миром, дается воля символическому мировосприятию, расширяются его возможности за счет заимствования материала из жизни, из природы, углубляется связь символа с види-

мым разнообразием этого мира, обретается потенциал для более ощутимого и жизненного проникновения в него, для заимствования из него живых красок. На смену окаменевшему символу приходит живой символ, минимизируя пространство и разницу, существующую между символом и конкретным образом, а также создавая предпосылки для перехода от одного к другому.

Представляется крайне важным и тот постулат автора относительно искусства молитвы, согласно которому для того, чтобы удостоится слезного дара и покаяния, каждый человек должен сам для себя выбрать покаянные примеры:

"Испытай естество свое [и выясни] от какой причины снисходит к тебе покаяние и чаще вызывай ее, и вновь поразмышляй от каких причин оно нисходит и проявляет себя ..."[13].

Молящийся должен подвергать испытанию самого себя, свое естество, и понять какие явления и образы земной жизни, внешнего мира, а также которые из библейских причин-примеров пробуждают в нем чувство раскаяния и на их основе соткать ткань своей молитвы. И, наоборот, он должен отказаться от тех примеров, которые охлаждают, умерщвляют это его чувство. Фактически, принцип выбора автора распространяется и на библейскую традицию. Поэт должен сделать выбор также между библейскими образами. Получается, что не все примеры могут обладать способностью воздействия на эмо-

циональный мир поэта. Автор избирательно и критически подходит также и к библейскому наследию. Вместо слепого следования букве традиции, он закрепляет за поэтом право свободного выбора в процессе творения, каждый раз подчеркивая его право на индивидуальность, самобытность, что превыше любых авторитетов.

Это явление особенно бросается в глаза в поэзии Григора Нарекаци.

Вот поэтическое проявление непосредственной взаимосвязи с Богом, “милостиво дарованной свободы”:

“Путь жизни,
Который меня, к Тебе обратившегося,
Предводительствует с любовью к
свету вышнему Твоему ...
Образ упования,
Который для всех людей молящихся
Является зримым залогом истинным ...
Свобода дарованная,
Которая дает сполна без отдачи выкупа”.

(гл. 90, стих 2)

В “Книге” есть отрывок, в котором, говоря о неком видении, поэт пишет:

Что видел я сам своими глазами,
“За это я в большем ответе,
Чем за Евангелие все”.

(гл. 27, стих 3)

Поэт большее значение придает собственному видению, чем всему Евангелию. Трудно представить, порождением сколь беспрецедентного напряжения и творческого взлета являются подобные строки для поэта средневековья, строки, в основе которых лежит идея свободы творческой личности, непосредственной его связи с Богом, личностного начала.

Эта идея лежит также в основе теории искусства Анании Нарекаци. То обстоятельство, что автор обращает большое внимание на природу и эмоциональный мир каждого человека, признавая необходимость использования различных “причин” для воздействия на разных людей, означает, что он признает необходимость привнесения самобытности в молитву каждого индивидуума. Этот тезис давал возможность творческой личности осуществлять свободный выбор, и творить в рамках христианской идеологии и мировосприятия. Таким образом, молитва освобождалась от оков канона и превращалась в творчество. Хотя поэт и творил в пределах системы традиционных образов, традиционных символов и средств выражения, однако делал он это посредством свободного выбора. Вся христианская символика – разработанные для молитвы клише и набор образов, под влиянием стремления к достижению максимального эмоционального воздействия фильтруется через его собственный чувственный мир. В

соответствии с тем же принципом, отбирается и собственная символика поэта, те взятые из внешнего мира символические образы, которые являются продуктом личных наблюдений, персонального опыта и которые более всего несут на себе печать индивидуальности автора. Молитва превращается в инструмент выражения личных переживаний поэта, в лирику, в поэзию.

Связь с внешним миром выражается посредством и традиционных, и новосозданных символических образов. Однако, даже в случае использования традиционных образов, поэт стремится почерпнуть во внешнем мире наиболее эмоционально волнующие посылы, внести живые краски и переживания, используя при этом весь арсенал своего поэтического искусства. Поэт вкладывает в традиционную форму свой собственный художественный вкус, неопосредованное мироощущение и опыт, благодаря чему "осваивает" ее, придает ей черты собственной индивидуальности и свежие краски.

Поэт творит на стыке внешнего мира и своего внутреннего мира. В соприкосновение входят, с одной стороны образ, а с другой – чувство, порожденное, побуждаемое образом. Чем мощнее побуждение, причина, тем сильнее следствие, чувство. И вот в этом случае, *принцип* избирательности образа, его чувственности, зримости, заложенные поэтом в его основу, расширяют его возможности вобрать в себя,

объять явления внешнего мира. Традиционный символ также оживает, озвучивается по-новому, обретает новые краски и импульсы в ходе такого творческого процесса. Символическое мировосприятие автора расширяет его поле зрения бесконечно стремясь к непосредственному, конкретному переживанию, оно подчеркивает предметную, образную сторону символа, жаждет обрести конкретный образ, при этом не избавляясь от его символического значения[14]. Ярким примером происходящего в символе внутреннего смещения в христианской литературе является образ весны, в качестве аллегорического изображения духовного пробуждения, который автор использовал в своей молитве:

“Когда, к примеру, наступает зима,
И увядая от трескучих морозов,
Умирают все нежные растения и цветы,
А Ты, Вседержитель,
В пору весеннюю насылаешь дождь моросящий,
Посылаешь тепло южное –
Тогда тают льды зимние,
Вновь восстают из мертвых,
И переживает обновление,
Разнообразная краса цветов,
И набираются они от земли красок,
Распространяют каждый свой [особый] аромат –
Неживые они существа
И не могут молить Тебя

О своем обновлении,
Ты по воле своей посылаешь весну
И обновляешь их –
Я же, будучи живым существом
И созданным по образу Твоему,
Часто впадая в грех,
Сотворил для себя суровую зиму,
И завяли цветы моих добродетелей.
Ныне молю, Благодетель,
Сотвори для меня весну духовную,
Изгони стужу грехов моих,
Ороси мое сердце дождем милости своей,
Ниспошли на душу мою южное тепло
богобоязненности,
Чтобы источила она воду [подмывающую] основу –
[скалы гранитной]
Сделай сердце мое вместилищем слез”[15].

Традиционный образ ожил, вобрав в себя ощущение природы, эмоциональную свежесть и, обретя таким образом художественное очарование. В сфере поиска возможностей непосредственного влияния, эмоционального воздействия, порождающих переживания “причин”, возникают также вопросы, связанные с выбором стиля и языка произведения. Поэт привносит в молитвы собственное видение отображения состояния души, свой самобытный язык, отличающийся от прочих силой вдохновения и эмоциональным накалом, его творчество несет в себе также и оригинальное языковое мышление.

В том же месте, параллельно молитве, происходит и внутренний монолог, творится раздумчиво-лирическое стихосложение, что также связано с даром “покаяния и слез”, искусством выбора. Именно посредством художественного выражения этой “насущной” внутренней молитвы, непрерывных, каждодневных раздумий, внутренних переживаний и нескончаемо звучащей внутренней речи, парафразов, перевоплощений укореняется дар искусств в творце.

“*И скажи сам себе –*
Не видишь разве ты мирян,
Которые спешат и трудятся на своей ниве каждый
Ты же ниву души своей оставил невозделанной,
Наступит утро, а ты не станешь трудиться,
Придет вечер и уйдешь ты с пустыми руками.
Разве не знаешь, что если тело твое
испытывает голод,
Ибо день прошел подобно сновидению,
То завтра будет сумрачным как вечер ...
Итак, коли будешь постоянно об
этом размышлять,
То привыкнет разум твой к покаянию,
И дар сей укоренится в тебе”[16].

Более зримо это явление отображено в стихотворении “О преходящем мире”, которое в соответствии со своими жанровыми особенностями, выходит за рамки молитвы и назидания и представляет

собой прекрасный образец чистой лирики в нашей средневековой литературе. Представляем отрывок из этого произведения, имеющий глубинную взаимосвязь с “Книгой” Григора Нарекаци.

“Также и человек может быстро меняться,
Возноситься подобно небесам вышним
И обращаться в пепел подобно земле,
Облаком покрывать небеса
И подобно каплям убывать,
Подобно цветку засиять [красой]
И засохнуть подобно траве,
Подобно пламени вспыхнуть
И развеяться словно дым,
Подобно буре разбушеваться
И истаять словно паутина,
Раскаляться подобно горну
И словно искра, вспыхнув, угаснуть,
Вздыматься подобно морю,
И словно песок оседать на глубину,
Быть стройным подобно деревцу
И опадать подобно листу ...”[17]

Таким образом, теория искусства молитвы Анании Нарекаци трансформируется в теорию поэтического искусства вообще и первым ее использовал на практике сам же автор.

Он разработал целостную теорию о принципах стихосложения, построения молитвы, о ее важнейших частях и составляющих. Они выступают как единство слова и образа – примеры, образчики мо-

литвы, которые, по мнению автора являются причинами *покаяния и слез*, служат одной цели – они должны пробуждать сильнейшие чувства в момент внутренней молитвы, сообщать им концентрацию и мощь, обеспечивать глубину переживания, что являет собой стезю морального очищения, задачу духовного искусства.

Достичь этой цели помогает *искусство выбора*, которое в процессе творчества играет роль поэтического опыта, являющегося предусловием онтологии внешней и внутренней конструкции поэтического произведения. Созданное в соответствии с этим искусством, сочинение может обладать большой силой воздействия, и образчики подобного искусства Анания Нарекаци представляет заказчику своего цикла назиданий.

Он усматривает неразрывную органическую взаимосвязь между формами, средствами и целью искусства, исследует сущность, процесс, причины его эмоционального влияния.

Он вносит в сферу духовных искусств важнейшие принципы, связанные с особой ролью, которую играют творческая свобода, величайшее значение личного опыта, эмоциональность слова и образа, избирательность в вопросах поэтического структурирования и решений, уделяя важнейшее место внутренней “насущной” молитве и лирическому монологу в процессе достижения духовного очищения, особо подчеркивая при этом идею о непрерывности творческого процесса.

*

Теория поэтического искусства Анании Нарекаци получила свое развитие в сочинениях Григора Нарекаци. Более того, последний создал свои таги и монументальное сочинение “Книгу скорбных песнопений” в соответствии с этой теорией, которую он обогатил и своим личным творческим опытом. В предыдущей части настоящего труда мы приводили свидетельства и параллели, указывающие на существование таких непосредственных взаимосвязей. Теперь же обратимся к термину *выбор*, который у Григора Нарекаци приобрел форму *свободы суждения*, тем самым, как мы увидим далее, еще более подчеркивая связь с теориями армянских грамматиков предыдущих столетий.

В проповеди Григора Нарекаци “О сошествии Святого Духа”, которая, по сути, является молитвой, обращенной к Святому Духу, этот термин использован в примечательном сочетании, построенном по законам “экстатического богословия” – в одном ряду с другими милостями, дарованными Святым Духом:

“[Внемля] мольбе воздетых рук,
Ты тотчас же явился
К причитанию гласа горестного [прислушавшись],
Прибыл Ты без промедления ...
С мольбой к Тебе обращаемся –
Бог безначальный ...

Тем самым, нелицеприятно *жалованными*
щедрыми дарами
Исполнятся как высшие, так и низшие.
И примешь Ты на празднике торжества
заповедей Твоих
Избранника Твоего – первосвященника,
Патриарха нашего [имя рёк],
Надзирателя выбора суждений, соучастника,
Что будет блюсти и *печься о заповеданном Тобой*
упорстве в учении...
Многочисленный собор духовных чинов,
Что собрался во имя Твое .. ”[18].

Выбор суждений вместе с надлежащим обучением фигурируют в качестве величайшей милости, ниспосланной Святым Духом и рассматриваются как нечто сопряженное со Святым Духом. Характерно, что эти навыки связаны с милостями мольбы, причитания, молитвы.

Это свидетельствует о том, что под *выбором суждений* автор подразумевает *искусство молитвы, литературное творчество,* которое и в самом деле воспринимается как нечто сопряженное со Святым Духом и приобретаемое через образование и упражнения.

Подобные упоминания духовных искусств, человеческого гения и мудрости в качестве милостей, дарованных Святым Духом, часто встречаются и в “Книге” (см., например, глава 34, стих 2, 7).

В речах и панегириках Григора Нарекаци *суждение о выборе вместе с надлежащим обучением* рассматриваются в числе дарованных Святым Духом вардапетских добродетелей и высших наук. Так, в истории Апаранского Святого Креста, Григор Нарекаци усматривает его связь с образованием и упражнениями, навыками ученых и людей искусства: “Кое являет собой пример образа прекрасного по форме своей и благолепием подобного предкам своим. В сужении о должном выборе... науках и любомудрии многих [ученых мужей], поистине был всеискусным...”[19].

В панегирике, посвященном Акопу Мцбинеци, это также считается вардапетской милостью, дарованной Святым Духом: “Дал Он в дар апостолам – частицу от Себя, пророкам – видение будущего, евангелистам – знание жизни ...вардапетам – верность суждений ...”[20] Например, в стихе 8 главы 75 “Книги” наряду с даром пророчества, апостольства особого внимания удостаивается высший для вардапета дар, который посредством “надлежащего обучения” укрепляет человеческий гений.

“Благословляем вместе с Отцом и Сыном
Также неделимое исхождение Духа Господнего,
Равночестного с ними.
[Духа], создавшего все и оживотворявшего
Всяческую тварь,
Что даже и там,

Во вселенской тьме сотворения –
Объявшей мир мгле –
Носился живописуя и изображая
Всеобъемлющие неисчерпаемые воды
Моря, разлившегося по земле,
Для претворения в жизнь таинства
Нынешнего [крещения] в светозарной купели,
Сперва сотворил, а ныне действует:
Мастерство и чудеса,
Предвидения святых,
Внушения божественные,
Усилия дивные
Пророков, апостолов, вардапетов,
Наставляющих в учении и прозорливости”.

(гл. 75, стих 8)

Таким образом, *искусство выбора*, которое у Григора Нарекаци фигурирует в формулировках “*суждение о выборе”*, *“суждение о должном выборе”*, раздвигает свое смысловое пространство и связуется помимо навыков еще и с духовными искусствами, с приобретением высших божественных знаний вообще, которые человек может получить благодаря своему дарованному богом гению и способностям.

*****

Эти принципы и задачи поэтического искусства

Григора Нарекаци лежат в основе конструкции его сочинения “Книга скорбных песнопений” в качестве ориентиров и составных частей творческого процесса.

По примеру своего учителя – Анании Нарекаци, он воспринимает произведение в качестве единого целого, состоящего из многочисленных частей, качеств, обстоятельств, причин, которые взаимосвязаны, ведут творца по пути выбора, вдохновения, эмоционального напряжения. Доведение внутреннего мира до высшей точки эмоционального накала, состояния экстаза, являющегося сутью, таинством очищающей силы искусства – вот основная задача поэта.

Сочинение воспринимается как единая конструкция, состоящая из многочисленных причин, отдельные части которой соединяясь друг с другом по законам суждения и выбора, находятся во внутренней взаимосвязи друг с другом.

Видится существенным, что представители школы, вместо понятия *образ,* в качестве важного элемента поэтической конструкции используют термин *причина*, ибо, поскольку, в поэтическом произведении образ несет эмоциональную нагрузку, пробуждает, очищает чувства человека, побуждает его к чуственному восприятию мира, соответственно, каждый образ, слово, любое поэтическое орудие, метод стихосложения, язык произведения в целом, в качестве единой конструкции, служат решению одной

задачи – духовному возвышению и очищению, а следовательно, находятся в духовно-эмоциональной связи с внутренним миром человека, отображая внешний мир, который, в данном случае, включает в себя и библейское наследие, и канонизированную литературную традицию. При этом, в этих лирических потоках, поэт стремится к гармонии разума и чувства и творит в момент чувственного взлета или мысленного переживания. Прекрасным образчиком такой гармонии является стихотворение Анании Нарекаци “О преходящести мира”, а также ряд назидательных фрагментов, библейские парафразы в “Книге” Григора Нарекаци.

Подобное восприятие поэтического произведения в качестве единой конструкции нашло великолепное отражение в памятной записи к “Книге”, в которой описан трудный процесс создания этого произведения в котором соединились друг с другом “*выбор суждения” и “надлежащее обучение”:* “... я – иерей и чернец Григор... заложил основы, соорудил, воздвиг на них... и сочинил эту полезную книгу, соединив созвездие глав в единое дивное творение...”[21].

Свои представления относительно литературного произведения как целостной конструкции Григор Нарекаци выразил также и в панегирической речи “История Апаранского Святого Креста”. Он считает свое произведение “искуснотканной вязью”, построенной согласно причинно-смысловой конституции

отдельных частей “целесообразно”, и пропорционально – равно в качестве единой конструкции. Так он выстраивает свое сочинение – “сочлененное изложение”, пропорции которого подчинены основной идее произведения, его побудительному началу: “Итак на этом месте мы завершим быстрый бег нашего исторического повествования и перейдем к искусно сплетенным риторическим фигурам подобающе достодолжных иносказаний и панегирических пожеланий благоденствия попорядку и равно сведя воедино многочисленные части сего труда, и расцветив его красками сочиненных нами хвалебных и возвеличивающих речей”[22].

Новаторский подход автора выражен также во внутреннем поэтическом строении “Книги”, где чередуются разнообразные жанровые вариации стихосложения. Слово поэта, устремляясь к новым замыслам и сферам, зачастую обретает такую емкость, что выходит за жанровые рамки молитвы, которая предполагает последовательность по возможности сжатых и динамичных фраз, заключенных в форму обращения и просьбы.

Сравнение с образчиками поэтического творчества Анании Нарекаци показывает, что они служили своеобразными протоформами для Григора Нарекаци в ходе создания “Книги”. То, что у Анании Нарекаци представлено по отдельности в качестве жанровых подразделений – молитва и внутренний мо-

нолог, лишенный молитвенной нормы, у Григора Нарекаци соединяется в единое целое, образуя новое поэтическое качество, которое мы условно назовем *сочлененной молитвой*. Помимо этого, в соответствии с композицией, внутренними требованиями замысла "Книги", в ней переплетаются и иные поэтические жанры – связанные с внутренним монологом строфы назидательного и философского характера, панегирик, фрагменты богословско-полемического характера, поэтические толкования и этимологизации, в основном имеющие отношение к псалмам.

Григор Нарекаци, подобно Анании Нарекаци, сконцентрирован, погружен в систему образов и в поэтические пласты Библии, которые заново переживаются, пробуждаются в качестве узловых составляющих ткани его поэтического произведения. Представляем отрывок, созвучный стихотворению Анании Нарекаци "О преходящести мира".

"Как поучает в слове своем Иеремия,
Дни мои истощилися в стенаниях,
И в скорби промчались годы,
Как гласят песнопения псалмопевца.
Как шерстяная одежда [снедаема]
молью и древо червем,
Так и я снедаем острой болью в сердце,
Как речено мудрецом,

Словно паутина, я износился и стал непригоден,
Согласно псалмопевцу;
Я исчез, как утренний туман, как роса
предрассветная,
Как сказано в гласе пророческом”.
(гл. 21, стих 3)

Григор Нарекаци часто цитирует и подвергает критическо-психологическому анализу наиболее впечатляющие, содержащие большие концентрации эмоционального напряжения формулировки из псалмов, которые, опять-таки, подчеркивают небесный смысл духовной песни, которая духовно захватывает молящегося, ведет его к небесному причащению. В “Книге” есть множество таких фрагментов.

В свое слово он вплетает наиболее эмоциональные, содержащие чувственное напряжение и обладающие образностью фрагменты из псалмов и пророчеств, книг Екклесиаста, Иова, которые выборочно сопоставляет друг с другом, сочетая со своим поэтическим словом и получая в итоге совершенно новый парафраз, в котором сказанное обретает самобытное звучание и несет на себе печать индивидуальности поэта.

Фактически, здесь приведен в действие все тот же принцип выбора, суждения – поэт освоив, реализовав эмоциональную избирательную выборку из библейского наследия – псалмов и пророчеств вводит

их в собственное слово – будь то внутренний монолог или построенное по принципу молитвы стихотворное произведение.

*

Приведенные из произведения Григора Нарекаци “Книга скорбных песнопений” примеры свидетельствуют, что он, оставаясь верным литературной традиции, считает свое сочинение *причинно-следственной целостностью* – он также последовательно применяет принцип выборочности построения молитвы, поскольку для накопления эмоциональных зарядов и достижения духовного экстаза молящийся должен сделать выбор “причин и обстоятельств” молитвы.

Выборочность, акцентирование и абсолютизация индивидуального опыта в сочетании с присущими поэтическому искусству приемами, становятся мощными стимулами для вдохновения свободного творчества, одновременно являясь важнейшими факторами формирования и построения литературного произведения.

Все главы и фрагменты “Книги” связаны меж собой, стремление сохранить эмоциональный накал, внутренний контроль над патетическими духовными потоками и сделать их соразмерными формирует *внутреннюю, духовную конструкцию* сочинения.

Григор Нарекаци со своей протоидеей о включении мироздания в собственное стихотворчество и

представления внутреннего мира человека в качестве его эквивалента, для обеспечения более емкого пространственного охвата своего поэтического слова ввел в свое произведение новые жанровые особенности и оттенки, инициировал также скрещивание их с народным песнетворчеством, с фольклором.

В этом смысле словесный мир поэта со своими духовно-чувственными течениями, зачастую кажущимися стихийными и самопроизвольными словоизлияниями, являет собою полностью управляемую стихию, в которой взвешены и соразмерны слова и мысли, “причины и обстоятельства” сказанного, они освещены внутренним знанием, контролируются и направляются навыками и разумом.

Внутренний человек – поэт управляет процессом молитвы – процессом творения.

Во внутренней структуре произведения в качестве формирующих его обстоятельств и приемов действуют также и факторы избирательности, индивидуального опыта как атрибутов, обеспечивающих свободу творчества.

С ними теснейшим образом связаны также принципы и тезисы эмоциональной насыщенности поэтического произведения, его причинно-следственной целостности, суждения и выбора, а также его теория божественного вдохновения, духовно-чувственного мистического ритуала, которые призваны соотносить, уравновешивать могучие природные чувственные и разумные стихии.

Таким образом, Григор Нарекаци развертывает и доводит до монументального уровня принцип Ананию Нарекаци, рассматривающий поэтическое произведение в качестве некой причинно-следственной конструкции. Он распространяет этот принцип не только на какую-либо отдельно взятую молитву, а на всю "Книгу" в целом, все главы которой, в качестве отдельных частей целостного произведения, взаимосвязаны друг с другом. Это важнейшее теоретическое положение было унаследовано от Давида Анахта и армянских грамматиков, имея в своей основе античные источники и платоновско-аристотелевскую традицию.

*

Как показывает исследование, Анания и Григор Нарекаци, в разработанной ими теории и в своем творчестве, в основном, опирались на патристическую литературу, на труды, авторство которых приписывается Дионисию Ареопагиту, а также сочинения представителей неоплатонической школы V-VI и последующих веков – Давида Анахта и других армянских книжников, подвизавшихся в сфере философии и этики и грамматиков грекофильской школы.

В патристической литературе выделяется по своему влиянию сохранившееся за авторством Григора

Лусаворича, однако приписываемое Месропу Маштоцу сочинение “Многовещательные речи”, автор которого, в свою очередь, был явно подвержен влиянию неоплатонизма[23]. Мощное влияние упомянутых источников, как мы уже убедились, заметно во всем научно-литературном наследии Нарекской школы. Это явление легко просматривается также и в теории и практике поэтического искусства, где особенно заметны влияния и заимствования из Давида Анахта и воздействие эстетики грекофильской школы.

Говоря об этих теоретическо-творческих истоках, в первую очередь, следует отметить влияние, оказанное на представителей школы Давидом Анахтом. Его можно определить во-первых как влияние общего свойства и во-вторых как прямое, непосредственное влияние. По-видимому, влиянием Анахта обусловлен бурный интерес, проявленный представителями Нарекской школы к фольклору. Как мы уже отмечали, говоря о духовных добродетелях и искусствах, Анания Нарекаци постоянно проводил параллели с народными, “телесными” ремеслами и искусствами – этот прием весьма часто практиковал Давид Анахт. Приведем пример подобного сопоставления: “Разум есть орудие любомудрия, и следует поначалу овладеть инструментом, а затем уж им пользоваться. Ибо так поступают и ремесленники, поскольку собравшись стать столяром [че-

ловек] поначалу изучает инструменты – долото и бурав, сообразно их применению и уж затем использует их по предназначению”[24]. Таким образом, разум является инструментом любомудрия и человек, вознамерившийся заняться любомудрием, обязан, во-первых, досконально изучить его так же, как столяр изучает свои долото и бурав. Вспомним подобный же пример из Анании Нарекаци, когда он рассматривает причины своей молитвы, примеры молений как свои методы искусства “покаяния и слез”, как инструменты, которые он сравнивает с инструментами земледельца: “К примеру, земледельцы загодя готовят свои орудия, еще до того, как наступит пора пожинать плоды трудов своих, так же и ты – имей в виду все означенные примеры моления, что здесь творят земнородные...”[25].

Подобного рода примеры многочисленны и у Давида Анахта, и у Анании Нарекаци.

В основу своего этического учения Давид Анахт закладывает принцип выбора и навыки пояснения (у него этика является одной из трех составных частей практической философии). “Днесь, следует нам начать с морали... И известно, что любомудрие подразделяется на теоретическое и практическое – теоретическое определяет то истинное, что содержится в слове и выявляет ложное, практическое же являет добро содержащееся в делах и определяет то, что является злом, и его внутреннее строение, то есть его делом является доказать посредством дел истин-

ность философского *выбора и неприятия***,** дабы теоретическое истинное выбирало и отвергало ложное,, а также дабы практическое выбирало добро и отвергало зло”[26].

Вот еще один отрывок: “Разум через себя просеивает все, как было речено ранее – он *выбирает* истинное из теоретического, а из практического – доброе, и отвергает ложное – в теоретическом и злое – в практическом, дабы не составлялось ложное мнение о сущем и не сотворялось зло ...”[27] Этот навык выбора и отвержения, как мы уже успели заметить, лежит в основе этики и уклада, а также теории искусства Анании Нарекаци (вместо пояснения в теории искусства Анания Нарекаци использует оборот “ставший открытым (явным)”). Это взаимосвязи общего характера, однако есть и более явные и предметные связи, которые позволяют говорить о прямом влиянии и пересказах. Здесь необходимо вспомнить о нескольких принципах эстетики Давида Анахта, сохранившихся в разбросанных в его сочинениях немногочисленных афоризмах. Для начала отметим, что он анализирует и оценивает эстетику с точки зрения гносеологии, как дисциплину, подчиненную любомудрию. “Труды Давида посвящены проблемам логики и гносеологии и вопросы эстетического характера рассматриваются и обсуждаются не отдельно, а в подчинении и привязке к логико-гносеологическим вопросам”.[28]

Посмотрим же, какое место занимает искусство в гносеологической системе Давида Анахта и какими

особенностями оно характеризуется: “Надо знать, что познание бывает общим или частным, *основанным на знании причин или не основанным не нем.* Имеется всего четыре [вида познания]: опыт, опытность, искусство, научное знание.

Опыт есть [частное] знание единичной вещи, не основанное на знании причин...

А опытность есть общее знание, не основанное на знании причин...

А искусство есть общее знание, основанное на знании причин, или же искусство есть определенная способность, сопряженная с воображением... Ибо мастер искусства для создания какого-либо изделия сперва в самом себе формирует образ вещи, а потом только воплощает его...

Искусство есть также выработанное опытом соединение благоприобретенных понятий... Уточним это определение – искусство есть соединение, т.е. совокупность

Научное знание есть всеобщее, безошибочное и жизненное знание, ибо наука безошибочно постигает предметы познания...

Но некоторые сомневаются и спрашивают: если искусство и наука основаны на знании причин, то в чем же состоит различие между ними... Искусство по сути своей безошибочно и кажется ошибочным лишь из за недостойности предмета”[29].

Как видим, Анахт увязывает термин *причина* с идеей творчества *(բան)* и понятием структуры, си-

стемы (*բաղկացուվթյուն*), где все элементы сочленены друг с другом. Таким образом, Анахт ставит искусство выше навыка и искусности, ибо *искусство основано на знании причин*, которого лишены последние. Он несколько раз подчеркивает эту характерную особенность искусства: “Говорится, чтобы отличить от суетных и порочных искусств, которые не имеют своей целью свершения полезного в жизни”[30].

Еще в одном случае Анахт, посредством сочетания пяти ступеней познания (ощущение, воображение, мнение, размышление, разум), выстраивает вышеупомянутую гносеологическую иерархию: “Исходя из этого следует знать, что из ощущений рождается опыт, из мнения, не основанного на знании причины – опытность. А из размышления и основанного на знании причин мнения рождается искусство, и из размышления и разума рождается научное знание”[31].

Этот основополагающий принцип искусства особо выделен также в теории искусства Анании и Григора Нарекаци. Как мы убедились, в основе их поэтического искусства лежит знание причин покаяния и слез и навыки его применения, а исследование этих причин и составляло основное содержание их теории. Таким образом, выявляется один из теоретических первоисточников Нарекской школы, что дает основание говорить, что в данном случае мы

имеем дело с конкретным применением обобщенного принципа Давида Анахта во внутренней молитве, а также в лирике и сфере духовных искусств вообще.

Еще один существенный факт – эта своеобразная характеристика, данная Давидом Анахтом искусству и оценка его гносеологического значения идут от Аристотеля, хотя автор в своем “Толковании “Категорий” Аристотеля”, в связи с этой проблемой, упоминает также и Платона: “Словом обозначаются разнообразные предметы... Слово лежит в основе обозначений... таких, как, к примеру риторических или медицинских... а также *причинных*, о чем и *Платон говорил*, что “искусство не есть предмет бесполезный”, то есть – беспричинный”[32].

