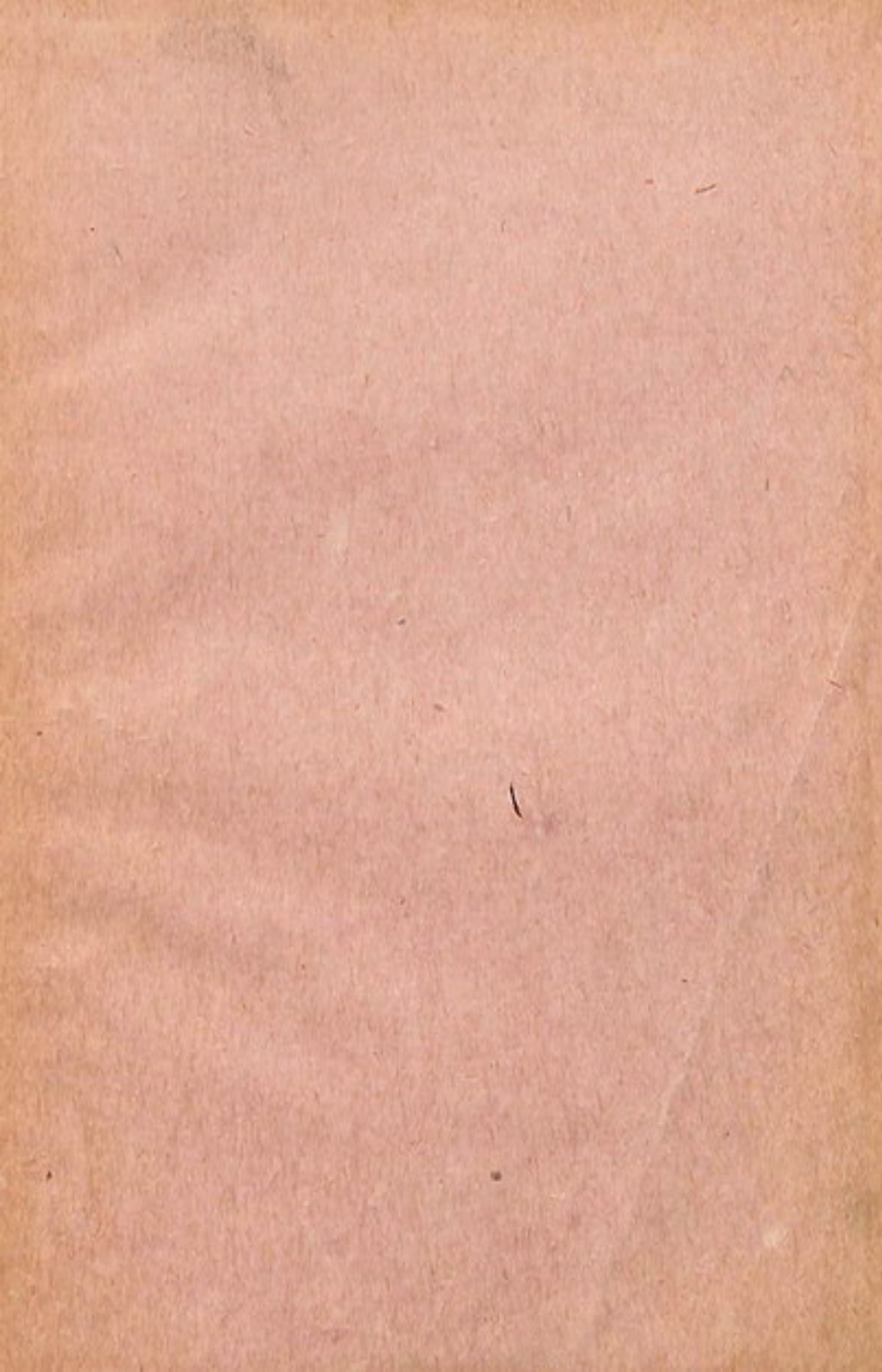


В. К. ЧАД

К ВОПРОСУ О РОЛЕ
ЕЗНИКА В ИСТОРИИ,
АРМЯНСКОГО ФИЛОСОФА
ПЯТОГО ВЕКА

10933
 1 Сессия Кооптеции
 (10/10) Чалоян, В.К.
 4-16 К вопросу обучения
 Езика

16/10	18/10	23
27/5	57/5	53
5/11		53
	11/11	172
		30
		20





Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

Վ. Կ. ԶԱԼՈՅԱՆ

**ՀԻՆԳԵՐՈՐԴ ԴԱՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱ
ՅԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՅՈՒ ՈՒՍՄՈՒՆՔԻ
ՀԱՐՑԻ ԵՈՒՐՋԸ**

1 [Езник Кохпечи]

41-16

В. К. ЧАЛОЯН

Кандидат философских наук

К ВОПРОСУ ОБ УЧЕНИИ
ЕЗНИКА КОХПЕЦИ,
АРМЯНСКОГО ФИЛОСОФА
ПЯТОГО ВЕКА

«Эта жизнь есть война».
Рукоп. Езника, Эчм. № 1111.



ИЗДАТЕЛЬСТВО АРМФАН-а

ЕРЕВАН

1940

10933 - PD 55461
II

1961

Печатается по решению Президиума Арифа-а

ПРЕДИСЛОВИЕ

Огромное значение имеет ныне разрабатываемая история философии народов СССР, куда включается, как ее составная часть, история философии армянского народа; необходимость ее изучения, как идеологической формы классовой борьбы в армянской действительности, приобретает для нас исключительное значение.

Тесная связь и общение армянского народа с политическими и культурными центрами Востока и Запада древнего и средневекового периодов истории способствовали распространению и развитию в Армении как философии Сирии, Персии, Афин и Александрии, так и развитию своей собственной философии. Затем философская мысль армянского народа нового периода сложилась и развивалась под непосредственным влиянием культуры великого русского народа.

В философском развитии так называемого «золотого» века истории Армении философу-теологу Езнику Кохнеци мы должны уделить должное внимание: Он, как мыслитель, знаменует собою важную ступень развития философской мысли в Армении. В замечательном философском труде «Книга противоречий» он поставил и по своему разрешил ряд проблем, присущих древней философии. Сочинение Езника является первым, дошедшим до нас более или менее крупным философским памятником армянского народа.

Исследователи Езника либо извращали его философию, либо оставляли ее в тени, ограничиваясь лишь филологическим изучением его произведения.

Разумеется, оно нуждается в новой научной трактовке, и передовая советская наука, мы не сомневаемся, не раз возвратится к вопросу о философии Езника.

Автор.

ВВЕДЕНИЕ

А

Армения, особенно в эпоху персидских Сассанидов, как стратегически важная нагорная страна, расположенная между двумя великими державами древности, Византией и Персией, служила плацдармом для великих и малых завоевателей Востока и Запада и, как таковая, в древней истории временами играла исключительно важную роль. Армения наряду с Месопотамией в древности была как бы воротами, выводящими на арену более широких завоеваний. Именно здесь, в Армении, происходили решительные схватки, борьба двух миров. Сам сассанид Шапух II говорил, что Армения является «предметом соперничества и кровавых споров».

Наконец, затяжная борьба между сассанидскими деспотами и византийскими цезарями привела к тому, что они в 387 году договорились устранить яблоко раздора — Армению, разделив ее между собой. Однако и после раздела Армении и упразднения династии армянских Аршакидов (429 г.) соперничество между этими двумя державами не прекращалось; Армянское Плоскогорье осталось опять-таки стратегически важным пунктом между Востоком и Западом. Обе соседние страны старались привлечь на свою сторону видных армянских политических и религиозных деятелей. Они в силу различных обстоятельств были вынуждены вести политику проникновения в страну и распространения своего влияния на Армянское Плоскогорье, старались по возможности завоевать и подчинить ее себе теми или другими средствами, освоить, ассимилировать ее. Примером может служить реформа Юстиниана (526), проведенная в византийской западной части Армении; это была попытка превратить Армению в одну из провинций Великой

Империи. То же самое мы наблюдаем по отношению к Армении и со стороны Персии: стремление Пиздигерда II распространить в Армении маизм, его борьба против проникновения греческого влияния в Армению, упразднение армянского царства, назначение перса-правителя (марзпана) в персидской части Армении и т. д.

Сравнительно маленькая, слабосильная Армения временами организовывала отчаянные, повстие героические сопротивления против иноземных восточных или западных поработителей, но все же она, в конце концов, была подавлена и подчинена своим несравненно более могущественным соседям.

Внутренний уклад и национальная самобытность Армении после ее раздела еще долгое время оставались незатронутыми, а именно: низкий уровень производительных сил, отсутствие промышленности и средств сообщения на Армянском Платогорье в эпоху марзпанов обуславливали в Армении, как в стране с феодальным способом производства на базе натурального хозяйства, ее замкнутость и самобытность.

Как вообще не бывает абсолютно замкнутого натурального хозяйства, так и в древней Армении, наряду с натуральным хозяйством, существовали и обмен продуктов производства, торговля и даже в некоторой степени денежное обращение. Кроме того, большую роль играли в жизни Армении транзитные торговые пути, проходящие через ее территорию, и участие армян в этой международной торговле, — обстоятельство, которое не могло не отразиться на экономической и политической жизни страны. Что же касается ремесленного труда и продуктов кустарного производства, то они были сосредоточены в городах и обслуживали, главным образом, знатную прослойку общества. Городское производство находилось, главным образом, в руках переселенцев из Сирии и Каппадокии, образовавших ту городскую трудовую прослойку, которая своим мастерством заметно отличалась от других местных работников ручного труда.

В качестве основных классовых антагонистических сил в феодальной Армении фигурировали «шинаканы» и «нахарары». Шинаканы в марзпанской Армении, как основной эксплуатируемый класс, находились под гнетом нахараров. Они в древней Армении представляли «главную податную силу страны» (акад. Я. А. Манав-

дан) и эксплуатация этих шинканов являлась основным источником благосостояния нахараров. Господствующий класс феодальной Армении — нахарары образовали феодальную знать, военную корпорацию, оторванную от производства. Нахарары пользовались неограниченным правом в своих владениях и очень слабо были связаны с центральной властью страны.

С тех пор, как христианство в Армении стало господствующей религией, церковь выступает, как крупное феодальное землевладение. Она унаследовала крупные поместья, земли и т. п. от свергнутого армянского жречества. Кроме того, по свидетельству древних историков Агатаңгелоса и Навстоса, принявший христианство армянский царь Трдат Великий очень щедро уделал церкви крупные земельные участки «на предмет обслуживания духовенства» (Агатаңгелос). Таким образом, армянская церковь с самого начала своего зарождения выступала как крупное феодальное владение и, как таковая, она наряду с армянским нахарарством в истории Армении играла весьма важную роль.

После упразднения армянского царства, которое «перешло к нахарарам» (Египис), армянское нахарарство и церковь продолжали существовать по-старому. Так продолжалось до конца первой половины VI века, пока не началось как в персидской, так и в византийской части Армении усиленное притеснение армянских нахараров и церкви, пока не стали лишать их всяких привилегий и прав. Даже попытались посягнуть на вековую традицию, основу нахарарского института, — на право наследства. Расшатывается господствующее положение нахараров, разрушаются устои нахарарского бытия, и церковь, этот крупный феодал страны, постепенно лишается целого ряда своих привилегий.

Борьба развертывалась в древней Армении не только между эксплуататорами и эксплуатируемыми классами, но также между центральной властью и периферией, возникают тенденции к децентрализации и борьба против нее, борьба между нахарарами и церковью.

Характерно, что на усиление армянской церкви не могли равнодушно смотреть не только Сассаниды, которые на это имели ряд серьезных причин, но и армянские нахарары, даже армянский царский двор. Так, по свидетельству древнего историка Навстоса,

армянский царь Пап имел серьезные столкновения с церковью. Существуют многочисленные факты, свидетельствующие о сильном анти-церковном течении среди армянских пахараров.

Вполне понятно, что при таких исторически сложившихся внешних и внутренних условиях в разделенной на части Армении возникли два политических течения, две партии, которые действовали в армянской тогдашней жизни: сторонники эллиско-византийской ориентации и приверженцы персидской власти. В деле принадлежности к той или иной политической группировке важными факторами явились следующие обстоятельства: территориальная близость пахарарского владения к той или иной державе, его экономическая связь с нею, близость к нему сферы влияния восточной или западной соседней державы и т. д. Кроме того, здесь известную роль играли общие или противоречивые интересы пахараров, церкви и династии армянских Ариакидов. Известно, что временами пахарары затевали восстания, заговоры, переходили на сторону неприятеля, борясь против центральной власти. Ясно, что все это не могло не привести к той или иной партийной группировке, к выбору ориентации.

Б

В то время как греко-римский мир, этот представитель вековой культуры, находился на высоте своей цивилизации, Армения только обрела свой национальный алфавит и начала создавать свой письменный — литературный язык.

Это было в начале V века нашей эры. Хотя Армения еще до изобретения алфавита имела свое народное творчество рапсодов (отдельные отрывки которых уцелели и дошли до нас), богатейший народный эпос, по некоторым данным также свою науку и философию на греческом языке, но все же расцвет древне-армянской культуры наступил после изобретения алфавита в V веке. Это был поворот в духовной жизни армянского народа, который сыграл для Армении, поистине, гигантскую роль. После изобретения алфавита стало возможным еще теснее связаться с передовыми странами того периода, более широко воспринять духовную

культуру этих стран. Передовые люди Армении стремились в Эдессу, Антиохию, Александрию и Византию. Благодаря выранию и подготовке в этих городах большого количества так называемых «переводчиков», стало возможным переводить на армянский язык огромное количество литературы по разным областям науки и религии. Сохранились и дошли до нас на армянском языке сочинения таких авторов, как Платон, Аристотель, Филон Александрийский, Порфирий, Аристид, Феон, Евсевий, Дионисий Фракийский, Элиас и т. д. Эллинский духовный мир, культура восточного побережья Средиземного моря упорно паразитали в Армении.