В своем трактате “Метафизика”, который Аристотель считал “первейшей философией”, и который посвящен изучению “начал и принципов” всех форм бытия, он выявляет одну существенную особенность искусства, идентичную той характеристике, что дает Давид Анахт. В качестве эквивалента искусству античный философ использует термин “техне” (techne), который зачастую многозначен и отождествляется с наукой. Искусство и наука обнаруживают существенное сходство – в основе обоих лежит знание причин, оба “стремятся обнаружить причины исследуемого явления”[33] Именно посредством этой существенной особенности искусство и отличается от опыта и ставится выше его: “Мы бо-

лее склонны считать что наука и познание в большей степени имеют отношение к искусству, чем к опыту, *и присущи в большей степени художнику, чем опытному мудрецу*, поскольку мудрость является в первую очередь результатом учения, *благодаря чему знают они причины,* эти же не ведают того, ибо знают лишь, что существует вероятность чего-либо, однако не ведают для чего, те же ведают и причину, и цель"[34].

С этой точки зрения искусство ставится также и выше ремесла: "Ремесленники действуют не столько на основе понимания того, что они делают, сколько благодаря простой привычке действовать именно так, а не иначе. В противоположность этому наука и искусство в своих действиях руководствуются *принципами* созидаемых предметов, знанием их причин. И, поскольку, чем более общим характером обладают наука и искусство, тем более они созерцательны, то основываясь на этом, Аристотель и не медлит заявить, что с точки зрения созерцательности, наука и искусство стоят неизмеримо выше и основанного на опыте ремесла, и того же опыта, основанного на исключительно единичных эмпирических чувственных восприятиях"[35]. Аристотель подчеркивает причинную обусловленность произведения искусства: "Некоторые формы определяются природой, некоторые – ремеслом, а некоторые – случаем. И все созданное, будь оно сотворено кем-либо или мною са-

мим, мне принадлежит”[36]. Таким образом, важным принципом искусства является знание причин, с его существенной особенностью – причинной обусловленностью.

“В соответствие с разработанной им концепцией, которая сближает техне с нашим понятием наука, Аристотель дал описание поэтического искусства в качестве причинно обусловленного, обладающего собственными параметрами и целями и основанного на некоторых общих принципах своих приемов творчества”[37]. Произведение искусства рассматривается античным философом в качестве причинно-целевого целого, все составные части которого взаимообусловлены друг другом.

Очевидна связь вышеупомянутых воззрений Давида Анахта и Аристотеля – оценка познавательно-гносеологического значения искусства и, с этой точки зрения, выявление его взаимосвязи с наукой, осуществленные Давидом Анахтом, в своей основе содержат постулаты Аристотеля. И это закономерно, поскольку и его гносеология, и вся его философская система, принадлежавшие александрийской школе неоплатонизма, находились под влиянием гносеологического и логического учения Аристотеля[38].

Таким образом, через посредство трудов Давида Анахта теория поэтического искусства Анании и Григора Нарекаци связывается с теорией величайшего философа античности.

У них также, по сути, творчество являет собой

неразрывную причинно-следственную цепочку. Оно находится в духовно-чувственной взаимосвязи с внутренним миром индивидуума, ведет его по восходящей стезе чувственного напряжения и посредством этой функциональной взаимосвязи всех своих компонентов и обусловленной ею конструкции, представляет собою органическое единство элементов поэтического искусства.

Все элементы поэтики, все части конструкции, все “причины”, “приемы” и “обстоятельства” здесь служат одной цели – довести внутренний мир до высшей точки эмоционального напряжения, в чем и состоит, собственно, суть и содержание искусства, самое таинство очищения. При этом понятие “причины” весьма емкое и включает в себя смысловые обозначения и части творчества, и примера, и слова, и образа, и в более широком смысле выступает в качестве единой целостности элементов поэтического искусства.

Между Давидом Анахтом и Ананией Нарекаци есть и иная интересная общность, связанная с оценкой, которую Анахт дает музыке. Он классифицирует ее как одну из разновидностей математики. “В толковании существа музыки Давид, как и многие из мыслителей того времени, находился под влиянием эстетики Пифагора, который сущность музыки сводил к количественным соотношениям. И не случайно, что Давид рассматривал музыку в качестве

разновидности математики – в одном ряду с арифметикой, геометрией и астрономией. Всех их объединяет единая количественная сущность”[39]. У Анахта есть отрывок, в котором он, говоря о воздействии, оказываемом музыкой, сравнивает ее с плачами и причитаниями: “*И надлежит знать, что велика сила музыки – она заполняет душу различными чувствами и сообщает ей настроение, как это бывает при причитании и плаче, которые настраивают собою душу***.** Когда некоторые воспевают подвиги Александра, для того чтобы вызвать воодушевление, музыканты начинают придавать [инструменту] боевое звучание, что немедленно в воображении вызывает образ вооруженного воина. Когда же музыкант выводит веселую мелодию, тем самым у собравшихся обнаруживает желание танцевать”[40].

Автор говорит о мощи эмоционального воздействия музыки, плачей, причитаний, а значит и светской лирики вообще, благодаря которым в душе человека единовременно могут возникнуть противоположные чувства и переживания и ссылается на пример Александра. Такое понимание действенной силы искусства, его переменчивого эмоционального влияния нашло свое яркое выражение и у Анании Нарекаци. Его теоретические принципы и приемы в искусстве, как мы уже говорили ранее, призваны добиться наивысшего эмоционального воздействия, довести мир переживаний человека до экстатиче-

ского состояния. Говоря о чувственной силе искусства, разнообразных формах его воздействия, он приводит пример очень схожий с примером, который есть у Анахта: "*И надлежит знать, что велика сила музыки – она заполняет душу различными чувствами и сообщает ей настроение, как это бывает при причитании и плаче, которые настраивают собою душу.* ... для того чтобы вызвать воодушевление, музыканты начинают придавать [инструменту] боевое звучание... Когда же музыкант выводит веселую мелодию, тем самым у собравшихся вызывает желание танцевать"[41].

В обоих этих случаях рассматриваемый вид искусства сравнивается с жанрами народного фольклора, которым приписывается значительная сила эмоционального воздействия, в обоих примерах эмоциональность отмечается в качестве главного качества и цели искусства, использован один и тот же метод обоснования и приведены однотипные примеры. Характерно, что к помощи идентичных примеров обращается также и Григор Нарекаци, который, в соответствие со своим стилем, делает образ более патетическим и ярким и обостряет чувство, он сравнивает большую эмоциональную силу своих плачей с плачами и причитаниями женщин-сказительниц, плакальщиц, со стихотворными плачами (гл. 26, ст. 1, гл. 32, ст. 1). Таким образом, все это дает основания говорить о том, что Анания и

Григор Нарекаци не только были знакомы с эстетическими воззрениями своего великого предшественника, но также основывались на них в своей теории и творчестве, давали ценные свежие образчики их применения на практике.

Говоря о теоретических истоках поэтического искусства Нарекской школы, невозможно обойти молчанием армянские толкования грамматики Дионисия Фракийского, которые также содержат довольно много материала об эстетике и литературном искусстве. Сначала рассмотрим понятие лирического произведения, в котором ряд ценных соображений содержат толкования, данные Давидом Анахтом и Степаносом Сюнеци. Как же толковали комментаторы лирическое произведение? “Это обширная область стихотворчества, в которой поэт выражает свои чувства, мысли, душевные переживания. Эту область литературы отличают эмоциональность и страстность, лиричность... Это целостность всей массы стихотворений, принадлежащих к данному виду поэтических произведений. По мнению Давида, лирическая литература является составной частью философии и имеет нечто общее с астрономией, геометрией, математикой, в том смысле, что призвана создавать гармонию звука, стопы и струны между схожими предметами”: “Исполнение лирического творенья является частью любомудрия и сродни астрономии, геометрии и математике ибо

призвано посредством звука, стопы и струны творить гармонию внутри предметов схожих, не привнося чего-либо чуждого”[42].

Такое понимание лирической литературы совпадает с понятиями Давида Анахта о музыке, тем более, если мы будем учитывать, что Давид Керакан имеет в виду также жанры лирической литературы, требующие музыкального сопровождения. Большую ценность представляет собой толкование Степаноса Сюнеци, где он различает в лирической литературе ее фольклорные и духовные жанры, при этом одновременно усматривая их прямую взаимосвязь, а именно то обстоятельство, что в основе обоих лежит *народно-эпическое творчество*, они создаются через народно-эпическое творчество: “И лирическое произведение созвучно руладам гусана, подобно им льется легко как мысли, и творятся все сии рулады как песнопения народные и не только, как таковые, но и как песнопения божественные”[43]. Слово **հագներգություն** (народно-эпическая песнь) в древнеармянском языке означало – 1. Литературное произведение, таг, сказание. 2. Особое произведение (Гомера) с умеренными – не короткими и не длинными строками. 3. Историческая книга, деление книги на различные части, главы, речь.

Таким же образом авторы-грекофилы ...составили кальку в виде слова *հագներգող*, которое дословно означает “сшивающий песню – стыкующий, соединяющий”, то есть “Музыкант или чтец, сочиняющий

эпические стихотворения”[44]. Степанос Сюнеци усматривает органическую взаимосвязь между духовными жанрами и народным фольклором. И то и другое, как разновидности лирической литературы создаются на основе народно-эпической песни, подтверждением чему является идентичность формы стихосложения и поэтики, лежащих в их основе, а также то, что как духовные жанры, так и жанры народного фольклора формируются на основе одних и тех же законов литературного искусства. При этом, в основу свидетельствующего о сходстве обоснования, он закладывает “рулады” народных певцов – гусанов, являющие пример гармоничности, совершенства, которому должны следовать также духовные жанры и другие разновидности лирики, которым следует “подобно им литься легко, как мыслям”. Таким образом, своим подобным толкованием лирической литературы, усматривая некое единение между ее различными жанрами и подчеркивая и возвышая роль народного фольклора, Степанос Сюнеци становится связующим звеном между Давидом Анахтом и представителями Нарекской школы.

Говоря о влиянии, оказанном Давидом Анахтом, мы уже имели случай обсудить термин “выбор” (*ընտրություն*), рассматривая его в качестве исключительно этического понятия. Однако, у Анании Нарекаци он выступает в качестве действующего начала,

приема и способности также в области поэтического искусства, преобразуясь в один из его основных факторов. Не случайно он называет свое литературное искусство искусством выбора. Об этом мы достаточно говорили в предыдущих частях настоящей работы. Здесь же приведем несколько примеров подобного использования данного термина, с которыми мы также сталкиваемся в вышеупомянутых грамматических толкованиях. Дионисий Фракийский подразделяет грамматику на шесть частей и в этой классификации в качестве шестой и лучшей части он называет критику – "суждение о [литературных] творениях": "Шестая – это суждение о [литературных] творениях, она же и наилучшая из всех составных частей науки"[45]. В толковом словаре терминов, использованных Фракийским ("Грамматические обозначения") слово "суждение" толкуется как "выбор либо рассмотрение"[46]. "Шестую часть грамматики составляла филологическая критика текстов – поэтических произведений, их оценка, которая считалась наилучшей частью грамматики"[47]. У Мовсеса Кертога также понятия "суждение" и "выбор" неразрывно связаны друг с другом. Критика у него получила обозначение "суждение выбора"[48], т.е. именно эта форма была использована Григором Нарекаци[49].

Таким образом, термин "выбор" понимался в смысле критики, выбора и классификации литературных произведений, той части грамматики, кото-

рая имеет дело с завершенными сочинениями. Вместе с тем, в теоретической системе Анании и Григора Нарекаци этот термин обрел новую сферу применения, он проник в сам творческий процесс в качестве обозначения творческой способности и навыка, рационального принципа, согласно которому осуществляется суждение, выбор, проба пера, когда мысли и чувства действуют совместно. Однако, выясняется, что “суждение [литературных] творений” и подобное толкование понятия “выбор” также не является чем-то новым в армянской литературе и встречается у того же Степаноса Сюнеци. Согласно его образному описанию, этот раздел грамматики участвует в процессе создания слова, литературы, поэтического произведения, формировании его метрики, связует отдельные его части и подобно пчеле, собирающей мед с цветов, поэт потчует своих читателей и слушателей “медом разума”, составленным посредством этой части грамматики из сбора слов и иных составных частей произведения: “Шестая же часть говорит о *суждении [литературного] произведения* – сообразно размеру стопы определяет метрику того, что зовется стихотворением, ибо по ее требованию творится слово. И по праву оно зовется суждением [литературного] произведения, ибо в ликовании созидая слово происходит оно от частей грамматики и литературного творенья, выбирая из них буквы и письмена и слоги... подобно пчелам,

которые собирая с разнообразных цветов пыльцу и нектар и сводя их воедино, созидают мед разума и потчуют слушателей...”[50].

Искусство выбора, суждение о выборе или суждение о литературном произведении связуется также с принципом отрицания “Книги Хрий”, поскольку, как мы уже выше говорили в связи с Давидом Анахтом, в нем действуют и принципы подтверждения, и принципы отвержения, отрицания (у Анахта это явление получило название *«բացընտրութիւն»* – т.е. отвержение. Поэт выбирает “причины своего творения и отвергает те примеры, которые не служат своим целям.

Проведем еще одну параллель с толкованием Давида Керакана. Давид подразделяет разумные искусства, к которым он причисляет книги и духовные песни[51], на две части – общие (общественные) и отдельные: “Некоторые искусства постоянны, некоторые же преходящи, одни общие, а другие – отдельные. Постоянно разумным и общим [искусством] является книга, преходящим же и отдельным является причитание с [присущими] ему мыслями ...”[52]. Как мы знаем, Анания Нарекаци, подчеркивая присущую его искусству самоуглубленность, противопоставлял его общим молитвам и псалмам: “Нет надобности тебе писать, если ты постоянно обращаешься к молитве и часто занимаешся псалмопением, ибо это [моление] общее, кое ты творишь насущно, я же предписываю тебе искусство выбора, кое скрыто от многих”[53]. Он также различает два вида мо-

литв – “общую” (общественную) и “отдельную”[54], но свою теорию он разрабатывает лишь для отдельных, уединенных молитв. Однако, как мы увидели, его теория распространяется не только на такие молитвы, но и на более широкую сферу индивидуальной лирики – на каждодневные размышления, причитания, особые поэтические переживания, особые художественные осмысления внешнего мира (чему мы дали условное название лирического монолога), обнаруживая тем самым, непосредственные параллели с соответствующей классификацией Давида и, фактически, подтверждая идентичность с его “отдельными” искусствами – самоуглубленными причитаниями и размышлениями. Все эти аспекты объединились, обрели большую емкость и глубину в “Книге” Григора Нарекаци, в которой, как уже отмечалось, можно встретить различные жанровые вариации и, сопутствующие молитве, либо независимо от нее развивающиеся фрагменты философско-назидательного характера, отрывки с парафразами, толкованиями, этимологизациями и панегириками.

Таким образом, очевидна связь теории поэтического искусства Нарекской школы с патристической эстетикой, армянской духовной поэзией предыдущих столетий, а также с армянским светским эстетическим наследием V-VI и последующих веков, опиравшимися на традиции культуры, эстетики и искусства античности. В основе этой теории лежит философия и эстетика неоплатонизма, представленные в своих христианизированном (Лже-Дионисий)

и светском (Давид Анахт) вариантах. В соответствии со своим принципом причинно-следственной обусловленности, целостности произведения, она созвучна теории величайшего философа античности – Аристотеля, что сообщает ей еще большую ценность.

Основоположником и разработчиком этой теории был основатель и руководитель школы – великий вардапет армянский Анания Нарекаци, от которого ее унаследовал его гениальный ученик Григор Нарекаци. Григор Нарекаци развил и углубил эту теорию также посредством собственного творчества, в котором он зачастую дает оригинальные трактовки и обоснования этим теоретическим постулатам, воплощенным в его поэтической конструкции. В своей целостности эта теория являла собой попытку свести воедино сформировавшуюся в этой сфере богатую традицию предыдущих периодов, скрестить духовные искусства с наследием античности и народным фольклором. Вместе со всем этим идеологам Нарекской школы была присуща стихия новаторства, что дало беспрецедентные результаты в их собственном творчестве. Здесь также следует подчеркнуть, что в теоретических истоках школы со всей очевидностью прослеживается неоплатоническая традиция – теоретическое наследие Давида Анахта и армянских грамматиков-толкователей грекофильской школы, которое было освоено, углублено и обогащено посредством поэтического искусства Нарекской школы.

V. 2. СТИХОТВОРЕНИЕ КАК БОЖЕСТВЕННОЕ ВДОХНОВЕНИЕ И ИСКУССТВО ВСЕСИЛИЯ СЛОВА

Эта часть настоящего труда посвящена одному весьма важному аспекту мировосприятия и творчества Григора Нарекаци – его пониманию поэтического **слова**, как божественного вдохновения и действенного духовного начала, а также освещению его роли в процессе творения, что также является продуктом неоплатонической, ареопагитовской традиции, получившей свое дальнейшее развитие в рамках богословия и поэтического искусства Нарекской школы.

Дионисий Ареопагит в своей богословской системе, как отмечалось выше, различает четыре уровня – знаковое богословие (которое он называет также *иконографией*), *ближнее богословие* (теория молитвы), *экстатическое богословие и символическое богословие,* которые теснейшим образом взаимосвязаны друг с другом. И в этом монолитном, целостном богословии особо подчеркнуто значение человеческого слова, мудрости, гения – божественных даров, посредством которых мистик приобщается к разумному космосу, миру божественных сущностей, божественной науке и мудрости.

Этот вопрос связан с ролью, которую играет разумная личность в цепочке божественного творения и является одним из ключевых в ареопагитовском богословии.

Какое место занимает интеллектуальный мир человека в конструкции космического творения, если он наделен способностью проникать в мир божественных сущностей, "передвигаться и путешествовать" по разумному космосу, в чем заключается смысл и могущество его *творческого дарования, его слова, мысли, гения?* Довольно глубокие и таинственные толкования этих вопросов содержатся в ареопагитовских текстах. Эти конструкции человеческого разума, такие формы духовного движения занимают существенное место в единой цепи творения, являясь одним из ее звеньев – с их помощью человек соприкасается с божественными сферами, будучи связующим узлом между разумным и осязаемым мирами. Этот вопрос имеет существенное значение для верного понимания поэзии Григора Нарекаци и его восприятия поэтического искусства, поскольку оно напрямую вытекает из ареопагитовских текстов.

Эти вопросы Дионисий Ареопагит делает предметом рассмотрения в различных главах своего труда "О божественных именах"[55], они являют собой высокие образчики мистического богословия и обобщают, развивают неоплатоническое наследие предшествующих веков.

В них Дионисий обращается к началам божественного творения – Добру, Прекрасному, Красоте, Любви, которые дают начало мирозданию и гармонизируют его.

В главе четвертой Дионисий вскрывает, разъясняет идеи *добра, прекрасного, красоты, любви*, которые являются для него онтологическими категориями, божественными первопричинами и движущими силами. Именно эти силы созидают мироздание, пребывая в божественном экстазе и вдохновении.

“Это добро воспевается священными богословами и как Прекрасное, и как Красота, и как Любовь, и как Возлюбленное ...

Прекрасное и Красота не должны различаться в Их все воедино собирающей Причине. Ибо разделяя Их применительно ко всему сущему на причастие и причаствующее, прекрасным мы называем то связью друг с другом, подвигающей первенствующих к попечительству о меньших и утверждающей тех, кто ниже, обращением к тем, кто выше.

Божественная любовь направлена вовне: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным ....”[56].

Добро, как причина светозарности и красоты света, сообщается посредством своих “бьющих ключом лучей” – собирая вся и всех в своих пределах. Прекрасное и добро являются творческими началами,

первопричинами всего сущего, которые созидают мироздание с божественной любовью, гармонией и красотой.

“Ведь в простой сверхъестественной природе всяческой красоты всякое очарование и все прекрасное единовидно предсуществует ...

Из этого Прекрасного всему сущему дано быть прекрасным ... благодаря Прекрасному происходит сочетание, любовь и общение всех; и все объединяется Прекрасным ... Прекрасное есть Начало всего как *творческая Причина, все в целом и движущая, и соединяющая любовью к собственному очарованию; Оно и Предел всего, и Возлюбленное – как доводящая до совершенства Причина ...*”[57].

От этих творческих, космических, светозарных источников берет начало, изливается всякая сущность, любое число, качество, количество, стихия, вид ...все живое, *всякая мысль, каждая личность, всякое могущество, красота, слово, смысл и гений. Все берет в них начало и к ним же возвращается.*

“Ибо из Него и благодаря Ему происходят и сущность, и всяческая жизнь и ума, и души; и ничтожность, равность и величие во всякой природе ... всякое единство и множество; соединение частей; совершенства целостностей; качество и количество; чрезмерности, *элементы, виды, всякая сущность, всякая сила, всякая энергия, всякое свойство ... всякое слово, всякое помышление, всякое знание, всякое*

единство. И просто говоря, все сущее, возникая из Прекрасного и Добра, пребывая в Прекрасном и Добре, возвращается в Прекрасное и Добро”[58].

Эта же идея еще более отчетливо просматривается в главе “Об именах “Премудрость”, “Ум”, “Слово”, “Истина”, “Вера” упомянутого сочинения.

По природе своей человеческой мысли доступно видение познаваемого мира, соприкосновение с высшими сущностями. И божественное познаваемо не по нашим меркам, а в соответствии с мерилом Бога, поскольку созданы мы Богом.

“Следует знать, что наш ум обладает способностью думать, благодаря чему он видит мыслимое, и превосходящим природу ума единством, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его. *В соответствии с этим, божественное надлежит постигать не нашими силами, но полным самих себя из самих себя исступлением и в Божьих обращением*. Лучше ведь быть Божьими, чем своими, ибо кто окажется с Богом, тому и будет дано божественное”[59]. В этом отрывке он повторяет предыдущую мысль о божественных дарованиях человека. *Бог есть начало и причина всякой мысли и слова, мудрости и гения,* в нем сокрыты все сокровища мудрости и знания.

“... Скажем, *что Она есть причина всякого ума и смысла, всякой премудрости и сознания, что Ей принадлежит всякая воля, от нее – всякое знание и сознание и в Ней “все сокровища премудрости и ведения” “сокрыты*”[60].

Богоданный дар человеческой мудрости, могущества слова, силы гения он связывает с исповедываемой им идеей ангелоподобия, богоуподобления, являвшегося высшей целью для неоплатонических и средневековых богословов-мистиков. Мудрый, самопогруженный муж, посредством могущества богоданных даров *слова, мышления, мудрости и гения* в пределах возможностей своей природы и способностей может достичь ангельского познания.

"*И души наделены осмысленностью и им свойственно двигаться поступательно и вокруг истины сущих*, но, по причине частичности и разнообразной изменчивости, они остаются ниже объединенных умов, однако же, благодаря способности собирать многое воедино – *в той мере, в какой это душам свойственно и возможно, – они удостаиваются равноангельских разумений* ..."[61].

Всего этого человек достигает *силой мысли, слова, божественной мудростью,* ибо, "божественное познаваемо лишь так, как то присуще божественности".

"Божественная *Премудрость* называется *началом, причиной, основой, завершением, защитой и пределом самой премудрости и всякой премудрости, всякого ума и смысла, и всякого чувства*. А Речения говорят, что *Он все знает*, и *ничто не избегает божественного ведения*"[62].

При этом, как мы уже отмечали, Дионисий ука-

зывает два пути проникновения в мир сущностей, приобретения божественных знаний – святая, “божественная по роду своему” личность под божественным воздействием, подобно ангелам, посредством “безокого созерцания”, непосредственно воспринимает недоступный свет и посредством “путешествия разума странствует по миру сущностей”, второй же путь это тот, когда человек обретает это знание через созерцание осязаемого мира.

“По правде говоря, подобает знать, что *буквами, слогами, речью, знаками и словами мы пользуемся ради чувств*. А когда наша душа движима умственными энергиями к умозрительному, то вместе с чувственным становятся излишни и чувства, – равно как и умственные силы, *когда душа, благодаря непостижимому единению делаясь боговидной, устремляется к лучам неприступного света восприятием без участия глаз*. Когда же ум, используя чувственное, старается возвыситься до умозрительного созерцания, *для него тогда гораздо более ценно то из чувственного, что легче воспринимается: более ясные слова, более четко видимое*. Потому что, если подлежащее чувствам неясно, они сами не способны прекрасно представить уму чувственное”[63].

Так вот, во втором случае, он, для вышнего созерцания, духовного вознесения, акцентирует значение созерцания осязаемого мира, подчеркивая ценность *слова, письмен, речи*, которые, посредством позна-

ния осязаемого мира, дают "богоподобной личности" яснейшее, достовернейшее, четкое представление о разумном мире, если знание не было ей дано через прямое воздействие разумного мира и неопосредованное созерцание.

Согласно Дионисию, Бог посредством светозарных излияний Добра, Прекрасного, Жизни, Красоты замышляет, сотворяет мироздание. Он воспринимает эти божественные силы в качестве творческих начал, стихии бесконечного зарождения, которая приводит в движение творческое дарование, мысль, слово, гений, знания и искусства человека.

Такое восприятие Бога в качестве творца, высшей творческой сущности также имеет платоновские и ранненеоплатонические корни и получило своеобразные трактовки и воплощения в сочинениях видных теоретиков и людей искусства Возрождения[64]. Непосредственные проявления и отголоски такого восприятия содержатся в сочинениях основоположника неоплатонизма – Плотина. Так, в его "Эннеадах" читаем: "*И Платон* ...приводит более понятный для нас пример: *он создает образ Творца – созидателя* и представляет его творение. Таким путем он стремится сделать зримым, сколь великолепна красота Предвечного и идеи"[65]. Человеку, по мнению Плотина, в пределах разума, доступно соприкосновение, слияние с этим процессом божественного творения: "И распространяя все это на Об-

щее, человек обретает способность вознестись вверх, туда, в пределы Разумного, признавая его в качестве *истинного творца и созидателя*”[66].

Как увидим далее, эти идеи получили своеобразное воплощение и развитие в творчестве Григора Нарекаци.

*

Григор Нарекаци абсолютизировал неоплатонически-ареопагитовскую теорию молитвы как “ближнего богословия”, слова, поэзии, божественной сущности и силы процесса творения.

Он делает многочисленные открытия в своей “Книге”, подтверждающие идею о божественной сущности, чудотворной силе и значении слова.

В “Книге” Григора Нарекаци отображена вся литературно-теоретическая система Нарекской школы. Теоретические воззрения и творческий опыт Хосрова Андзеваци и Анании Нарекаци он углубил и развернуто представил в этом своем сочинении, которое разрослось и породило новые ответвления на основе наследия, полученного от предшественников, обретя при этом, также и совершенно новые качества и формы, которые несравнимо, необычайно расширили духовное пространство стихотворения, вплетаясь в ткань поэтического слова, могучую стихию искусства стихосложения. Посредством собст-

венных интерпретаций духовного опыта, расшифровок тайновидения и абсолютизации стихотворения, как причины и высшей цели этого опыта, он фактически создает некий срединный мир, расположенный между человеком и Богом, духовное пособие, с помощью которого все верующие смогут достичь очищения и обрести спасение.

Посредством божественного вдохновения, воздействия, непрерывной поддержки Бога, он создает боговдохновенную книгу (эта идея у него представлена во множестве формулировок), которая именно так и воспринималась современниками и последующими поколениями.

На пути же создания своей “Книги” он оставил многочисленные указатели, знаки и ключи, необходимые для проникновения в священные тексты, при этом, зачастую подавая свои мысли в завуалированной форме тонко сотканных и сложных для восприятия фрагментов, подчас растворяя основную идею в общей ткани изложения, однако, нередко и напрямую обнажая заложенный в словах смысл, абсолютизируя идею, используя нагие, без прикрас образы, что оставляет потрясающее впечатление с точки зрения смелости сказанного и грандиозности всего замысла. Григор Нарекаци воспринимает стихотворчество, процесс творения в качестве *могучего божественного вдохновения и стихии речи*.

Слова, образы воспринимаются Григором Наре-

каци в качестве символов, содержащих иной, духовный смысл. Внешний мир – природа вступает в отношения с внутренним миром, внутренней природой, как это происходит между *внешним человеком и человеком внутренним*. Сообщаясь с внутренней природой, он указывает и на некий нематериальный, божественный смысл и в этом многоуровневом процессе вознесения ввысь человеческая душа играет роль посредника между Богом и человеком.

Человек пребывает в контакте с разумным космосом, сороден ему, соединен с ним общим дыханием в качестве внутреннего космоса, "малого мира". И Нарекаци, посредством своих могучих образов, чертит путь, соединяющий внутренний космос с большим космосом, стезю обожения человека. Человек ангелоподобен, он сороден Богу своим дарованием творения. Бог наделил его *даром разума и слова* для того, чтобы он говорил о божественных достоинствах, зрил и познавал Бога. Еще раз вспомним гениальную характеристику, данную им разумному человеку:

"И вот был Ты поставлен
По образу ангела
На пару сопряженных ног
Передвигающих и таинственных;
[Снабдили тебя] распрямленными как для полета,
Мышцами двух ввысь увлекающих крыл,

Чтобы оглядеть страну отчую ...
Словно многоустный светильник, была водружена
На подсвечнике тела округлая голова твоя,
Чтобы тем самым ты не был отчужден
От благости образа,
Узрел бы ты Бога и стал рассуждать о
непреходящем,
Благодаря разуму ты стал вдвое лучше,
Чтобы вольною речью поведать
О превосходстве дарованного тебе благообразия.
Из-за рук, снабженных порослью гибких пальцев,
Чтобы управлять делами житейскими,
По родству, как споспешник всещедрой
десницы божьей,
Ты богом был назван".

(гл. 46, стих 2)

Вот отсюда и берут начало воззрения автора относительно *слова, как божественного вдохновения, пэзии – как творения*, слияния творческого созидания Бога и человека.

*

В творчестве Григора Нарекаци весьма важное место занимает понимание того, что в мистическом укладе, в ходе духовного очищения поэзия являет собой высшую ступень внутреннего ритуала. В этом смысле характерна 11-я глава, которая привлекает

внимание неожиданными образами и определениями. Здесь речь идет о грехе и надежде на спасение на пути “от рабских оков к небесной свободе” и сразу же, неожиданно, через “стихотворное” вторжение подчеркивается *высшее значение речи, слова*, которое вызывает “осязаемые признаки”, “огненные знаки” в грешном сердце и душе, внушая человеку надежду на достижение “предвечнодарованного благолепия”.

“Поистине, не прекраснее ли, чем //
слово [иль мысль]
Очищенное, при помощи и мыслью Бога,
От густого мрака сомнений сердце грешника,
Который, делая вид, что смеется,
При этом рыдает в душе с раскаянием!
Хотя и низвергся он всей тяжестью [своих грехов]
С прекрасной горной выси [святости]
В губительную пучину бездонной пропасти ...
Однако, в мыслях и душе, словно искра света,
Слабо теплится [надежда] на близкое
спасение жизни,
Подобно известному и удивительному
крутому огню,
Что чудом всевышнего повеления
Загустел на глубоком дне заснувшего колодца.
(гл. 11, стих 1)

Что есть “прекраснее чем слово”,- вопрошает по-

эт. Такое “прекрасное слово” подобно “искре света” в мыслях и душе поэта. Этот образ божественного слова-искры встречается и в других частях “Книги”.

Следующий отрывок из “Книги” являет собой гениальное откровение. Поэт связует “прекрасное, светлое, подобное искре” слово своего стенания с божественным воздействием и могуществом.

“Ибо эта [искра надежды], что воздействует
на [сердце] грешника
Вложена в него свыше Богом,
Дабы благовествовать о всемогущей силе
Подателя.
Сей ладан Бог обоняет с большим благоволением,
Нежели запах благовонных [масел] ...”

(гл. 11, стих 1)

Далее эта глава “Книги”, расширяя свой охват, характеризует библейское слово.

“Днесь, следуя сему справедливейшему
установлению,
Непреложному правилу и богоданному закону,
Я лобызаю устами веры образ слова сего
И уповаю на благодать славы
Ибо, поистине, если “Бог оправдывает нас”,
“Кто будет обвинять?”, согласно твердому
[слову апостола]”

(гл. 11, стих 2)

Здесь существенное значение имеет понятие *об-*

раза слова, являющее собой своеобразное осмысление слова-образа, культа речи и, как и в других фрагментах, означает абсолютизацию ценности слова.

Поэт вновь говорит о своей непосредственной связи с Богом, поглощенности его словом, сообщением с ним, рассматривая при этом слово, стихотворение в качестве чуда – чудеснейшего благодеяния.

“Так пусть Дух твой, о Слово животворное,
Подвигнутый великим милосердием,
Дарует мне чудесно способность “чисто”
говорить ...”

(гл. 18, стих 2)

“Книга”, в первую очередь, является результатом божественного вдохновения. Она содержит провидческое начало.

Бог, будучи словом живым, дарует поэту способность говорить и посредством слова поэт не только причащается к Богу, но и соединяется с ним, сливается с его живым дыханием. Для поэта слово являет собою жизнь, дыхание и силу, извечное бытие, взаимообмен между им самим и Богом.

Посмотрим же как он характеризует слово, как его осмысливает:

Живое слово, великолепное слово, чудесный говор, образ слова, сила слова, полнота слова и голод слова, пожалованное дарование, неразрывная связь, не-

обратимая причина, желанная взаимосвязь, искусство высокого, любомудрие высших сфер, неизмеримая глубина, искра света мысли и души, видение восхищения, дарованная свобода ...

Главе 11-ой созвучна или, по словам самого поэта, “вьется параллельной тропой” и “единообразна” ей глава 19-ая. Здесь также поэт говорит о божественной сущности, божественной чудосотворенности человека – душа есть алтарь божественного отдохновения, обиталище Бога.

Бог есть “живой говор” – поэт сравнивает опасность лишиться дарованной ему “полноты божественных слов”, наступления голода слова, ”голода речи” с адскими мучениями, подчеркивая, таким образом, божественную сущность слова.

“Истинно возмездие твое ...
Коли жизнь отнимешь у движений моих,
Или *силу слова моего обратишь в тщету*,
Или застенишь окна очей моих ...
Коли нашлешь “жажду слышанья” слов Твоих,
Коли замкнешь двери ушей моих,
Коли *оставишь без милости Твоей благодати* ...
И коли создашь какие-то иные виды мучений,
Вредоноснее, чем тартар,
Нестерпимее, чем геенна ...
Я сам засвидетельствую о себе,
Что вполне все это заслужил”.

(гл. 19, стих 2)

27-я глава также является одной из важнейших и с точки зрения поднятых в ней проблем поэтического искусства, и обращениями к мистическому опыту, и, наконец, абсолютизацией поэтического экстаза и обнаженного видения в качестве высшей духовной реальности.

Нарекаци называет свое произведение стенающим стихотворением, описывает процесс его асоздания, объясняет его структуру, на примере покянной молитвы раскрывает тайны внутренней молитвы, творческого процесса, поэтического слова, когда мысль, разумная стихия, чувство действуют совместимо и, больше чем в других главах, говорится о скорости мысли, полете мысли и чувственном экстазе, восхищении и поглощенности видениями как о высшем искусстве.

“Связь нерасторжимая, голос чудесный,
Непоколебимая основа, мольба вожделенная ...
...Книга язычников, устав благочестивых ...
Искусство воздвижения, глубь неизмеримая,
видение дивное,
Тайна сокрытая, иному не доступная,
Кроме лишь скорости мысли строптивой.
Глас богоприветливый и изумительный ...
Украшение славы великой им увенчано,
Им благоденствует само божество”.

(гл. 27, стих 2)

Бог посредством своего могучего воздействия, вдохновения и чуда искусства высвобождает божественные дарования поэта, его чудесный голос, искусство высокого.

“Путь жизни,
Который меня, к Тебе обратившегося,
Предводительствует с любовью к свету
вышнему Твоему ...
Образ упования
Который для всех людей молящихся
Является зримым залогом истинным ...
Свобода дарованная
Которая дает сполна без отдачи выкупа”.

(гл. 90, стих 2)

*

В характеристиках, данных поэтическому искусству, выделяется одна, которая максимально подчеркивает его языковую стихию, дух замысла.

Как мы уже отмечали, поэт считает свое искусство *искусством всесилия языка*, что являет собой совершенно новый подход и новую идею.

“Не обрывай Ты уз единения, [связующих]
Меня с Тобой крепкой любовью,
Не лишай меня *искусства всесилия,*
Чтобы язык мог нужное сказать”.

(гл. 78, стих 3)

В чем же состоит всесилие языка, сила его влияния, какими рычагами воздействия обладает построенная с его помощью речь?

В первую очередь предусловием создания литературного сочинения поэт считает наличие могучего вдохновения, являющегося связующим звеном между словом автора и гласом божьим:

“[Все] это твое лишь, о Господи,
Тобой внушено написать сие”;

(гл. 74, стих 3)

Божественное вдохновение побуждает поэта говорить, творить не останавливаясь ни перед какой преградой, объяв как внешний, так и внутренний мир.

Поэт употребляет образные примеры и гениальные подробности.

“Да обратишь Ты в живительное снадобье
Для исцеления страданий души и тела
Твоих созданий
Эту книгу расположенных в порядке плачей,
Что начата во имя Твое, о всевышний.
Начатое мною Ты заверши
И пусть смешается дух твой с нею
И дыхание могущества Твоего, о великий,
Да сольется с творением, дарованным
мне Тобою”.

(гл. 3, стих 4)

Бог творит вместе с поэтом, посредством поэта, дыхание Бога слилось с его творчеством.

Григор Нарекаци без обиняков утверждает – именно искрящая сила божественного слова озаряет человеческий разум, побуждает поэта говорить, творить.

"Так даруй же мне, о Попечитель, –
Могущественный, небесный и благий,
Зиждитель всего из ничего,
Горящий уголь невещественной силы Слова Твоего
Устам моим говорящим ..."

(гл. 22, ст. 4)

Поэт молит о возможности "молнией слова вновь отлить" свой поврежденный грехом божественный облик:

"Слово живое ...
Сила, достойная воскурения ...
Сущность прославляемая, Бытие
благословляемое ...
Свет всего [сущего] ...
Ныне молю, о Сострадательный:
Восстанови вновь чудом божественного созидания
Мой размягченный и сокрушенный
глиняный сосуд.
Твой дарованный мне образ, истертый грехами,
Умоляю Тебя, *вновь отлей* в плавильной печи
Молнией слова Твоего ..."

(гл. 19, ст. 1)

Слово поэта является результатом божественного вдохновения, написание “Книги” происходит благодаря божественному влиянию, Бог непосредственно принимает участие в его творчестве. Примечательное выражение этой идеи содержится в первой части 83-й главы. Поэт обращается к Богу, давшему ему дар слова, призывая его, чтобы он в своей *книге скорбных песнопений,* во имя испытываемой к нему великой любви вспомнил и простил также и его врагов. То есть посредством поэта Бог сам созидает “Книгу”.

Поэт воспринимается как орудие, голос, необходимый для озвучивания божественного слова.

“Великий, Неисповедимый, Сила грозная ...
Творец ангелов, *Вместилище разума ...*
Тишь покоя, *Видение света,*
Сияние радостное, Путь к блаженству,
Причина жизни
Орудие разума ...
Помяни Ты добром тех из рода людского
Кто враги мои, тех, о коих
В книге скорбных песнопений слова покаянные,
Совершенствуй Ты их, отпусти им грехи,
смилуйся над ними.
Ради меня, Господи, не гневайся на них,
Как на святых, клевещущих из-за вящей
любви Твоей ко мне ...”

(гл. 83, стих 1)

Та же мысль о духовной и божественной сопричастности созданию “Книги” повторяется в различных формулировках.

Божественная сила, вдохновение являются помощниками, спутниками поэта в процессе создания “Книги”. Приведенный ниже отрывок, являющийся частью одной из последних глав произведения, освещает весь процесс создания “Книги”, его начало и конец, то как ее замысел претворялся, был доведен до своего завершения при помощи божественного влияния и поддержки.

“Посему даруй мудростью Духа Твоего успех
предпринятому мною труду,
Что сопровождается стенающим
гласом моих молений.
Укрепи меня, Господи, в рвении
К делу благому, подвижническому и отважному,
Будь соучастником // в слабости моей,
Облегчи начало сей работы моей,
Ускорь, о всегда Могущий, предстоящее
мне предприятие,
Споспешествуя полному его завершению,
[Дозволь] мне с радостью прийти к
окончанию труда,
Предуготовь мне встречу с надеждою,
Будь сопутником мне на моем пути,
В полете возвышенном [побуди] меня
поскорее достичь полезного,
Будь одесную меня при опасности тяжкой,
Дай голос услышать Твой в мгновения
страданий душевных,

Дланью Твоей спаси меня в час погибели,
Перстом Твоим помоги мне в несчастье ...”

(гл. 85, ст. 1)

И здесь необходимо вновь обратиться к определению поэтического слова как искусства всесилия. Оно сливается с божественным светом, проникнуто им, в процессе творчества автор раздает божественный свет, который, в свою очередь, является проявлением божественной любви. В этом и состоит вечное таинство “духозвучной книги”.

“Не отнимай у меня, злополучного,
дарованные Тобой милости,
Не возбраняй дуновения благословеннейшего
духа Твоего,
Не стирай печать воскуряемую царского
Образа Твоего ...
Не обрывай Ты **уз** *единения [связующих]*
Меня с Тобою крепкой любовью,
Не лишай меня *искусства всесилия,*
Чтобы язык мог нужное сказать,
Не умаляй Ты успехов десницы [моей],
Дабы мог я раздавать частицы света Твоего”.

(гл. 78, стих 3)

В другом отрывке Григор Нарекаци говорит о дарованных ему чудесных божественных милостях, многочисленных дарованиях, которыми Бог “одождил его”.

“Днесь из приведенного выше множества
милостей,
На благо мне Тобой дарованных,
О, Милосердный, Благодетельный,
Достохвальный и Всемогущий,
Хотя [милости эти] – царского рода, власть
имущие самодержцы,
Сыновья мощи, потомки великих
// Достославные, светозарные и почтенные,
Восставленные знаменами побед, ввысь
воздетыми,
Увенчанные каждый из них прекрасным венцом,
Приведшие с собой несметные сонмы
благословляющих,
Кротких, смиренных, блаженных и миролюбивых
Из тех областей, родственных Богу ...
Описать невозможно в словах те блага,
Что Всевышний излил дождем на меня”.

(гл. 37, ст. 1)

Одним из этих дарований является божественный дар “слезности”. Дар этот проистекает из пары источников – очей, которые Бог сам сподвигает к излиянию в чувственном Едеме человека для орошения “насажденного богом этого рая благодеяний”. От “всесветлого, всещедрого” источника божественного творения изливаются дождем, вытекают эти дарования.

“Хоть и написал я это, вновь свидетельствую
то же ...

Однако, *всесветлой, независтливой и всещедрой,*
Достохвальной силой созидания Твоего
Изгоняется жестокость сердца, лукавым
внушенная,
Который безнадежностью и отчаянием
[Захотел меня] в камень обратить,
Заглушить, иссушить *оба родника,*
Забившие велением Творца в Едеме чувств моих,
Чтобы оросить и дать расцвести
Растущему во мне
Благотворному раю из дерев жизни,
И высушив слезы,
Не обманул бы жестоко лестью колдовской
И вырвав меня вновь из сладостной неги,
[Не вернул] опять в состояние былое.
Когда же *чудом искусства вознесшийся*
Бог встанет с миром
Между богами миротворцами,
Принеся с собой завет благостей, –
Пред ним рассыплются и развеются
Все беды коварства, малодушие досады,
Как если бы они натолкнувшись на твердь
гор скалистых ...”

(гл. 37, ст. 2)

А вот красивый отрывок, в котором искусство божественного чудотворения напрямую связуется с напевами “Книги”.

“И днесь, Всесильный, Неисповедимый,
Неизречимый, благодетельный Царь бессмертный,

За застенчивость такую, за самоуничижающее
смирение мое,
На кое сам себя я с великим презрением в
душе осудил,
Излей Ты напевы этой книги
Укоризной и стыдом на лицо дьявола,
И лик мой, [лик] устыдившегося, укрепи
Знамением Креста Твоего.
Сопряги печать света своего с благообразием
лика моего,
Знамение силы Твоей утверди на обличье моем,
Очертания древа жизни запечатлей на
ланитах моих,
*Искусство дивное свое на челе моем сиянием
ознаменуй".*

(гл. 65, ст. 2)

*

Поэт преисполнен чудесами божественных искусств. Следуя неоплатонической традиции, Нарекаци считает Творца величайшим художником.

В ходе этого творческого процесса, в созидательном слиянии поэт "спускает" Бога из высших сфер своего творения в область земных искусств и, наоборот, земные искусства привязывает к небесному творению. Бог сам является величайшим художником, он в качестве "искусного художника, серебряных дел мастера, небесного зодчего, поэта, вардапета" воздействует на поэта, дарует силу его слову.

“И днесь благодаря Тебе, о великий и
искуснейший Создатель моего бытия,
Мой Господь и Бог,
Я непрестанно киплю в очищающей
плавильне Твоей любви,
Но никогда не становлюсь чистым,
Стремлюсь слиться, но не соединяюсь.
Так что, напрасно трудишься Ты надо мною,
Мой *небесный Зодчий – Мастер дел серебряных*,
Как сказано в известной притче пророка,
Злое во мне не отделилось [от серебра]”

(гл. 69, ст. 1)

“Коль оправдываешь – *всеискусен Ты.*
Коль невежду, меня, поучаешь – *[то]*
наставник Ты”.

(гл. 76, ст. 2)

“Ты, *даровавший слово*, не заговорил,
Не глаголил Ты там, Ты, *сотворивший язык* ...”

(гл. 77, ст. 2)

Эта идея нашла свое выражение также в одном из панегириков раннего периода творчества Григора Нарекаци (“Панегирик Святому Акопу Мцбинеци, слово заветной хвалы”), в котором Святой Дух восхваляется в качестве “вечного учителя небесных, воспитателя будущих, сферы разумных, путь к морю Сущности ...”. Далее он включает в некий таинственный, гениальный образ, замысел “это море

земного и небесного бытия и состояния” – “земля в точности похожа на это божественное море”, историю жизни “преходящих людей”, которая по воле божественного созидания (посредством псалмов) отражается в Боге как в глубоком зеркале.

“Дух Родителя страстотерпца [Сына],
Веками вековечными накопленное
В миг единый, в мановение ока создал;
Небожителей вечный наставник,
Грядущих рачительный радетель,
Владетель неиссякающей в своем плодородии
целины
С растениями густолиственными, благоуханными
И деревьями многообразными,
Он семенами посевными, неизреченно во едино
сжатыми в сокровенном объятии,
Засеял поле рода разумных,
Оттуда, [из вышних], сюда, [вниз], читая
послание [Слова].
Следы стоп Божественного [неведомы],
Как и пути Сущего по морю [глубокому]
И стези Его по водам [великим],
О непостижимости коих предуведомлено [Духом].
И несметное множество подобных образов
содержит в себе море жизни,
И словно со дна глубокого зеркала
Являют они преходящему роду людскому
Все совершенство божественного творчества”[67].

Мы считаем, что здесь уже просматривается про-

тоидея “Книги”, согласно которой поэт осуществляет божественный замысел поэтического выражения, отображения, описания необъятной стихии человеческого существования.

Согласно Григору Нарекаци, Бог является величайшим творцом, величайшим художником, который не только созидает и осуществляет ход процесса своего творения, “моря Сущности”, но и отражает, закрепляет и описывает его – Святой Дух воспринимается в качестве глубокого зеркала божественного творчества (псалмопения), которое замышляет, творит искусство, а также отражает, рисует необъятность человеческого бытия, бездонное море человеческого существования.

Бог непрерывно созидает, формирует поэта и в ходе этого процесса творит, созидает посредством него – ниже приводим великолепную картину этого духовного творения:

“Я себя-золотые скрижали вещие,
Заветам Твоим посвященные,
Перстом божьим начертанные,–
Сам вымарал, вернее же, разбил их ...”

(гл. 34, ст. 10)

Поэт сам является золотой скрижалью вещей, на которой Бог пишет своим перстом.

Та же идея в различных интерпретациях выражена также в панегириках Григора Нарекаци, посвященных Богородице и апостолам:

“*Запечатлей заново в записях книги*
[жизни] вышней
Имя мое – имя взывающего, очищенного
водною баней неосквернённой утробы,
И эти краткие, хвалебные песнопения
[Поставь] и утверди пред Собой навечно
как памятник нерушимый.
Начертанные чернилами строки прими как
телесный мой дар,
И [как дар] чувственной души – образ
слова моего”[68].

(Панегирик Пресвятой Деве)

“Книги священного писания о сокровенной
тайне Сущего,
Песнопений веками живших поколений людей
Скрижали, написанные перстами Господа и
Им утвержденные”[69].

“И живописуемы, начертаны
В записях вышней Книги жизни”[70].

(Панегирик Святым Апостолам)

Этим произведениям Григора Нарекаци созвучен панегирик “О колесницах божества”, принадлежащий перу другого гениального поэта – его современника Вардана Анеци, который имеет глубокие связи с творчеством Григора Нарекаци, исходящего от тех же истоков. Этот вопрос требует отдельного

обсуждения, здесь же мы ограничимся лишь парой цитат. Вардан Анеци рассматривает одно из воплощений божественной колесницы – Человека в качестве божества, прототипа и идеала человека разумного, приписывая ему вселенскую роль, восславляя, таким образом, стремящийся к обожению человеческий гений.

“И приявшей венец главою,
И мудростью неоспоримой,
Созидательным и неоскудевающим разумом своим
Глаголь языком моим всегда и ежечасно...
Прозорливый и рачительный муж – [плод]
божественного чудотворения
Того, кто породил все творения,
И бесформенный тип твой принял,
Сотворил человека и Сам вочеловечился –
Бог и Господь в твоем [человека] образе.
Восславлен был только твой образ,
Что размножился в отпечатках,
И как талант славы Господа,
Как сокровище спрятан был в сосуде глиняном,
Став живыми и вечнопоющими лирниками и
гуслярами,
Грядущего и неизреченного глашатаями
громогласными;
Кои да будут при Тебе вратами для всех
взывающих
И выходом для всех,
Коими будем поклоняться и обращать мольбы
к громогласной трубе страшной,

Дабы разумная лира слова моего сохраняла
строй и звучность,
Говоря к Господу постоянно и вечно.
Сонмом учителей и разумных существ
Мудростью сияния Солнца...
И златые чернила в пере,
Коим перстами Сущего вселенная и земля
описаны...
Радостный глас и благовествующая арфа...
Вдохновенное повествование языком
хоровода звезд...
Сосцы дивного, млекоизвергающего слова
В устах обучающихся у небесного сочинителя..."[71]

Божественный Человек является певцом и благовествующей арфой "небесного хоровода звезд", ее земным историографом, который золотыми чернилами божественного пера "дает мироописание", запечатлевает в письменах людское и божественное творение, всеобщее вочеловеченное бытие.

Как видим, и замысел, и образное мышление двух поэтов изливаются из одного родника, идентичны, и в основе этого "единообразного" замысла – неоплатоническая эстетика.

*****

В рамках своего творчества Григор Нарекаци развил и абсолютизировал ареопагитовскую мистическую теорию о божественной силе, божественной

сущности слова, создав произведение, в котором слово, стихотворение, так же, как и вся объемистая литературная ткань этого сочинения, проникает в сферы божественного, становится “сосущна” Богу, его “вечным подпевалой”.

Он доводит эту идею до монументализма – искусство всесилия слова сообразно человеческим возможностям творит шедевр, подобный божественному совершенству, сотворив божественно глаголящую книгу, слова которой будут повторять молящиеся всех последующих поколений, обретая, благодаря ей, божественное прощение и спасение.

“Пусть пребудет она всегда пред Тобой
И постоянно звучит в ушах Твоих,
Вопит губами Твоих избранников
И говорит устами ангелов Твоих,
Распростерта будет перед престолом Твоим
И поднесена будет [в дар] в обиталище
святости Твоей,
Воскурена будет в храме имени Твоего,
И благоухать станет на алтаре славы Твоей,
Храниться [будет] в сокровищнице Твоей,
И положена будет с имуществом Твоим.
Пусть рассказана будет ушам всех племен
И проповедуется во всеуслышанье народов,
Изображена будет на вратах разума
И запечатлена на порогах чувств,
Пусть, словно живая, расскажет она

Об исповедуемых мной беззакониях,
И хотя, как смертный, приму я кончину,
Однако, вечностью писания сего
Пребуду живым и я”.

(гл. 88, ст. 2)

Таков последний акт трагедии – поэт умирает, а “Книга” обретает бессмертие. И надежда на вечную духовную жизнь как для него самого, так и будущих поколений связуется с “Книгой”, являющей собой живую связь, посредника между поэтом и Богом, поэтом и будущими поколениями.

Личность поэта растворяется в пределах провидения божественного слова в его произведении и будущих поколениях, с надеждой и верой в то, что будет жить в их памяти и в этом состоит тайна вечной жизни “Книги”. Он адресует свою “Книгу” будущему как некий духовный сосуд, содержащий его живое слово, голос, облик, вечное дыхание, слово к Богу звучащее из глубин сердца, сотворенное посредством божественного вдохновения, воздействия и поддержки, “на едином дыхании”, которое именно поэтому будет жить вечно.

Со всеми будущими поколениями, людьми творящими молитву по “Книге”, должны будут говорить и уста поэта, воздеваться кверху его руки, с их голосом будет сливаться его голос и его живая речь соединяться будет с животворящим словом Бога ...

Анализ сочинений Григора Нарекаци в таком све-

те дает беспрецедентные результаты, позволяя выявить не только глубокие взаимосвязи со всеми пластами неоплатонической философии, но и вскрыть новаторскую стихию его творчества – он не является простым последователем неоплатонической философии и, в частности, ее эстетики – по примеру своего учителя – Анании Нарекаци, он сообщает новое дыхание этой эстетике в своих произведениях, выступая в качестве зачинателя и новатора, что особенно проявляется в онтологическом значении его творчества, поэтического слова, в его идеях абсолютизации божественного, созидательного смысла. К этой новаторской стихии Григора Нарекаци мы обращались при рассмотрении связи его творчества с неоплатоническими этикой, нумерологией, космологией, экстатическим богословием.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоретические воззрения и творчество Григора Нарекаци сформировались в рамках Нарекской школы, на научно-образовательную систему, теорию и практику искусств которой существенное воздействие оказала философия неоплатонизма.

Анализ сохранившегося теоретического и творческого наследия представителей Нарекской школы свидетельствует о том, что мы имеем дело с мыслителями-неоплатониками. Неоплатоническая направленность ярко выражена и в их этическом учении. С этой точки зрения они являются последователями основателя армянской философской традиции – Давида Анахта. Причем, если Давид Анахт в своем учении делал попытки примирить платонизм с аристотелизмом, то этические воззрения представителей Нарекской школы имеют подчеркнуто платоновскую направленность. Линия Аристотеля, видимо также вследствие влияния Давида Анахта, проявляется у них в области гносеологии, логики и теории искусства.

Влияние неоплатонизма выразилось также в горячем интересе, представителей Нарекской школы к естествознанию, в культе человеческого разума с важнейшим предусловием его нацеленности на по-

знание внешнего мира. К вопросу познания внешнего мира они подходят с позиций неоплатонизма, считая познание осязаемых предметов обязательным предусловием, азбукой открывающей человеку доступ в нематериальный мир.

Изучение теоретической системы Нарекской школы делает очевидным тот факт, что ее представители были хорошо знакомы с достижениями армянской теоретической мысли, и армянской переводной литературой предыдущих веков и почерпнутые здесь постулаты и знания они включили в свою “синкретическую” теоретическую систему. В указанных работах подчеркнуто выражены бурный научный интерес и теоретическая предрасположенность к литературному наследию грекофильской школы, явственное влияние которой проявляется при рассмотрении теоретических вопросов, в сферах научной терминологии и стилистики. По ходу дела происходит интересный переход – в течение этого процесса освоения бесчисленных ссылок и цитат, светских наук, “внешнее” знание трансформируется в знание “внутреннее”, авторы, приняв и усвоив взгляды светских мыслителей, обогащают собственные богословские познания посредством их теорий.

Представители школы, в особенности Анания Нарекаци, обнаруживают глубокие познания почти во всех областях современной им науки. В своих

трудах они рассматривают вопросы онтологии, гносеологии, логики, математики (арифметики, геометрии), астрономии, музыковедения, химии, анатомии, грамматики, а также теории искусства, нередко являя примеры самостоятельного видения предмета рассмотрения, образчики нового применения и толкования теоретических принципов. В рамках деятельности школы использовались и дорабатывались достижения армянской светской теоретической мысли предыдущих веков – труды Давида Анахта, Давида Керакана, Мовсеса Кертоха, Степаноса Сюнеци, Анании Ширакаци. Многочислены ссылки на философов и ученых античности – пифагорейцев, Платона, Аристотеля, Демокрита, Дионисия Фракийского, Галена, Филона Александрийского и других, а Анания Нарекаци в труде “О понимании чисел” использовал также “Геометрию” Евклида. Сравнительный анализ показывает, что целый ряд использованных ими теоретических первоисточников не встречается в существовавшей до X века армянской переводной литературе. В данном случае речь идет об афоризмах Платона, Аристотеля и некоторых других античных авторов, которые отсутствуют в армянских переводах их известных сочинений, а также о научных данных, позаимствованных у Галена и Евклида, труды которых, согласно общепринятой версии, были переведены на армянский язык лишь в XI веке. Это обстоятельство явля-

ется свидетельством того, что представители школы пользовались либо греческими текстами, либо доселе неизвестными переводами на армянский, что нам представляется более вероятным и вынуждает расширить рамки наших представлений об армянских переводах, осуществленных до X века.

Благодаря сохранившимся трудам, можно наметить контуры научно-образовательной системы Нарекской школы, которая соответствовала уровню средневековых высших школ. Здесь преподавались "семь свободных искусств", особое внимание уделялось "внешним" знаниям. Сохранившиеся сведения показывают, что в Нарекской школе велась целенаправленная работа по изучению и толкованию светских источников. Причем, по своему значению, среди использованных источников выделялись из светских авторов труды Филона Александрийского и Давида Анахта, а из массива патристической литературы – сочинения, приписываемые Дионисию Ареопагиту.

В текстах Анании Нарекаци столь часто встречаются цитаты из Филона, что можно без преувеличения говорить о том, что Анания Нарекаци заново открыл Филона для армянской литературы X и последующих веков, введя его труды в широкое научное обращение и приковав к ним внимание ученых своего времени и последующих периодов.

Можно констатировать, что Нарекская школа

проявляла чрезвычайный интерес и научно-творческий подход во всех областях науки и философии античности и неоплатонической школы. Эти первоисточники вводились в научное обращение, цитировались, на них ссылались в богословско-логических трудах, толкованиях, полемических сочинениях, а также в поэтических произведениях. Благодаря такому симбиозу богословие и толковательное искусство школы поднялись на новый уровень, предопределив, таким образом, направления формирования и развития высших богословских школ последующих веков. Такой ход развития был во многом предопределен значительным влиянием неоплатонической философии, которая всеми своими пластами, целиком была задействована в процессе развития мистического богословия и духовных искусств Нарекской школы.

Порождением и результатом подобных скрещиваний, накопления знаний, длительной концентрации и созидающих прорывов стало творчество Григора Нарекаци, благодаря которому армянская культура пережила беспрецедентный, исключительный по своему значению взлет.

Нововведением Григора Нарекаци в области неоплатонической эстетики явилось, в первую очередь, его понимание творчества, поэтического искусства, поэтического слова – понятий, считавшихся проявлениями божественного воздействия, силы, прони-

кнутых ими сущностей, играли важную роль в процессе духовного вознесения.

Слово, созданное посредством божественного вдохновения, играло роль посредника между Богом и людьми. Идея высшего значения слова, его божественной сущности, божественности и богодуховности присуща творчеству Григора Нарекаци в целом.

Неоплатоники и, в частности, автор текстов, приписываемых Дионисию Ареопагиту, также рассматривали человеческую мудрость, гений и слово в качестве божественной сущности, разумной стихии, творящей мироздание, действующего начала, занимающего важнейшее место в небесной и земной иерархии.