Армения не только политически, но и идеологически была плацдармом, где сталкивались два великих соседа. Разумеется, она не могла быть оторванной от борьбы и брожения мыслей передовых стран и соседних великих держав. Армения, как страна, находящаяся между двумя мирами, являлась носителем идей и Запада и Востока. Культурное и идеологическое сближение с восточными и западными соседями для политического положения страны не могло быть безразличным. Идеологическое завоевание Армении для дальнейшего продвижения совершилось не мирно, а путем жесточайшей борьбы. С этой точки зрения проникновение в Армению христианской религии было явлением огромной важности.

Если первоначальное и последующее христианство на Западе в общем и целом имело реакционный характер, хотя бы потому что оно санкционировало институт рабства, на котором держалось античное рабовладельческое общество, то христианство в Армении со своими социально-политическими и культурными последствиями, несомненно, имело прогрессивный характер. Не надо забывать, что изобретение армянской письменности, с чем связан так называемый «золотой век» армянской культуры, обусловлено распространением христианства в Армении. Благодаря принятию христианства Армения еще теснее сблизилась с передовыми странами того периода, еще больше восприняла материальную и духовную культуру этих стран.

Христианская церковь, начиная с Константина Великого, когда она стала государственной религией, срачивалась с государством, которое отныне проводило свою политику не только мечом, но и христианским крестом. Великие раздоры и разногласия внутри церкви под видом религиозных догматических споров скрывали в себе ярко выраженные политические тенденции той или иной социальной группы.

Факт, что византийские императоры, как кровно заинтересованные стороны, на так называемых вселенских соборах проводили свои решения, прибегая просто к физической силе. Так было и на Эфесском «разбойничьем» соборе, на Халкедонском и на всех остальных соборах. Ярким доказательством этого положения служат отделение от вселенской церкви строгих монофизитов и основание самостоятельных общин в Египте, Сирии, Армении и Абиссинии: эти общины выступали против Халкедонского собора. Доказано, что отмежевание армянской церкви от Халкедона есть результат наступления Византии на существенные интересы армянских нахараров, когда подвергался опасности самый вопрос существования этого важнейшего фактора армянской действительности¹). Аналогичные явления мы наблюдаем в связи с христианством и вне Византийской Империи. Так, сасанидская Персия боролась против христианства, прибегая к жесточайшим преследованиям христиан, религиозным войнам и т. д.; она боролась со всей мощью своего оружия, насаждая свой маздеизм, применяя также и другие средства. Но когда совершился раскол в христианской церкви и несторианцы подверглись преследованиям со стороны Империи после Эфесса, то они нашли себе убежище в Персии. Ясно, что покровительство несторианцам со стороны Персии было отдельным звеном в общей борьбе Персии с Византией, направленным на то, чтобы разбить единство христианских сил, так как христианство на Ближнем Востоке было не чем иным, как агентурой Византийской Империи.

¹) Акад. И. А. Манандян, «Феодализм в древней Армении», стр. 308 (на армянском языке).

Вместе с официальным христианством в Армению проникали также учения различных христианских раскольников, которые отмежевывались от византийской церкви и боролись против нее. На Эфесском соборе (431 г.), где участвовали и представители армянской церкви, несторианцы потерпели поражение и искали сторонников и убежища в Армении и Персии. Эти раскольники, несомненно, представляли некоторую опасность и для еще не совсем укрепившейся армянской церкви. По преданию Моисея Хоренского¹⁾, Прокл Константинопольский через Езника и его товарищей, которые в это время находились в Византии, предупредил армянского патриарха Саака об опасности несторианства, последователи которого в Армении находили, повидимому, некоторую почву.

Кроме этих раскольников, в Армению проникали различные гностические, синкретические учения. То обстоятельство, что под влиянием силой римского меча упразднялись и смешивались воедино характерные особенности Востока и Запада, способствовало возникновению и распространению гностических, синкретических воззрений разных типов. Учения эти представляли собою неструю смесь идей греческой философии, халдо-вавилонской космологии, персидского мировоззрения и даже индийской теологии. Гностики в Армении были последователями, главным образом, системы Валентина, Василида Александрийского и Маркиона Понтийского из мало-азиатской группы.

Таким образом, с западной стороны в Армению проникло сильное влияние эллинизма, а также христианство, гностицизм и т. д. Это проникновение западной идеологии совершалось не совсем гладко и сопровождалось сильным сопротивлением не только со стороны некоторых армянских социально-политических группировок, но и со стороны Персии, которая вслещки старалась проникнуть в Армению, освоить, превратить ее в часть своего государства. Для достижения этой цели Сассаниды пустили в ход идеологическое оружие — мировоззрение Зороастра.

Зороастризм был тесно связан с государством и являлся его опорой, а государство, в свою очередь, защищало культ Зоро-

¹⁾ Моисей Хоренский, «История Армении», пер. Н. О. Эми-
на. Москва, 1893 г., стр. 201—202.

астра ¹⁾. Сассаниды в своих экспансиях огнем и мечом распространяли в прилегающих к Персии странах учение Зороастра и не раз использовали религиозные трения и раздоры в этих странах в своих агрессивных целях, особенно часто это бывало в отношении Армении.

Борьба Сассанидов против армянской церкви была обусловлена двумя обстоятельствами. Во-первых, борьба против церкви, обладающей наряду с пахарарами особыми правами и привилегией, против церкви, как сугубо национального и очень влиятельного фактора в армянской действительности; во-вторых, борьба против церкви, распространяющей на Востоке греческое влияние. Персия, разумеется, не могла хладнокровно взирать на проникновение эллинизма в Армению. Следовательно, Армения в силу исторически сложившихся условий стала ареной не только политической, но и идеологической борьбы Востока с Западом.

Не может быть сомнения в том, что борьба идей Востока и Запада в Армении оказала свое огромное влияние на развивающуюся армянскую идеологию, которая носила на себе отпечаток мировоззрения великих соседних стран. Но это обстоятельство не исключает ее самостоятельного и своеобразного характера. Армянская идеология древнего периода имеет таких представителей, как Моисей Хоренский, Давид Непобедимый, Езник Кохбеци, Аняния Ширакаци и многие другие, значение которых выходит далеко за рамки армянской действительности и которые имеют большое значение для истории вообще и истории культуры Ближнего Востока.

Армения вела отчаянную борьбу против чуждых ей идей, она не только с оружием в руках защищала свою независимость от иноземных завоевателей, но и на идеологическом поприще боролась за свои интересы против идеологического порабощения со стороны восточных или западных соседних стран.

¹⁾ Сассанид Шапух проповедует своему сыну следующее: «Знай, мой сын, что религия и государство две сестры, из которых одна без другой не может существовать, ибо религия есть основа государства и государство есть защитник религии». (См. H. Gelzer «Ezrik und die Entwicklung des persischen Religionssystems», Zeitschrift für armenische Philologie. Erster Teil. Zweites Heft. s. 156. Marburg 1902).

Главной опасностью для Армении в середине V века нашей эры являлось с восточной стороны учение Зороастра и Мани, а с западной стороны — гностицизм Валентина и Маркиона. Кроме этих идей, благодаря общению с западным миром некоторые направления греческой философии, идеи Эпикура, стоиков, неоплатоников и т. д. проникали в армянскую действительность и вызывали здесь горячие споры pro и contra.

К этому периоду времени относится появление известного сочинения армянского философа Езника Кохнеци «Книга противоречий». Эта книга вызвана необходимостью борьбы против учения Зороастра и Мани, с одной стороны, и против гностицизма и некоторых течений греческой философии, с другой стороны. «Книга противоречий» затрагивает злободневные вопросы того периода. Езник сам указывает на мотивы борьбы: «Проповедники учения (речь идет о Зороастре, но в равной мере это относится и к противоположенным учению Езника другим течениям. В. Ч.) приобретут большое уважение в глазах своих последователей и удобнее могут вовлечь их в пропасть, потому мы должны им ответить...»¹⁾

Сочинение Езника в общем и целом есть продукт борьбы армянского народа против чуждой, порабощающей идеологии с Востока и с Запада; оно, несомненно, играло большую роль в армянской действительности.

Езник — идеолог армянского нахарарства, той его части, которая боролась за самостоятельность и независимость Армении против политики закабаления Армении со стороны Персии и Византии. Езник является выразителем идей и чаяний этой, мы бы сказали, прогрессивной части армянского нахарарства.

В

В армянской колонии гор. Смирны некий Абраам в 1762 году издал армянскую рукопись, датированную переписчиком 1280 годом (729 г. арм. летосчисл.). Так как это произведение было без заглавия, то издатель, исходя из содержания сочинения, по своему

¹⁾ Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн.2, гл. II.

усмотрению озаглавил: «Книга противоречий»¹⁾. Это и есть знаменитая работа армянского автора V века Езника Кохнеци, которая с тех пор много раз издавалась на армянском и других языках²⁾.

О Езнике упоминают его современники Корюн, Египше и т. д.; о нем пишет и Моисей Хоренский. Все они связывают Езника с деятельностью Месропа Маштоца — этого гиганта армянского просвещения на заре «золотого века» культуры армянского народа. Езник был одним из первых учеников Маштоца, он был послан сначала в Месопотамию, в г. Эдессу — знаменитый культурный центр Ближнего Востока того периода, а затем — в Византию в целях перевода важнейших сочинений с сирийского и греческого на армянский язык. Сочинения Езника и предания современников говорят о том, что он глубоко изучил языки: армянский, греческий, сирийский и персидский.

Историк армяно-персидской войны 451 года Египше рассказывает об участии Езника, — епископа Багреванской области, — на соборе, созванном в г. Арташате (449 г.) с целью составления ответа на послание персидского шаха Иездигерда II (эдикт Мир-Персея), предложившего армянам принять учение Зороастра. Однако, прав проф. Н. Адонц, который выражает сомнение в тождестве Езника — епископа Багреванской области — с Езником Кохнеци — автором «Книги противоречий». На наш взгляд, доводы, представляющие автора «Книги противоречий» Езника Кохнеци одним из отцов армянской церкви, весьма сомнительны, да и вообще его принадлежность к духовной среде весьма сомнительна и совсем не доказана.

1) «Կէրք ընդդէմ Քրիստոս».

2) В немецком переводе отдельные отрывки появились еще в 1834 г.; затем французский перевод вышел в Париже в 1853 году; некоторые главы, относящиеся к учению персидских магов, были изданы в русском переводе Г. Эзовым в 1858 году; наконец, «Книга противоречий» в немецком полном, более или менее удовлетворительном переводе Шмидта вышла в 1900 году (см. библиографию).

Далее о Езнике сообщает армянский историк XIII века Киракос Гавтакецци, что Езник Кохнеци, писатель V века, после себя оставил произведение «на пользу слушателям»¹⁾.

Наконец, Аракез Варданет (начало XV века) в своей работе о философе Давиде Непобедимом пишет, что «Езник Кохнеци и Великий Давид вместе поехали в Афины для учебы»²⁾. Такого скудного сведения о Езнике у Аракеза, ученика знаменитого армянского философа Григора Татеваци.

Из всего этого вытекает, что Езник был немаловажной фигурой в армянской действительности; о нем пишут, об его деятельности на идеологическом поприще упоминают почти все выдающиеся современные и последующие писатели. Долгое пребывание Езника на Западе еще до закрытия и ликвидации императором Юстинианом Академии в Афинах и других центров научной мысли дало ему возможность глубоко ознакомиться с восточным и западным мирами и достичь вершины культуры своей эпохи, и он в идеологической борьбе, в развитии философской мысли армянского народа сыграл большую роль.

Точная дата написания «Книги противоречий» Езника еще не установлена. Мнения исследователей по этому вопросу расходятся. Для разрешения этой задачи почти единственным источником является пока что само сочинение Езника, его содержание.

Если взять двух наиболее глубоких, заслуживающих внимания, исследователей: С. Вебера³⁾ и проф. Н. Адонца⁴⁾, то увидим, что у них по определению времени появления сочинения Езника имеются различные исходные точки зрения.

1) *«Եզնիկոյ խօսք յոչոյն երեսոյ յօգուտ լսողաց»*:

2) *Գրքը Սահմանաց Գաւթի Անյաղթ Գիրկոսոփայի՝ հայոց խառնասիրի եւ յետ ժամանակի արարեալ լուծումն սորին հոգեւան մեկնութեամբ՝ ծեռան Առաքելի ետամեծ վարդապետի, աշակերտի սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյ ի մայրաքաղաքն Մաղղա ի Հնդկիկ 1797 թ., էջ 151.*

3) Dr. S. Weber, *Abfassungzeit und Echtheit der Schrift Eznik „Widerlegung der Irrlehren“*. Tüb. Quartalschrift 1897.

4) Գրք. Ն. Ադոնց, *«Բնական նմուշներ եղնիկի մասին»*:

«Բաղմագեպ» 1925—1926 թ.

С. Вебер прежде всего констатирует наличие таких мест в сочинении Езника, которые могут служить основанием для определения времени его появления; он сопоставляет исторические факты, проводит параллель с другими произведениями того же периода и на основании их делает соответствующие выводы.

Приводим главные его положения.

В описании жизни Месропа Маиштоца ближайший его ученик Корюн ни единым словом не коснулся учения Маркиона, он совершенно не упоминает о нем. По мнению С. Вебера, это обстоятельство дает право заключить, что сочинение Езника, где так много говорится о Маркионе, не могло быть написано при жизни Маиштоца. Это означает, что необходимость борьбы против Маркиона чувствовалась только после 441 года. Затем важным определяющим положением для С. Вебера служит следующее предложение из сочинения Езника: «А так как религия (маздензм.—В. Ч.) не, изложена письменно, то они (персидские маги.—В. Ч.) иной раз говорят так и этим вводят в заблуждение людей, а иной раз говорят иначе и таким путем обманывают глупцов»¹⁾. Отсюда С. Вебер выводит, что сочинение Езника появилось до 449 года, т. е. до предъявления Армении со стороны Персии знаменитого эдикта Мир-Персея, в котором письменно было изложено учение Зороастра.

Таким образом, по мнению С. Вебера, «Книга противоречий» Езника могла появиться в промежуток времени между смертью Месропа Маиштоца и историческим эдиктом Мир-Персея, т. е. в период времени между 441—449 годами.