Этот постулат Дионисия, “эту обнажившуюся тайну” глубоко осознавал Григор Нарекаци – это один из его ключей, открывающих ему доступ для проникновения в божественные сферы, для слияния с божественным словом, которое у него от завуалированных нюансов достигает состояния духовных вспышек, могучего вдохновения и чувственного экстаза. В “Книге” и тагах есть множество фрагментов, говорящих о божественной сущности слова, божественном таинстве поэзии.

В христианском мировосприятии духовные искусства считались мудростью дарованной Святым Духом, в частности, пророческое слово осознавалось как результат ангельского влияния, однако аре-

опагитовский постулат, характеризующий слово как божественную силу, человеческий гений, творческую стихию сподвиг Григора Нарекаци на абсолютизацию высшего значения слова, потрясающие открытия и “расшифровки”.

В сочинениях Григора Нарекаци обретает мистическое значение и сам творческий процесс, созидание, замысел, намечающий путь восхождения по высшим ступеням небесной иерархии, посредством использования посюсторонних образов, который в моменты чувственного экстаза трансформируется в потоки божественных образов, еще более приближая слово поэта к своему божественному архетипу, преобразовывая самоуглубленное созерцание в духовное зеркало излияний.

По мнению представителей Нарекской школы, стихотворение, творчество составляют важнейшую часть мистического богословия и этому уровню богословия мистики придают большее значение, поскольку считают его неопосредованным, “ближним” богословием, когда молящийся, поэт посредством божественного вдохновения вступал в неопосредованную связь с высшими божественными сферами, после чего, совершив переход, проникал в сферы божественной любви и экстаза – божественное созидающее начало, через которое обрел существование мир и которым он проникнут. По Дионисию, это уже сфера экстатического богословия,

уровня которой поэт-мистик достигает тогда, когда овладевает многочисленными навыками и секретами “ближнего богословия”, “покаяния и слез”, “тайного искусства” (Анания Нарекаци). После достижения этих уровней мистик уже может посредством спокойного созерцания, в качестве ясновидящего, причаститься к познаваемому божественному свету и “пуститься в странствие” по разумному космосу, чтобы достичь сферы “высшего любомудрия”, когда разумный человек восходит на уровень “духовного пиршества” (Григор Нарекаци).

Именно на этих уровнях, в этих сферах, раскрывается, начинает дышать поэтический мир Григора Нарекаци.

Поэту удается в пределах *внутреннего человека* внутренне осветить, в момент духовного экстаза вдохнуть жизнь в образы природы, таким образом поднимая образный ряд на новый духовный уровень, на котором божественное вдохновение выявляет их божественный смысл и сущность; посредством творческого процесса, тяготеющего к разумному космосу, через божественное вдохновение и воображение поэт экстатически возносится созданными им образами к Богу, к Первопричине всего сущего.

Уже в процессе творчества, в моменты вспышек духовного экстаза, поэт творит в мире архетипов или на его границе – в душе поэта эти два мира со-

единяются друг с другом взаимно вливаются и изливаются, внутренний мир поэта – малый космос, странствует по осязаемому и разумному мирам как в неком "*круге, где нельзя потеряться*" (Дионисий), превращаясь в соединяющий их срединный мир.

Этой идее подчинены также и средства образного выражения. В эстетической системе неоплатонизма, трансформации (и по их примеру сравнения, иносказания, эпитеты, как средства образного выражения, порождаемые непосредственно трансформацией, а также сами образы, всегда стремящиеся к архетипу), являют собой не только лишь художественные приемы, но онтологические переходы от познаваемого мира к осязаемому и наоборот – они представляются как неразрывное целое, различные звенья, ступени одной целостности, а потому, образные переходы от сверхъестественного к естественному, от разумного к осязаемому, от божественных сущностей к природе, являются для поэта реальными: следует ощутить их посредством божьей милости, сделать их объектом внутреннего переживания и выразить поэтически – посредством своей речи, слов, являющихся проявлениями подъемов и спадов этой таинственной цепочки. Таким образом, высвобождаются колоссальные просторы для поэтического вдохновения и воображения, поэт ощущает себя частицей Бога, природы, космоса, он единороден с ними, в мире его помыслов проявляется эта

космическая цепочка образов, человеческая же душа является заправленным в нее звеном.

Она представляется ему в виде светозарных излияний, видений, образных потоков, зачастую кажущихся таинственными и парадоксальными сочетаний и взаимосвязей в форме цепочки, которые даже в пределах поэтической конструкции подчеркивают это таинство единости.

В этом заключается самая суть неоплатонического пантеизма: созерцатель в состоянии внутреннего озарения, экстаза воспринимает это таинство единности, светозарное излияние божественных сущностей, сход в осязаемый мир, который целиком проникнут этим божественным созидающим светом, и переход из осязаемого мира в мир познаваемый, более высокие духовные миры, которые беспредельны. Это ощущение, внутреннее созерцание у поэта-мистика в ходе самого процесса творчества трансформируется в чувственный экстаз, любовное излияние.

Таким образом, таинство трансформаций у поэта-мистика следует трактовать в качестве способа и формы его мировосприятия, в основе которого лежит неоплатоническая онтология и эстетика.

Под влиянием неоплатонической традиции (особенно, Давида Анахта) были сформированы также идеи характеризующие процесс творчества и его результаты – структуру художественного произведе-

ния, выбор его составных частей и отдельных единиц: слов-образов, “причин”, “средств и обстоятельств”, его эмоциональное воздействие и насыщенность, а также рассматривающие образы в качестве “видимых, телесных” и предметных, представления о причинно-следственных связях, которые, как единое целое, служили решению одной задачи – подвести созерцателя, молящегося, творящего монолог к искусству “выбора”, “покаяния и слез”, кульминацией которого является чувственно-разумный экстаз, насыщенный образными рядами и вожделением видений, являющий собою высший уровень “вышнего любомудрия”, “духовного пиршества”.

Эти принципы нашли свое максимальное отражение в “Книге скорбных песнопений” и тагах Григора Нарекаци.

По примеру Анании Нарекаци, в тагах Григора Нарекаци прослеживается прямое влияние пифагорейско-платонической нумерологии, онтологической иерархии, согласно которым мироздание обретает существование в результате сошествия и воплощения чисел в качестве священных монад и неземных сущностей. В этих сочинениях заметно влияние неоплатоников и Филона Александрийского.

*

Среди неоплатонических первоисточников, оказавших существенное влияние на ход процесса фор-

мирования и развития Нарекской школы, особую роль сыграли труды, приписываемые Дионисию Ареопагиту.

Сравнительный анализ выявляет связь теоретической системы Нарекской школы, в частности ее онтологии, экстатического богословия, этики и эстетики с этими теософскими сочинениями, обладающими выраженной эстетической направленностью. Это могучее влияние присутствует также в теории искусства и в области самого творчества, где представители школы развивают ареопагитовские идеи.

Тексты Дионисия предоставляют поэтам-мистикам неограниченные возможности для свободного мышления и творчества, абсолютным проявлением чего является творчество Григора Нарекаци.

Согласно неоплатонической философии, разумный человек открыт перед космической безграничностью, перед миром познаваемых, божественных сущностей, которые неисчислимы, а также перед осязаемым миром, который вплоть до “нижайших” своих ступеней, частиц, проникнут божественной любовью и могуществом. Человек представляет собою некий узел, связующее звено между этими двумя мирами, он является неким священным звеном божественного первосвященства, отображающим эти два мира. Он соединен с “шарообразным” круговым космическим движением, его миром сущностей и идей, либо неопосредованно – посредством

духовного “странствования”, в котором он напрямую созерцает познаваемый, разумный мир, либо посредством видимых, телесных, предметных образов зримого, осязаемого мира, через вознесение осязаемого мира, которое осуществляется в мгновения духовного экстаза, вожделения, любовного излияния, когда духовное чувство достигает апогея и посредством расшифровки сокрытых божественных сущностей созерцающий восходит по ступеням божественной иерархии. Первый путь, “духовное странствие” – это стезя духовного просветления, второй же – это путь духовных искусств, внутреннего монолога, молитвы, который, будучи более непосредственным и эмоциональным, связуется с духовным вожделением, экстазом.

Здесь считаем необходимым сделать одно существенное уточнение.

Неоплатонизм, в особенности же ареопагитовские тексты, намечая два пути духовного очищения, богоуподобления, предоставляли возможность для свободной реализации в полную силу познавательного и творческого потенциала, импульсов, навыков и возможностей на этих избранных и предначертанных путях.

И, если, что естественно, в основе поэтического искусства Нарекской школы преобладало второе направление, то в основе ее любомудрия лежит первое, и его образчики обнаруживаются в толкова-

тельных, теологических сочинениях, некоторые выдержки из которых были нами приведены и подвергнуты разностороннему анализу. Зачастую же, как мы уже отмечали, эти два принципа, направления “вышнего любомудрия” (Григор Нарекаци), высшего богословия проявлялись совместно, сплетенные воедино, как и все сущее в иерархической системе Дионисия, где все соединено, сочленено, “сосущно” (Григор Нарекаци) посредством божественной любви, сообразно космической гармонии – по законам добра и красоты.

Следовательно опыт уже только Нарекской школы свидетельствует о том, что следует считать односторонней общепринятую характеристику ареопагитовских текстов, заключающуюся в том, что они положили начало философско-спекулятивному направлению в восточно-христианской мистике – одному из обозначений созерцательной мистики[1].

Однако, в его сочинениях четко предопределено также и второе направление христианской мистики, которое принято называть добродеянием и где более всего места уделяется, в особенности, эмоциональной стихии человека, его творческим импульсам. В процессе развития христианской мистики и теории искусства средневековья и эпохи Возрождения вообще, важную, решающую роль сыграло богословие автора сочинений, приписываемых Дионисию Ареопагиту, которое в цепочке божественного творения

придавало важное значение человеческому разуму и его созидательной стихии и имело этическо-эстетическую направленность[2].

Согласно этим теоретическим подходам, человек находится в пространстве этого творения, непрерывно плодоносящего начала, где его творческая стихия обретает высший смысл. Восхищение, ликование, радость, просветление, любовь, духовное вожделение не являются для него всего лишь понятиями и абстрактными идеями – они представляют собой действенные божественные начала, формы живой взаимосвязи, неопосредованной коммуникации, которые связаны с высшими началами божественного творения и гармонии – Добром, Прекрасным, Красотой, которыми проникнуто и гармонизировано мироздание.

Отдельно следует поставить вопрос о том, кто является автором этих сочинений. Давно доказано, что это автор V века и последователь христианского монофизитского вероучения. Согласно новейшей версии, основанной на анализе теоретических взаимосвязей, текстовых совпадений и древнейших рукописных данных, автором этих сочинений являлся Давид Анахт.

Издатель критических текстов Давида Анахта, посвятивший их изучению многие годы – С. Аревшатян, исходя из очевидного идейного сходства, а также основываясь на сохранившихся в древнейших армянских рукописях зашифрованных данных, со-

гласно которым авторство этих трудов приписывается этому армянскому философу, в качестве наиболее достоверной версии справедливо называет имя Давида Анахта[3].

Об этой идейной идентичности свидетельствуют также проведенные нами в рамках настоящей работы текстологические и теоретические параллели между, с одной стороны, Давидом Анахтом и Дионисием Ареопагитом, и представителями Нарекской школы с другой. Однако, этот вопрос выходит за рамки настоящего исследования.

Эти идеи ареопагитовского богословия, которые, как мы отмечали выше, лежат в основе средневековых мистических течений и идеологии Возрождения, наилучшим образом выражены и раскрыты в сочинении “О божественных именах”, где четко прописан путь, более всего подходивший для этическо-эстетического направления восточно-христианского мистического учения (считаем, что обозначение “добродеянное” не в полной мере отображает духовные сферы его применения). Вышеупомянутые идеи, а также принципы и важнейшие начала теории искусства, значения слова, свободы творчества, значения молитвы, эмоционально-духовного экстаза особо подчеркнуты в главах “В чем заключается сила молитвы”, “Об именах “Добро”, “Свет”, “Об именах “Премудрость”, “Дума”, “Слово”, “Истина”, “Вера” и других частях названного сочинения.

Он четко классифицирует все направления своей

богословской системы “христианизированного неоплатонизма”, подразделяя их на гимнотворческое богословие (теория молитвы), символическое богословие, экстатическое богословие и, наконец, мистическое богословие, которое включает методы изречимого (положительного, катафитического) и неизречимого (отрицательного, апофитического) славословия. Все эти направления четко выражены в богословии Нарекской школы.

Эти, приписываемые Дионисию труды, опосредованные литературным наследием Нарекской школы и, особенно, творчеством Григора Нарекаци сыграли существенную роль в процессе формирования и развития других крупнейших армянских средневековых литературных школ – Анийской и Киликийской, их научно-образовательных систем, теории духовных искусств, формирования опыта, однако и эта тема лежит вне рамок настоящего исследования.

*

Ареопагитовские идеи нашли свое наивысшее выражение в “Книге скорбных песнопений” и тагах Григора Нарекаци.

В абсолютном смысле, поэтическое видение Григора Нарекаци связано с неоплатоническим экстатическим богословием. Он абсолютизировал также неоплатонические представления о божественной сущности и силе слова.

Как мы уже отмечали, в ”Книге” Григор Нарекаци довел эти принципы до уровня высочайшего кон-

структивизма и монументализма. Поставленная им сверхзадача состояла в том, чтобы создать литературное произведение, которому суждено жить вечно, призванное стать посредником между Богом и людьми не только для самого автора, но и для его современников и всех будущих поколений – “Книга” обладает вселенской ценностью, она должна нести в себе в веках свою “боговдохновленную”, животворную силу, ведя к спасению тех, кто по ней творит свою молитву, “обожая” их сообразно человеческим возможностям.

Приведенные факты свидетельствуют, что Григор Нарекаци развил неоплатоническую эстетику в рамках своего творчества, преобразив ее в нескончаемое творческое созидание, стихию творческого круговорота, непрерывный поток разумного течения – нескончаемого новаторства.

Эти основополагающие принципы переосмысления, свежего толкования и развития неоплатонических первоисточников, эти идеи свободы отправления культа, исследовательского духа, свободного творчества, присущие Нарекской школе и Григору Нарекаци, нашли свое выражение в произведениях целого ряда деятелей европейского Возрождения. Мироздание воспринимается ими в качестве нескончаемой цепочки зарождения, творения, которая полностью проникнута божественной созидательной стихией. Человеческое творчество также смешано с этой стихией, мир исполнен творческой

энергии и усердия, являющихся источниками вдохновения и духовного пробуждения для художника и, наконец, Бог сам является верховным художником[4].

Более того, по мнению Григора Нарекаци, человек, созданный по образу Божьему, ангелоподобным, своей способностью к творчеству является сородным Богу, творит в "единодушии" с ним, проникая в вечно плодоносящие сферы нескончаемых замыслов и взаимопроникновений его разумных и осязаемых вселенных.

"Эстетика Возрождения, это в первую очередь, неоплатонизм... Эта эстетика неоплатонизма присутствует на всех, без исключения, этапах Возрождения, начиная с протовозрождения XIII в. и кончая маньеризмом... Это искреннее, восторженное, оживленно-праздничное самоощущение человека Возрождения является продуктом неоплатонизма.

Своим восприятием природы в качестве исполненной божественного могущества, вечно живой и жизнерадостной, чудесной творческо-созидательной стихии эстетика Возрождения также обязана неоплатонизму.

Наконец, само божество в эстетике Возрождения трактуется в качестве вечно созидающего, творящего начала ... Бог сам воспринимался поэтически одухотворенным – в качестве "мастера" (orifex) и "художника" (artifex) ..."[5].

С этим живым, творческим восприятием приро-

ды, присутствующем в тагах Григора Нарекаци, М. Абегян связывает зарождавшуюся в армянской литературе эпоху Возрождения[6].

Предопределившее весь последующий ход развития армянской культуры творчество Григора Нарекаци является результатом сочетания неоплатонической эстетики и духовных искусств, духовных скрещиваний и небывалого поэтического взлета.

Анализ произведения Григора Нарекаци в таком ракурсе дает беспрецедентные результаты, поскольку таким образом выявляются новые взаимосвязи со всеми пластами неоплатонической философии, раскрывается новаторская стихия его творчества – он не просто последователь и представитель неоплатонической философии, в частности, ее эстетики – как и его учитель Анания Нарекаци, он развивает эту эстетику в своих произведениях, углубляя и абсолютизируя целый ряд ее постулатов и теорий, апробируя, рассматривая их в рамках своего творчества он с их помощью перевел поэзию и духовные искусства в пределы новых измерений и просторов, благодаря чему получен действительно невиданный и невообразимый результат.

Изучение этих глубоких взаимосвязей и процессов предоставляет новый, богатый материал, дающий возможность по-новому, с большим запасом фактов обратиться к изучению творчества Григора Нарекаци и вопросов армянского Возрождения, ста-

новлению которого, наряду с прочими факторами, значительно способствовала философия неоплатонизма, предоставившая возможноть сочетать достижения и традиции античной науки и искусства с христианским богословием и духовными искусствами, и, таким образом, давшей могучий посыл, импульс бурному пробуждению духовных искусств и творческому новаторству.

Считаем, что неопровержимая логика фактов исключает иную трактовку данного вопроса. Гений Григора Нарекаци осуществил гигантский прыжок, значительно опередив свое время. Его значимость непреходяща на все времена. Его творчество ознаменовало вступление средневековой армянской культуры в эпоху Возрождения.

AFTERWORD

Grigor Narekats‘i’s theoretical views and literary approach are the product of the Narek School whose scholarly and educational system and theory of art were greatly influenced by Neo-Platonic philosophy.

The study of the theoretical and artistic legacy of the representatives of the Narek School reveals that they were Neo-Platonist thinkers, a fact which is especially manifest in their ethical doctrine. In this respect they are the followers of David the Invincible, the founder of the Armenian philosophic thought who tried to reconcile Platonism with Aristotelianism. While the ethical views of the representatives of the Narek School can be characterized as Platonic, the Aristotelian line, again through David, appears in gnoseology, logic and art theory.

The impact of Neo-Platonism on the Narek School is also evident in its deep interest in natural sciences, in the praise of human reason and in directing it towards the cognition of the external world. The followers of the Narek School viewed cognition from a Neo-Platonic position, regarding the knowledge of sensible things as a necessary precondition for the comprehension of the immaterial world.

When examining the theoretical system of the Narek School, one clearly sees that its representatives were very much aware of the Armenian theoretical thought and the translated literature of the preceding centuries. They included many its theses and ideas into their own "syncretic" system. They also showed great interest in the literary legacy of the Hellenizing school, the considerable influence of which becomes obvious when one studies their terminology and stylistics and looks at how they treated theoretical matters. One may speak of an interesting transition that took place in the Narek School: while continuously citing and excerpting from secular and scientific works, the Narekians transformed their "external" knowledge into "internal." By appropriating the views of philosophers and scientists, they enriched the different spheres (including theological) of their own knowledge.

The representatives of the Narek School, and in particular Anania Narekats'i, showed deep knowledge in almost all the fields of the science of their time. In their writings, they dealt with ontological, gnoseological, logical, mathematical (geometrical and arithmetical), astronomical, musicological, anatomical and grammatical questions, as well as with issues related to the theory of art. These authors often had original approaches to theoretical matters and offered fresh interpretations of disputable issues. The Narek School represented the Armenian theoretical thought (as seen in the works of David the Invincible, David the Grammarian, Movses K'ert'ogh, Step'anos Siu-

nets‘i and Anania Shirakats‘i) in a new light. Among the classical philosophers and scholars, they made great use of the works by Plato, Aristotle, Democritus, Dionysius Thrax, Galen, Philo of Alexandria and others. In his *On the Explanation of Numbers*, Anania Narekats‘i utilized Euclid’s *Geometry* as a source. Comparison of the works of the Narek School with rest of medieval Armenian literature shows that some of the theoretical sources used by them were not known in Armenian tradition before the 10th century. For instance, among the passages from Plato, Aristotle and other classical authors used by the Narek thinkers, some are absent from the Armenian translations of their well-known writings. To these one may also add the scientific information from Galen and Euclid whose works, as generally acknowledged, were translated into Armenian in the 11th century. This means that the representatives of the Narek School used the Greek originals of some works or Armenian translations which are unknown to us. The latter supposition seems more probable and changes our view on the Armenian translations made before the 10th century.

The extant works help us outline the scientific and educational system of the Narek School, which corresponded to the standards of medieval high schools. The curriculum of the School included the “seven liberal arts,” with a special attention towards “external” knowledge. Indeed, we have information that secular writings were studied and interpreted in the Narek School, among them the works of

Philo of Alexandria, David the Invincible and Dionysius the Areopagite. Especially numerous are the citations from Philo in the works by Anania Narekats'i. Anania rediscovered Philo for the Armenian authors of the 10th and later centuries by often citing Philo's works and attracting his contemporaries' attention towards this author.

Thus, the School of Narek displayed great interest in almost all the fields of science and philosophy of the classical period, including the Neo-Platonic School. The Narekians widely used, often mentioned and quoted those sources in their theological and logical works, commentaries and discussions as well as and in their poetic writings. This "crossbreeding" raised the School's theology and art of interpretation to a new level, sowing the seeds of the further development theological schools in the later centuries. This development was highly influenced by Neo-Platonic philosophy which was thoroughly incorporated into the mystical theology and the literary production of the Narek School. The result of this process was Grigor Narekats'i, who raised medieval Armenian literature and thought to an unprecedented level.

Grigor Narekats'i's significant contribution to Neo-Platonic aesthetics is first of all his perception of creativity and poetic art, which were regarded as an expression of divine existence and impact, were imbued with them and played an important role in spiritual progress. For him, the word uttered through divine inspiration is an intermediary between God and the humans. The idea of the highest significance and divine essence of the word is prominent in the whole work of Grigor Narekats'i.

Neo-Platonists and the author of the works ascribed to Dionysius the Areopagite in particular, regarded human wisdom and the word as having a divine essence, as a rational world-creating element and as an active principle which has its important place in the celestial and earthly hierarchy.

Grigor Narekats'i adopted this Dionysian thesis, the "unveiled mystery." It is one of the keys for penetrating into divine spheres and uniting with the divine word. In Narekats'i's poetry, this union ranged from secret refinement to spiritual inflammation, inspiration and emotional ecstasy. Many passages of his *Book of Lamentation* and poems are dedicated to the divine essence of the word and the divine mystery of poetry.

In Christian worldview, spiritual arts were considered the gift of the Holy Spirit, a prophetic word and a result of angelic impact. However, the Areopagitic thesis of the word as divine power, a creative element and human genius led Narekats'i to the idea of the supreme significance of the word as absolute; it gave him startling revelations and "demystifications."

In Grigor Narekats'i's works, the creative process itself acquires mystic significance. By means of the images of this world, the word demonstrates the way of ascending to the celestial hierarchy which, at the moments of emotional ecstasy, turns into a series of mysterious views. This draws the poetic text nearer to the divine archetype, transforming meditation into the spiritual mirror of divine essences and emanations.

According to the representatives of the Narek School, poetry and artistic creativity are among the most important aspects of mystic theology. Mystics regard this level of theology as the more significant, "hymnological" theology, when by means of divine inspiration one who prays, i.e. the poet, directly communicates with the divine spheres and then penetrates into the realm of divine love and divine creativity by which the world has come into being and with which it is imbued. According to Dionysius, it is the sphere of ecstatic theology where the mystic poet reaches after mastering the skills and secrets of "hymnological theology," the "repentance and tears" and the "secret art" (Anania Narekats'i). Having reached these levels, a mystic can already communicate with the "intelligible" divine light, "travel" in the rational universe and in the realm of "higher philosophy," where the rational man achieves the level of "spiritual feast" (Grigor Narekats'i). These are the spheres in which Grigor Narekats'i's poetic world reveals itself.

In the domain of the "internal man," the poet is able to make the images of nature splendid, to animate them at the moment of spiritual ecstasy and to raise those images to a new spiritual level, where the divine inspiration manifests their divine meaning and essence. Through poetic creativity, which is oriented towards the rational universe, and through divine inspiration they ascend the spiritual levels of human imagination and meditation. They are in ecstasy, with their souls directed towards God and towards the Beginning of everything.

The creative spirit leads them by means of divine inspiration towards the Archetype and the Foremost. Already in the course of creation, at the moments of inflamed spiritual ecstasy, the poet creates those images in the world of archetypes or on its borders. In the poet's soul these two worlds are mixed with each other; they flow in and out. The inner world of the poet, which is the microcosm, travels in the sensible and rational realms as if inside a "fixed planet" (Dionysius), becoming an intermediary between them.

This idea also dominates the means of expression. In the Neo-Platonic aesthetic system, transformations (and in accordance with them, also comparisons, metaphors, epithets as means of expression, as well as the image itself, which always strives to be like the Archetype) are not just artistic devices but also ontological transitions from the intelligible world to the sensible world and vice versa. They are the links and degrees of one indestructible unity. Hence the image transitions from the supernatural (metaphysical) to the natural, from the rational to the sensible, from the divine essences to nature are real for the poet. He has to feel them through divine grace, to go through them and to express them poetically by words which are the expressions of this mystic ascent and descent. Thus infinite space is opened for poetic inspiration and imagination; the poet feels himself a particle of, and connatural to, God, nature and the universe. His inner world manifests this universal chain of images, to which the human soul is linked. It appears to him as luminous emanations, visions,

rows of images, chain-like constructions and relations which often seem mystic and paradoxical, stressing this mystery of singularity even in the poetic form.

This is the very essence of Neo-Platonic pantheism: in his inner clairvoyance and ecstasy, the contemplator perceives this mystery of oneness, the luminous emanation of divine essences, their descent to the sensible world which is thoroughly imbued with this divine creative light, and the transition from the sensible world to the intelligible world and to higher spiritual worlds which are infinite. This feeling leads the mystic poet throughout his creative work to an emotional ecstasy, to love.

In this way should one interpret the mystery of transformations in the mystic poet's work, namely, as a form of his world-view based on the Neo-Platonic ontology and aesthetics.

The Neo-Platonic tradition (especially David the Invincible) influenced the formation of the ideas of cause-and-effect relations between the creation process and its result, the structure of a piece of art, the choice of its components and units (which are word-images, "causes," "means and circumstances"), their emotional richness and impact, the visible, corporeal and graphic nature of the images. The mentioned ideas as a whole serve the goal of making the contemplator, the soliloquiser and the one who prays achieve the art of "choice," "repentance and tears," which ends in an emotional and rational ecstasy and in exalted imagery and visions. This is the highest degree of "sublime philosophy" and "spiritual feast."

These principles have been most prominently expressed in Grigor Narekats‘i’s *Book of Lamentation* and poems.

In his poetry, Grigor Narekats‘i, following Anania Narekats‘i, is also influenced by the Pythagorean-Platonic ontology and philosophy of numbers, according to which the world exists as a descent and embodiment of numbers as holy monads and supra-physical essences. The influence of Neo-Platonists and of Philo of Alexandria is again observed in the mentioned writings.

*

Among the Neo-Platonic sources which influenced the formation and development of the Narek School, the writings attributed to Dionysius the Areopagite are particularly important. Comparison reveals a close connection between the theoretical system of the Narek School (especially its ontology, ecstatic theology, ethics and aesthetics) and the mentioned theological writings which have an expressed aesthetic orientation. This powerful influence is also noticeable in art theory and the creative work itself, where the representatives of the Narek School have developed the Areopagitic ideas. The Dionysian texts gave mystic poets an unlimited opportunity of free thought and creation, which found its absolute manifestation in Grigor Narekats‘i’s works.

According to Neo-Platonic philosophy, the rational man is open before the infinite universe, before the world

of innumerable intelligible divine essences, and before the sensible world which is imbued with divine love and power down to its "lowest" degrees and particles. Man is a link connecting those two worlds; he is the holy link of the divine hierarchy which reflects those two worlds. He is connected with the "spherical" round universal motion and with the world of its essences and ideas either immediately, by spiritual journey (when he directly observes the intelligible rational world), or through the visible, corporeal, graphic images of the sensible world and through contemplating the sensible world. This takes place at the moments of spiritual ecstasy and rapture, when the spiritual joy reaches its apogee. By revealing the veiled divine essences of visible images, the contemplator ascends the degrees of the divine hierarchy. The first way, the "spiritual journey," is the way of philosophic contemplation, inner peace and lucidity of soul. The second is the way of the spiritual arts, inner monologue and prayer; being more immediate and emotional, it is connected with spiritual love and ecstasy.

At this point, it is necessary to clarify the following. Neo-Platonism, especially the Areopagitic texts, by mentioning the two ways of spiritual purification and of becoming like God, provided the intellectual and creative potential and skills with the opportunity of free development in those two directions. And while in the poetic art of the Narek School the first direction is predominant, the second one forms the basis of its philosophy. Examples of this are found in exegetical and theological writings, of

which we have cited some passages and which we have thoroughly analysed.

Often, as it has been stated, these two principles and directions of "sublime philosophy" (Grigor Narekats'i) and sublime theology appear together, interlaced, as everything in the system of Dionysian hierarchy, where all is united, joint, "coexistent" (Grigor Narekats'i) through divine love, according to the laws of universal harmony, goodness and beauty.

Thus, the example of the Narek School corroborates that the widespread view on the Areopagitic texts that they marked the beginning of the philosophic-speculative trend in Eastern Christian mysticism should be regarded as one-sided[1], because the second trend of Christian mysticism, too, is clearly visible in Dionysius' works. It is usually called ethical-practical and its preferred sphere is man's emotional world and his creative potential.

The theological doctrine as found in the works ascribed to Dionysius the Areopagite has played a decisive role in the development of Christian mysticism and art theory of both the Middle Ages and the Renaissance. It attaches much importance to human reason and creativity in the chain of divine creation and has ethical and aesthetic orientation[2]. According to this theory, man is within the realm of permanent creation, where his creative ability gains great significance. Delight, exultation, joy, splendour, love and spiritual longing are not simply abstract ideas for him, but active divine principles, forms of a living relationship and direct communication. They are

joined with the highest principles of divine creation and harmony, with the Good, the Noble and the Beautiful, with which the whole world is imbued and harmonized.

The authorship of those works is another significant issue. It has been proved that he lived in the 5th century and was a Monophysite Christian. According to a recent hypothesis based on common ideas in the doctrines of David the Invincible and Dionysius, textual parallels between their writings and information found in the oldest manuscripts of Dionysius, those works were written by David the Invincible. Sen Arevshatyan, who prepared the critical editions of David's works and studied them for years, has noticed an affinity between some ideas of the two authors, and since certain cryptograms occurring in the oldest manuscripts of Dionysian texts attribute them to David, he has correctly concluded that the author of those works was probably David the Invincible[3].

We too have noticed a similarity between some ideas of David and Dionysius on the one hand and between these two authors and the representatives of the Narek School on the other. However, this matter is beyond our immediate concern.

These Areopagitic theological ideas which, as already noted, form the basis of medieval mysticism and the Renaissance ideology, are best expressed and revealed in his *Concerning the Divine Names*. It clearly defines the path for the further development of the ethical and aesthetic trend in Eastern Christian mysticism (in our view, when this trend is called "ethical-practical," its spiritual aspect is underestimated). The ideas referred to above as well as the

important principles of art theory, of the importance of the word in it, of creative freedom, of the significance of prayer and of emotional-spiritual ecstasy, are stressed in the following chapters of the mentioned writing: "What is the power of prayer...?", "Concerning good, light, noble, love, ecstasy...," "Concerning the noble," "Concerning ecstasy," "Concerning wisdom, mind, reason, truth, faith," etc.

Dionysius clearly distinguishes all the trends in the theological system of his "Christianized Neo-Platonism," dividing them into "hymnological theology" (theory of prayer), symbolic theology, ecstatic theology and, finally, mystic theology, which includes affirmative (positive, *cataphatic*) and denying (negative, *apophatic*) modes of eulogy, again turning this into a theory of prayer. All these trends clearly occur in the theology of the Narek School.

Through the literary legacy of the Narek School and especially through Grigor Narekats'i's work, the writings ascribed to Dionysius played an essential role in the formation and development of two other important medieval Armenian literary schools, their educative systems and their theories of spiritual arts: those of Ani and Cilicia. However, this issue is out of the scope of our study.

*

The mentioned Areopagitic ideas are best expressed in Grigor Narekats'i's *Book of Lamentation* and poems. The poetic vision of Grigor Narekats'i is firmly linked with the Neo-Platonic ecstatic theology. In fact, Narekats'i raised

the Neo-Platonic concepts of divine essence and the power of the word to a new, absolute level. In the *Book of Lamentation*, as it has been stated, those principles have acquired a perfect form and monumentality. His goal was to create an eternal, long-lasting piece which would mediate between God and men not only for himself, but also for his contemporaries and future generations. The *Book of Lamentation* has a universal value; it will preserve for centuries its "divinely inspired," vivifying power, leading those who pray with it to salvation and "deifying" them within the limits of human abilities.

These facts confirm that Grigor Narekatsʻi developed in his works the Neo-Platonic aesthetics, turning it into endless creativity, into a continuous process of creation, into an eternal striving for spiritual and mental activity and into eternal renewal.

Interestingly, the ideas of free faith, critical spirit and free creativity, characteristic of the Narek School and Grigor Narekatsʻi, are also prominent in the works of some representatives of the European Renaissance. There, the world is perceived as an endless chain of impregnation and creation, thoroughly imbued with divine creative power. Human creativity also plays an important role; the world is filled with ardour and enthusiasm which are the sources of inspiration and spiritual awakening for the artist. God Himself, finally, is the greatest artist[4].

Moreover, according to Grigor Narekatsʻi, man, made in the image of God, is angel-like and is akin to God in his

creative gift. He creates together with God, "unanimously," penetrating into the ever-flowing spheres of the endless fecundations and interpenetrations of his emotional and rational universe.

"The aesthetics of the Renaissance is first of all Neo-Platonism (…) This Neo-Platonic aesthetics is manifest in all the stages of the Renaissance, starting from the pre-Renaissance of the 13th century down to the Mannerism (…) The spontaneous, enthusiastic, cheerful, festive feeling of the Renaissance man came from Neo-Platonism.

In its perception of the miraculous, vital and joyful creative power of nature, filled with divine might, the aesthetics of the Renaissance was again indebted to Neo-Platonism.

Finally, in the Renaissance aesthetics divinity, too, was interpreted as an eternally creative principle, God himself was perceived as poetically inspired, as a craftsman (*opifex*) and an artisan (*artifex*)…"[5].

Manuk Abeghyan connected the beginning of the Renaissance period in Armenian literature with the vivid, creative perception of nature in the poems of Grigor Narekats'i[6].

Grigor Narekats'i's work is the fruit of a combination of Neo-Platonic aesthetics and spiritual arts with an exceptional poetic endeavour; it influenced the entire further development of Armenian culture. Such an interpretation of Grigor Narekats'i's writings leads to unprecedented results. Not only new relations with all the layers of Neo-

Platonic philosophy are revealed but also the innovative spirit of his work is clearly demonstrated. He was not simply a follower and representative of Neo-Platonic philosophy or, especially, aesthetics. Like his teacher Anania Narekats‘i, he developed this aesthetics in his writings, extending it and making some of its theses absolute, testing and examining them in his work, thus placing poetry and spiritual arts in new measurements, which, indeed, led to an unprecedented and incredible result.

The study of these profound relations and developments provides new abundant material, making it possible to apply new approaches and use richer evidence in examining Grigor Narekats‘i’s work and the Armenian Renaissance. Along with other factors, a very important role in its formation belongs to Neo-Platonic philosophy, which gave the Armenians an opportunity to combine the achievements and traditions of classical science and art with Christian theology and spiritual arts. This became a powerful impulse for the rapid development of spiritual arts and innovative creativity.

The logic of these facts, we believe, is undeniable and it leads to an inevitable conclusion. The genius of Grigor Narekats‘i made a huge leap forward, surpassing his time. Its significance is beyond time. Through his work, the Armenian Middle Ages were transformed into the Renaissance.

NOTES

[1] See P. Minin, "Главные направления древне-церковной мистики" ("The Main Trends in the Old Ecclesiastical Mysticism"), *Bogoslovskij vestnik*, Sergiev-Pasad, 1911, p. 830–831 and A. Kazhdan, *Византийская культура* (*Byzantine Culture*), Moscow, 1968, p. 122.

[2] See V. V. Bychkov, *Византийская эстетика* (*Byzantine Aesthetics*), Moscow, 1977, p. 166–171.

[3] Summing up his years-long research and analysis of this issue, Arevshatyan in the introduction to his critical edition of David the Invincible's works comes to the important conclusion that the author of the Areopagitic works was probably David the Invincible. In support of this conjecture, Arevshatyan refers to parallel passages and theoretical relations between the two authors' ontological and gnoseological systems. He also cites some unique information from manuscripts:

"Having noticed these parallels and the affinity between ideas, we continued our search. Do David's works possibly have a relation to the Areopagitic texts? Can the parallels we have noticed serve as a certain basis for speaking about David the Invincible's authorship (he was at his mature age when the Areopagitic works appeared)? An amazing fact confirming this supposition has drawn our attention. It is

known that the Armenian translation of the Areopagitic works is the oldest in world literature. It was done in 716–717 by the eminent Armenian author Step‘anos Siunets‘i. Many medieval copies of this translation have come down to us, and it is very interesting that in Armenian manuscripts, at many places before and after the chapters of *On the Celestial Hierarchy* and *On the Church Hierarchy*, it is written in Greek capital letters in red or black ink either ΔΑΒΘΗ or ΔΑΒΗΘ ΓΡΗCΑΒ, or sometimes, ΔΑΒΗΘ CΡΒΟΙΝ ΔΗΟΝΗCΗ (*Davt‘i, Davit‘ grets‘aw, Davit‘ Srboyn Dionisi*). We checked all the oldest manuscripts both at the Matenadaran and, during our visit to Jerusalem, at the library of St. James Armenian monastery. The result was the same: in the oldest manuscripts, the same inscriptions in Greek characters occurred at the same places. This interesting fact makes us think that the scribes, or more correctly, the copyists of their older models, knew something about the author or mechanically copied, without knowing, those old meaningful titles. In any case, it is clear that Dionysius’ name was connected with David long ago, and it is also worth mentioning that those inscriptions in Greek characters occur only in two works: *On the Celestial Hierarchy* and *On the Church Hierarchy*, while the two other works, namely *On the Divine Names* and *On Mystic Theology* do not have such notes.

In addition to these old references which are repeated in many manuscripts containing the Armenian version of Dionysius the Areopagite, as well as to the affinity between ideas in David’s *Prolegomena* and the Areopagitic texts, another fact, too, makes us think. We mean the same initial letters of the names of Dionysius the Areopagite and David the In-

vincible (*Anhaght‘* in Armenian) known as David Armenios in the Greek world. This could be the reason for choosing a pseudonym.

For revealing the secret of the authorship of the Areopagitic works, David the Invincible’s name, in our opinion, should be considered with more rights than all those offered until now” (David the Invincible, *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք* (*Philosophic Works*), p. 19–21).

[4] Cf. A. F. Losev, *Эстетика Возрождения* (*Aesthetics of the Renaissance*), Moscow, 1978, p. 92–95 and 607–614.

[5] *Ibid.*, p. 610.

[6] See M. Abeghyan, *Երկեր* (*Works*), vol. 3, «Գրիգոր Նարեկացի» (“Grigor Narekats‘i”), p. 620 – 629.

GRÉGOIRE DE NAREK
ET LA PENSÉE NÉOPLATONICIENNE
(Postface)

La pensée critique et l'œuvre de Grégoire de Narek (Grigor Narékatsi) s'inscrivent dans la lignée de l'école de Narek dont l'expérience, le système éducatif, scientifique, ainsi que la théorie de la création artistique se sont profondément imprégnés de la pensée néoplatonicienne.

L'héritage critique, mais également les œuvres poétiques des représentants de l'école de Narek viennent confirmer leur parenté intrinsèque avec la philosophie néoplatonicienne. L'influence néoplatonicienne trouve ses répercussions dans leur éthique. Les représentants de cette école sont, en ce sens, les dignes successeurs de David l'Invincible (David Anhaght), le maître et le fondateur de la pensée philosophique arménienne. Du reste, si l'œuvre de David l'Invincible se résume à une tentative de combiner les deux principes fondamentaux de la philosophie classique, notamment la pensée néopla-tonicienne et l'héritage d'Aristote, l'école de Narek a une inspiration essentiellement néoplatonicienne. L'héritage d'Aristote,

ayant pour figure médiatrice David l'Invincible, est sensible dans les domaines de la philosophie, de la logique, ainsi que dans sa théorie de la création esthétique.

L'influence du néoplatonisme se traduit également par le vif intérêt porté à la biologie, par la place essentielle accordée à la conscience du sujet, condition première de la connaissance du monde extérieur. La compréhension du monde sensible se nourrit de la pensée néoplatonicienne, l'accès au monde de l'Intelligible n'est possible qu'à travers la connaissance des réalités sensibles, conçues comme l'alphabet nous initiant aux degrés de l'Intelligible.

L'analyse de la pensée critique de l'école de Narek est révélatrice d'une connaissance profonde de l'héritage critique et poétique, ainsi que de la littérature traduite des générations précédentes que les penseurs de l'école de Narek sont parvenus à réunir en un système syncrétique.

Dans plusieurs ouvrages s'impose la sensibilité particulière à l'égard de la tradition littéraire de l'école hellénophile d'Arménie dont l'influence s'étend, plus particulièrement, aux recherches théoriques, à la termi-nologie savante et à la stylistique. A cette même période, un glissement fort important se produit ; l'usage consi-dérable de références, de citations, conduisant à l'inté-riorisation des sciences profanes, transforme le savoir « extérieur » en savoir « intérieur ». Les auteurs de l'école de Narek semblent assimiler, s'approprier les perceptions, les thèses des penseurs profanes, les intégrant à leur système de pensée, enrichissant ainsi leurs propres con-naissances en matière de théologie.

Les représentants de cette école dont plus particulièrement Anania de Narek (Anania Narékatsi) ont, à quelques différences près, des connaissances profondes englobant tous les domaines scientifiques cultivés à leur époque. Leurs ouvrages abordent des questions relatives à l'ontologie, à la philosophie, à la logique, aux mathématiques, à l'astrologie, à la musicologie, mais aussi aux problèmes de la physique et de la grammaire. Ils se penchent également sur les principes essentiels de la création artistique, faisant preuve dans leurs ouvrages respectifs d'une approche personnelle, d'un travail important de réinterprétation, permettant une application originale, novatrice de ces principes théoriques. Ainsi, l'école de Narek assimile les acquis de la pensée théorique des auteurs profanes de l'Antiquité, s'appuyant sur les ouvrages d'auteurs arméniens de tradition hellénistique, tels David l'Invincible, David Kérakan, Movses Kertogh, Stépanos Siunétsi et Anania Chirakatsi. Parmi les auteurs classiques sont souvent évoqués les penseurs de la tradition pythagoricienne, dont les plus importants sont Plotin, Aristote, Démocrite, Denys de Thrace, Gallien, Philon d'Alexandrie et d'autres. Anania de Narek, dans son ouvrage intitulé *De l'explication des nombres* s'appuie sur la géométrie d'Euclide.

Un nombre important de sources théoriques, qui sont à l'origine de ces ouvrages, ne figure pas dans la littérature traduite en arménien, antérieure au X^{e} siècle. Il en est de même des aphorismes de Plotin, d'Aristote et d'autres qui

ne sont pas inclus dans la traduction arménienne des recueils ou des œuvres complètes de ces auteurs classiques. De même, on relève des données scientifiques tirées des ouvrages de Gallien et d'Euclide, lesquels, selon la tradition codicologique, n'ont été traduits en arménien qu'au XI^{e} siècle. Ce phénomène s'explique de deux manières : les auteurs de l'école de Narek auraient puisé ces données à l'original du texte en grec ou bien à des traductions plus anciennes. La seconde hypothèse suppose l'existence de traductions plus anciennes que celles qui nous sont parvenues. Plus crédible, celle-ci suggère d'élargir nos notions sur la littérature traduite antérieure au X^{e} siècle.

Dans les ouvrages conservés s'ébauchent les traits essentiels du système éducatif, scientifique de l'école de Narek dont le niveau correspond aux exigences et aux normes des grandes écoles, les plus importantes à l'échelle mondiale. On y enseigne les sept arts libéraux, accordant une importance particulière aux sciences « extérieures ». Certains textes nous disent les efforts considérables visant l'apprentissage, la connaissance et l'interprétation des sources profanes. Du reste, dans les sources évoquées se détachent par leur importance Philon d'Alexandrie et David l'Invincible en littérature profane, l'auteur des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite en littérature patristique. Les références à Philon, les citations de ses ouvrages sont si nombreuses dans les écrits d'Anania de Narek qu'il ne serait pas exagéré d'en parler en terme d'une redécouverte de l'œuvre de Philon par Anania. Il a

redécouvert Philon à la tradition codicologique du X^e^ siècle et des siècles à venir, exposant les œuvres de Philon à un vaste champ de réflexion, de recherches, en les soumettant au jugement des milieux scientifiques de son époque et des générations à venir.

Ainsi, l'école de Narek manifeste un vif intérêt à l'égard de la philosophie classique et néoplatonicienne, avec tous les domaines qu'elles impliquent. Ces sources sont ainsi exposées au champ de la réflexion théorique, elles sont évoquées, citées dans les ouvrages de théologie ou de logique, dans les exégèses, dans les œuvres polémiques ainsi que dans des textes poétiques. Ces entrelacements prêtent une nouvelle ampleur à la théologie et à l'art de l'exégèse mis en place par l'école de Narek, présumant, d'emblée, les tendances et les courants majeurs des plus grandes écoles théologiques, leur constitution et leur évolution ultérieure.

Or, cette évolution est profondément déterminée par l'école du néoplatonisme, laquelle, dans toute son ampleur, dans la multiplicité des aspects et des strates qui la constituent, se reflète dans l'évolution de la théologie mystique et la perception des arts religieux mis en place par l'école de Narek.

L'œuvre de Grégoire de Narek est comme issue de ces interactions, de ces intertextualités ; elles sont à l'origine de l'essor sans précédent, extraordinaire de la culture arménienne.

L'apport de Grégoire de Narek à l'esthétique néoplatonicienne est, avant tout, sa perception unique de l'art poétique, de l'acte de création, notions tenues par la tradition scolastique de l'époque pour l'expression de la puissance, de la présence divines, des essences pénétrées de grâce divine, jouant un rôle considérable dans la chaîne ininterrompue de la conversion.

Le Verbe inspiré est l'intermédiaire reliant l'homme à Dieu. L'importance suprême accordée à la parole, l'idée de son essence et de son inspiration divines pénètrent la totalité de l'œuvre de Grégoire.

Les néoplatoniciens, notamment l'auteur des textes attribués à Denys l'Aréopagite, considèrent l'intelligence, le génie, ainsi que la parole humaine comme une pulsion créatrice, consciente, le commencement de l'œuvre, ayant sa place unique dans la hiérarchie du ciel et de la terre.

Grégoire de Narek est profondément conscient du principe du « secret dévoilé », c'est là qu'il entrevoit l'une des clefs donnant accès aux sphères de l'Intelligible, à la parole divine, voie qui peut s'élever des manifestations allusives à un état d'exaltation, de joie intérieure, d'extase. Nombreux sont les passages traitant de l'essence et de la signification divine de la parole dans *Le Livre de lamentation* et dans les *Odes*.

La philosophie chrétienne associe les arts religieux au don du Saint-Esprit, à une parole prophétique, issue de la médiation, de l'intercession des anges. Néanmoins, la thèse aréopagitique de la parole, perçue comme une puis-

sance divine, créatrice, comme le génie de l'homme, conduit Grégoire au constat de l'absoluité, du pouvoir suprême de la parole, aux révélations troublantes, aux « dévoilements ».

Les œuvres de Grégoire de Narek prêtent une signification mystique à l'acte de la création, à ses processus intrinsèques, à la parole, invitant à gravir, à travers les images perceptibles, les strates successives de la hiérarchie du ciel. Aux moments de l'extase, arrivée aux degrés supérieurs de la conversion, elle se transforme en une mystérieuse procession d'images, élevant la parole poétique à l'archétype divin, transformant la contem-plation en essences divines, en un miroir d'apparitions intérieures.

Selon les représentants de l'école de Narek, l'acte de la poésie et l'œuvre poétique sont l'un des éléments essentiels de la théologie mystique. Les mystiques prêtaient une importance considérable à cet aspect de la théologie, définie comme théologie hymnologique (théologie de proximité) ; le poète qui priait s'initiait sans médiation aux sphères supérieures de la transcendance, accédant ainsi à l'amour divin, à l'extase, à ce commencement divin, créateur, autour duquel a pris forme et dont s'est imprégné le monde. On y touche déjà, selon Denys, à la sphère de la théologie extatique (*tarporakan*) auquel le poète mystique ne peut accéder qu'après l'initiation à la théologie immédiate, à « l'art secret du repentir et des larmes », après l'apprentissage de leurs multiples pouvoirs et particularités. Après cette expérience, le sujet mystique peut accéder

à la lumière divine par la contemplation, par la clairvoyance, se déplaçant dans le cosmos, dans les sphères de l'Intelligible, du logos universel, accédant à l'intelligence suprême par laquelle l'homme atteint l'état de « délectation », de « jouissance de l'âme ».

C'est dans ces sphères que se déploie, que respire l'œuvre de Grégoire de Narek.

Le poète arrive ainsi à ranimer, à rallumer dans l'espace intérieur, aux moments de l'extase, les images matérielles, les apparences, conduisant l'imaginaire poétique à un autre degré de perception où l'inspiration divine révèle leur essence, leur signification profondes. Porté par l'essence divine de la création poétique, par cette tension aspirant au logos universel, elles s'élèvent par les degrés successifs de l'imagination et de la contemplation, accédant ainsi par la conversion extatique au divin, à l'intelligible, au commencement du Tout.

L'âme créatrice, habitée par l'inspiration divine, pousse ces images à l'archétype et au primordial. Dans l'extase de la création, le poète les conçoit dans le monde des archétypes, ou sur cette mystérieuse frontière où les deux mondes se rejoignent, s'écoulent vers l'intérieur et l'extérieur. L'intériorité du poète, tel un microcosme, erre dans les sphères du perceptible et de l'intelligible, comme « prise dans un cercle qui ne bouge jamais », devenant un espace interstitiel entre l'intérieur et l'extérieur, entre le perceptible et l'intelligible.

Le même principe définit l'esthétique de l'image. Dans l'esthétique néoplatonicienne, les métaphores – et l'on entend par là toutes les figures de représentation, qui sont la conséquence de ces métamorphoses successives, notamment les comparaisons, les allégories, les épithètes ainsi que l'image en elle-même, aspirant toujours à son archétype – ne se réduisent pas à des figures de style ; elles impliquent, à un niveau plus profond, comme des passages d'ordre ontologique du monde de l'Intelligible au monde sensible et inversement[1]. Elles forment un Tout indivisible, elles sont les maillons de l'Un. D'où les passages successifs de la représentation du surnaturel au naturel, de l'intelligible au sensible, des essences divines à la nature sont une réalité tangible pour le poète. Il convient de les éprouver pleinement, de les intérioriser et leur donner, par la grâce divine, une forme poétique, les exprimant par la parole, par les mots qui ne sont que la matérialisation des ascensions et des chutes de la chaîne mystérieuse d'inachevables élévations.

S'ouvrent, ainsi, des étendues incommensurables à l'inspiration, à l'imaginaire poétiques. Le poète se sent la part du cosmos, du divin, de la nature. Son intériorité, ses pensées reflètent la chaîne universelle de ces images à laquelle est rattachée l'âme humaine. Elle lui apparaît sous forme d'interminables enchaînements, de croisements, de structures entrelacées accueillant des illuminations, des visions, des flux d'images, des parallélismes et des analogies, mystérieuses et souvent paradoxales, destinés à révéler, à matérialiser l'Un, le sens de l'Un à l'intérieur même des tissages poétiques.

En ceci consiste le panthéisme de la pensée néoplatonicienne; le penseur, poussé à l'état d'extase, de clairvoyance, s'initie à l'essence de l'Un, à la profonde signification de sa descente, de la dispersion lumineuse de l'Intelligible dans les sphères du monde sensible, baignées de la lumière de l'Un. Et, inversement, il est initié au passage du sensible à l'intelligible, aux univers intérieurs, ouvrant d'inépuisables étendues devant nous. Chez le poète mystique ce sentiment intérieur, la contemplation, se transforme en extase, en exaltation. C'est en ces termes qu'on peut déchiffrer le sens, l'usage de la métaphore chez le poète mystique. Elle annonce les formes et le mode d'être spécifiques d'une certaine vision du monde, fondés sur l'ontologie et l'esthétique néoplatoniciennes.

C'est dans la lignée du néoplatonisme que se forment également les idées, les concepts essentiels de la création artistique, tels les procédés créatifs, et ce qui en résulte, l'œuvre d'art, la charge, la puissance émotive des mots, ainsi que le caractère « perceptible, palpable », matériel des images, les rapports de causalité définissant leur fonctionnement, n'ayant, dans leur ensemble, qu'une seule finalité : faire accéder à l'art « de l'élection », « du repentir et des larmes » celui qui prie, celui qui pense et monologue, le porter à une extase émotionnelle, intellectuelle, à l'afflux d'images et de visions extatiques annonçant le plus haut degré de la pensée, de la fête de l'âme.

Ces principes trouvent leur expression définie dans *Le Livre de lamentation* de Grégoire de Narek, ainsi que dans les *Odes*.

Dans les *Odes,* Grégoire, à l'instar d'Anania de Narek, s'inspire de la théorie platonicienne et pythagoricienne du nombre, de la catégorisation ontologique. Suivant cette théorie, le monde est perçu comme le résultat de la descente sur terre des chiffres, de leur incarnation en saintes monades et en êtres surnaturels. On perçoit dans ces écrits l'influence des auteurs néoplatoniciens, notamment celle de Philon d'Alexandrie.

*

Néanmoins, dans l'héritage néoplatonicien, qui a profondément défini la formation et l'évolution ultérieure de l'école de Narek, on retient plus particulièrement les œuvres attribuées à Denys l'Aréopagite. Une étude comparative révèle la filiation interne entre le système théorique, scientifique élaboré au sein de l'école de Narek, avec sa perception de l'ontologie, de l'esthétique, de l'éthique et de la théologie extatique, et les ouvrages de Denys l'Aréopagite portant une articulation éminemment esthétique. Cette influence se fait fort sensible dans la théorie de la création artistique et, plus concrètement, dans l'acte même de la création ; les représentants de l'école de Narek réinventent, élaborent les thèses de l'Aréopagite.

En effet, les textes de l'Aréopagite ouvrent un nouvel horizon de pensée, de création aux poètes mystiques, offrent une liberté d'expression dont on trouve la manifestation la plus caractéristique dans l'œuvre de Grégoire de Narek.

Dans la pensée néoplatonicienne, l'homme pensant est ouvert autant à l'infini du cosmos, à l'Intelligible, à la multitude d'essences divines, qu'au monde du sensible qui, jusqu'à ses strates les plus inférieures, est habité de l'amour divin. L'homme est pensé comme le lien, le chaînon reliant ces deux mondes, l'un des maillons de la hiérarchie divine dans lequel viennent se refléter ces deux univers. L'homme est initié à la circularité du mouvement cosmique, à l'univers de l'esprit et des idées, tantôt de façon immédiate, par le mouvement circulaire de l'âme, lorsque cette dernière contemple l'intelligible sans médiation, tantôt par l'intermédiaire des images matérielles et perceptibles du monde sensible, à travers la contemplation du monde sensible. C'est aux moments d'extase qu'une telle alliance devient possible ; le sentiment intérieur arrivé à son paroxysme, le sujet s'élève par les degrés de la hiérarchie divine, dévoilant successivement, au sein des images perceptibles, l'essence dissimulée.

La première voie, le mouvement circulaire de l'âme conduit à la contemplation philosophique, à la paix intérieure, à la clairvoyance. La seconde conduit aux arts religieux, au monologue intérieur, à la prière ; ayant un caractère plus immédiat, une charge émotionnelle plus importante, elle atteint à l'extase, à l'exaltation.

Il convient, à ce titre, d'apporter une précision importante.

Le néoplatonisme, les textes de l'Aréopagite, en particulier, désignant ces deux voies de purification et de conversion, permettaient d'élaborer, d'exploiter pleinement le

potentiel intellectuel créatif, d'appliquer ces pulsions, ces intuitions, ces aptitudes dans tel ou tel domaine privilégié.

Si le second courant se révèle prédominant dans la perception de l'acte poétique propre à l'école de Narek, c'est le premier qui est à l'origine de la formation de la pensée philosophique; on en entrevoit des modèles dans les exégèses, dans les traités doctrinaux et théologiques dont des passages entiers et des commentaires sont insérés dans le présent ouvrage. Souvent ces deux courants, ces deux principes de la théologie, cette « philosophie suprême » pour en revenir à la formulation de Grégoire de Narek, se font un, se conjuguent dans la hiérarchie définie par l'Aréopagite, où tout s'unit, s'entrelace, se correspond, par la grâce de l'amour divin, suivant la loi de l'harmonie cosmique, au nom du Beau et du Bien. Ainsi, l'expérience de l'école de Narek dénonce le caractère partiel de l'interprétation traditionnelle des manuscrits de l'Aréopagite ; cette dernière place les écrits de l'Aréopagite à l'origine de l'un des courants mystiques de la pensée chrétienne de l'Orient, notamment le courant philosophique et spéculatif[2].

Or, on peut noter que dans les ouvrages évoqués plus haut, conjointement à ces tendances, transparaît de façon explicite le second courant du mysticisme chrétien, qualifié traditionnellement d'éthique pratique. Le courant éthique pratique accordait une part plus essentielle à l'intériorité du sujet, à sa pulsion créatrice.

La théologie de l'auteur des textes attribués a Denys l'Aréopagite a joué un rôle important, sinon décisif, dans la formation du mysticisme chrétien, ainsi que dans

l'évolution de la théorie de la création esthétique à l'époque de la Renaissance arménienne. Cette théologie, accordant une place importante à la pensée humaine, à l'intuition créatrice de l'homme dans la chaîne de correspondances infinies, d'analogies de la création divine, se caractérise par sa très forte articulation esthétique et éthique[3].

L'homme, dans cette théorie, est conçu dans la voie d'une infinie création où son intuition créatrice prend une signification singulière. La joie, l'exaltation, l'extase, la clairvoyance, l'amour ne se réduisent pas aux abstractions conceptuelles mais sont pensés comme un inachevable commencement, sans cesse renouvelé, mouvant, vibrant, telle les formes d'une communication vivante, immédiate. Elles rejoignent les principes fondamentaux de la création et de l'harmonie divines, tel le Beau, le Bien, dont sont imprégnées toutes les strates du sensible et de l'Intelligible.

La question de l'attribution de ces textes s'impose également. La tradition manuscrite les attribue à un auteur du V^e^ siècle, adhérant au christianisme monophysite. Cependant, il existe une autre hypothèse scientifique. Relativement récente, celle-ci, se fondant sur l'étude minutieuse des prières, des supplications théoriques, des analogies des textes originaux et d'autres données plus anciennes de la documentation manuscrite, attribue ces textes à David l'Invincible.

S. Arevchatian, l'un des plus grands spécialistes, l'éditeur des manuscrits de David l'Invincible, relève dans ses ouvrages la parenté intérieure, les analogies théoriques

et, dans les manuscrits les plus anciens de Denys l'Aréopagite, conservés en langue arménienne, les cryptogrammes qui attribuent ces manuscrits à David l'Invincible. S. Arevchatian soutient, à juste titre, la thèse de l'attribution de ces textes à David l'Invincible, comme l'une des hypothèses scientifiques les plus crédibles[4].

De cette parenté de pensées et d'idées sont la preuve, également, nos recherches visant les parallélismes des manuscrits, les analogies théoriques entre les textes de David l'Invincible et de Denys l'Aréopagite, d'une part, et, d'autre part, entre ce dernier et les représentants de l'école de Narek. Toutefois, une telle problématique dépasse le cadre des questionnements qu'implique la présente recherche.