Проф. Н. Адонц не согласен с С. Вебером. Доводы последнего о времени появления сочинения Езника не убеждают Н. Адонца. Он исходит из главного вопроса сочинения Езника, пытается рассматривать книгу в целом, найти те исторические факторы, которые обуславливали появление сочинения Езника. Таким фактором, по мнению Н. Адонца, были религиозные события на Западе. Под непосредственным влиянием Эфесского вселенского собора (431 г.) Езник, по рассуждению Адонца, задался целью обосновать для своих соотечественников принцип свободы воли. Из этого положения

¹⁾ Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 2, гл. IX.

И. Адонца вытекает (хотя сам он отказывается сделать это), что «Книга противоречий» появилась в начале тридцатых годов V столетия.

Эти предположения обоих исследователей нас не удовлетворяют; ни у С. Вебера, ни у И. Адонца нет правильного подхода к данному вопросу, и потому они не в состоянии его решить. Исследования С. Вебера не удовлетворяют нас потому, что он, при определении времени сочинения Езника, не исходит из основных задач, из целевой установки этого произведения, не учитывает внешнего и внутреннего положения страны, тех обстоятельств, которые обусловили появление этого произведения в целом. С. Вебер в этом деле ограничился отдельными высказываниями Езника, которые, большей частью, приводили его к поверхностным выводам. Совершенно не убедительно утверждение С. Вебера, считающего, будто сочинение Езника появилось после смерти Месропа Маштоца, так как Корион не упоминает о Маркионе, и основывающегося на высказываниях Езника о том, что религия древних персов «письменно не изложена». На этом основании нельзя заключить, что сочинение Езника появилось до эдикта Мир-Персея. Ведь невозможно представить, чтоб Езник не знал о существовании Авесты. И потому одно это обстоятельство заставляет нас пересмотреть положение С. Вебера.

Неправ также проф. И. Адонц, который при определении времени сочинения Езника исходит только из религиозных событий Запада и совершенно игнорирует борьбу армянского народа и Езника против попытки политического и идеологического порабощения со стороны восточного соседа; игнорирует борьбу, которая так ярко выражена в произведении Езника.

Таким образом, исходя из содержания сочинения Езника в целом и из основных вопросов и их решений, сопоставляя их с историческим ходом развития армянской действительности, можно констатировать, что «Книга противоречий» Езника Кохнеци появилась в период наиболее ожесточенной борьбы армянского народа против чуждых идей Востока и Запада. Она появилась в период разгоравшихся споров вокруг Эфесского собора, с одной стороны, и

борьбы против учения Зороастра, с другой, — которые охватывают период времени от Эфесса до вооруженного восстания армянского народа, до события 451 г.

Г

Цельность «Книги противоречий» Езника в том виде, как она представлена в единственной рукописи Эмпадинской библиотеки под № 1111 (список Кариньяна), вызывает сомнение. Есть основание предполагать, что произведение Езника дошло до нас не в полном виде, что местами оно обрывается, местами явно отсутствует внутренняя последовательность и т. д. Кроме того, сочинение Езника имеет свои литературные источники, т. е. в нем есть заимствования и даже в армянский текст включены целые отрывки, главы из произведений греческих и ассирийских авторов. Число таких источников, использованных Езником в работе, армянские и иностранные исследователи Езника доводят до 12-ти¹⁾.

Среди источников в сочинении Езника важное место занимает Мефодий Олимпийский, мыслитель-теолог начала IV века, подвергшийся преследованию со стороны императора Диоклетиана, в результате чего его произведения почти не сохранились; дошедшие до нас отрывки получили некоторое пополнение благодаря найденному проф. Бонвечем славянскому переводу XII века. После этого выяснилось, — как это показал Галемкарян, — что работа Мефодия «Von Gott, von der Materie und von freien Willen»²⁾, за исключением двух параграфов, включена Езником в состав «Книги противоречий» без упоминания автора. Укажем еще на Епифания, теолога IV века. Доказано, что Езник заим-

1) Подробности можно найти в следующих произведениях: Галемкарян «Новые источники сочинения Езника Кохнеци». Вена 1919 г. на арм. яз. Louis Mariès, Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de „contre les sectes“. Paris, 1924. Ташян — «Հանդես Անտրեան», 1892 г. октябрь—ноябрь. Торосян «Բարձրագույն», 1889 г.

2) Methodius von Olympus, von Bonwetsch, prof. in Dorpat Leipzig 1891 (работу Мефодия мы могли достать только на немецком языке).

существовал небольшой отрывок из его «Panagium». Затем идут Аристид (II век), Василий Кесарийский (IV в.) и др. Литературные источники Езника в основном сводятся к трем разделам: греческому, ассирийскому и персидскому. Но наряду с этим Езник широко использовал и проработал армянские источники: армянскую мифологию, народный фольклор и т. д.

Здесь считаем нужным подчеркнуть следующий момент: мы берем «Книгу противоречий» Езника в целом и находим, что в ней выражены взгляды самого Езника, так как он вполне согласен со смыслом тех мест, которые им приводятся из сочинений других авторов.

1. БОРЬБА ЕЗНИКА И СИСТЕМА ЕГО ВЗГЛЯДОВ

А

Метафизика Езника — это область непостижимых законов, утвержденных невидимой, обладающей совершенством вечной сущностью, которые даются человеку не на рассуждение или исследование, а на догматическую веру. Езник не пытается рационалистически доказать существование бога, он только провозглашает свою уверенность, убежденность в существовании «потустороннего» мира, сверхчувственного существа. Это положение не базируется ни на эмпирическом, ни на логическом постулате.

Против догматической веры в бога выступали гностики, — эти носители синкретического философско-религиозного, полуфантастического мировоззрения в первых веках нашей эры. Гностики в вопросе о природе бога предпочитали *gnōsis* (знание) простой вере; даже для некоторых гностиков природа бога была постижимым объектом исследования. Это положение не могло быть приемлемым для Езника. Вот что пишет Езник, имея в виду точку зрения гностиков: «И так как сущность (бога) по своей природе непостижима и неисследуема, то ее неисследуемость преподносится незнанию, как знание, сущность преподносится не для исследования, а для догматического знания»¹⁾. Езник ясно и четко различает две линии по вопросу о понимании природы бога: познание сущности бога путем исследования и догматическая вера в непостижимое существо.

Если бытие бога не вызывает сомнения, то остается определить, что такое бог, какова его природа. Но как у Филона Александрийского, так и у Езника трансцендентный бог настолько аб-

¹⁾ Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 1, гл. 1.

страктей, что почти не имеет никаких качеств и, как абсолютное существо, противопоставлен по своему совершенству и могуществу всяким конкретно-конечным вещам. У Езника есть сходство с неоплатониками в утверждении того, что природу бога нельзя определить, что природа бога познается через отрицание.

Единственная субстанция Езника—бог все же определяется как сущность постоянная и вечная, не имеющая ни начала, ни конца, которая ничем не определяется и не обуславливается; она причину своего существования имеет в себе же самой (подобно *causa sui* у Спиннозы) и вместе с тем является причиной всего существующего, изменяющегося, движущегося¹⁾.

Мир, как «разумное творение», Езником рассматривается как акт проявления свободной воли бога; это, по Езнику, находит свое объяснение в том, что, во-первых, было бы неразумным оставить вселенную без содержания и, во-вторых, по природе добрый бог не мог бы доброту не проявить.

Телеологическая концепция космогонии Езника видна из того, что мир он сравнивает с колесницей, запряженной четырьмя конями: теплота, холод, сухость и влажность. Эта колесница управляется невидимым возницей, который держит в повиновании этих четырех антагонистов и ведет их не по одному направлению: кони стремятся во все стороны, проликают во все и все наполняют собою. Таким образом, мир, по Езнику, управляется чьей-то таинственной рукой и с определенной целью, и произведенная природа непременно предполагает непронизведенное существо, существование реального мира является доказательством бытия бога. Отсюда видно, что метафизика Езника находится под сильным влиянием неоплатонизма.

Езник, исходя из своей последовательно-монистической, теологической позиции, выступает:

1. Против дуалистического зороастровского понимания добра и зла, как субстанциальных начал всего существующего.

¹⁾ Езник Кохпечи, «Книга противоречий» кн. 1, гл. 1.

Изложение учения Зороастра (Заратустры) у Езника¹⁾ показывает, что основным доминирующим принципом этого учения являлось признание бытия двух начал: добра и зла, как взаимно-враждебных, взаимно-противоречивых субстанциальных начал. Это есть основной стержень мировоззрения Зороастра, и вся его система базируется на этом дуализме. Ормузд, как олицетворение света — добра, и Ариман — тьмы — зла.

Против этого дуалистического учения восстал Езник потому, что оно зло принимает как субстанцию, делает его фаталистическим, неизбежным роком для людей. Езник не может примириться с положением, когда в основу всего существующего кладется не одно начало, а два. Кроме Ормузда и Аримана, по преданию Езника, в учении персидских магов фигурировал также их отец — Зрван, существовавший «прежде, нежели существовало что-нибудь, когда еще не было ни неба, ни земли и никакого другого

1) В наш план работы не входили исследования произведений Езника, как источника великого Зороастра или других мыслителей и идеологических течений древности; на эту сторону вопроса обратили внимание Гельцер, Гарнак, Гараманян и другие. Пополнить восстановление учения Зороастра на основе сохранившихся армянских литературных памятников, главным образом на основе произведений Езника и его современника Египше, — это особая тема, и нами здесь она не затрагивается. Однако, необходимо подчеркнуть, что учение Зороастра, которое было изложено на зендском языке в так называемой Зенд-Авесте, — которая полностью не сохранилась, а лишь частично, только в виде отдельных отрывков дошла до нас, — подверглось, безусловно, изменениям и искажениям как со стороны древне-персидских магов, так и со стороны противников этого мировоззрения. Факт, что существуют противоречивые варианты по отдельным существенным вопросам маздеизма, которые становятся заметными даже при поверхностном изучении сочинений Езника. Разумеется, для нас, при рассмотрении критики учения Зороастра, ясно, что для Езника исходным положением могла служить та система взглядов персидской идеологии, которая представлена автором в «Книге противоречий», в частности, то именно персидское мировоззрение, которое, повидимому, господствовало в период Сассанидов, точнее при Иездигерде II.

создания, в небе или в земле находящегося»¹⁾). Здесь Езник в лице Зрвана, породившего Ормузда и Аримана, не находит даже монистического момента в мировоззрении Зороастра, так как Зрван, после появления Ормузда и Аримана, снимается с арены борьбы и действия и, как субстанциальный фактор бытия, устраняется. Зрван не обладает какими-либо признаками всеобщности или всесущности, больше того, по интерпретации Езника, Зрван, как конкретно-конечное существо, зависит от более совершенного (неизвестного) существа, «во славу которого он тысячу лет жертву приносил».

Езник для подтверждения своей оценки учения Зороастра далее указывает на двойственность Зрвана, как источника противоположных принципов. Ведь по учению магов, вера Зрвана, что будет сын, дала Ормузда, а сомнение Зрвана, что не будет сына, породило Аримана²⁾.

Итак, Езник находит, что учение Зороастра насквозь пропитано дуализмом, и ему он противопоставляет свое последовательное монистическое мировоззрение.

2. Езник высказывается против политеизма греческих мыслителей, говоря, что они, достигнув высокой степени знания, тем не менее «не познали мудрости творца». Упоминает Гезиода и «болтуна» Гомера, которые, «вслеречиво разглагольствуя, утверждали то же самое», т. е. защищали политеизм.

Езник находит, что основание этого политеизма надо искать в незнании причин происхождения тех явлений, которые обожествляются со стороны невежд. Это, по Езнику, вытекает из того,

¹⁾ Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 2, гл. 1.

²⁾ Езник прав в своем понимании Зрвана и в утверждении дуалистического характера учения Зороастра, и это подтверждается следующим обстоятельством. Зрван в Зенд-Авесте означает неограниченное время, которое зависит от движения небесного свода, откуда неизбежно исходит свет и тьма; следовательно, в Зрване (время) две субстанции: свет (добро) и тьма (зло). Точка зрения К. Каутского, что «к монистическим религиям следует причислить не только ислам, но и религию Зенд-Авесты» (К. Каутский, Соч., том X, изд. 1930 г. «Происхождение христианства», стр. 165—166), не соответствует действительности.

что они не умеют различать движение от движущего, произведение от производящего, причину от причиняющего. Езник при рассмотрении движения, изменения вещей, пытается обобщить, найти общие причины движения, изменения всего сущего. Существование движения, изменения, по Езнику, предполагает необходимость движущего, изменяющего. Итак, материальная субстанция, как «неразумная» природа, не имеет в себе спонтанного движения, развития; источник ее движения, изменения должен находиться вне ее, вне ее материального бытия. Это — положение, которое неизбежно приводило к понятию существования бога. Если греческие мыслители, рассуждает Езник, пытались бы найти основание всего существующего, то они пришли бы к понятию единого бога.

3. Езник также против пантеизма, обожествления природы со стороны стоиков. Езник одобряет их стремления изучать природу: но после этого исследования природы они все объявили телом и кроме него ничего не хотели признавать; это подвергается резкому осуждению со стороны Езника.

Если, рассуждает Езник, материальный (телесный) мир неразумен и не может стать причиной существования самого себя, то, разумеется, он должен быть обусловлен каким-то другим существом. Это какое-то другое существо должно быть рассматриваемо отдельно, независимо от им же произведенного существующего мира; и если причина отделяется от причиняющего, то этим самым они качественно определяются, а определение, по мысли Езника, есть разграничение; а это последнее не допускает тождества производящего и произведенного. На основании этих рассуждений, Езник критикует пантеизм стоиков, говоря, что они отождествляют и не различают материального (телесного) мира от нематериального (нетелесного) и что видимый мир считают разумом, а разум обожествляют.

Гегель пантеизм стоиков видит в том, что они бога, как огненное начало, представляли вместе с тем разумным порядком бытия. «Это упорядочивающее начало они (стоики, — В. Ч.) называли не только богом, но также и природой, судьбой или необходи-

мостью»¹⁾). Эта слепая необходимость, абсолютный детерминизм стоиков, предопределяет все совершающееся; это обстоятельство не может не вызвать возражения со стороны Езника.