Ces principes fondamentaux de la théologie de l'Aréopagite, qui sont à l'origine des courants mystiques du Moyen Âge, ainsi que de l'idéologie de la Renaissance, sont exposés de façon explicite dans son ouvrage portant le titre *Des noms divins*, qui semble désigner, indiquer leur voie aux mystiques du christianisme oriental, notamment à son courant éthique et esthétique (d'après nous, la définition de ce courant en termes d'éthique pratique n'épuise pas la diversité des sphères spirituelles qu'il implique). Les idées évoquées plus haut, les concepts essentiels de la théorie des arts, la place accordée à la parole poétique, les principes tels que la liberté essentielle de l'acte de la création, la signification de la prière, de l'extase émotionnelle et spirituelle sont abordés dans cet ouvrage, notamment dans les chapitres, tels que « Quelle est la puissance de la prière ? », « Du bien, de la lumière, de l'exaltation, de

l'étonnement », « De l'étonnement », « De la sagesse, de la pensée, du Verbe, de la vérité, de la foi » et d'autres. L'auteur donne une définition précise à tous les courants du système théologique du néoplatonisme christianisé, le répartissant en théologie hymnologique, théologie immédiate, théologie des signes, théologie extatique, théologie symbolique englobant en elle les méthodes cataphatique (positive) et apophatique (négative). Tous ces courants transparaissent au cours de l'évolution de l'école de Narek.

Les ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite qui ont été présentés au lecteur arménien par l'intermédiaire de l'école de Narek et, plus particulièrement, par les écrits de Grégoire de Narek, ont joué un rôle considérable dans la formation et l'évolution ultérieure d'autres institutions culturelles et éducatives, notamment les écoles de grande importance, telle l'école d'Ani, celles de l'Arménie Cilicienne et d'autres. Cette question dépasse toutefois le cadre de la présente étude.

Ces principes fondamentaux mis en place par Denys l'Aréopagite trouvent leur expression la plus évidente dans *Le Livre de lamentation* et dans les *Odes* de Grégoire de Narek.

La vision poétique de Grégoire, au sens intense de ce terme, puise à la théologie extatique de la pensée néoplatonicienne. Les perceptions néoplatoniciennes de la parole et de la puissance divines s'y cristallisent.

Dans son *Livre de lamentation*, Grégoire de Narek porte à une forme, à une structure absolue, monumentale, les principes évoqués plus haut. Il a pour objectif de cons-

truire une œuvre éternelle, indépendante de la durée temporelle, susceptible de devenir un intermédiaire entre Dieu et l'homme, et ceci, non seulement du point de vue de sa propre personne, mais pour les générations à venir. *Le Livre de lamentation* a une dimension cosmique, il doit préserver sa force, sa puissance vitale pour les siècles à venir, en sauvant tous ceux qui prient, en les portant, conformément à leurs capacités, à leurs aptitudes d'êtres mortels, à l'essence divine, à l'absolu.

Tout ceci prouve que Grégoire a réinventé, rénové l'esthétique néoplatonicienne à travers un travail d'intériorisation, la pensant en termes d'une inachevable création, d'une puissance créatrice, prise dans la circularité de son mouvement, tel un acte de l'âme, de l'esprit sans cesse renouvelé, tel un renouvellement sans fin.

Les aspects essentiels de la réinterprétation, de la réappropriation de l'héritage néoplatonicien, des idées, telles la liberté de la foi et de l'acte créatif, et l'esprit critique, inquiet, à jamais insatisfait, inhérents à l'école de Narek et, plus particulièrement, à l'œuvre de Grégoire de Narek, trouvent des répercussions dans un nombre important d'œuvres de la Renaissance occidentale.

Le monde est perçu comme une chaîne ininterrompue de créations, d'inventions, imprégnée d'un bout à l'autre de la puissance créatrice de Dieu. L'acte de Création, dont l'auteur est l'homme, se mêle à cette puissance intarissable.

L'univers est pris de l'ardeur, de la fièvre créatives, tenues pour des sources d'inspiration, d'un renouveau inté-

rieur pour l'artiste. Dieu même est le Créateur, l'Artiste suprême[5].

Du reste, selon Grégoire de Narek, l'homme créé à l'image de Dieu, collabore avec Lui, rejoint son Œuvre par la tension créatrice qui le porte. L'effort créateur chez l'homme est indissociable de la création divine ; porté par la pulsion créatrice, il pénètre dans les sphères les plus profondes de l'Intelligible et du monde sensible, s'infiltre dans les moindres strates de ses créations infinies, dans leurs innombrables agencements et leurs interpénétrations.

« L'esthétique de la Renaissance puise, avant tout, à l'héritage du néoplatonisme. L'influence du néoplatonisme trouve ses répercussions dans les stades successifs de la Renaissance, de façon ininterrompue, du XIII^{e} siècle au maniérisme. L'intériorité de l'homme de la Renaissance, avec l'état d'exaltation, de fête, de joie qui lui est propre, relève incontestablement de l'héritage néoplatonicien.

C'est à la pensée néoplatonicienne que la Renaissance doit également sa perception de la nature. La nature est tenue pour le lieu même où vient se ressourcer la tension créatrice, sans cesse renouvelée, pour rayonner de joie et de vitalité.

Les penseurs de l'esthétique de la Renaissance identifient le divin au principe créatif, à la source d'une inachevable conception. Dieu est perçu comme le maître (*opifex*)**,** il est donc habité d'inspiration poétique, tel un artiste (*artifex*)[6].

C'est à cette perception de l'univers, de la nature, en tant qu'ensemble de sphères vivantes, interactives, créées

et recréées à l'infini, que M. Abéghian associe les débuts de la Renaissance arménienne[7].

L'œuvre de Grégoire de Narek est la condensation, la synthèse de l'esthétique néoplatonicienne, avec sa perception des arts religieux, avec ses multiples entrelacements et ses rapports d'intertextualité, sa tension poétique sans précédent. Elle a profondément déterminé l'évolution de la Renaissance arménienne.

Une telle analyse des œuvres de Grégoire de Narek induit de surprenantes révélations ; elle met en évidence non seulement ses analogies avec la philosophie néoplatonicienne, dans la totalité des tendances, des sphères qu'elle englobe, mais souligne l'aspect novateur de l'œuvre de Grégoire. Grégoire n'est pas le simple héritier de la philosophie et de l'esthétique néopla-toniciennes. A l'instar de son maître, Anania de Narek, il intériorise, approfondit cette esthétique dans ses œuvres, s'en réappropriant les thèses et les principes essentiels, les intégrant à sa théorie de création esthétique. Il accorde ainsi de nouvelles dimensions, de nouveaux critères à la perception même de la création poétique et des arts religieux ; le résultat en est à la fois surprenant et difficilement concevable, sans commune mesure dans l'histoire de la littérature arménienne.

L'examen de ces analogies et de ces évolutions internes ouvre un nouveau champ d'investigation, un matériau scientifique d'une richesse sans précédent, une base de données scientifiques fort importante pour les études philologiques consacrées à la poésie de Grégoire de Narek, et, de façon plus globale, à l'école de Narek. Il permet égale-

ment de porter un nouveau regard sur la Renaissance arménienne. Notons que la pensée néoplatonicienne a fortement contribué, entre autre, à l'évolution de la Renaissance arménienne, permettant une sorte de synthèse entre les traditions et les principes de l'héritage poétique, philosophique de l'Antiquité et de la théologie chrétienne, avec sa théorie des arts religieux, synthèse qui, telle une pulsion matricielle, est à l'origine du renouveau de l'art, de l'invention.

Ce fait s'impose par la logique même des aspects évoqués plus haut. Le génie de Grégoire de Narek se détache sur le tableau culturel, poétique de son temps. L'œuvre de Grégoire est intemporelle. Elle transgresse toute historicité, toute temporalité. Elle devient le lieu où s'opère le passage du Moyen Âge à la Renaissance arménienne.

NOTES

[1] P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », p. 225, in *Plotin, Porphyre, études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

[2] P. Minine, « Les courants principaux du mysticisme religieux », in Bogoslovskij vestnik, Serguiev-Possad, 1911 (en russe) ; A. Kajdan, *La culture byzantine*, Moscou, 1968, p. 122 (en russe).

[3] B. Bytchkov; « L'esthétique byzantine », in *Isskoustvo*, 1977, Moscou, p.166-171 (en russe).

[4] Dans sa préface à l'étude critique des originaux de David l'Invincible, S. Arevchatian résume ses recherches et ses analyses poursuivies depuis des années au sujet de l'attribution des textes de Denys l'Aréopagite. Arevchatian arrive à une conclusion fort intéressante, proposant une nouvelle hypothèse scientifique. D'après cette hypothèse, l'une des plus crédibles parmi toutes celles qui sont reconnues à l'heure actuelle par la recherche philologique, David l'Invincible serait l'auteur des textes attribués à Denys l'Aréopagite.

Evoquant les analogies entre les écrits de David l'Invincible et l'auteur de ces textes, connu sous le nom de Denys l'Aréopagite, les parallélismes entre les deux systèmes ontologiques et conceptuels, il avance des données scientifiques très rares, inconnues jusque là dans la documentation manuscrite: « Retenu par ces analogies d'idées,

nous avons poussé plus loin nos recherches. Les œuvres de David ont-elles un rapport quelconque avec les ouvrages de l'Aréopagite? Les analogies relevées par nous témoignent-elles d'une identité secrète, suggèrent-elles l'attribution de ces ouvrages à David l'Invincible, relativement âgé au moment de la parution des ouvrages de l'Aréopagite?

Un autre fait, attestant ces suppositions, a retenu notre attention. La version arménienne des œuvres de l'Aréopagite est la plus vieille de toutes les traductions dans la littérature mondiale.

Elle a été faite en 716-717 par Stépanos Siunétsi. Plusieurs copies médiévales de cet ouvrage nous sont parvenues. Il est intéressant de noter que les deux exemplaires de la traduction arménienne de l'ouvrage de l'Aréopagite, ceux de *La hiérarchie ecclésiastique* et de *La hiérarchie céleste*, contiennent en plusieurs endroits, au début ou à la fin des chapitres, des cryptogrammes, marqués en rouge ou en blanc, en lettres grecques, tels que ΔABΘH, ΔABHΘ ΓPHCAB ou ΔABHΘ CPBOIN ΔHONHCH, (qu'on pourrait traduire par « de David », « David a écrit », « David, le saint Denys »).

Nous avons étudié toutes les anciennes copies conservées au Maténadaran. Nous avons pris connaissance, également, lors d'un séjour à Israël, de toutes les versions conservées au dépôt de manuscrits du monastère arménien Saint-Jacques. Le résultat en a été presque similaire. Dans les manuscrits plus anciens, les mêmes inscriptions en grec réapparaissent aux mêmes passages. Ce fait suppose qu'anciennement les copistes connaissaient les originaux grecs ou bien qu'ils copiaient automatiquement ces cryptogrammes. Du moins, une chose est évidente : on associait souvent le nom de Denys à celui de David.

Il est caractéristique que les cryptogrammes en grec ne figurent que dans deux ouvrages de l'Aréopagite, notamment *De la hiérarchie ecclésiastique* et *De la hiérarchie céleste*, tandis que les originaux d'autres écrits ne contiennent pas ce genre de notes.

Outre les cryptogrammes, repris dans plusieurs manuscrits de la traduction arménienne de l'Aréopagite, des analogies existant entre *Le livre des définitions* de David et les écrits de Denys, la similitude des initiales des noms de Denys l'Aréopagite et le nom de David l'Invincible, connu en littérature hellénique sous le nom de David l'Arménien, mérite d'être retenue; elle pourrait expliquer le choix du pseudonyme ».

L'attribution de ces textes à David l'Invincible recouvre, à notre sens, l'une des hypothèses les plus valables à l'heure actuelle, susceptible de déchiffrer le mystère de l'auteur des textes attribués à Denys l'Aréopagite. (David l'Invincible, *Œuvres philosophiques*, p.19-21 (en arménien).

[5] A. Losev, «L'esthétique de la Renaissance», in *Mysl*, Moscou, 1978, p. 92-95, p. 607-614 (en russe).

[6] *Ibid.*, p. 610.

[7] M. Abéghian, «Grégoire de Narek », *Œuvres*, p. 620-629.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1 – Об этом см. **А. Манандян,** “Города Армении в 10-11 вв.” (на арм. яз.), Ереван, 1940 г., стр. 10, 22.

2 – Об этом см**. В. Варданян,** Васпураканское царство Арцрунидов (на арм. яз.), Ереван, 1969, стр. 143-144.

3 – Там же, стр. 129.

4 – См. «**Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական**», Санкт-Петербург, 1885, стр. 167-168. См. также **М. Орманян**, Азгапатум (на арм. яз.), т. 1, Константинополь, 1912, стр. 1100-1104, **Л. Алишан**, Айапатум (на арм. яз.), т. II, Венеция, 1901, стр. 287, **К. Инджиджян**, **Ստորագրութիւն Հին Հայաստանեայց**, Венеция, остров св. Лазаря, 1822, стр. 171, **Г. Воскян**, Монастыри Васпуракан-Вана (на арм. яз.), Вена 1940 г., стр. 194.

5 – М. Чамчян по этому поводу пишет: “В то же время он построил и Нарекский монастырь в Рштуникском гаваре, где собрались многие приверженные аскетизму мужи, а также некоторые прошедшие обучение в Греческой стороне и постигшие науку философию, *среди коих выдающимся и именитым был могучий философ вардапет Анания...*” (**М. Чамчян**, История Армении (на арм. яз.), т. II, Венеция, 1785, стр. 824). Об этом свидетельствует историограф Степанос Асохик: “Таким образом и в означенное время построил (он) Нарек в Рштуникском гаваре сообразно все тому же (установленному) порядку, с украшенными многими талантами певчими и знатоками письменности” («**Պատմութիւն տիեզերական**», стр. 174).

Асохик причисляет Ананию Нарекаци к величайшим церковным деятелям того времени, характеризуя его

как “учителя истины, великого философа”. “Были и *вардапеты искусные в вардапетстве Господнем и учителя истины... и (среди них) Петрос – достоверный толкователь священного писания, и Анания – великий философ, он же и инок в Нареке*” («Պատմութիւն տիեզերական», стр. 178).

Один из современников и учеников Анании Нарекаци – историограф Ухтанес именует Нарекский монастырь “богонасажденным раем”, Ананию Нарекаци – “чистым, ангелоподобным мужем, знаменитым оратором, поэтом, музыкантом и наставником в вопросах богословия” (*Епископ Ухтанес*, История Армении (на арм. яз.), Вагаршапат, 1877, стр. 8, 15).

6 – О литературной деятельности Анании Нарекаци сохранилось весьма ценное упоминание в одной из древнейших рукописей Матенадарана им. Маштоца (Евангелие, N 10434, 11 в.). Получатель рукописи – церковный ученый Анания Варагаци сообщает, что Евангелие было скопировано с древнейшего списка, который по традиции “всеми армянскими учеными мужами” приписывался Месропу Маштоцу (см. в ук. рук., л. 86б-87а). Из другой памятной записи Анании Варагаци выясняется, что это знаменитое Евангелие принадлежало Анании Нарекаци: “Сие Святое Евангелие принадлежало божественному оратору и могучему вардапету Анании Нарекаци” (там же, л. 85б).

7 – Более обстоятельно обо всем этом говорится в житии Анании Нарекаци, представленном в Четьях-Минеях. Этот факт сам по себе свидетельствует о том, что Анания Нарекаци считался одним из виднейших армянских церковных деятелей и причислялся к лику святых. В житии читаем: “В тот же год упокоился и святой Анания варжапет(наставник) Нарекский. С детских лет он избрал для себя уделом тяготы, сопряженные с ду-

ховным саном и оставил после себя многочисленные, проникнутые добродетелью сочинения, обладал глубокими познаниями по части Священного Писания. Еще же более искусным был он в ремесле философии и славная молва о его знании этой науки распространилась повсеместно. И во времена царствования в Армении благонравного Абаса Багратуни построил он в стране Рштуникской знаменитый монастырь, названный Нарекским. И собравшееся в монастыре множество иноков избрало его предводителем своего святого братства, он же установил для братии порядки по своему усмотрению и сообразно собственному разумению. По его величайшему попечительству утвержден был в святом братстве порядок первых святых отцов, согласно уставу Барсега Кесареци. И умножились в том месте ученые мужи и сладкоголосые певчие и согласно благолепному порядку всегда велось чтение Священного Писания. И в чистоте религиозного жития своего используя украшающую душу философию, он даровал многим знания, наукой предоставляемые. И объявилась в те времена Тондракитская ересь и была написана грамота, витиевато возражающая против предания анафеме Смбата и прочих еретиков. И вышли из того монастыря мудрые и совершенные мужи, среди коих был и святой Григор Нарекаци – ангел во плоти, сын сестры его (Анании). И был блаженный Анания весьма просвещен в деле вардапетства божественного писания и окончил дни свои – упокоился в Господе и был захоронен (?) в монастыре своем под звуки пения псалмов и благословения, во славу Христа венчающего святых" (Матенадаран им. Маштоца (далее – Матенадаран), рук. N 7359, л. 183а).

8 – В памятной записи Григор Нарекаци пишет: "Благодаря Господу было совершено толкование этих писаний

епископом Хосровом Андзеваци...Итак, сие начертание первых священных писаний было произведено рукою Саака – сына владыки Хосрова – толкователя этих священных писаний, в году триста девяносто девятом по армянскому летосчислению" (**Хосров Андзеваци**, «Մեկնութիւն աղօթից պատարագին», Венеция, остр. Св. Лазаря, 1869, стр. 67).

9 – См. **Г. Г. Тамразян**, Нарекская школа (на арм. яз.), стр. 43-94, 181-198.

10 – См. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци (на арм. яз.), стр. 23-26.

Об этом упоминает видный книжник того времени Самвел Камрджадзореци в составленном им сборнике «Տօնապատճառ». Говоря о мнениях видных вардапетов того времени относительно зарождения и становления поста Առաջաւորաց он вспоминает также вардапетов Ананию и Петроса, которые до переезда в Нарекский монастырь служили в Антакском и Хаварадзорском монастырях: "Об этом говорит не только Барсилий, но и мой вардапет Степанос Камрджадзореци и другие...а также и вардапеты Петрос и Анания, кои поначалу жили в Антаке, затем же в Хаварадзоре, а после обосновались в Нареке и проповедовали то же" (скрипторий Конгрегации Мхитаристов Венеции, рук. N 475, л. 178б).

Этот факт был введен в научное обращение М. Чамчяном («Պատմութիւն Հայոց», т. II, стр. 824) и Л. Алишаном. Алишан в связи с этим пишет: "Хаварадзор, по существующим свидетельствам, находился в Аршарунике – первым об этом упоминает уроженец этого гавара Самвел Камрджадзореци в начале 11-го века, не уточняя при этом статус данного населенного пункта – говорит лишь о том, что здесь некоторое время жили *великие вардапеты Петрос и Анания, которые затем перебрались в Нарек*, а первым же их местопребывани-

ем был Антак, который можно было спутать и с городом Антиохией, я же более вероятным вижу то, что речь шла о селе Андук, что в Авнунийском гаваре". ("Айрарат" (на арм. яз.), Венеция, 1890, стр. 52).

11 – См. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци (на арм. яз.), стр. 74-177, 292-334, **Г. Г. Тамразян**, Нарекская школа (на арм. яз.), стр. 5-11, 198-214.

12 – См. **С. С. Аревшатян**, Формирование философской науки в Древней Армении (V-VI вв.), Ереван, изд. АН, 1973, стр. 286-308.

Глава I
НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА И МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ

1 – См. **Давид Анахт**, Сочинения, перевод, предисловие и примечания С.С. Аревшатян, Ереван, изд. "Советакан грох", 1980, стр. 55.

2 – Там же, стр. 57.

3 – Там же, стр. 57-58. Давид Анахт пишет: "Два определения, вытекающие из цели, – философия есть забота о смерти и философия есть уподобления богу в меру человеческих возможностей – принадлежат Платону, поскольку из диалога "Федон" видно, что Платон называет философию заботой о смерти. Он говорит, что люди обычно не замечают, что те кто подлинно предан философии, забыв и самих себя и других, заняты только одним – умиранием и смертью.

А в диалоге "Теэтет" он говорит некоему геометру Феодору о философии, что она есть уподобление богу в меру человеческих возможностей. Здесь он говорит: "Невозможно исчезнуть злу, Феодор, потому что необходимо, чтобы всегда существовало что-нибудь противоположное добру. И укоренилось оно не среди богов, а по необходимости бродит по земле в образе грешной

природы человека. Поэтому-то и следует стараться как можно быстрее убраться отсюда туда. Это бегство есть посильное уподобление себя богу, а уподобиться богу – значит стать справедливым и благочестивым на основе мудрости" (см. **Платон,** Федон, 64a, 82 c-d, Феетет, 174a-b).

4 – Там же, Предисловие, стр. 18.
5 – Там же, стр. 66-67.
6 – См. Серия: Византийская Библиотека. Источники – Дионисий Ареопагит: Сочинения. Максим Исповедник, Толкования, научное издание, изд. "Алетейя", Санкт-Петербург, 2002, (далее – Дионисий Ареопагит), "О небесной иерархии", стр. 157-159.
7 – Там же, стр. 159.
8 – См. **Дионисий Ареопагит**, "Каково предание о церковной иерархии и какова ее цель", стр. 567-735.
9 – Там же, стр. 569.
10 – Там же, стр. 571.
11 – Там же, стр. 575, а также см. стр. 579.
12 – Там же, стр. 577-579.
13 – Там же.
14 – Там же, стр. 545-547.
15 – Там же, стр. 503-507.
16 – Там же, стр. 509.
17 – Там же, стр. 475-477.
18 – Там же, стр. 501.
19 – О литературном наследии Хосрова Андзеваци и о содержательной структурной взаимосвязи и единстве этих двух трудов см. **Г. Г. Тамразян**, Нарекская школа (на арм. яз.), стр. 31-42.
20 – **Хосров Андзеваци**, Толкование чина моления (на арм. яз.), Ортагюх, 1840, стр. 128-129.
21 – Там же, стр. 129.
22 – Там же, стр. 131.
23 – Там же, стр. 36-37.

24 – **Хосров Андзеваци**, Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, Венеция, остр. Св. Лазаря, 1869, стр. 7-8.
25 – Матенадаран, рук. N 1328, л. 147а.
26 – **Хосров Андзеваци**, Толкование чина моления (на арм. яз.), стр. 130,
27 – **Дионисий Ареопагит**, "О небесной иерархии", стр. 153.
28 – **Анания Нарекаци**, Սակս բացայայտութեան թվոց ("О понимании чисел"), стр. 241. Об этом см. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци;жизнь и литературное наследие, стр. 163.
29 – **Григор Нарекаци**, Гандзы и таги (на арм. яз.), публикация А. Кёшкерян, Ереван, изд. АН, 1981, стр. 176-180.
30 – Там же, стр.181.

В лице епископа Акопа Мцбинеци Григор Нарекаци в своем одноименном панегирике воплотил идеал небесного человека – "вечного созерцателя". Как и многие другие фрагменты его панегириков, этот панегирик также являет собой пример стихотворения, построенного на повторении одной рифмы:

«Եւ արդ ստուգապէս խոստովանեսցի սուրբս այս՝ միացեալ հաստատեալ ի տունկն կենաց բարեացն բերրի, եւ ձգեալ ձգտեալ զել շառաւեղի կենացն բանի հովուական ձայնի ի վեր ման զերկին եւ անդր ման զծով.

Եւ ի դամբանի գոլով երկրաւոր,
Ընդ Բարձրելոյն գտաւ միաւոր.
Եւ մինչ էրն յերկրի իսկ կենդանաւոր անցաւոր,
Եղեւ *անձնաւոր մշտնջենաւոր.*
Եւ ի խիստ վարս կրօնաւոր,
Վայելչապէս գոյր պսակաւոր...
Եւ հասարակաց գոյի նիւթաւոր,
Մարմնացելոյ Բանին կերպաւոր.
Եւ ստորիցս աստեաց՝ *անկարօտիցն հանգունաւոր.*
Եւ մսապատ գեղ պատկերաւոր՝
Ըստ արփիաբնակ խմբին լուսաւոր.

Եւ *մաքրակենցաղ վարուք ճգնաւոր*,
Բազմաժառանգ ոդւովք պտղաւոր.
Եւ ընդ երկնային ձրիգ պատմաւոր,
Աւրհնութեան Տեառն աւետաւոր.
Եւ համօրէն սեռ բանաւոր,
Նա կրկնակի շնչող հոգեւոր...

Եւ արդ յիրաւի զասմանեաց դրուագս բխման բանին այսր դասեցի...» (см. **Ս. Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան ողբերգութեան եւ այլ երկասիրութիւնք, էջ 598-599):

31 – **Епископ Ухтанес**, Պատմություն Հայոց (История Армении) , стр. 8.

32 – Матенадаран, рук. N 7359, л. 183а.

33 – "... Приятен мне закон Божий с точки зрения внутреннего человека..." (Рим. VII, 22) "По этой причине и не лишаемся сил и, хотя наш внешний человек и разрушается, однако наш внутренний человек обновляется день ото дня..." (II Коринф., IV.16).

34 – См. **Августин**, Исповедь, Симферополь,"Реноме", 1998, стр. 10.

35 – См. «Սրբոյ հօրն մերոյ երանելւոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառի», Вагаршапат, 1894-1896, стр. 98, 142, 197, 208.

31 – Там же, стр. 208.

37 – **Хосров Андзеваци**, Մեկնութիւն ժամակարգութեան (Толкование чина моления), стр. 128-129.

38 – Об этой Книге назиданий и других назидательных и стихотворных сочинениях Анании Нарекаци см. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци, жизнь и литературное наследие (на арм. яз.), стр, 192-292.

39 – Матенадаран, рук. N 2680, л. 314а

40 – **Ухтанес**, История (на арм. яз.), стр. 8.

41 – **Плотин**, Эннеады, перевод с древнегреческого на армянский и комментарии Альберта Степаняна, Ереван, 1999, изд. "Саргис Хаченц", стр. 16.

42 – Там же, Комментарии и примечания, стр. 136, прим. 72.
43 – Там же, стр. 135, прим. 64.
44 – Там же, стр. 141. прим. 14, см. также стр. 139, прим.3.
45 – См. «Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ճառ», Венеция, 1892, стр. 114-132.
46 – См. **Давид Анахт**, Сочинения, глава XI, стр. 69.
47 – **Дионисий Ареопагит**, стр. 501-503.
48 – **Давид Анахт**, Сочинения, стр. 69.
49 – По этому поводу исследователь (А. Степанян) пишет: “Своим таким пониманием роли сочлененной души Плотин делает предметом рассмотрения также различные аспекты ее сущности, структуры и функциональной сферы. В этой связи имеет крайне важное значение следующий факт: по примеру Плотина он приписывает душе структуру, состоящую из трех сегментов – разумного, гневливого и вожделеющего. С первым ассоциируется мыслительная, со вторым – чувственная, с третьим – регенеративная функции души. Иными словами, душа, в общих чертах, воспроизводит вселенскую структуру – Разумная Душа, Всеобщая Душа, Частичная Душа” [IV, 3, 32, 10-25; cf. Plato, Rep., VIII, 550a-b, etc] (см. **Плотин**, Эннеады, Введение, стр. XXXI).

В другом случае исследователь отмечает: “Разумный сегмент является высшим проявлением платоновской трехчастной души. Как мы отмечали, за ним следуют гневливый и вожделеющий сегменты. Согласно Платону, такую структуру имеют и полис и вселенная [Plato, Rep., IV, 439b-444a; cf. T. Robinson, 1970, pp.36-38]” (там же, прим. стр. 182).
50 – См. «Սակս բացայայտութեան թուոց» (“О понимании чисел”), стр. 242-243.
51 – Там же, стр. 243.
52 – См. **Давид Анахт**, Сочинения, стр. 81-89.
53 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 241-242.

54 – См. «**Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ճառ**», «**Կեանք իմաստնոց**», стр. 47.
55 – **Давид Анахт**, Сочинения, стр. 58-59.
56 – Там же, стр. 49.
57 – **К. Тер-Мкртчян**, **Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ**, Вагаршапат, 1914, стр. XXXII-XXXIII.
58 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 18аб.
59 – См. там же, л. 20б, 21а.
60 – Там же, л. 54б-55а.
61 – Там же, л. 55а.
62 – Там же, л. 57а.
63 – Там же, л. 56а.
64 – Там же, л. 57б.
65 – Там же, л. 55а.
66 – Там же, л. 40б-42а.
67 – **Езник Кохбаци**, **Եղծ աղանդոց** (Опровержение ересей), перевод А. А. Абрамяна, Ереван, 1970, стр. 248.
68 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 11 аб, см. также л. 16б-17а, 80аб.
69 – Там же, л. 4а.
70 – Там же, л. 55а.
71 – См., к примеру, там же, л. 29б.
72 – См. там же, л. 4б.
73 – Там же, л. 43б.
74 – Там же, л. 45а-54б.
75 – Там же, л. 48а, 49б-50а, 50аб.
76 – Там же, л. 43б-44а.
77 – Там же, л. 44б.
78 – См. **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений и иные сочинения (на арм. яз.), “Панегирик Пресвятой Деве” (на арм. яз.), изд. Армянского Католикосата Великого Дома Киликии, Антилиас, 2003, стр. 577.
79 – Там же, стр. 580.
80 – См. “О понимании чисел”, стр. 237.

81 – См. Дионисий Ареопагит,"Из тех же его гимнов о любви", стр. 339-401.

82 – Последнее издание назидания см. **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений и иные сочинения (на арм. яз.), изд. Католикосата Армянского Великого Дома Киликии, Антилиас, 2003, стр. 681-724.

83 – Подробно рассмотрены приписываемые Григору Нарекаци спорные сочинения в работе видного нарекациоведа П. Хачатряна "Григор Нарекаци и армянское средневековье (Св. Эчмиадзин, 1996 г.)" (на арм. яз.), где он группирует 15 подобных сочинений согласно жанровым признакам и отвергает возможность принадлежности какого бы то ни было из них перу Григора Нарекаци (см. уп. стр. 119-157). Помимо упомянутого произведения – «Բան խրատու վասն ուղիղ հաւատոյ եւ մաֆուր վարուց առաքինութեան», которое, как то подтверждают исследования раннего и новейшего периодов, в том числе и наши, является плодом творчества Григора Нарекаци, вопрос авторства двух других подобных произведений – «Կարգ ու կանոն աղօթից» ("Порядок и правила молитвы") и «Ճառ սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ ասացեալ» ("Речь Святого Григора Нарекаци"), имеющих назидательное, рассудительно-философское содержание, остается открытым.

Исследователь считает возможной версию, согласно которой первое из упомянутых произведений принадлежит перу Григора Скевраци.

Он приводит точку зрения В. Ацуни, который "в своем классическом исследовании, посвященном Армянскому молитвослову, приводя многочисленные выдержки из рассматриваемого сочинения, без колебаний представляет его в качестве труда исповедника царя Левона II, житиеписца Григора Скевраци (там же, стр. 132-133 автор ссылается – В. Ацуни, История армянского молитвослова (на арм. яз.), стр. 33, 37-38, 66, 246, 268, 354 и т.д.).

При рассмотрении факта упоминания топонима Техенис он отмечает, что ссылка на Техенисский монастырь может относиться к киликийскому периоду нашей истории, когда Нерсес Шнорали на основании канонов ведения церковной службы, привезенных из Восточной Армении, пытается восстановить и обогатить церковную службу в Киликийской Армении. Таким образом, означенное сочинение, по заключению исследователя, является произведением 12-13 вв., написанным в период жизни Григора Скевраци (см. там же, стр. 133).

Он приводит также несколько примеров использования среднеармянского языка («ամենեցուն այս ուսած պիտի», «աղոծանովք», «զի թէ չափես՝ կես կանոնի չափ չէ», «յեկեղեցոյս ի դուրս մի՛ կենար», «որ յերեկոյն էր աշխատել», «լման», «կու ասեն»), которые, на наш взгляд, могут быть и результатом более поздних добавлений, сделанных переписчиками (там же, стр. 133-134).

Он приводит список из 18 рукописей, содержащих данное назидание (XIV-XVIII вв.), в 13-и из которых оно приписывается Григору Нарекаци (следуя традиции авторство приписывается Григору Нарекаци так же и Лазаром Джахкеци (см. там же, стр. 131).

Исследователь отмечает, что автор назидания церковник Григор целиком включил в свое сочинение, содержащееся в 3-ем по 8-ой стихах 34-ой главы “Книги скорбных песнопений” Григора Нарекаци поклонение поэта Святой Троице, подчеркивая, что финал произведения сформулирован по сходству с 75-й главой Нарека (там же, стр. 132).

Вот концовка 72-й главы, в точности схожая с финальной апологетикой назидания: «Այն իմ հաւատ յերորդութիւնն, եւ այս ի մայրն իմ լուսափառ խոստովանեալ դաւանութիւն». В соответствующем отрывке назидания читаем: «Այս իմ հաւատ եւ դաւանութիւն ի Սուրբ Երորդութիւն» (Матенадаран, рук. N 2680, л. 262а). Опыт-

нейший текстолог отмечает этот важный факт, однако никак его не комментирует, а ведь он дает дополнительные основания для того, чтобы считать автором этого сочинения Григора Нарекаци. Иначе получится, что Григор Скевраци, помимо того, что присвоил его кредо, еще скопировал и формулировки автора. И в самом деле, в вопросе определения авторства данного сочинения появляется множество вопросов, которые, кажется, остаются без ответа, если авторство приписывается Григору Скевраци. Как могло произойти, что Григор Скевраци – видный литератор, живописец, отец-исповедник царя Левона II, автор жития Нерсеса Ламбронаци (об этом см. стр. 133, 141 упомянутой монографии) в точности воспроизвел кредо Григора Нарекаци, сформулированное в указанных фрагментах 34-й главы его “Книги”, не упомянув при этом имени автора. По всей вероятности мы имеем дело с предварительным вариантом текста, который впоследствии был подвергнут фрагментации и в таком виде стал составной частью 34-ой главы “Книги” – этот принцип, закономерно использовался в процессе создания “Книги” (об этом явлении см. **Г. Г. Тамразян**, Нарекская школа, стр. 103-104).

По поводу вопроса авторской принадлежности этого сочинения считаем необходимым высказать еще несколько соображений.

Григор Скевраци является продуктом духовно-литературной среды Киликии. В этой духовной среде, в рамках той же школы, Григор Нарекаци являлся высшим авторитетом, он был причислен к лику святых, а “Книга” почиталась как одно из священных писаний. Древнейшая из сохранившихся рукописей “Нарека” (Матенадаран им. Маштоца, рук. N 1568, 1173 г. переписчик и миниатюрист – Григор Скевраци) была переписана по заказу Нерсеса Ламбронаци, кото-

рый самолично написал житие Григора Нарекаци. В свою очередь, Григор Скевраци является автором жития Нерсеса Ламбронаци. В дальнейшем, в своем труде «Խոհիդածութիւմբ ի կարգս եկեղեցւոյ և մեկնութիւն խոհիդոց պատարագին» (1187 г.) Нерсес Ламбронаци комментирует 7-9 стихи 33-й главы “Книги” Нарекаци (см. об этом, Венеция, остр. Св. Лазаря, 1847, стр. 195-197, 250-260), как молитву, адресованную Святому Духу. Как выясняется, посредством чтения этой молитвы епископ должен был пройти очищение перед совершением литургии (возможно, что это нововведение в ритуале литургии было осуществлено при Ламбронаци и вполне вероятно, что его автором был сам Ламбронаци, который по примеру своего великого предшественника – Нерсеса Шнорали, придавал важное значение реформированию ритуальных сборников и церемониала). Фактически, при Григоре Скевраци входящая в 33-ю главу “Книги” Григора Нарекаци возносимая к Святому Духу молитва была включена в ритуальную конструкцию литургии. Григор Скевраци не мог не знать и о толковании вышеупомянутой молитвы, сделанном Нерсесом Ламбронаци. Причем кредо, сформулированное в 33-й главе “Книги” с точки зрения содержания и структуры является непосредственным продолжением предыдущего сочинения. Об этом упоминает Григор Нарекаци «Աւդ առ այսոհիկ թշուառացեալ շնչոյս իմոյ իղձ առ ճեզ դաւանութիւմբ ի նախսինն ճառեալ՝ եւ յերկրորդումս ցուցից» (гл. 34, стр. 1). (Об этом см. “Книга скорбных песнопений”, крит. текст, прим., стр. 1040).

Возможно ли было, чтобы известный церковный деятель, житиеписец мог включить сформулированное Григором Нарекаци и получившее широкую известность кредо в собственное назидательное сочинение, без того, чтобы упомянуть имя автора. Считаем, что нет. Более того, во вводной части сочинения автор отмечает, что веру в Святую Троицу он «սել է սուրբ

հայրերի ավանդությունից» (“воспринял по завету святых отцов”), т.е. – он писал следуя традиции, а не почерпнул в трудах других авторов или автора.

«Բայց նախ զայս գիտեա, եղբայր, զի *ամենայն հոգևոր բարեաց հիմն՝ դաւանութիւն Սուրբ երրորդութեան է*, զոր կամեցայ ի գլուխ բանի կարգել, *զոր ուսայ ի սուրբ հարցն աւանդութեանց*» (Матенадаран, рук. N 2680, л. 260б). Таким образом, “основа веры” является авторской, а не позаимствованной. Совершенно невероятно, чтобы какой-либо книжник приписал бы себе сочинение автора, причисленного к лику святых, а тем более его кредо, о котором сам автор – Григор Нарекаци, пишет следующее: «Իսկ զհաւատոյ սահման բանի ընտրութեան շնորհի կենաց կանոնի առ համագոյ Սուրբ Երրորդութեան *զայս վարդապետեցի*, զոր շափիղ կարգիս վերանկարէ» (“Книга”, глава 34, стих 3-й).

В назидании Григора Нарекаци «Վասն ուղիղ հաւատոյ եւ մաճուր վարուց առաքինութեան», в котором также есть схожий по содержанию фрагмент поклонения Святой Троице, основанный на “всеобщем вероисповедании”, установленном Никейским вселенским святым собором, читаем следующее «Եւ արդ սկսցուկ ուստի սկսանելն է արժան, ի դաւանութիւն հաւատոյն ճշմարտութեան, որ ի հիմն եւ արմատ ամենայն բարեաց... Եւ արդ այս է ճշմարիտ հաւատոյ դաւանուիւն... Այլ պարտ է գիտել, զի թէպէտ անուն հաւատոյն մի է, այլ իւ բազումս զանազանին. զի մեծ եւ առաջին հիմն եւ արմատ ամենայն հաւատոյ՝ վերաբերեալ է... Զայս վայելչական կարգ հաւատոց գտցես եւ յընդհանրական դաւանութեան սուրբ եւ տիեզերական ժողովոյն Նիկիոյ... Քանզի յետ խոստովանելոյ զհամաբուն եւ պաշտելի Երրորդութիւնն, եւ զներմարդութեան տնօրենութիւն, յաւելուն՝ թե “Հաւատամք եւ յայս միայն ընդհանրական եւ առաքելական եկեղեցի...»:

«Այսոհիկ լի եւ անթերի հաւատոյ խոստովանութիւն շինեալ ի վերայ հիման առաքելոց եւ մարգարէից» (Григор Нарекаци, Книга скорбных песнопений и иные сочинения, стр. 683, 687, 689).

Как видим, текстологическая, структурно-содержательная взаимосвязь этих двух назиданий очевидна.

Это еще один решающий довод в пользу того, что автором этого произведения является Григор Нарекаци. Считаем, что большую ясность в этот вопрос можно будет внести благодаря устранению путаницы с Григорами Скевраци и приписываемыми им сочинениями.

Здесь отметим также, что автор назидания, которым, по всей вероятности был Григор Нарекаци, в рамках своего сочинения развивает мистическую теорию внутренней молитвы, которая непосредственно связана с целостной системой как других представителей Нарекской школы, так и самого Григора Нарекаци и, в определенном смысле, обогащает ее. Особенно бросается в глаза общность с назиданием Анании Нарекаци «**Յաղագս զղջման եւ արտասուաց**» (отметим, что в некоторых рукописях в качестве заказчика этого назидания называется Григор Миайнакяц (Отшельник) (об этом см. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци, стр. 198-199).

В этом назидании предметом рассмотрения *являются фундаментальные вопросы гармонии внутреннего и внешнего человека, общей и уединенной молитв, дара раскаяния и слезности, и личных усилий, и опыта необходимых для того, чтобы его удостоится, моления "со знанием и по выбору"*, составлявшие основное содержание назидательного цикла Анании Нарекаци, а также любопытная теория о взаимосвязи и гармоничном взаимодействии разумного и духовно-чувственного уровней, внутренних – духовных и внешних – телесных сил человека (см. Матенадаран, рук. N 2680, л. 262а, 263 аб.).Эти вопросы будут нами рассмотрены в отдельном исследовании.

84 – См. *Г. Мирзоян*, О вопросе литературного наследия Григора Нарекаци (на арм. яз.), «**Բանբեր երևանի համալսարանի**», 1 (112), 2004, стр. 67-85. П. Хачатрян считает вероятным, что автором назидания является като-

ликос Григор Вкаясер (1065-1105 гг.) (см. ук. соч., прим. 83, стр. 144-150).

85 – *Св. Григор Нарекаци*, Книга скорбных песнопений и иные сочинения,стр.690.
86 – Там же, стр, 691.
87 – Там же.
88 – Там же, стр. 691-692.
89 – Там же, стр. 692-693.
90 – Там же, стр. 695.
91 – Там же, стр. 699-700.
92 – Там же, стр. 683.
93 – Там же, стр. 687
94 – Там же.
95 – Там же, стр. 684-685.
96 – Там же, стр. 722.
97 – Там же, стр. 543.
98 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 54б-55а.

Глава II
НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ В НАРЕКСКОЙ ШКОЛЕ И СОЧИНЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

1 – См. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци. Жизнь и литературное наследие (на арм. яз.), стр. 74-117, **Г. Г. Тамразян**, Нарекская школа (на арм. яз.), стр. 198-214. Работа опубликована, см. А. Абраамян, Литературное наследие Анании Ширакаци (на арм. яз.), «Մակս բազայայտութեան թուոց», Ереван, 1949, стр. 237-250.
2 – Там же, стр. 237-238.
3 – Там же, стр. 238.
4 – Там же, стр. 239-240.
5 – См. **А. Ф. Лосев**, История Античной эстетики; Поздний эллинизм, М., 1980, ч. I, Неопифагореизм, стр. 13.
6 – Там же, стр. 12-13.
7 – См. **Платон**, Государство, VIII, 525а-Б.

8 – См. **П. П. Гайденко**, Обоснование научного знания в философии Платона; в кн. “Платон и его эпоха”, М., 1979, стр. 119-120.
9 – См. **А. Ф. Лосев**, История Античной эстетики; Филон Александрийский, стр. 100.
10 – Об этом см. там же, стр. 94-96.
11 – Автор, по-видимому, имел ввиду Григора Аствацабана (Богослова) и в одном случае упоминает то его сочинение, которым пользовался сам («զոր ի հոգւոյ ճառին է բովանդակեալ Աստուածաբանի»). Из содержащихся в армянских рукописях его известных сочинений, к сожалению, нет какого-либо труда, посвященного теме толкования чисел, хотя на армянском и сохранилась одноименная речь «Յաղագս հոգւոց».
12 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 239-240.
13 – Там же, стр. 245.
14 – См. **Плотин**, “Эннеады”, стр. 9-10, 14-18, 36-47, 47-51, см. также прим., стр. 147-152.
15 – См. **Дионисий Ареопагит**, “О божественных именах”, V. 4, стр. 413
16 – Там же, стр. 421.
17 – Там же, стр. 551.
18 – Там же, стр. 551-555.
19 – Там же, стр. 555-559.
20 – Там же, стр. 559-561.
21 – **Давид Анахт**, Труды (на арм. яз.), стр. 79.
22 – Там же, стр. 85.
23 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 240-241
24 – там же, стр. 245.
25 – Давид Анахт, Сочинения, стр. 80.
26 – «Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ճառ», стр. 109.
27 – Об этом см. подробнее **П. П. Гайденко**, ук. соч., стр. 98-143. См. также **Ф. Х. Кессиди**, Изучение Платона в СССР, в ук. сбор., стр. 245-256. Отголоски этого пла-

тоновского определения пространства есть у Давида Анахта (см. **Դավիթ Անհաղթ**, երկեր, стр. 272-273).

28 – Не случайно, что Платон столь высоко ставил геометрию. По его мнению: “Это наука, которой занимаются для постижения вечного сущего, а не того, что возникает и исчезает... Геометрия это знание вечного сущего... она устремляет душу к истине и воздействует на философскую мысль... (см. Платон, Государство, VIII, 526 а-б).

29 – **«Սակս բացայայտութեան թուոց»**, стр. 240

30 – Это слово не встречается в словаре **Հայկազյան** (толковый словарь арм. языка)

31 – **«Սակս բացայայտութեան թուոց»**, стр. 240.

32 – Там же.

33 – См. Матенадаран, рук. N 6453, л. 4а.

34 – **«Սակս բացայայտութեան թուոց»**, стр. 240. Объяснение этого учения платоников содержится в «Метафизике» Аристотеля: «Что касается тех, кто принимает идеи… то они составляют (геометрические) величины из материи и числа (из двойки – линии, из тройки – плоскости, из четверки – плотные тела…), (“Метафизика” XIV, 3).

35 – **«Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ճառ»**, стр. 229.

36 – **«Սակս բացայայտութեան թուոց»**, стр. 240.

37 – **Плотин**, Эннеады, стр. 9-10.

38 – См. Давид Анахт, Сочинения, стр. 36-37, **երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք**, стр. 213.

Давид Анахт использует аристотелевский метод онтологического доказательства существования Бога, который неоднократно встречается в ареопагитовских текстах. Исследователь (С. Аревшатян) в связи с этим пишет: “Давид привержен так называемому космологическому доказательству существования Бога, который был предложен Аристотелем. Тезис Давида о том,

что посредством познания природы, “постижения упорядоченного движения мироздания можно получить доступ к его творцу, своими истоками связан с аристотелевской идеей о первейшем “движителе”, первопричине всякого движения и всего сущего, которая как “вечная недвижимая сущность должна существовать в силу необходимости” (Аристотель “Метафизика”, XII 6, 171, a 20), (**Դավիթ Անհաղթ**, **Երկեր**, стр. 304).

39 – **Дионисий Ареопагит**, “О божественных именах”, IX, стр. 509.

40 – Там же, стр. 511-513.

41 – Там же, стр. 419-421.

42 – **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений и иные сочинения, «**Ներբող ի սուրբ առաքեալսն**», стр. 588-589.

43 – Там же, «**Ներբող ի Սուրբ Խաչն**», стр. 568.

44 – Там же, стр. 594.

45 – **Григор Нарекаци**, Таги и Гандзы (на арм. яз.), стр. 75.

46 – Там же, стр. 89. По нашему мнению, одна строка текста искажена (**Շուխ տաւրաշշոյ զեղ մէջ ասոյ զկէտ...**).

47 – там же, стр. 91-92.

48 – **Григор Нарекаци**, Таги и гандзы , стр. 117-119.

49 – Там же, стр. 97-98.

50 – **Плотин**, Эннеады, вводное исследование, стр. XXVII-XXVIII.

51 – Там же, стр. XXVIII.

52 – Там же, V. I, стр. 5-7.

53 – См. **Дионисий Ареопагит**, “О прекрасном”, стр. 319-321.

54 – См. **Николай Кузанский**, Труды, М., “Мысль”, 1979, стр. 66-67.

55 – Об этом см. – **Николай Кузанский**, Труды, вводное исследование (автор – **З. А. Тажуризина**), стр. 13. Автор примечаний издания трудов Кузанского (В. В.

Бибихин) в качестве первоисточников этой идеи цитирует германских мистиков, в частности, Майстера Экхарта, который, в свою очередь, в своих трудах в качестве первоисточника отмечает Гермеса Тривеликого (см. там же, стр. 466)

56 – **Дионисий Ареопагит**, стр. 463.

57 – Там же, стр. 421.

58 – См. **Плотин**, Эннеады, V.1, стр. 12. Комментируя мысль Плотина, согласно которой он сопоставил духовно-мыслительное движение с геометрическими формами: ощущение с линией и разум с кругом, исследователь (А. Степанян) пишет: "Философ берет в качестве отправной точки известную модель, приписываемую Пифагору, в рамках которой духовно-мыслительные качества человека сопоставляются с геометрическими формами – ощущение с прямой, логика с кругом, созерцание с центром круга. На уровне форм существования сопоставление имело следующее выражение: Душа – прямая, Разум – круг, Единица – центр круга. Совместно они представляли собой всеобъемлющее духовно-мыслительное движение от отдельных образований к Абсолюту, Безграничному и неопределенному" (**Плотин**, Эннеады, прим., стр. 131-132).

В другом месте Плотин пишет: "Как сам по себе существует *центр круга*, самопроизвольно вбирая в себя *каждый луч*...точно также содержащимся в нас [*лучом*] мы соприкасаемся, связуемся и сосуществуем с [*Предвечным*]. Те же из нас, кто соединяются с ним, утверждаются там – в разумном мире" (Эннеады, V 1, стр. 17-18).

59 – **Григор Нарекаци**, Таги и гандзы, стр. 75.

60 – Там же, стр. 89.

61 – Там же, стр. 91.

62 – **Дионисий Ареопагит**, стр. 201-203.

Глава III
НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЕ ЭКСТАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В НАРЕКСКОЙ ШКОЛЕ И СОЧИНЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

1 – Дионисий Ареопагит, стр. 39.
2 – Там же, стр. 37.
3 – Там же, стр. 63.
4 – Там же, стр. 43-45.
5 – Там же, стр. 64. 593.
6 – Там же, стр. 571.
7 – См. **Плотин**, Эннеалы, стр. 24, 32-33, 42, 46-47, 58-64, 92-93, 96 и др.
8 – См. «**Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ձառ**». «**Յաղագս հաճաւայիցն**», стр. **181**.
9 – См. **Давид Анахт**, Сочинения, стр. 42. Исследователь (**С. Аревшатян**) связывает тезис о получении доступа к Творцу через познание природы, через "постижение упорядоченного движения мироздания с аристотелевской идеей первопричины существования всего сущего и всякого движения (**Аристотель**, Метафизика, XII 6, 1071 a 20) (см. там же, стр. 304).

В другом месте Давид Анахт гениально использует основополагающую неоплатоническую онтологическо-богословскую идею о взаимосвязи познания нематериального мира через материальный мир, проникновения в мир сущностей посредством видимых образов в собственной философско-гносеологической конструкции, как основу пяти уровней философии, посредством которых "словно по лестнице или по мосту", философ поднимается от всего материального ко всему нематериальному.

«**Հիմգերորդ գլուխ էր, յորում խնդրէաք եթե զինչ է ընդ մէջ ճանապարհին: Եւ պարտ է գիտել, թէ *հինգ աշտիճանք են ամենայն իմաստասիրութեան՝ բանականն, բարոյականն, բնաբա-***

նականն, ուսումնականն, աստուածաբանականն. յորոց ծայրք են երկու՝ բանականն եւ աստուածաբանականն, իսկ մէջ՝ այլքն»:

Ի սոցան է ոմանք զսկսարանաց եւ մաբռարանաց բառակեցան, իսկ ոմանք հուպ ի կատարեալսն եւ ոմանք ի կատարելոց եւ նոցին խոհրդածութեանց: Այդ սկսարանաց եւ մաբռարանաց բառակեցաւ *բարոյականն*՝ մաբռելով զհոգին ի չար բարուականաց կարծեաց, որպէս զի մաբուռ եւ կարգաւոր եղեալ՝ մաբռապէս մերձեսցի յիմաստասիրութիւն, իսկ հապկատարելոցն բառակեցաւ բնաբանականն, բանզի թէպէտ եւ անշարժ խնդրեմք ի բնաբանութեանն եւ շարժեցեալս *յաստուածաբանութեան*, այլ սակայն աստուածայինքն պատճառք գոն շարժելութեան բնականացն, եւ շարժելոցն ի հանգամայնս գամք շարժողաց անշարժիցն. *իսկ աներեւելին յերեւելոյն փութագոյն ունի զճանաչելն: Իսկ նոցին կատարելոց քառակեցաւ ուսումնականն՝ որպէս սանդուղք ինչ եւ կամ կամուրջ յամենեւիմբ նիւթականացն առ ամենեւիմբ աննիւթականսն:*

Այսոցիկ ամենեցուն բագին եւ տաճար եղեւ Արիստոտելի իմաստասիրութիւնն (см. "Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն Արիստոտելի», стр. 212-213).

10 – Об этом см. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци – жизнь и литературное наследие, стр. 253-325.
11 – Матенадаран, рук. N 2711, л. 129б.
12 – Там же, рук. N 2680, л. 309б. См. Рим. I, 20.
13 – Там же, л. 315а.
14 – Об этом см. **Г. Г. Тамразян**, Нарекская школа, стр. 105-172.
15 – Об этом см. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци, стр. 105-108.
16 – См. «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 238.
17 – См. **Дионисий Ареопагит**, стр. 281.
18 – Там же, стр. 281.
19 – Там же, стр. 281-283.
20 – См. **Плотин**, Эннеады, V.1, стр. 17-18.

21 – Там же, стр. 5.
22 – Там же, стр. 42, 46-47, 64, 93, 96 и др.
23 – Там же, стр. 93.
24 – **Дионисий Ареопагит**, стр. 157-159.
25 – **Григор Нарекаци**, Таги и гандзы, стр. 91
26 – **Хосров Андзеваци**, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, стр. 128-131
27 – Там же, стр. 128-129.
28 – Там же, стр. 131.
29 – См. **Дионисий Ареопагит**, стр.
30 – **Хосров Андзеваци**, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, стр. 130
31 – Там же, стр. 74.
32 – Там же
33 – Там же, стр. 73.
34 – См. **Дионисий Ареопагит**, стр. 93.
35 – Там же, стр. 331-333.
36 – Там же.
37 – Там же, стр. 325-327.
38 – Там же, стр. 333-335.
39 – Там же, стр. 335.
40 – Там же, стр. 337.
41 – Там же, стр. 315.
42 – Там же, стр. 319-321.
43 – Там же, стр. 337.
44 – Там же, стр. 339.
45 – Там же, стр. 341.
46 – **Григор Нарекаци**, Таги и гандзы, стр. 75.
47 – Там же, стр. 72-73.
48 – Там же, стр. 73.
49 – См. **Дионисий Ареопагит**, стр. 61.
50 – Там же, стр. 47.
51 – Там же, стр. 265-267.
52 – **Григор Нарекаци**, Таги и гандзы, стр. 103.

53 – Там же, стр. 97-98.
54 – Там же, стр. 98-99.
55 – См. **Дионисий Ареопагит**, стр. 37-71, 567-581.
56 – **В. В. Бычков**, Византийская эстетика, М., “Искусство”, 1977, стр. 130
57 – См. **Дионисий Ареопагит**, “О мистическом богословии”, стр. 737.
58 – Об апофатическом (отрицающем) и катафатическом (утверждающем) методах мистического богословия Дионисия и их взаимосвязи с символическим богословием, см. В. В. Бычков, Византийская эстетика, стр. 129-134
59 – См. **Дионисий Ареопагит**, “О божественных именах”, стр. 457-459.
60 – Там же, стр. 461-463.
61 – Там же, стр. 463-465.
62 – Там же, стр. 465.
63 – Там же, стр. 559-663.
64 – Там же, стр. 759-763.
65 – Там же, стр. 753.
66 – Там же, стр. 735.
67 – Там же, стр. 747.
68 – Там же, стр. 735-737.
69 – **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений и иные сочинения, стр. 683
70 – Об этом в примечаниях к критическому тексту “Книги” читаем: “Григора Нарекаци не столько интересует первичный, точный смысл слова, сколько сочетание названия и вещи – выражение собственных богословских, религиозных, духовных идей и чувств посредством метафоризмов. Слова մյուռոն, մայր, մթին, մեռայ, դառնություն, մեռելություն этимологически никак не взаимосвязаны. Однако, Нарекаци одушевленно, иносказательно, аллегорически так сочетает эти слова, чтобы выразить свои мысли, направленные на восслав-

ление мистического таинства миро" (см. об этом, стр. 1120).

71 – **Дионисий Ареопагит**, стр. 663-665.

72 – **Давид Анахт**, Сочинения, стр. 114.

73 – **Дионисий Ареопагит**, стр. 335.

74 – Там же, "О божественных именах", стр. 561-563.

75 – Там же, "О мистическом богословии", стр. 739.

76 – Plato, Tim., 37c

77 – Plato, Tim., 42e

78 – См. **Плотин**, Эннеады, V, 8, стр. 92

Этими источниками пользовался Давид Анахт. Исследователь (С. Аревшатян) в связи с этим пишет: "Об изумлениин как первопричине философии говорит Платон в диалоге "Тэетет" (155d), а также Аристотель – в "Метафизике"(I, 2, 982б 10). Давид основывается на вышеуказанном диалоге Платона, поскольку чуть позже приводит пример радуги (Ириды, дочери Тавманта – изумляющегося), который есть в тексте Платона (см. **Դավիթ Անհաղթ**, երկեր, прим., стр. 315).

79 – **Плотин**, Эннеады, стр. 92-93.

Исследователь (А. Степанян) в связи с этим отрывком отмечает, что Плотин "имеет ввиду духовно-мысленный образ мироздания. Согласно Плотину, оно, в качестве светозарной сферы (или куба, или восьмигранника, либо десятигранника) являет себя тем душам, которые стезею Памяти и Любви успели вернуться в мир чистых идей [Tim., 49a, Phaedr, 253e].

80 – **Плотин**, Эннеады, V, 1, стр.7.

81 – **«Սակս բացայայտութեան թուոց»**, стр. 238.

82 – **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных Песнопений и иные сочинения, стр. 703-704.

83 – Там же, стр. 570.

84 – **Григор Нарекаци**, Таги и гандзы, стр. 120-122.

85 – **Дионисий Ареопагит**, "Об имени жизнь", стр. 413-445.

86 – Там же, стр. 439-441.

87 – Там же, стр. 443-445.

88 – Там же, стр. 413-415.
89 – Там же, стр. 421-425.
90 – **Григор Нарекаци**, Гандзы и таги, стр. 117-118.
91 – Там же, стр. 73-74.
92 – **М. Абегян**, Труды, III, Григор Нарекаци (на арм. языке), стр. 583-584.
93 – Там же, стр. 620-625.

Глава IV
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И "СЕМЬ СВОБОДНЫХ ИСКУССТВ" В НАУЧНОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ И ИХ ВЗАИМОСВЯЗЬ С НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

1 – Об этом см. **С. Аревшатян**, Формирование философской науки в Древней Армении (V-VI вв.), Ереван, 1973, стр. 293-309.

По этому поводу исследователь пишет: "Если три научные дисциплины низшей ступени данной системы – грамматика, риторика и диалектика – являлись основой средневекового "гуманитарного" образования, так называемого тривиума, этого предварительного знания, предшествующего занятиям философией, то четыре математические дисциплины, являвшиеся составной частью философской науки, заключали в себе весь круг тогдашнего точного знания, так называемого квадриума, к которому приступали, уже достаточно углубившись в философию и овладев естественнонаучными дисциплинами средневековья. Науки тривиума и квадриума входили в обязательную программу светского образования и составляли "семь свободных искусств" (septem artes liberales). Систематизации этих дисциплин в огромной степени способствовали труды Давида, в частности, предложенная им классификация наук (см. там же, стр. 295).