Не может быть приемлемой для Езника также определяемая этим детерминизмом точка зрения стоиков на свободу человеческой воли: «судьба ведет добровольно повинующегося и влечет противящегося». Это стоическое положение, по которому человеческая воля, фактически лишенная свободы, всецело подчиняется абсолютной необходимости.

Но к этой стороне вопроса мы еще вернемся.

4. И, наконец, Езник борется против материалистической и атеистической системы взглядов Эпикура. Есть основание предполагать, что эти атеистические передовые мысли Запада проникли и на родину Езника. Армянская передовая мысль, особенно у молодежи, часть которой получала свое воспитание в тогдашних центрах духовной культуры мира, быстро восприняла разные материалистические положения, взгляды того или иного мыслителя Запада, в том числе и философию Эпикура. Это обстоятельство и заставляет Езника в полемическом произведении не забывать также Эпикура, систему которого он, несомненно (необходимо отдать должное), знал хорошо и основные мысли которого он изложил в своей книге в общем и целом правильно.

Езник в своем изложении системы взглядов Эпикура пишет следующее: «Эпикурейцы мир считали самобытным. Тела сферика были неделимые и неразделенные (атомы), как бы двигались пылинками, из чего путем сгущения оформлялся мир»²⁾. Затем Езник в двух словах законически излагает этику эпикурейцев: «и установили они вождедение, как счастливую цель»³⁾.

Но для Езника самое страшное в учении Эпикура это то, что оно проповедует безбожие. Здесь Езник просто не находит слов выразить свое возмущение. Он пишет: «и что для них не существует никакого бога и никакого предопределения, чтобы управлять

¹⁾ Гегель, Соч., том X, стр. 335.

²⁾ Езник Кдохпечи, «Книга противоречий», кн. 3, гл. XIV.

³⁾ Там же, кн. 3, гл. IV (Հախճաթի լուսնային պայծառութիւնն անսահմանն):

всем существующим; они (эпикурейцы, — В. Ч.) были настолько упрямы, что не постигли ни одного бога из богов прежних многочисленных философов. Вы видите, какая дерзость, что на земле появляются атеисты»¹⁾). В этом поступке Эзника нет ничего удивительного, атеизм Эпикура с самого начала его зарождения был мишенью для всех теологов, и армянский теолог Эзник Кохнеци не мог в этом деле, в силу своей классовой принадлежности, составить исключение.

Однако, несмотря на эту резкую критику атеизма Эпикура, Эзник выказывает глубокую проникательность в своем критическом анализе происхождения языческих богов, в частности у арийцев²⁾ и у греков. Эзник на примере Зрвана из религии маздеизма анализирует процесс возникновения представления обожествленного земного бытия. «Зрван был храбрый муж при титанах; и так как греки, арийцы и все языческие народы имеют обыкновение своих героев считать богами, то поэтому сочинители учения персов, видя, что жители страны признают Зрвана за бога, приписали ему и создание неба и земли и всех других творений»³⁾). Эзник здесь вскрывает корни возникновения религиозного воззрения на мир, а именно: как в представлении народа отличительные черты героев распухают, раздуваются и превращаются в абсолюты. На этом не останавливается анализ Эзника, он идет дальше, заглядывает вглубь вопроса и находит, что отдельные черты человеческого представления, превращенные в абсолюты, включают в себя моменты и стороны отражения реального бытия.

Еще в V веке Эзник Кохнеци объяснение небесного мира выводит из земного бытия, характер богов он объясняет правами людей. Эзник сообщает, что, по учению Зороастра, боги арийцы вступали в связь со своими матерями и сестрами, чем и объясняют арийцы возникновение светил. Со стороны богов, по рассуждению Эзника, все это есть не что иное, как только сладострастие и привязанность к плотским удовольствиям. По Эзнику, арийцы именно так создали своих богов. «Ибо, — продолжает Эзник, —

¹⁾ Эзник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 3, гл. XIV.

²⁾ У зендских народов.

³⁾ Эзник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 2, гл. III.

видя склонность арий к женщинам, сообразно с их изнеженными нравами, маги составили религию, чтобы народ, слыша, что боги предавались недостойным кровосмешениям, сам, подобно им, без разбора следовал их примеру; все это весьма божественно¹⁾. Отсюда следует, что, по Езнику, обожествления земных нравов человеческих отношений объясняются земными интересами.

Б

Великий и основной вопрос философии, отношение мышления к бытию, Езник разрешает объективно-идеалистически. Философская концепция Езника не отрицает реальности «посюстороннего» мира. Природа, по Езнику, существует вне нас и независимо от нас. У Езника мы встречаем не отрицание объективной реальности, как у Беркли, который рассматривает мир, как *esse is percipi*, или как у Гегеля, у которого природа является инобытием абсолютного духа, а метафизический (сверхчувственный) мир и этим последним обусловленное реальное бытие.

Различные гностические школы, общины, секты по-разному понимали отношение бога к материи. Езник ведет борьбу против тех гностиков, которые наряду с богом поставили вечно-существующую материальную субстанцию. Согласно преданию, гностик Маркион утверждал²⁾, что в результате общения бога с материей возник оформленный мир. Таким образом, гностики ставили наравне с богом материю, которая предвечна и не имеет начала. Этим гностики основной вопрос философии разрешали дуалистически, в основу всего существующего они полагали две субстанции: бога и материю. Ясно, что последовательно-монистическое воззрение Езника не могло мириться с этой позицией гностицизма; для Езника ни материя, ни пространство³⁾ не являются предвечно-существующими, а — производным бытием.

1) Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 2, гл. III.

2) Там же, кн. 4, гл. I.

3) Пространство Езник понимает как вмещилище существующих объективных вещей, как нечто реально существующее.

Езник в своей «Книге противоречий», в некоторой степени вульгаризируя Платона, борется против его понимания отношения бога к материи. Сущность этого вопроса Езник сводит к тому, что вещь (чувственный мир), по Платону, как «тень» (Езник) бога, никогда не отходит от него, что она, по Платону, как рассуждает Езник, не может быть отделена от бога. И так как Езник у Платона констатирует вместе с тем произведенность и гибельность чувственно-вещественного мира, то очевидность противоречий Платона становится, по Езнику, вопиющим фактом. Постоянный и предвечный, как «тень» бога, чувственный мир не может быть одновременно произведенным и гибельным. Бог, рассуждает Езник, как причина, не может быть определен отдельно от «тени» и «тень» не может быть определена отдельно от бога. Это не соответствует определению божественной сущности.

Кроме того, Езник в связи с этим в вопросе об отношении бога к материи в учении Платона находит дуалистический момент. А именно: бог со своим искусством оформления мира представляется зависимым от материального вещества, бог образовал мир из хаотической, беспорядочной материи. Отсюда Езник умозаключает, что, по учению Платона, «бытие мира не происходит из небытия», а есть только результат божественного искусства, что бог при оформлении мира так нуждался в материи, как гончар в глине. Езник борется против этой концепции потому, что наравне с богом была допущена, как впоследствии у гностиков, вечно-существующая материя.

Езник учит, что мир состоит из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли. В другом месте Езник под влиянием Аристотеля употребляет слова: теплота, холод, влажность и сухость. Между этими двумя перечнями Езник не находит никакой разницы, и то и другое у него фигурирует под словом «элемент»¹⁾.

Теплота, холод и т. д. для Езника не субъективное восприятие, а объективная реальность, существующая независимо от наших органов чувств. Езник, как знаток греческой философии, не-

1) «Στοιχεῖα».

сомненно, заимствовала у этих последних понятие четырех элементов мира, воззрение, которое было, по свидетельству Аристотеля¹⁾, окончательно завершено Эмпедоклом.

Четыре элемента Езника являются не какими-то абстрактными понятиями, а качественно определенными, чувственными стихиями. Эти различные четыре элемента у Езника не представляются в единстве, они противоплагаются друг другу, но не так, как у Эмпедокла, у которого огонь ставится на одну сторону, а земля, вода и воздух на другую. У Езника ни один из четырех элементов не имеет предпочтения пред другим. Четыре элемента Езника, по выражению Эмпедокла, являются «корнями всего» существующего. В учении Езника эти элементы не перерастают одни в другие, и вещи, весь существующий мир, являются не чем иным, как различными механическими смешениями этих элементов. В доказательство того, что вещи представляют собою механическое смешение элементов, Езник указывает на следующее: «наличие смеси воздуха с водой доказывается тем, что в воде живут животные, которые дышат воздухом... Наличие смеси воздуха с землей доказывается из недр земли выходящим паром при солнце после дождя... Смесь воздуха с огнем доказывается блеском молнии во время грозы... Смешение же огня с водой доказывается огненным блеском воды волнующегося ночью моря...»²⁾

Наряду с различными смешениями элементов Езник предполагает также механическое распадение вещей. Если тела образованы из четырех элементов, стало быть, они представляют смешение определенных элементов в определенном сочетании и в определенной пропорции. При нарушении этого определенного сочетания и пропорции, данное тело распадается, образуются новые тела, но элементы никогда не уничтожаются. Таким образом, у Езника мы находим мысль, что вещи постоянно то возникают, то уничтожаются. Движущей силой, при распадении и соединении вещей, в то время

¹⁾ Аристотель, *Метафизика*, стр. 24, пер. А. В. Кубицкого, изд. 1934 г.

²⁾ Езник Кошпечи, *«Книга противоречий»*, кн. 3, гл. X.

как у Эмпедокла—любовь и ненависть, у Езника является какая-то «скрытая сила». Но под этой мистикой нетрудно понять божественное воздействие на вещи.

Езник считает, что мир познается при помощи ощущения и рассудка. Этими двумя качествами человек отличается от остального мира. При помощи ощущения человек воспринимает материальный мир, рассудком определяет свои действия, свое поведение. Рассудок, по сравнению с ощущением, является высшей формой познания. Езник говорит еще о разуме, но различия между разумом и рассудком он не дает. Ощущение, как источник познания объективного мира, привело Езника к следующему определению материи: «Все, что через наши ощущения воздействует на нас, наблюдается или ощущается нами, есть материальное, а то, что не воздействует на наши ощущения,—нематериальное. Элемент—свет—природа тонкая, но так как он наблюдается через зрение, есть нечто материальное. Элемент—воздух—природа тонкая, но так как посредством холода воздействует на тело (человека), есть нечто материальное. Элемент—пламя—природа тонкая, но так как через теплоту воздействует на тело (человека), есть нечто материальное. Точно так же и вода, которая более тонка, чем тяжесть, и более густа, чем легкость»¹⁾.

Итак, определение материи Езника гласит: материя есть все то, что действует на наши органы чувств; как мы видим, оно имеет материалистический характер.

Это понятие материи Езника было сформулировано в первой половине V века, и если сравнить это определение Езника с определением Поля Гольбаха, философа-материалиста XVIII века, то можно было бы, пожалуй, подумать, что французский атеист свое определение материи списал с сочинения армянского теолога Езника. Однако, мы, конечно, такой бессмыслицы не утверждаем, но факт, что Гольбах пишет почти то же самое: «Таким образом по отношению к нам, материя вообще есть все то, что воздействует

¹⁾ Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 1, гл. XXIII.

каким-нибудь образом на наши чувства»¹⁾). Как видно, определения материи Езника и Гольбаха совпадают, и это совсем не странно; это объясняется тем, что Езник, как и Гольбах, имели в значительной степени «наивное» обыденное здоровое убеждение в реальности вещей. Они оба еще недостаточно абстрагировались от конкретно-конечных вещей.

Определение материи Езника говорит о его прогрессивности в истории развития философской мысли в Армении, о той положительной роли, которую играл Езник в истории развития мысли армянского народа.

Благодаря тому, что у Езника есть правильное, здоровое понимание материи, гласящее, что при воздействии объективных вещей на ощущение человека познается реальность — материальность мира. Езник, вслед за греческими мыслителями, добился того, что вполне правильно разрешает ряд вопросов естественно-научного порядка; к примеру, мы берем проблему света, которую он решает, исходя из своего гносеологического постулата, очень глубоко, правильно и вместе с тем с предельной простотой.

Приведенный нами выше отрывок из произведения Езника очень ясно выявляет его понимание природы света. Свет действует на органы чувств, вызывает известное ощущение, следовательно, свет существует вне наших ощущений и независимо от нас. И так как свет есть нечто существующее, то оно есть материальное, телесное, свет есть материальная реальность.

Современная наука, спустя полторы тысячи лет, после долгой борьбы и мучений подтверждает истинность философского мышления Езника, а именно: свет есть материя, вещество. Вот что пишет крупный астрофизик современности Джеймс Джинс: «В современной электро-магнитной теории твердо установлено, что всякое излучение обладает массой, которая ничуть не менее реальна, чем масса куска железа. Луч света оказывает давление на освещаемую им поверхность точно так же, как на нее давит струя воды или

¹⁾ П. Гольбах, «Система природы», стр. 31, изд. 1924 г.

порыв ветра, или падение куска железа»¹⁾. Это один из многочисленных примеров того, как естествознание, спустя долгое время, экспериментально подтверждает предположение философии.

Кроме ощущения и рассудка, при помощи которых познается мир, Езник говорит также об инстинкте, который у него фигурирует, как низшая форма познания. Он находит, что человек, как разумное существо, имеющее свободу действий и поступков, обуславливает свое действие, руководствуясь следующими правилами—«делать полезное и уклоняться от вредного». Но, кроме этого, человек обладает также естественным, прирожденным инстинктом. Благодаря этому инстинкту человек предчувствует предстоящее, совершающееся, и при помощи его он отличает полезное от вредного. В данном случае поступок человека, по Езнику, наступает согласно непосредственно-утилитарному побуждению, независимо от размышления.

Согласно учению Езника, животные обладают инстинктом точно так же, как и человек, но животное отличается от человека тем, что последний, кроме инстинкта, имеет способность к размышлению. К этому Езник добавляет: «Когда человек лишается разумной осторожности, то защищается естественным чувством»²⁾, т. е. человек, при потере мышления, становится на положение животного, которое действует исключительно инстинктом³⁾.