2 – Сохранившийся фрагмент сочинения был опубликован **Г. Овсепяном**, см. «Արարատ», 1914, стр. 919-924. Об этом см. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци, стр. 54-74.
3 – «Արարատ», 1914, стр. 921.
4 – См. **С. Аревшатян**, Формирование философской науки в Древней Армении (V-VI вв.), стр. 242-246, 269-271.
5 – Об этом подробно говорит издатель – **Г. Овсепян** («Արարատ», 1914, стр. 920-921)
6 – Там же, стр. 921.
7 – См. **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, стр. CXXXVII, **А. Мурадян**, Грекофильская школа и ее роль в деле создания грамматической терминологии армянского языка (на арм. яз.), Ереван, 1971, стр. 175-176.
8 – **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский, стр. 85.
9 – «Արարատ», 1914, стр. 921-922.
10 – Там же, стр. 923-924.
11 – См. **А. Мурадян**, Грекофильская школа…, стр. 178-179, 270.
12 – **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский…, стр, 114.
13 – Там же, стр. 190.
14 – «Արարատ», 1914, стр. 921. В тексте эта этимология кажется не на месте, поскольку предваряет три вышеупомянутых способа в этимологии Давида и не связана с предшествующим изложением. Вероятно это следствие путаницы или сокращений в тексте.
15 – «Արարատ», 1914, стр. 922.
16 – В издании – *տաղիւք*.
17 – Там же, стр. 922-923. В оригинале должно, вероятно, быть կայղակ, для того, чтобы приведенные автором три сопряженных буквы и слова соответствовали друг другу.
18 – Там же, стр. 923.
19 – См. **Дионисий Ареопагит**, О мистическом богословии, стр. 737-765.

20 – **Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений (на арм. яз.), Буэнос-Айрес, с параллельно древнеармянским текстом на современный армянский перевел епископ Гарегин Трапизонци, 1948, стр. 278.
21 – Там же.
22 – **А. Мурадян**, Грекофильская школа..., стр. 220.
23 – **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский..., стр. 15-16.
24 – «Արարատ», 1914, стр. 924.
25 – Там же, стр. 922.
26 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 240.
27 – **Давид Анахт**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, глава IV, стр. 50. О теории определений Давида Анахта см. Г. Брутян, Учение Давида Анахта о логике (на арм. яз.), Ереван, 1980, стр. 40-85.
28 – Матенадаран,рук. N 568, л. 2а.
29 – То же, что и այլասեռ (инородное) (см. «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի»), т. I, Венеция, 1836, стр. 88).
30 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 3а.
31 – Там же, рук. N 5618, л. 207б.
32 – Там же, рук. N 6453, л. 80б.
33 – См. к примеру, **Դավիթ Անհաղթ**, երկեր, стр. 35.
34 – См. там же, прим. стр. 302.
35 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 4б.
36 – Там же, л. 4б-5а.
37 – **Давид Анахт**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, стр. 31.
38 – **Давид Анахт**, Сочинения, прим., стр. 240.
39 – **Г. Брутян**, Учение Давида Анахта о логике, стр. 13.
40 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 5б.
41 – Там же, л. 6а-6б.
42 – Давид Анахт, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, стр. 234. Об этом см. Г. Брутян, Учение Давида Анахта..., стр. 14

43 – «Աստուստ պարտ է գիտել, եթէ չորից պէտ են լինելութեան յարանունցն՝ հաղորդութեան անուան եւ զանազանութեան, հաղորդութեան իրի եւ զանազանութեան իրի, ուստի Տիգրան եւ Տիգրանուհի ոչ են յարանունք. բանզի թէպէտ եւ ունին հաղորդութիւն իմն անուան, վասն զի առաջին *փաղառութիւնք* անուանցն նոյնիք են. այլ եւ զանազանութիւն անուան ունին ըստ վերջնում փաղառութեանն: Այլ վասն զի Տիգրան եւ Տիգրանուհի եւ ոչ մի ինչ հաղորդութիւն ունին (վասն զի իւրաքանչիւր ոք ի նոցանէ այլ եւ այլ առանձինն ունի ենթադրութիւն), վասն այնորիկ ոչ են յարանունք...

Արդ՝ այսոցիկ այսպէս յառաջագոյն ասացելոց տեսցուք. եթէ զիարդ սահմանէ Արիստոտէլ զյարանունսն: Արդ՝ սահմանէ այսպէս ասելով. «Յանանունք են, որք յումեքէ տարբերեալք ճոլովիւ ըստ անուանն եւ զառաստութիւն ունին» ... բանզի ասելովն՝ «որք յումեքէ»՝ զհաղորդութիւն իրին եւ զզանազանութիւն յայտ արար...

Եւ ոչ զերդողս պարտ է ընդունել, որք հակորոշեն զյարանունսն անուանականաց եւ բայականաց: Քանզի է Փափկանէս ի փափկութենէ եւ Աստուածանէս յԱստուծու, իսկ բայականք՝ ի սիրելոյ սիրեմ եւ յիմանալոյ իմաստուն, զոր պարտ է զամենայնս յարանունս կոչել...» (**Давид Анахт**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, стр. 235-236):

44 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 53б-54а.

45 – Об этом см. **Г. Брутян**, Учение Давида Анахта...., стр. 91-97.

46 – Матенадаран, рук. N 1716, л. 151б.

47 – Матенадаран, рук. N 6453, л. 4аб.

48 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 243.

49 – См. «Արարատ», 1914, стр. 922-923.

50 – См. **А. Тер-Погосян**, Развитие биологической науки в Армении (на арм. яз.), Ереван, 1960, стр. 290-291.

51 – «Մխիթարայ բժշկապետի Հերացւոյ Ջերմանց մխիթարութիւն», Венеция, 1832, стр. 124.

52 – **Абусаид**, Յաղագս կազմութեան մարդոյն, Ереван, 1974, стр. 135-136.

53 – **Григор Татеваци**, Գիրք հարցմանց, Константинополь, 1729, стр. 244.

54 – Матенадаран, рук. NN 1713, л. 392б, 1775, л. 130б.

55 – «Նեմեսիոսի փիլիսոփայի եմեսացւոյ ցաղագս բնութեան մարդոյ» (Венеция, 1889), «Գրիգորի Նիւսացւոյ տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն» (Матенадаран, рук. N 5253, л. 1а-65а).

56 – В интересных примечаниях к критическому тексту “Книги” Нарекаци (публикация П. Хачатряна и А. Казиняна, Ереван, изд. АН, 1985 г.) обращается внимание на разъяснения, данные средневековым комментатором относительно этого анатомического отрывка: “Что подразумевал Нарекаци под словом *յաւդ* (сустав, член) – вероятно, как пишет **Г. Аветикян** – наряду с костями и другие части тела: «ըստ հաշուելոյ բժշկաց այն ժամանակի» (Նարեկլուծ, стр. 232-233, прим. 8). Однако, какие именно части – неизвестно. Таким образом, это слово им использовано в смысле сочленения, а членами являются не только суставы, но и органы (мозг, сердце и т.д.). Ниже приводим также и объяснение средневекового толкователя «ՅԿԵ (365) օր ի տարին, նոյն թուով յօդուածք ի մարմին մարդոյն: եւ զինչ տարին այնման աւուրբ եւ այնման եղանակօք պսակի (имеет в виду строки 40-41), այսինքն՝ բոլորի, նոյնպէս եւ մարդս այնման յօդուածովք եւ զգայարանօք կազմեալ է... » (рук. N 5650, стр. 383а). В соответствии с этим отдельные характеристики данные поэтом членам тела (см. 33-35, 37) толкователь объясняет следующим образом – *ստուարք* и *զաւրաւորք*, как наиболее крупные кости, *փոքունք* – суставы пальцев, *կարծրակերտք* – сухожилия, *կարեւորք* и *պատկառելիք* – «ծածուկ անդամք» (сокрытые члены) (там же, стр. 382б-383а). А содержащееся в 36-ой строке слово *գողտրականք* Аветикян понимает как язык, легкие, сердце и т.д. («Նարեկլուծ», стр. 293, прим. 9). Ин-

тересно, что в одной из своих песен Саят-Нова обозначает число членов тела любимой в соответствии с числом дней года, однако, упоминая не цифру 365, а цифру 366.

Իրեք հարուր վացցուն ու վից ամեն անդամտ զարարի...

(**Սայաթ-Նովա** (на арм. яз.), составитель, ред, и автор прим. **М. Асратян**, Ереван, 1963, стр. 45). Исследователи подчеркивают, что Григор Нарекаци использовал неизвестный первоисточник (см. там же, стр. 1052).

57 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 240-241.

58 – Там же, стр. 240.

59 – См. Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, стр. 99.

60 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 244.

61 – См. **Г. Петросян**, Математика в Армении в древности и средневековье (на арм. яз.), Ереван, 1959, стр. 5.

62 – Там же.

63 – В соответсвующем отрывке полного перевода Евклида читаем: «Եւ երբ այս ամենայն հանգիտագիծ (զուգահեռակողմ) ուղղանկիւնի են, յայնժամ բոխմն (պրիզմա) հանգիտաերես (զուգահեռանիստ) ուղղանկիւնի անուանի, որպէս ա, բ, գ, դ, որ անուանի բասպ (խորանարդ) կամ վեցերես, երբ ամենայն կողմանք նորա հաւասար են, այս է՝ երբ վերջացեալ է ի վեց հաւասար բառակուսեաց որպէս ա, բ, գ, դ, որ ցուցանելոց է զբասպ կանգուն մի, եթէ կողմն նորա ա բ երկար է կանգուն մի, իսկ ցուցանելոց է զբասպ ոտն մի, եթէ կողմն ա բ կամ բ գ կամ գ դ ունի զոտն մի երկարութիւն...

Այսպէս ճանաչեմք, թե հասարակ կանգունն, որպէս ա, բ, ունելով զվեց հասարակ ոտս, յայնժամ բասպ կանգունն ա, բ, գ, դ ունի 216 բասպ ոտք: Եւ վասն այս պատճառի, այս թիւս 6 ոտ է յառաջ եկեալ ի փոխաբերական բազմապատկութեան երից հաւասար թուոց անուանի բասպ թիւ, որոյ կողմն կամ բասպ արմատն է մինն այս երից հաւասար թուոց, որ է վեց, ուղղանկիւնի հանգիտաերես մի, վասն

պատճառի երից չափաւորութեան իւրոց, անուանի ճիամ երից գծից, որ են չափաւորութիւնք: Այս ասել է, թէ միևն յայս երից գծից ցուցանէ զլայնութիւն նորա, միսն ցուցանէ զերկարութիւն եւ երորդն՝ զխորութիւնն» («Երկրաչափութիւն եւգլիտին», публикация **Г. Петросяна** и **А. Абраамяна**, Ереван, 1962, стр. 216). Как видим, этот отрывок описывает идентичные параметры куба.

64 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 244.
65 – «Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ճառ», «Այլաբանութիւն», стр. 106.
66 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 245.
67 – **Давид Анахт**, Сочинения, "Определения философии", гл. 15, стр. 80.
68 – «Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ճառ», «Աստուածային աւրինացն այլաբանութիւն», стр. 106-109.
69 – «Սակս բացայայտութեան թուոց», стр. 244.
70 – «Փիլոնի Հեբրայեցւոյ ճառ», стр. 72.
71 – Там же, стр. 95.
72 – **Давид Анахт**, Сочинения, Определения философии, гл. 2, стр. 35.

Глава V
ТЕОРИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА

1 – Матенадаран, рук. N 4215, л. 379а.
2 – Матенадаран, рук. N 2680, л. 310б.
3 – Там же.
4 – Там же, л. 309б.
5 – Там же, л. 310б.
6 – Матенадаран, рук. N 640, л. 23б.
7 – Матенадаран, рук. N 2680, л., 309б.
8 – Там же.
9 – **М. Мкрян**, Григор Нарекаци (на арм. яз.), Ереван, 1955, стр. 226.
10 – Матенадаран, рук. N 2711, л. 129б.
11 – Матенадаран, рук. N 2680, л. 309а.

12 – Там же, л. 315а.
13 – Там же, л. 309б.
14 – Об этом явлении см. **Д. Лихачев**, Поэтика древнерусской литературы, М., 1979, стр. 167.
15 – Матенадаран, рук. N 2680, л. 312аб.
16 – Там же, л. 314б-315а.
17 – Матенадаран, рук. N 5707, л. 329б.
18 – **Григор Нарекаци**, Таги и гандзы, стр. 157-158.
19 – **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений и иные сочинения, стр. 543.
20 – Там же, стр. 595.
21 – **См. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений, стр. 642
22 – **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений и иные сочинения, стр. 553
23 – Об этом см. **Г. Г. Тамразян**, Анания Нарекаци: жизнь и литературное наследие, стр. 295-297
24 – **Давид Анахт**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, стр. 209
25 – Матенадаран, рук. N 2711, л. 129б
26 – **Давид Анахт**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, стр. 209-210
27 – Там же, стр. 210-211
28 – **Е. Хачикян**, Искусство в гносеологической системе Давида Анахта (на арм.яз.) «Պատմաբանասիրական հանդես», 1980, N 1, стр. 64
29 – **Давид Анахт**, Сочинения, стр. 75-76.
30 – Там же, стр. 76. Об этом см. С. Аревшатян, Формирование философской науки в Древней Армении (V-VI вв.), стр. 303-304.
31 – **Давид Анахт**, Сочинения, стр. 78.
32 – Там же, стр. 290.
33 – **А. Н. Чанышев**, Аристотель, М., 1981, стр. 127.
34 – Матенадаран, рук. 5249, л. 5а.
35 – **А. Лосев**, История античной эстетики, Аристотель и поздняя классика, М., 1975, стр. 358.

36 – Матенадаран, рук. 5249, л. 93а.
37 – **Т. Миллер**, Аристотель и античная литературная теория, в кн. “Аристотель и античная литература”, М., 1978, стр. 68.
38 – **См. С. Аревшатян**, Формирование философской науки в Древней Армении (V-VI вв.), стр. 271-272.
39 – **Е. Хачикян**, Искусство в гносеологической системе Давида Анахта, стр. 74.
40 – **Давид Анахт, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք**, стр. 93.
41 – Матенадаран, рук. N 2680, л. 309б.
42 – **А. Мурадян**, Грекофильская школа..., стр. 161.
43 – **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский..., стр. 193.
44 – **А. Мурадян**, Грекофильская школа..., стр. 162-163.
45 – **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский..., стр. 1-2.
46 – Там же, стр. 56.
47 – **А. Мурадян**, Грекофильская школа..., стр. 175.
48 – **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский..., стр. 160.
49 – **Григор Нарекаци**, Таги и гардзы, стр. 158.
50 – **Н. Адонц**, Дионисий Фракийский..., стр. 190-191.
51 – Там же, стр. 79.
52 – Там же, стр. 80.
53 – Матенадаран, рук. N 4215, л. 379а.
54 – Матенадаран, рук. N 2335, л. 384а.
55 – См. Дионисий Ареопагит, “О божественных именах”, I-XIII, стр. 207-565.
56 – Там же, стр. 313.
57 – Там же, стр. 315.
58 – Там же, стр. 323-325.
59 – Там же, стр. 451.
60 – Там же, стр. 451-453.
61 – Там же, стр. 455.
62 – Там же, стр. 457.
63 – Там же, стр. 329-331.
64 – См. **А. Ф. Лосев**, Эстетика Возрождения, стр. 609-611.
65 – См. **Плотин**, Эннеады, стр. 92.

66 – Там же, стр. 103. Исследователь (**А. Степанян**), комментируя эту мысль Плотина, пишет: “В качестве хорега элементов разумного космоса Абсолютная Форма свидетельствует, что космос является средой творения искусства, в которой превалирует звук, голос и песня” (там же, стр. 179). Та же идея озвучена и в других частях “Эннеад” (см. стр. 87, 113-115 и др.).

67 – **Св. Григор Нарекаци**, Книга скорбных песнопений и иные сочинения, стр. 600.
По мнению авторов Нового толкового словаря армянского языка (**Նոր Հայկազյան բառարան**) Григор Нарекаци в панегирике, посвященном Григору Мцбнеци, словом **հագներգություն** обозначает божественные сочинения либо псалмы: «**Հագներգութիւն անուն է աստուածեղէն ներթողութիւն, կամ սաղմոսն**» (см. «**Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի**», т. II, стр. 2).

68 – Там же, стр. 580.

69 – Там же, стр. 585.

70 – Там же, стр. 593.

71 – **З. Газанчян**, **Հատընտիր հայ հին բանաստեղծութեան**, Венеция, остр. Св. Лазаря, 1998, стр. 432-434.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1 – Об этом см. **П. Минин**, Главные направления древнецерковной мистики, ”Богословский вестник”, Сергиев-Посад, 1911, с. 830-831, А. Каждан, Византийская культура, М., 1968, стр. 122

2 – Об этом см. **В. В. Бычков**, Византийская эстетика, М., “Искусство”, 1977, стр. 166-171

3 – В предисловии к критическому тексту сочинений Давида Анахта, исследователь (С. Аревшатян), подводя итоги своих многолетних изысканий и анализа выдвинутых в связи с этим вопросов, приходит к весьма ценному для науки выводу – он вводит в научное обращение гипотезу, согласно которой автором ареопагитовских книг является все тот же Давид Анахт. Эта версия

выглядит наиболее достоверной среди выдвинутых на сегодняшний день. В ходе рассмотрения общей взаимосвязи, сходства теоретических подходов Давида Анахта и автора трудов, известных как сочинения Дионисия Ареопагита, отмечая идентичные места и совпадения в их гносеологических и онтологических системах, он также представляет и исключительные рукописные данные:

"Заметив эти идеологические параллели и совпадения, мы продолжили изыскания. Может ли случиться так, что работы Давида взаимосвязаны с сочинениями Ареопагита? Возможно ли, что замеченные нами совпадения могут в какой-то степени послужить основанием для того, чтобы можно было говорить об авторстве бывшего на момент появления ареопагитовских сочинений в зрелом возрасте Давида Анахта?

Наше внимание привлек и еще один удивительный факт, подтверждающий эти предположения. Как известно, армянский перевод ареопагитовских сочинений является древнейшим в мировой литературе. Он был осуществлен в 716-717 гг. именитым армянским книжником Степаносом Сюнеци. До нас дошли многочисленные средневековые рукописные копии этого перевода. И крайне любопытно, что в древнеармянских рукописных копиях двух из ареопагитовских сочинений – "О небесной иерархии" и "О церковной иерархии" во многих местах, в начале и в конце глав, заглавными греческими буквами, красными и черными чернилами выведено иногда ΔΑΒΘΗ, порой ΔΑΒΗΘ ΓΡΗCΑΒ, а местами ΔΑΒΗΘ CΡΒΟΙΝ ΔΗΟΝΗCΗ (*Давид, написано Давидом, Давид – святой Дионисий*). Мы проверили все древнейшие списки как в нашем Матенадаране, так и, в ходе научной командировки в Иерусалим, в скриптории местного армянского монастыря св. Акопа. Во всех случаях та же картина – в древнейших списках в тех же местах повторяются те же пометки на греческом. Этот примечательный факт наводит на

мысль о том, что древние писцы, а точнее переписчики первых эталонных копий обладали какой-то информацией, либо чисто механически воспроизводили эти многозначительные древние приписки. Во всяком случае ясно одно – уже в древности имя Дионисия связывали с Давидом. Примечательно, что эти пометки на греческом встречаются лишь в двух ареопагитовских сочинениях “О небесной...” и “О церковной иерархии”, тексты же двух других трудов – “О божественных именах” и “О мистическом богословии” не содержат подобных пометок.

Кроме этих древних указателей, повторяющихся в многочисленных рукописях армянской версии Ареопагита, а также идеологической общности связующей “Книгу определений” («**Սահմանաց գիրք**») Давида с ареопагитовскими текстами, на определенные размышления наводит также и факт совпадения инициалов Дионисия Ареопагита и Давида Анахта в грекоязычной среде, что могло послужить резоном для выбора псевдонима.

На наш взгляд, для раскрытия тайны авторства ареопагитовских книг, имя Давида Анахта может быть введено в обращение с гораздо большими основаниями, чем все прочие имена” (**Давид Анахт, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք**, стр. 19-21).

4 – Об этом явлении см. **А. Ф. Лосев**, Эстетика Возрождения, М., “Мысль”, 1978, стр. 92-95, 607-614.

5 – Там же, стр. 610.

6 – См. **М. Абегян**, Труды, III, Григор Нарекаци, стр. 620-629.

УКАЗАТЕЛЬ УПОМИНАЕМЫХ В ТЕКСТАХ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

А

Абусаид, 296, 298, 474
Августин, 46, 452
Авраам, патриарх (библ.), 63, 64, 65, 310
Адам (библ.), 85, 251
Адамакерт, 6
Айрарат, 9, 449
Акоп Мцбинеци (Иаков Нисибинский), 139, 342, 397, 451
Александр Македонский, 361
Александрийская школа, 359
Анания Нарекаци, 5, 8-11, 18, 36, 40, 45, 47-51, 55-58, 60-62, 65-70, 73-75, 77, 78, 81-84, 86-90, 95, 97, 98, 101, 102, 105, 107, 108, 110, 111, 121-126, 134-136, 175-179, 239, 245, 266, 267, 269, 270, 272, 279-283, 285-287, 290-293, 297, 298, 302, 305, 308, 309, 311, 312, 316, 319-322, 326, 327, 330, 333, 338-340, 344-347, 351-354, 361, 366, 368, 370, 379, 405, 407-409, 412, 416, 425, 446, 448, 449, 451, 452, 460, 461, 467, 472, 478
Анания Ширакаци, 127, 411, 468
Ани, 6, 422

Арамазд, 122, 123, 305, 307
Аристотель, 80, 357, 358, 359, 464, 466, 470, 478, 479
Армения, 6, 7, 9, 267, 445, 447, 456, 476
Артанудж (село и река), 6
Арчеш, 6
Асканаз (патриарх), 37
Афина (Афина Паллада), 123, 307
Ахпат (монастырь), 7
Ахтамар (остров на оз. Ван с монастырем Св. Креста), 6, 7

В

Вардан Анеци, 401
Вардан, диванадпир, 85
Василий Кесарийский, 7
Венера, 153, 202
Византия, Византийская империя, 7

Г

Гален, 79, 83, 297
Гераци, 296, 298
Гиппократ, 297
Глок, 79
Гомер, 276, 279
Григор Лусаворич (Просветитель), 37, 46, 79, 352
Григор Магистрос, 304
Григор Нарекаци, 5, 9-11, 13, 14, 18, 19, 23, 37-42, 45, 51, 55, 57, 72, 81, 84-90, 92, 93, 95-101, 105, 119, 132, 133,

135-138, 140, 141, 144, 147-149, 156, 162, 178, 184, 187, 190, 196, 204, 205, 216, 218, 219, 227, 230, 239, 240, 246-248, 251, 252, 255, 256, 258, 266, 275-277, 279, 280, 298, 301, 302, 311, 321, 324, 325, 326, 332, 338, 340, 342-349, 351, 356, 359, 362, 367, 369-372, 379, 380, 382, 390, 393, 397, 399, 400, 402, 404, 406, 410, 411, 413, 416-418, 421-425, 447, 451, 454-461, 464, 465, 468-471, 473, 476, 477-479, 480, 482
Григорий Нисский, 297
Григор Татеваци, 296, 475

Д

Давид (библ.), 151, 246, 247, 256, 257
Давид Анахт (Непобедимый), 13, 19-21, 56, 57, 60-62, 66, 75, 77, 92, 95, 120, 121, 123, 126, 232, 135, 141, 175, 241, 267, 281, 282, 285, 287, 290, 292-294, 303, 307, 308, 310, 312, 351-354, 357, 359, 364, 370, 406, 408, 409, 415, 420, 449, 453, 454, 462, 463, 466, 470, 473, 474, 478-481, 484-482
Давид Керакан (Грамматик), 270, 271, 284, 364
Демокрит, 59, 79, 408
Динарх, 79
Дионисий Ареопагит (Лже-Дионисий Ареопагит), 12, 19, 22, 39, 56, 68, 69, 77, 84, 112, 123, 131, 135, 149, 171, 179, 180, 189, 206, 240, 243, 252, 278, 328, 371, 481, 482
Дионисий Афинский, 68
Дионисий Фракийский, 366, 472, 473, 479

Е

Евклид, 304, 305, 408, 476
Евфрат, р., 61, 64
Едем, 201, 394, 395
Езник Кохбаци, 75, 454
Екклесиаст (библ.), 348

З

Зареванд, гавар, 6
Зенон Коринфский, 83

И

Иаков (библ.), 63-65
Иезекииль, пророк (библ.), 61, 293
Иеремия, пророк (библ.), 347
Иерофей, философ, 68, 182
Иерусалим, 481
Иисус Христос, 97, 99, 117, 172, 200, 228, 236, 238, 285
Иоанн, апостол, 218
Исайя, пророк (библ.), 218

К

Камрджадзорский монастырь, 7
Карс, 6
Комитас, католикос, 68, 79
Крит, 82

М

Масис, г., 167
Месроп Маштоц, 46, 352, 446
Мхитар Гераци, 298,300, 483

Н

Немесий Емесский, 297
Нерсес Шнорали, 456, 458
Николай Кузанский, 163, 470

П

Павел, апостол, 46, 68
Писид Коринфский, 80
Пифагор, 79, 108
Платон, 79, 107, 108, 109, 110, 111, 124, 243, 311, 357, 378, 449, 450, 462, 463, 470
Плотин, 52, 53, 120, 130, 155, 161, 183, 243, 244, 245, 452, 453, 462, 463, 464, 465, 466, 468, 470, 479

С

Сион, 139, 199
Степанос Сюнеци, 271, 272, 363-365, 367, 408, 481

Т

Тамразян Гр., 448, 449, 450, 451, 452, 457, 460, 461, 467, 472, 478
Теэтет, 20, 449

Тигр, р., 63, 64
Толиас (Тулий) Венцепевец, 80

У

Ухтанес, историограф, 40, 49, 446, 452

Ф

Федон, 20, 57, 449, 450
Филон Александрийский, 12, 107, 110, 120, 123, 462
Фисон, р., 60, 61

Х

Хавнуник, гавар, 9
Хлат, 6
Хосров Андзеваци, 5, 8, 9, 10, 18, 19, 32, 38, 45, 47, 81, 86, 96, 185, 187, 379, 448, 450, 451, 452, 468

Э

Эрос, 195, 196

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

Глава I
НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА И МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ 15

I. 1. ВОПРОСЫ ДУХОВНОГО ОЧИЩЕНИЯ И ИДЕЯ ОБОЖЕНИЯ В ЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ 17

I. 2. ФИЛОСОФИЯ ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА 45

I. 3. НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА И СИСТЕМА ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В БОГОСЛОВСКО-ТЕОСОФИЧЕСКИХ ТРУДАХ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ 55

I. 4. НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА В НАЗИДАТЕЛЬНОМ СОЧИНЕНИИ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ “НАЗИДАТЕЛЬНОЕ СЛОВО ОБ ИСТИННОЙ ВЕРЕ И ДОБРОДЕТЕЛЬНОСТИ БЕСПОРОЧНОГО ПОВЕДЕНИЯ” 85

Глава II
НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ В НАРЕКСКОЙ ШКОЛЕ И СОЧИНЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ 103

II. 1. ПИФАГОРЕЙСКО-ПЛАТОНИЧЕСКАЯ НУМЕРОЛОГИЯ В НАУЧНО-ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ 105

II. 2. НУМЕРОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ 136

II. 3. НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГИЯ В ТАГАХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ 149

Глава III
НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЕ ЭКСТАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В НАРЕКСКОЙ ШКОЛЕ И СОЧИНЕНИЯХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ.....169
III. 1. "ИКОНОГРАФИЯ" ТЕОРИЯ ИЗОБРАЖЕНИЯ КАК "БОГОСЛОВИЕ ЗНАКОВ".....170
III. 2. МОЛИТВА, КАК "ГИМНОТВОРЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ".....180
III. 3. ЭКСТАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ТАГИ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ.....190
III. 4. "СИМВОЛИЧЕСКОЕ" БОГОСЛОВИЕ В "КНИГЕ" ГРИГОРА НАРЕКАЦИ.....207
III. 5. ПОНЯТИЯ ИЗУМЛЕНИЯ И ВОСХИЩЕНИЯ В НЕОПЛАТОНИЧЕСКОМ ЭКСТАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ И ТВОРЧЕСТВЕ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ.....241
III. 6. ОТГОЛОСКИ ПАНТЕИСТИЧЕСКОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ В ТАГАХ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ. ПОЭТ В КАЧЕСТВЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИРЫ И ВОСТОРЖЕННОГО ПЕВЦА ПРИРОДЫ.....253

Глава IV
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И "СЕМЬ СВОБОДНЫХ ИСКУССТВ" В НАУЧНОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ И ИХ СВЯЗЬ С НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ.....263
IV. 1. ГРАММАТИКА, РИТОРИКА И ЛОГИКА В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ.....265
IV. 2. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ И МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ НАРЕКСКОЙ ШКОЛЫ.....296

Глава V
ТЕОРИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА.....315
V. 1. "ИСКУССТВО ВЫБОРА" И "СУЖДЕНИЕ О ВЫБОРЕ".....317

V. 2. СТИХОТВОРЕНИЕ КАК БОЖЕСТВЕННОЕ ВДОХНОВЕНИЕ И ИСКУССТВО ВСЕСИЛИЯ СЛОВА 373

ЗАКЛЮЧЕНИЕ....408

AFTERWORD 429

GRÉGOIRE DE NAREK ET LA PENSÉE NÉOPLATONICIENNE 448

ПРИМЕЧАНИЯ 471

УКАЗАТЕЛЬ УПОМИНАЕМЫХ В ТЕКСТАХ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ 511

РАЧЬЯ ГРАНТОВИЧ ТАМРАЗЯН

ГРИГОР НАРЕКАЦИ
И НЕОПЛАТОНИЗМ

HRATCHIA THAMRAZYAN

GRIGOR NAREKATSI
AND NEOPLATONISM

HRATCHIA THAMRAZIAN

GREGOIRE DE NAREK ET LA
PENSEE NEOPLATONICIENNE

Компьютерный набор и оформление А. Ханзадян
Корректор Л. Степанян

ЗАО Издательство “Наири”
Ереван-9, ул. Терьяна, 91