Характерно, что Езник, в связи с вопросом об инстинкте, указывает на «воспоминание» у животных и у человека. В основе поступков как у человека, так и у животных лежит воспоминание прошлой практики, опыта. Езник, при объяснении человеческого поведения, связывает его с опытом, а опыт он понимает «наивно-реалистически», материалистически. Езник часто ссылается на опыт вещей и рассматривает его в качестве средства познания.

1) Джемс Джинс, «Вселенная вокруг нас», стр. 160—161. пер. с англ.; 2-ое изд., 1932 г.

2) Езник Кохпедц, «Книга противоречий», кн. 2, гл. XIX.

3) К. Маркс в «Капитале» инстинктом называет животноеобразные примитивные формы действия человека, как самые низшие формы познания (см. К. Маркс, «Капитал», том 1, стр. 119—120 изд. 3, 1928 г.).

Езник придавал большое значение определению качества вещей. Он останавливается на этом вопросе в связи со своей полемикой с гностиками. Езник по поводу утверждения этих последних, что материя до вмешательства бога являлась бесформенной, бескачественной, пишет: «и сказать бескачественный — означает выявить качество»¹⁾. Это означает, что, по Езнику, отрицание есть определение. Эта чрезвычайно важная и глубокая мысль ставит Езника наравне с самыми передовыми мыслителями того периода. Больше того, очень популярное положение Б. Спинозы *Omnis determinatio est negatio* есть по существу то же самое, что у Езника, только с обратным расположением слов. Попутно заметим, что это положение Спинозы с точки зрения диалектики очень высоко ценили и Гегель и Энгельс.

По учению Езника, природа, как таковая, не создает своего существования, существует, так сказать, не «для себя». Но она раскрывается перед действием человека, который познает ее тайны, законы и использует ее. Езник, признавая существование объективных истин, задачу человека видит в том, чтобы познать эти истины, раскрыть для себя тайны природы. Мудрость человека дает ему возможность наслаждаться плодами своих побед.

Что касается человеческой души, то Езник размышляет о ней в следующем виде.

Прежде всего человек состоит из двух природ: материальной (телесной) и нематериальной (нетелесной). Материальная природа человека, как и весь материальный мир, состоит из четырех элементов; отсюда видно, что человеческое тело не составляет исключения. Нематериальная природа человека есть его душа; у Езника нет материализации души, как у стоиков; душа человека — это особая, не материальная природа, она, как «простая», «легкая» природа²⁾, помещена в тело человека. Этим помещением души в тело человека, разумеется, не образуется единство тела и души, объекта и субъекта, а это — скорее механическое сопоставление в одном существе двух противоположностей, тела и души.

¹⁾ Езник Кохпеди, «Книга противоречий», кн. 1, гл. VII.

²⁾ «Ազգական բնութիւն».

Езник в двух местах упоминает платоновское разделение человеческой души и не возражает против него; и это обстоятельство дает основание предполагать, что он признает существование души, если не в трех частях, размещенных в соответствующих местах человеческого тела, как это представляет Платон, то, во всяком случае, в трех проявлениях: разумном, гневном и алчном, безусловно, под влиянием учения этого самого Платона. У Езника мы часто встречаем попытки к анализу человеческой духовной деятельности, попытки к исследованию человеческого мышления, доказательством чего являются неоднократно его объяснения важнейших психологических моментов жизни человека.

Однако, сильное сопротивление воззрениям Платона мы находим у Езника в той части учения первого о человеческой душе, где проводится мысль о том (согласно изложению самого Езника), что душа человека от существа бога. «Если человеческая душа,—возражает Платону Езник,—от божественного существа, несотворенная и бессмертная, то откуда три частицы души: разумная, гневная и алчная?»¹⁾.

После этого Езник пишет, что бог выше и свободнее всяких желаний и возбуждений, следовательно, если душа человека обладает этими тремя качествами, то она не может быть от бога, от его божественного существа.

И дальше, в той же части «Книги противоречий» Езника, которая направлена против греческих мыслителей, мы читаем: «Итак, как не постыдятся своих слов те, которые думают, что душа (человека) происходит от божественной природы (несотворенная, бессмертная и божественная), и вместе с тем наказание преступной души и ее страдания производят от бога, что делят сущность бога на части и раздробляют душу на множество частей, и что часть души мучает другую часть своей же природы, и что часть находится во славе, часть — в презрении, одна часть попадает в рай, другая — в ад»²⁾. Хотя Езник не указывает, против кого направлены эти слова, все же есть основание предполагать,

¹⁾ Езник Кохлеци, «Книга противоречий», кн. 3, гл. XII.

²⁾ Там же, кн. 3, гл. VI.

что Езник имел в виду учение Платона, правда, представляя его в некоторой степени в вульгаризированном виде, что, по Платону, душа человека рассматривается, как частица мирового разума, нечто среднее между богом и чувственным миром, отделенная от божественной сущности и перешедшая к человеку, что тело этого последнего есть темница души.

Езник при помощи логических построений старается опровергнуть Платона. Если бы душа человека, рассуждает Езник, была бы частицей бога и от божественной сущности, то (по Езнику,—В. Ч.) божественная душа была бы раздроблена и в результате достойные наказания преступные человеческие души стали бы частицей души бога, и это обстоятельство привело бы к тому, что сам бог наказал бы частицу своей души, что божественная душа, по воле божьей, страдала бы в аду. Таким образом, логические аргументы Езника доводят положения Платона до бессмыслицы.

С другой стороны, эта критика Езника всецело направлена также против христианского представления о душе человека, согласно которому человек раздваивается на материальное, злое начало и на божественную частицу души. Езник не отрицает, что бог сотворил человека с душой и телом; он против того положения, что бог «дал нам от духа своего»¹⁾, т. е. против положения, согласно которому человеческая душа есть частица души бога. Эта точка зрения христианства о природе человеческой души является основанием для утверждения божественного предопределения и отрицания свободы воли человека, и все эти вопросы, к великому удивлению «исследователей» — «езниковедов» из клерикального и буржуазного лагеря, с концепцией Езника ничего общего не имеют.

Один из таких «исследователей» Езника Гараманян пишет следующее: «Для Езника ветер—элемент природы... и этот ветер то же самое, что и душа человека». «Здесь с Иезекиилем²⁾ Езник всецело согласен, они оба в природе существующего ветра видят причину одушевления и жизни как человека, так и животных»³⁾.

1) Пер. посл. Иоанна, гл. 4, п. 13.

2) Ветхий Завет.

3) «Հանդես Ամսօրեայ» март—апрель 1932 г., стр. 189—197.

Ветер, как одухотворяющее начало, с некоторыми изменениями от языческой мифологии перешел к христианской догматике. Мы на это не имеем никаких возражений, но крайне возмутительно, когда это воззрение приписывают Езнику. Ведь Езник очень ясно и недвусмысленно заявляет, что душа человека по причине своей сноровки и легкости на многих языках, в том числе и на армянском, называется ветром, что «душа человека, если по своей природе состояла бы из ветра, она называлась бы материальной и состояла бы, как и все тела, из четырех элементов. Между тем душа человека есть природа не материальная и, как таковая, она проста и природа ..., которая выше, чем ветер, тоньше и быстролетнее, чем разум»¹⁾. То обстоятельство, что Езник берет для сравнения ветер как аллегория души человека, Гараманлян, извращая Езника, преподносит своим читателям, ложно утверждая, будто, по учению Езника, ветер и душа, как в христианской догматике, отождествляются. Этим самым тенденциозное «исследование» Гараманяна извращает учение Езника, превращая его в апологета официально господствующих догматов христианства.

В сочинении Езника мы встречаем возражение также против мнения греческих философов о переселении души. Это мнение о странствовании души Езник в равной мере приписывает как Пифагору, так и Платону. Надо признаться, что Езник переселение души Пифагора оценивает правильно, говоря, что оно у Пифагора носит этический характер. В одном случае после смерти человека «душа человека переселяется в чистое или безгрешное тело другого человека или животного»²⁾; это — «возмездие за добрые деяния»³⁾, совершенные при жизни умершим. В другом случае после смерти человека «душа человека переселяется в нечистое или грешное тело другого человека или животного»⁴⁾; это — «возмездие за злые дея-

1) Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 1, гл. XXIII

2) Там же, кн. 3, гл. XI.

3) Там же.

4) Там же.

или»¹⁾, совершенные при жизни умершим. Езник этим объясняет отказ пифагорейцев от употребления мяса: ведь в животном теле, быть может, обитает божественная душа. Этим же самым принципом Езник объясняет и отказ пифагорейцев от жертвоприношения и т. д.

Езник беспощадно грозит, подвергает уничтожающей критике все суеверия, независимо от того, будут ли они армянского происхождения или будут из персидской или греческой действительности. Он в равной мере направляет свои удары как против понятия аралеза, вишана, называя их «болтовней старых баб»²⁾, так и против учения Пифагора о переселении душ.

В

Проблема добра и зла, вопрос о происхождении зла, особенно на Ближнем Востоке, играла в мировоззрении человека очень большую роль. Вся идеология, можно сказать, вращалась вокруг этого вопроса. Проблема добра и зла являлась доминирующей и в учении Зороастра, и в манихействе, и у гностиков и т. д. Все научные и религиозные мировоззрения, так или иначе, трактовали этот вопрос, и каждое направление давало то или иное решение этому вопросу. Трактовка этой проблемы имела также практическое значение: регулирование некоторых юридических отношений или обоснование того или иного практического правила поведения людей в обществе, несомненно, основывались на решении проблемы добра и зла.

Возникновение проблемы добра и зла в обостренном виде на Ближнем Востоке объясняется, прежде всего, характером его производства.

¹⁾ Езник Кохпечи, «Книга противоречий», кн. 3, гл. XI. Целлер передает (Очерк ист. греч. философии, русск. пер., стр. 38, 1912 г.) воззрения Пифагора о переселении душ, как возмездие после смерти человека. Как мы видим, это подтверждается армянским источником V века — «Книга противоречий», которая вообще, с этой точки зрения, имеет большое значение.

²⁾ Там же, кн. 1, гл. XXIV.

Существование с давних пор системы орошения, рациональной обработки почвы для земледелия и т. д. обуславливали в идеологии Ближнего Востока в некоторой степени обобщающее мышление, известное абстрагирование от наличного бытия. Однако, с другой стороны, производительные силы человека не настолько были развиты, чтобы мог он бороться против стихийных бедствий природы. Отсюда непонимание причин существования этих бедствий, отнесение их к воображаемым сверх естественным силам, каким-то злым существам и т. д.

Затем, в данном вопросе некоторую роль играло также воздействие географической среды Ближнего Востока: тропический зной летом и сильный холод зимой, роскошная растительность, а рядом сухая пустыня. Отсюда раздвоение мира — мир добрых и злых начал, принцип добра и зла, двух противоположностей. Таким образом, ближневосточное мировоззрение соответственно определенной исторической ступени развития характеризуется двумя противоположными моментами: рациональным, абстрактно-обобщающим мышлением и непосредственным, ограниченным, первоначально-наивным обожествляющим созерцанием природных явлений.

Проблема добра и зла не чужда Езнику, более того, эта проблема в сочинении Езника, как уже было указано проф. Н. Адонцом, занимает центральное место, и все остальные вопросы рассматриваются под углом зрения этой проблемы; иначе не могло и быть. Ведь «Книга противоречий» Езника как полемическое произведение направлено против тех идеологических течений, которые основывались на дуализме добра и зла (учения Зороастра, Мани, Валентина, Маркиона и т. д.). Вопрос добра и зла был стержнем мировоззрения того периода. Этот же вопрос был краеугольным камнем философии Езника.

Езник задался целью объяснить, откуда происходит зло или, как Езник любит часто выражаться, «неурядицы»¹⁾ в природе и в обществе. Езник о целях своего исследования пишет: «Действительно, зло, которое происходит, приводит многих в смущение, и

1) *αἰσχυρὰ καὶ ἀταξία*.

потому многие выдающиеся мыслители этим проблемам посвятили весьма большие исследования. Одни пытались поставить наряду с богом нечто, не имеющее начала, другие—нечто, подобное материи, что называли *ὄλγ*, из которого возникло все существующее. Были и такие, которые совершенно отказывались от расследования, потому что оно, по их мнению, не имело бы никакого конца; но мы, исходя из любви к нашим друзьям и из неправильности взглядов наших противников, соответственно нашим слабостям, надеясь на бога, направим к тому речь¹⁾.

Из приведенного отрывка Езника видно, что целью его сочинения являются исследования причин происхождения добра и зла, «откуда тьма, откуда зло, откуда насилие, откуда мучение, то от холода, то от жары?..» «...И когда временами совершаются войны, рубят в равной мере и виновных и невинных, и (откуда) смерти несвоевременные, и боли мучительные?»²⁾

Прежде всего, что подразумевает Езник под словами: добро и зло?

На этот вопрос Езник отвечает, что все то, что для человека действует полезно, есть добро, и все то, что вредно, есть зло. Такого же мнения держится и Сократ, согласно которому «доброе и прекрасное есть не что иное, как полезное и годное к употреблению». Примерно такого же мнения и Зороастр, по учению которого злое и доброе есть вредное или полезное для человеческого рода. Очевидно, по данному вопросу у древних мыслителей было общее представление, чрезвычайно простое, примитивное определение.

Вопрос о добродетели Езник всецело связывает с практической полезностью, он для Езника имеет только утилитарное значение. Езник не признает добродетели вне и независимо от этой практической пользы, как какое-то самобытное явление. То же

1) Езник Кохпоти, «Книга противоречий», кн. 1, гл. V.

2) Там же, кн. 1, гл. IV.

самое и по отношению ко злу, которое рассматривается как отрицательное действие на человека, все равно, со стороны ли естественных сил или со стороны самого человека оно идет.

По Езнику, если все создания бога: «разумные и неразумные», «рассудочные и нерассудочные», «речевые и неречевые», «говорящие и неговорящие» — красивы и красота есть дарование бога, то добро приобретается самим человеком. Все сотворенное есть по природе доброе, ибо «бог есть источник добра». Таким образом, зло не может быть ни от бога («от доброго творца не может быть нечто злое»), ни от матери, ибо «зло от природы не существует». Даже если некоторые животные, как грызуны и т. п., постоянно вредят и беспокоят человека, против которых он бессильен (Езник допускает наличие некоторых непобедимых объектов природы, которые человеку просто не суждено завоевать), то это явление опять-таки служит на пользу человеку, так как человек «снизводит с преступной гордыни мнить себя очень важным»¹).

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

Если принимаются две противоположные субстанции, свет (добро) и тьма (зло), и если эти враждебные начала действуют неизбежно, то это обстоятельство не может не привести к понятию предопределенности всего существующего, всего совершающегося, к фатализму. И на самом деле, персидские маги, халдейские астрологи всецело стояли на позиции фатализма. Езник прекрасно понимает, что признание зла в качестве субстанции безусловно приведет к фатализму, и потому он построил свою критику именно в этой плоскости. Если зло не есть самобытная субстанция, если ничто не бывает от природы злым, то этим самым отстраняется неизбежность зла. Если счастье или несчастье человека не предопределяется судьбою, то человек, по Езнику, в состоянии

¹) Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 2, гл. XI.

воздействовать на ход развития своей жизни и изменить его, вредное сделать полезным, несчастье — счастьем. Судьба человека в руках самого человека.

Все существующее хотя по своей природе и представляет добрые создания, однако они могут по отношению к человеку быть то добрыми, то злыми. Это положение у Езника носит универсальный характер; так, если взять четыре элемента мира, то мы увидим, что каждый из них, по Езнику, выступает, как фактор то добра, то зла. Вода, по рассуждению Езника, есть полезное, доброе явление, но временами она наводняет и разоряет людей; солнце есть доброе явление, но временами оно бывает палящим и выжигающим; то же самое можно сказать о земле и о воздухе. Кроме этих четырех элементов, Езник приводит массу примеров, когда животные и растения становятся для человека то полезными, то вредными.

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

Таким образом, в полезном явлении есть вредное и во вредном есть полезное. Задача заключается в том, чтобы раскрыть во вредном полезное и поставить его на службу человеку. Для Езника не существует вечного добра или зла, понятие добра или зла — понятие преходящее, имеет не абсолютный, а относительный характер.

Почти для всех гностиков характерно наряду с богом признание не совсем совершенного существа — демиурга, начала зла, непосредственного творца материального мира. В критике, посвящен-

¹⁾ Езник Кххнеци, «Книга противоречий», кн. 1, гл. XV.

вой гностицизму. Езник указывает у них на наличие дуализма добра и зла, как на абсолютно противоположные начала: материальный мир — субстанция зла, и бог — субстанция добра.

Езник в борьбе против этого воззрения выступает вполне убежденным, последовательным монахом, больше всех он ненавидит дуалистическую трактовку принципа добра и зла. Для Езника, разумеется, зло не может быть субстанцией или чем-то, происходящим от субстанции.

По Езнику, зло не носитель действия, не субъект, а предикат, определенное действие субъекта, в конечном счете результат этого действия¹⁾. Езник пишет: «Но необходимо знать, что тот, кто делает нечто, сам не есть это нечто, как гончар, когда изготавливает посуду, сам не есть посуда, а только изготовитель посуды, поэтому и получает название по своему искусству; то же самое и со злодеем, — лишь при совершении зла он приобретает название злодея»²⁾. Однако, если гончар изготавливает посуду, то может ее и не изготавливать; то же самое и по отношению к субъекту зла: он может совершить определенное действие с определенными последствиями, но может его и не совершить. Здесь неизбежно возникает вопрос, чем вызывается тот или иной поступок субъекта и как отвечает на этот вопрос Езник?

¹⁾В немецком переводе сочинений Езника «Wider die Sekten» слова «*Ursache und Wirkung*» Езника переведены «Qualität der Substanzen» (см. немец. пер., стр. 36), что явно искажает весь смысл «Книги противоречий». Во-первых, здесь у Езника вопрос субстанции, ее качество, совершенно не рассматривается; Езник трактует принципы возможного действия и носителя действия, что можно перевести словами: субъект и предикат. Во-вторых, интерпретация слова «*Ursache*», как «Qualität», и филологически и философски неправильно. Качество в философии означает определенность, внутренне присущую предмету; благодаря качеству предмет является тем, что есть и чем отличается от других, и если пониманию зла у Езника рассматривать как качество субъекта или субстанции, то тогда зло станет неотъемлемой внутренней сущностью человека (субъекта). Это — положение, которое ничего общего не имеет с езниковской трактовкой вопроса.

²⁾ Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 1, гл. VII.

Езник ищет зло исключительно в области действия единственно одаренного разумом существа—человека; лишь у него мы находим и доброе и злое проявление его воли. Именно здесь Езник сосредоточивает свое внимание, находит ключ к пониманию и к объяснению «неурядицы» жизни.

Езник рассматривает деятельность человека, как источник зла, не абстрактно, а в зависимости от конкретных условий и совершившихся последствий. С этой точки зрения, по Езнику, определенное действие только в определенных конкретных условиях может быть по своим последствиям злым явлением. Например, Езник убийство, вопреки христианству, не всегда считает злодейством. Он пишет: «если наказать убийством пойманного в дерзновенном прелюбодеянии, то это убийство не будет злым действием».

То же самое и в отношении пинюнажа, войны, половой распущенности и т. д., всего того, что Езник считает злодейством. Езник этот свой взгляд более четко и ясно выразил в следующих словах: «Железо служит то доброму, то злему: когда из него делается земех, серп, коса, то оно служит доброму; но если же из него выделываются меч, копье, стрела и другое оружие и этим вредят людям, то это есть злое дело, и причиной зла является не железо, а использующий его для злого деяния»¹⁾. Как мы видим, Езник зло рассматривает в связи с конкретными результатами действия свободной человеческой воли.

Но что такое свобода воли и как она понимается у Езника?

Езник был знаком с проблемой свободы воли у греческих мыслителей, которые ее впервые выдвинули. Свобода воли, прежде всего, у Езника понимается, как индивидуальная свобода воли, как возможность совершить какое-либо действие или отречься от такового. Езник свободу человеческой воли понимает абсолютно, ни от чего независимо, как *Libeum arbitrium*.

Последовательное признание свободы воли, разумеется, в корне отрицает всякого рода божественное предопределение. Эти два по-

¹⁾ Езник Кохпечи, «Книга противоречий», кн. 1, гл. X.

нания несовместимы друг с другом, и те теологи, которые пытались сочетать свободу воли в своей системе взглядов с предопределением, неизбежно впадали в противоречие. Если предопределение по существу означает зависимое положение всего существующего от «всемогущей воли всеведущего божества», то всякое действие человека заранее предопределено и должно иметь определенный характер в совершении добра и зла; а это означает уничтожение свободы воли или ее ограничение.

Езник мир представляет как нечто гармонически целое, строго упорядоченное размещение всего существующего, а также постоянное регулирование жизни и движения богом. Езник мир воспринимает как прекрасное создание, данное богом человеку, и последнему остается только воспринимать и созерцать эту красоту. Этот «неразумный» мир находится в заранее предопределенном порядке жизни и движения, и «все по принуждению служит божественному приказу и не в состоянии делать ничего другого кроме того, что для них предопределено»¹⁾.

Таким образом, как видно из этих слов Езника, не остается никаких сомнений, что в «неразумной» природе царит божественное предопределение. Закономерность явлений мира обуславливается железной необходимостью этого предопределения.

Однако из этого правила человек составляет исключение, — предопределение не относится к «разумному» миру. Божественное предопределение «неразумного» мира абсолютно не касается свободы воли человека. Здесь, конечно, предвидение бога, как и во всех случаях, не отменяется, бог заранее точно знает все предстоящие действия человека; но, заявляет Езник, предвидение, предзнание не есть предопределение действия человека, причина зла или добра; «одно дело — знать, другое — желать». Но чем же обуславливается свобода человеческой воли? Она обуславливается тем, что человек существо разумное. Вот этому обстоятельству Езник придает решающее значение. Небесные тела, вода, земля и т. д. выполняют предустановленное для них назначение и не

¹⁾ Езник Копнеци, «Книга противоречий», кн. 1, гл. XI.

сознают своего бытия, а человек, по Езнику, превосходящее существо, отличается от всего существующего тем, что имеет возможность проявить свое волеизъявление. Итак, разумность человека предполагает свободу его воли.

У Езника свобода воли связывается с проблемой добра и зла, и именно для решения этой проблемы Езник выдвигает вопрос свободы воли человека. У Езника существует стройная концепция для решения основной задачи своего произведения, а именно, решения проблемы добра и зла.

Таким образом, причину добра и зла Езник ищет в свободе человеческой воли. Только человек может стать причиной зла, так как только человек имеет свободу воли. Если зло есть продукт определенного проявления свободы воли, то ясно, что оно не может быть прирожденным свойством человека; человек может быть причастен ко злу только тогда, когда он уже, как зрелый субъект, вполне организован.

Почему именно человек совершает зло? Правда, у него воля свободна, но не обязательно же должен он направлять эту свободу воли на совершение зла. Почему зло имеет место? Где причина его существования? Езник на это отвечает, что причиной злого проявления свободной воли человека является зависть. Таким образом, психологический момент в учении Езника играет большую роль, и здесь очень рельефно проявляется идеалистическое объяснение причин появления злого умысла у человека. У Езника не необходимость, не объективная обусловленность, а зависть — психологический, идеалистический фактор объяснения причины зла.

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

Прав Гегель, говоря, что никто не может прыгнуть выше своей эпохи. Езник, этот армянский мыслитель V века, — дитя своей эпохи, оказался не в силах познать суть проблемы свободы воли, связать ее с необходимостью, проникнуть вовнутрь классово-общественного бытия и найти законы ее исторического развития. Езник не понимает, что «свобода состоит в господстве над самим собой и над внешней природой, основанном на познании естественной необходимости» (Энгельс). И все же, несмотря на это обстоятельство, Езник стоит гораздо выше многих его оппонентов из восточных и западных стран.

Итак, Езник стоит на точке зрения абсолютной, ни от чего независимой свободы человеческой воли, абсолютной в том смысле, что она у человека не ограничивается ни понятием божественной предопределенности, ни понятием необходимости.

В арменоведческой буржуазно - клерикальной литературе сочинения Езника традиционно причисляются к сочинениям, защищающим тогдашнюю официально христианскую догматику. Нам придется еще более подробно остановиться на этом вопросе, а пока мы займемся этим вопросом в связи с постановкой проблемы свободы воли. Мы хотим остановиться на позиции христианской теологии и показать, что точка зрения Езника в этом вопросе ничего общего с христианством не имеет, что Езник в этом вопросе (а это важнейший вопрос в сочинении Езника) не разделяет мнения о христианской, господствовавшей тогда догматике. С этой целью мы приведем для доказательства так называемые «послания» ап. Павла и мнение самого выдающегося столпа христианского мировоззрения — современника Езника — Августина.

У ап. Павла вопрос свободы воли решается вполне ясно и не зависимой свободы человеческой воли, абсолютной в том смысле, хотение и действие по своему благоволению¹⁾. Это и есть божественное предопределение и отрицание свободы человеческой воли. Но в другом месте ап. Павел еще подробнее развивает свою мысль. Он усматривает в человеке два начала — духовное и плотское, и резко противопоставляет их: «Я тот же самый, ухом своим служу

¹⁾ Ап. Павел. Послание к филиппийцам, гл. 2, п. 13.

закону Божию, а плотью—закону греха»¹⁾). Важно, что грех у человека является прирожденным и ни в коем случае человек не в состоянии освободиться от него своими силами. Здесь господствуют принципы предопределения и неизбежность наследственности зла.

Ап. Павел патетически восклицает: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?»²⁾). И на самом деле, у него—и предопределение (отрицание свободы воли) и прирожденное зло. Из этого настоящего туника ап. Павел видит выход только в божественной благодати: «Благодарю бога (моего) Иисусом Христом, господом нашим»³⁾).

Мы можем констатировать, что христианство в лице апостола Павла отрицает индивидуальность свободы человеческой воли и взамен этого преподносит божественное предопределение и прирожденное зло, искупающееся божественной благодатью⁴⁾). Ясно, что это воззрение не только ничего общего не имеет со взглядами Езника, но и представляет его прямую противоположность.

Почти то же самое мы видим и у Августина, который в борьбе против пелагийского понимания свободы воли утверждал, что свобода воли бывает тройкого рода: свобода воли бога, направленная исключительно на сотворение добра, свобода воли Адама — первого человека, направленная в равной степени и на совершение добра и на совершение зла, и, наконец, свобода воли человека, направленная преимущественно на совершение зла. Грех первого человека перешел по наследству к его потомкам; последние—прирожденные виновники и отвечают за первое злодеяние первого человека. Если человек может совершить только злое деяние и все люди, как утверждает Августин, подлежат различному нака-

¹⁾ Ап. Павел. Послание к римлянам, гл. 7, п. 15—25.

²⁾ Там же.

³⁾ Там же.

⁴⁾ В так называемых «посланиях» ап. Павла мы находим и некоторые моменты свободы человеческой воли. Однако, это есть его непоследовательность и противоречит его основным взглядам. Ведь нужно же было сохранить справедливость божественного наказания.

занию и только божественная благодать может вернуть человека на положение Адама (второе состояние свободы воли), в котором он в состоянии выбирать между добром и злом, то ясно, что от свободы воли человека остается только один пустой звук. Свободу воли Августин предоставляет лишь одному Адаму.

Августин очень настойчиво защищает позицию предопределения, говоря, что в мире ничего не делается, ничего не изменяется помимо воли бога. Все существующее со всеми своими изменениями и движениями провозглашается Августином «извечным решением божьим»¹⁾. Так Августин упраздняет свободу воли человека.

Однако, двойственное положение церкви — необходимость божественной предопределенности и необходимость сделать человека ответственным за свои поступки перед богом и церковью — привело Августина (и не только Августина) к ярко выраженным противоречиям, он и отрицает и в определенных рамках признает свободу воли²⁾.

Такова была позиция по этому вопросу официального христианства в период Езника.

О Пелагийско-августинском споре проф. Н. Адонц пишет: «Пелагийство было значительным, сильным движением, которое распространялось с Запада на Восток и могло бы иметь тяжелое последствие, если бы не сопротивление Августина, благодаря которому пелагийство было разгромлено. Пелагийско-августинский спор был тесно связан с вопросом о свободе воли»³⁾. Правильнее было бы сказать, что этот спор был именно о свободе воли человека. Как известно, в лице Августина официальное христианство в этом споре победило; Пелагий, утверждавший принцип свободы воли че-

¹⁾ Ф. Энгельс, Диалектика природы, стр. 136, изд. 1931 г.

²⁾ Более последовательно отрицают свободу воли протестанты. «Мартын Лютер человеческую волю сравнивает с вьючным животным, которого может оседлать как бог, так и дьявол, но которое само не может выбрать ездожа» (Виппер).

³⁾ «Синдикализм», 1935 — 26 г.

человека, стал еретиком и был изгнан из церкви. Но здесь для нас еще интереснее продолжение мысли проф. Адонца: «Нам могут возразить, что против нелагийства у Езника нет речи. Это неправильно... Особенно для армянской церкви важен был не этот спор, а то, что составляло его основу, — идея. Случай с Пелагием стал новым стимулом продвижения вперед, для составления решительной точки зрения по тому вопросу, на котором основывалась христианская этика. И вот, для удовлетворения этого требования армянской церкви выступил Езник со своей знаменитой «книгой»¹⁾. Отсюда, по Адонцу, вытекает, что Езник защищал официальные позиции христианской церкви и, как отец армянской церкви, он выполнил ее идейный заказ, боролся за господствующие догмы тогдашнего христианства. По Адонцу получается так, что будто Езник защищает точку зрения Августина о свободе человеческой воли, что «Книга противоречий» Езника направлена против положения Пелагия. Это не соответствует действительности. Здесь Адонц явно искажает учение Езника. Мы уже показали, что Езник до конца очень последовательно проводит в своем сочинении принцип свободы воли. Пожалуй, сам Адонц этого не отрицает, когда пишет: «Езник твердо стоит на позиции свободы воли»²⁾. Здесь у Адонца вопиющее противоречие: либо Езник отрицает свободу воли и вместе с Августином защищает позиции христианства, либо защищает принцип свободы воли и вместе с Пелагием борется против догматики церкви. Мы не намерены отрицать возможность влияния атмосферы борьбы, создавшейся вокруг Эфесского собора, на Езника, но положение Адонца, что Езник стоял на позиции Августина и защищал точку зрения христианства, ни в коем случае не соответствует истинному положению вещей. Это положение Адонца вытекает из его общего представления о том, что Езник был духовным отцом, борцом господствующей линии тогдашней христианской догматики

1) «*Samuelstag*», 1925—26 г.

2) Там же.

вообще и армянской церкви в частности. К этому глубоко неверному положению они приспособляют, соответственно этому истолковывают и по существу извращают учение Езника.

Из всего вышеизложенного мы можем заключить:

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

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

3. Христианство фактически отрицает свободу воли и противоречит себе; Езник последовательно защищает свободу человеческой воли. Точка зрения Езника ничего общего не имеет с официальной христианской теологией; здесь мнения расходятся. Езниковское решение вопроса несравненно выше и прогрессивнее.

¹⁾ Езник Котхпечи, «Книга противоречий», кн. 2, гл. XV.

2. ЛОГИКА И ДОГМАТИКА ЕЗНИКА

Езник Кохнеци, будучи глубоким знатоком аристотелевской логики, борясь против Зороастра, гностицизма и некоторых направлений греческой философии, в своей работе «Книга противоречий» дает блестящие образцы применения силлогизмов. Однако, он не до конца остался верным логике Аристотеля: наряду с ней Езник, как христианский теолог, в своей борьбе и исследовании применяет догматику св. писания, опирается на нее и через нее пытается доказать свои мысли. Характерно, что Езник, говоря о логике и догматике, как о принципах борьбы и исследования, намеревается ограничить применение каждого из этих принципов определенной областью. Езник пишет: «...Дело в том, чтобы внешних противников (речь идет об идеологических течениях внехристианского лагеря,—В. Ч.) опровергнуть на самом деле истиной, независимо от св. писания (опровержения доводами опыта и разума,—В. Ч.)¹⁾, а внутренних (речь идет о разногласии внутри христианского лагеря,—В. Ч.) и не истинные (взгляды) опровергнуть св. писанием»²⁾. Отсюда явствует, что Езник, как исследователь и философ, выступает против своих противников, прибегая к логике вещей, опыту и разуму; но в борьбе, разыгравшейся в христианском лагере, он, как теолог, предполагает применять, как средство к достижению истины, догмы св. писания. Однако, в применении этой точки зрения, разграничения областей применения логики и догматики, Езник не совсем последователен, так как он догматику, как метод, применяет также против «внешних» врагов. Собствен-

1) См. примеч. к немец. изданию № 316, стр. 87.

2) Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 1, гл. XXVIII

но говоря, в сочинении Езника почти нет «внутренних» противников; быть может, Езник о них писал, но они не дошли до нас.

В вышеприведенных словах Езника чрезвычайно рельефно показано раздвоение его метода.

Но в чем заключается характер логики Езника, как метода познания и исследования, которым он в борьбе со своими идейными противниками пытается постигнуть истину бытия?

У Езника первое важнейшее требование, являющееся характерной сущностью логики, гласит: для достижения истины необходимо построить утверждения так, чтобы они были согласованы друг с другом. Основным орудием борьбы в «Книге противоречий» Езника является именно эта сторона требования логики античного мира. Езник Кохнеци анализирует положения своих противников, рассматривает основные суждения, посылы логической конструкции и показывает, насколько они соответствуют сделанным выводам, тем или иным утверждениям. По поводу учения персидских магов, последователей Зороастра, Езник пишет: «Но на такие невероятные, нелепые и вымышленные речи не надо бы было вовсе отвечать, потому что достаточно избоблачают их безрассудность самые слова их, между собой несогласные и друг другу противоречащие»¹). Из этого положения видно, что Езник отвергает учение Зороастра потому, что оно имеет в себе противоречие потому, что, утверждения Зороастра между собой несогласны и не соответствуют требованиям разумного мышления. Езник — остроумный и ядовитый полемист, умеющий вскрывать противоречия противников, он — диалектик в античном смысле этого слова. Езник мастерски применяет логику Аристотеля, как «органон», как правило мышления для выявления несостоятельности, непоследовательности и отсутствия взаимной связи в утверждениях противников.

¹) Езник Кохнеци, «Книга противоречий», кн. 2, гл. II

Езник учения своих противников называет «невероятными, слепыми и вымышленными речами»: подобная оценка у него встречается часто: она для него очень характерна, так как объективная тенденция его логики требует адекватного отражения в человеческих понятиях различных особенностей, сторон многогранного реального бытия.

Хотя Езник неоднократно опирается на данные опыта, но он этим не ограничивается, он делает обобщения, выводы и требует, чтобы эти выводы соответствовали объективному положению вещей. В этом и заключается момент объективного характера логики Езника.

Итак, для достижения истинного положения необходимы, по Езнику, согласованность утверждений, с одной стороны, и соответствие объективной действительности, с другой.

Методологическая концепция Езника имеет ярко выраженный относительный характер, он свои основные положения никогда не берет в абсолютном понимании. По Езнику, ничто никогда не бывает абсолютно вредным или абсолютно полезным. Положение о всеобщей относительности у Езника по отношению проблемы добра и зла привело к тому, что даже какое-нибудь животное, признаваемое вредным, например змея, оказывается, по Езнику, полезным, — ведь можно же со змеей содрать кожу. Солнце, признаваемое полезным явлением, временами, в определенных условиях, оказывается вредным, так что нет добра или зла вообще в абсолютной форме; понятие добра и зла есть понятие относительное. Разумеется, у Езника встречаются и некоторые моменты понимания в развитии бытия. Так, например: человечество, по Езнику, имеет процесс своего развития, оно проходит свое детство, молодость и совершеннолетие. Каждый возраст человечества, добавляет Езник, требует и добывается соответствующего для себя духовного питания, согласно ступени развития самого человечества.

Что касается применяемой Езником догматики в борьбе и исследовании, как метода познания, то она характеризуется исключая-

тельно ссылками на св. писание, как методом доказательства. Это есть типичная метафизика в гегелевском смысле этого слова. Догматика Езника, т. е. не подлежащие исследованию выставленные предположения, определяются некритическим восприятием ряда положений христианской теологии. Эти предположения приносятся Езником в качестве доказательства истинности взглядов. Отсюда следует, что догматика Езника имеет своей основой не опыт или разумное мышление, а беспредносмыслочную и непосредственную веру.

Езниковская логика и догматика связываются механически, между ними нет органической связи, единства; и то и другое у Езника применяется одновременно, смотря по случаю и целесообразности. Таким образом, мы наблюдаем у Езника, с одной стороны, логику в античном аристотелевском духе и, с другой стороны, средневековую интерпретацию, извратившую аристотелевскую логику с ее догматическим принципом: «Согласуй свои мысли с авторитетом».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Философствуем не ради школы, а для гражданской жизни,— говорит Сократ,— философствуем для лучшей жизни, покажем на этом свете правду, великую, вечную правду,— как будто в каждой своей строке говорит Езник Кохнеци, армянский философ пятого века». Так именно пишет в предисловии к французскому изданию «Книги противоречий» Езника Vaillant de Florival¹⁾.

Но вся суть вопроса заключается в том, как понимать эту «правду» у Езника и его «философствование для лучшей жизни».

Основная цель сочинения Езника, как это нами указано, ответить на им же поставленный вопрос, откуда происходит зло. Это есть не нечто неизбежно присущее субъекту, зло ни от божественной субстанции, ни от материи; как предикат субъекта, оно есть определенное проявление свободной воли человека. Отыскание «великой правды» и «философствование для лучшей жизни» у Езника заключается в том, что он находит возможным через самого же человека искоренить всевозможное зло из человеческого рода; он верит в это, он борется за это.

Однако эта чрезвычайно ясная «правда» Езника не всеми признана. Здесь, именно в понимании этой «правды» проявляются классово-партийные интересы, ярко выраженная борьба в оценке наследства Езника. Эти партийные интересы отдельных исследователей заставляли различно понимать и оценивать Езника. Если взять исследователей из клерикально-буржуазного лагеря, то увидим, что они всячески старались превратить Езника в правоверного апологета официально господствовавших христианских догматов.

1) Docteur Eznik, „Refutation des différentes sectes“, Vaillant de Florival, Paris, 1853.

Мы уже в введении указали, что книга Езника дошла до нас без заглавия и что она озаглавлена издателем издания 1762 года так: «Книга противоречий». Это заглавие, очевидно, не понравилось клерикалам из Венеции (ведь оно звучит слишком светским, мирским), и в своем издании 1826 года они переделали, назвав ее «Опровержение сект»¹⁾. Под этим названием книга Езника стала популярной и неоднократно издавалась на армянском и на других языках.

Что заставило изменить название? Чем объясняют это переименование книги Езника?

Заглавие книги вообще имеет немаловажное значение, оно должно отражать сущность, внутреннее содержание работы, и слишком легкомысленно будет эту метаморфозу заглавия приписать необдуманному произволу издателя. Корни изменения заглавия сочинения Езника лежат глубже, чем обычно думают, хотя мы в издании 1826 году не находим по этому поводу никаких объяснений. Но последующее выступление в печати этих мхитаристов со всей ясностью показывает их точку зрения. Тенденциозный вывод, что Езник в своем сочинении задался целью защищать официальное христианство в Армении, давал основание считать Езника отцом церкви и поборником ее официального учения; защитники этого взгляда думали, что Езник обязательно должен был бороться против еретиков и раскольников от христианства. Отсюда необоснованное и вынужденное название работы Езника — «Опровержение сект». Между тем в сочинении Езника мы не находим никаких «опровержений» ни сект, ни ересей. Езник их просто не рассматривает; больше того, Езник в своей работе совершенно не коснулся проблемы, поставленной раскольниками и сектантами. Необходимо ли глубокое познание для того, чтобы различить секты, ересь христианской церкви от таких самостоятельных идеологических течений, каковы зороастризм, некоторые направления греческой философии и, пожалуй, даже гностицизм? Ведь уче-

1) «Եղծ աղանդոց».

ние противников Езника древнее, чем христианство, даже гностицизм существовал задолго до христианства. Еще Александр Македонский во время своих походов на Ближний Восток ознакомился с этим учением¹). И все же, несмотря на все это, книга Езника носит название «Опровержение сект».

В этом вопросе проф. Н. Адонц разделяет мнение этих клерикально-буржуазных исследователей, он также находит, что Езник «задался целью опровергнуть ложные понятия... и было бы не случайно сказать, что речь идет о сектантах и еретиках»²). Проф. Н. Адонц не понимает, что для того, чтобы быть еретиком и сектантом в христианской религии, прежде всего необходимо быть в лагере того же христианства. Неужели Адонц думает, что Зороастр, Платон, Эпикур, Валентин принадлежат к христианскому лагерю? Ясно, что здесь Адонц попал на удочку мракобесов из Энциклопедии и мхитаристов Вены и Венеции.

Не может быть сомнения, что здесь издатели Езника руководствовались своими партийными интересами. Они борются за наследство Езника, всячески пытаются по-своему истолковать, переделывать Езника в апологета господствующего христианства.

Вопрос о злощастном заглавии сочинения Езника этим не кончается, как не кончается и борьба за наследство Езника.

Так, например, французский арменовед Louis Mariés в своей большой работе о Езнике, изданной в 1924 г., пишет: «Процесс изучения привел меня к предположению, что в действительности это сочинение (Езника, — В. Ч.) — трактат «О божестве» («De Deo»). Это открытие освещает не только композицию книги, но и все имеющиеся проблемы: источники, полноту текста и т. д. Таким образом, при рассмотрении этих проблем я руководствовался этим по-

¹) А. Древес в своей работе убедительно показывает происхождение христианства из гностицизма (см. А. Древес, «Происхождение христианства», 1930 г., Москва).

²) «Византизм», 1925—26 г.

вым освещением»¹⁾). Это «открытие» привело Louis Mariès к заключению о необходимости изменения заглавия «Опровержение сект» на «De Deo».

Еще проф. Н. Адонц указывал,²⁾ что если Езник борется против gnōsis бога, если бога можно постигнуть только верой, то бог не может стать объектом изучения, следовательно, название сочинения «De Deo» неправильно, искажает и противоречит взглядам Езника. Но основное опровержение этого взгляда мы уже дали выше. Философия Езника имеет совершенно другую цель и другие задачи. Если отцы церкви задавались целью в своих произведениях защищать те или иные церковные догмы, то у Езника ничего подобного мы не найдем, он в своей работе лишь только философствует над проблемой добра и зла, разбирает этот важнейший вопрос древности.

Итак, мы можем заключить, что Louis Mariès и К^о сознательно извращают суть учения Езника, превращают его в апологета официально господствующего христианства. Вот как они понимают «правду» Езника, его «философствование для лучшей жизни».

Знаменитое письмо армянского историка V века Лазаря Парпеци к Вагану Мамиконяну³⁾ показывает, что в Армении в период Езника существовали еретики, которые противопоставляли себя официальному миру—тогдашним духовным и светским властителям. Из вышеназванного письма видно, что еретика Лазаря беспощадно разгромили, отняли у него греческие книги и имущество и выслали из пределов страны. Этот замечательный документ подтверждает, что такие явления совершались у нас в Армении не раз и что так поступали не только с Лазарем, но и со многими другими. Как называлась эта ересь, какие вопросы были ею выдвинуты, нам, к сожалению, неизвестно. Лазарь указывает только на то, что армянская ересь не носит имени своего основателя. В нашем распоряжении по этому поводу нет других материалов, но

1) L. Mariès, Le De Deo d'Eznik de Kolb... Paris, стр. 2

2) «Բաղժազկար», 1925—26 թ.

3) Հաղար Փարգեզու զրաժ թուղթ. Թա. գ. Ե. Նախընդհանրի Մ. Պետերբուրգ 1868 թ.

этого достаточно для того, чтобы утверждать наличие оппозиции против господствующего мира и ожесточенной борьбы между ними. Это обстоятельство с точки зрения классовой борьбы имеет очень важное значение. Слова Энгельса, что «революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»¹⁾, всецело относятся и к феодальной Армении периода Езника — Лазаря. Очень возможно, что в этот период в Армении та или иная ересь выступала в качестве «революционной оппозиции».

При изучении сочинения Езника возникает проблема: был ли Езник еретиком или нет?

Прежде всего, является ли Езник отцом, духовным деятелем армянской церкви? Положительное утверждение данного вопроса со стороны исследователей Езника, в том числе и проф. Н. Адонца, не имеет никаких оснований. Для такого утверждения мы не располагаем никакими данными. Свидетельства Корюна и Моисея Хоренского по этому поводу ничего определенного не дают, кроме того, что Езник был учеником Саака и Месропа Маштоца и что после поездки в Византию стал переводчиком священных книг. Что касается отождествления Езника Кохпеци с упомянутым Егине, епископом Багреванской области, как мы уже говорили в начале нашей работы, абсолютно не имеет никаких оснований. А других источников пока что нет. Ясно, что эти скудные данные не дают основания делать выводы о том, что Езник—автор «Книги противоречий»—был отцом армянской церкви.

Самым верным источником для этой цели остается сочинение Езника, которое, как мы уже указали, совсем не говорит в пользу этих исследователей Езника, в том числе и Н. Адонца.

Разве случайно, что в книге Езника совершенно не упоминаются воззрения христианской ереси, совершенно замалчиваются волнующие вопросы внутри христианского мира. Кроме всего этого, при внимательном чтении работы Езника чувствуется, что она насквозь

¹⁾ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., том VIII, стр. 128—129.

пропитана воинствующим духом¹⁾. В ней слышно не христианское, рабское подчинение судьбе, злу, а призыв к борьбе против всякой «неурядицы» в человеческой жизни. Езник в борьбе против халдейского (в равной мере направленной также против официального христианского) учения о предопределении, выставляет следующее: «Когда разбойник нападает на страну, чтобы истребить жителей, то не должны ли жители собирать войска и составлять полки за полками для изгнания разбойника из страны?.. Но собирая войска и изгоняя врага из страны, доказываем, что не по определению судьбы совершилось разорение, а вследствие насилия разбойника, который с жадностью разоряет страну и грабит имущество и достоинство»²⁾. Это есть не только борьба против официальной христианской догматики того периода, но одновременно есть борьба за свою родину против «разбойников», завоевателей с Востока или с Запада. Это есть боевой клич собирать «полки за полками для изгнания из страны» врагов армянской земли. И вопрос Езника «не убить ли тотчас обнаруженного шпиона, вступившего в пределы государства с целью узнать его тайны?»³⁾—совсем не по-христиански звучит. Бодрый, воинствующий дух у Езника часто берет верх над христианским мракобесием.

Таким образом, все эти вышеназванные моменты дают нам основание предполагать, что Езник Кохпечи не мог быть поборником догматов официальной христианской церкви и что этот передовой человек армянской действительности находился в лагере той или иной христианской ереси того периода, т. е. в «революционной оппозиции» (Энгельс). Езник безусловно защищал христианство в Армении, но он его отстаивал в своем еретическом понимании, которое

¹⁾ О Езнике немецкий исследователь Гельцер вполне справедливо пишет: «Езник сам по себе теперь рассматривается как вполне интересный и оригинальный человек, что доказывает его произведение, где он более или менее стоит на собственных ногах; Езник более античный армянин, чем христианский доктор». („Eznik und die Entwicklung des persischen Religionssystems“—Zeitschrift für armenische Philologie s. 151, 1902 Marburg).

²⁾ Езник Кохпечи, «Книга противоречий», кн. 2, гл. XV.

³⁾ Там же, кн. 4, гл. IX.

резно отличалось от позиции господствующей корпорации отцов государственной христианской церкви. Задача нашей передовой науки заключается в том, чтобы в сочинении Езника «вскрыть рациональное зерно под мистической оболочкой» (Маркс), определить его, как ступень развития передовой философской мысли армянского народа.

Клерикально-буржуазные, классово-партийные исследования, наоборот, воскрешают мертвые стороны учения Езника. Точно так, как поступают идеологи фашизма по отношению к наследству Гегеля, они поднимают на щит не принцип развития, не диалектику, а систему абсолютного духа, то реакционное и мертвое, что есть в учении Гегеля. Не следует забывать, что историческая эпоха наложила свой отпечаток и обусловила собой мировоззрение Езника. И Езник, как теолог, в своей работе должен был отразить и мертвые и реакционные моменты своей эпохи. Современные реакционные исследователи Езника обращают наибольшее внимание именно на эту сторону учения Езника, а прогрессивное, живое они оставляют в тени, предадут забвению.

Мы характеризуем философию Езника, как прогрессивное явление в армянской действительности. Для такой оценки мы исходим из той позиции, которую он защищал в борьбе со своими противниками. Мы для оценки Езника исходим из трактовки главного вопроса его сочинения, из решения проблемы добра и зла. Мы находим, что Езник указанный нами главный вопрос своего сочинения решает гораздо прогрессивнее и стоит гораздо выше, чем его оппоненты. Таким образом прогрессивность Езника выявляется при сопоставлении его воззрений с воззрениями его противников и господствующими идеологическими течениями того периода. Проблема добра и зла у Езника трактуется более прогрессивно, чем у Зороастра, гностиков или тогдашней христианской патристики.

Философия есть «итог, сумма, вывод, история познания мира» (Ленин); философия Езника есть ступень развития, «итога», познания мира со стороны древнего идеолога армянской действительности. В наши дни сочинение Езника приобретает значение главным образом в этом историческом разрезе. Неправильно требовать от Езника

больше того, что могла создать окружающая его среда, что могли дать исторические условия. Также неправильно отыскивать у древних современные нам мысли, идеи, которые им были или чужды, или существовали только в зачаточном виде. Прав Ленин в своем требовании: «не приписывать древним такого «развития» их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних»¹⁾. При изложении учения Езника мы строго придерживались этого правила, но мы старались в системе воззрений Езника подчеркнуть, выставить на первый план не теологию, а то ценное, живое, прогрессивное, которое стало основанием для идейного подъема последующего поколения: мы боремся за это наследство, мы от такого наследия не отказываемся.

1) Ленинский сборник, № 12, стр. 172

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Езник Кохпеци, „Книга противоречий“, Смирна, 1762 г.
*Գիրք բնդդիմութեանց, արարեալ ի սրբոյ եզնական Կողբացոյ Հայոց
 փարդապետէ. և յաշակերտէ ձեռն թարգմանչին մերոյ արքայն Մարտապոյ:
 Յամի Հայոց 1211 ի յուլիսի 4
 յԻզմիր*
*Նորին եզնական փարդապետի Կողբացոյ. իրաւոր ոգեւանք և պիտանք
 (первое издание).*
2. Езник Кохпеци, „Опровержение сект“. Венеция, 1826 г.
*Եզնական Կողբացոյ Բարդեւանդայ Եղիսիսպետի: Եղծ աղանդոց:
 Ի Վենետիկ ի տութեն Ղազար ՌՄՀԵ:
 Նոյն եղբնական փարդապետի իրաւոր:
 [второе издание].*
3. I. M. Schmid—Des Wardapet Eznik von Kolb. Wider die Sekten, aus dem Armenischen übersetzt und mit Einleitung, Inhalts Übersichten und Anmerkungen versehen von Schmid. Wien 1900.
4. Le Vaillant de Florival. Réfutation des différentes sectes des Païens, de la religion des Perses, de la religion des Sages de la Grice de la secte des Marcion, par le Docteur Eznig. Paris 1853.
5. Гер. Эзов—Об учении персидских магов, соч. Езника. СПб. 1858 г.
6. Отрывки из письма Езника к Мееропу Маштоцу, Н. Я. Марр—тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии т. V, стр. 61—62 1902.
7. История Армении Моисея Хоренского, пер. Эмина, Москва, 1893 г.
8. Егише—Борьба христианства с учением Зороастровым в пятом столетии в Армении, пер. П. Шаншкеева. Тифлис, 1853 г.
9. Շարիմ—Եղանակ. Ս. Մարտապոյ:
10. Louis Mariès—Le de Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de „Contre les sectes“. Paris 1924.
11. Dr. S. Weber — Die Apologie der christlichen wahrheit bei den Armeniern des Altertums, dans der Cat. Zeitschrift für kat. Wissenschaft 1898.

12. Dr. S. Weber—Abfassungzeit und Echtheit der Schrift Eznik's: „Widerlegung der Irrlehren“ dans Theologische Quartalschrift, Tüb. 1897.
13. Gelzer—Eznik und die Entwicklung der persischen Religionssystems. „Zeitschrift für armenische Philologie 1902 Marburg.
14. Dulaurier—Cosmogonie des Perses d'apres Ezniq. „Revue de l'Orient“ Paris 1857.
15. C. Fr. Neumann — Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur Leipzig 1836.
16. C. Fr. Neumann—„Hermes“ 33 Bd. Leipzig 1829.
17. P. Vetter — „Allgemeines Literaturblatt“ 1900 Nr. 17. Wien.
18. Bonwetsch—Eznik's Widerlegung der Sekten. „Theologische Literaturblatt“ 1900 Nr. 19—20.
19. Bonwetsch—Methodius von Olympus. Leipzig 1891.
20. R. Seeberg—Die Apologie des Aristides.
21. Harnack—Zeitschrift für wissenschaftlichen Theologie 1876's. 84—102.
22. Հայկական աշխատասիրութիւններ հայագիտ ֆէթթերի, Վիեննա, 1895 թ. Թարգմ. Տաշյանի.
23. Գ. Տ. Մկրտչյան և Հ. Անառնյան—Բնութիւն և համեմատութիւն Յեղնկա նորագոյւտ ձեռագրին, Վիեննա, 1904 թ.:
24. Հ. Փենիկյան—Եղնիկի «Եղ՝ աղանդոցի» բնագրի և տպագրի համեմատութիւնը և բնութիւնը. «Սիւն», 1929 թ.:
25. Գալիսիայում—Նորագոյն աղբրերը եղնկայ Գոլքացւոյ ընդդէմ աղանդոց մատենին, Վիեննա, 1919 թ.:
26. Զարբհամայում— Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն, Վիեննա, 1897 թ.:
27. Գրոֆ. Ն. Ադոնց—Բնական նմուշներ եղնիկի մասին, «Բաղմավէպ» 1925—1926 թ. թ.:
28. Գրոֆ. Ն. Ադոնց—Անծանոթ եջեր Մաշտոցի և նրա աշակերտների կյան-, բից ըստ ոտար աղբրութիւնների. «Հանդէս Ամսօրեայ», 1928 թ.:
29. Տաշյան—«Խորհրդիկ և զիբը հերձուածոց», «Հանդէս Ամսօրեայ», 1892 թ.:
30. Տաշյան— Մատենագրական մանր ուսումնասիրութիւններ — Վիեննա, 1901 թ.:
31. Թարսայում—Եղնիկ և իր յերկասիրութիւնը, «Բաղմավէպ», 1898 թ.:
32. Վ. Սոմուհայում—Եղնկայ կենսագիր և նկարագիր. «Բաղմավէպ», 1893 թ.:
33. Նախապետայում—Եղնկայ Գոլքացւոյ «Եղ՝ աղանդոց». «Բաղմավէպ», 1925 թ.:
34. Հ. Ա. Գաբամայում— Ժողովրդական համատեք եղնիկի մոտ. «Հանդէս Ամսօրեայ», 1931 թ.:
35. Հ. Ա. Գաբամայում—«Հոգմ— շունչ—հոգի դադարեալներն եղնիկի բով», «Հանդէս Ամսօրեայ», 1932 թ.:
36. Հ. Ա. Գաբամայում—Յեկրորդական կարգի աստվածները և հոգիները Յեղնիկի մոտ, «Հանդէս Ամսօրեայ», 1932 թ.:

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А.

АБРААМ—армянский епископ в гор. Смирне, первый издатель „Книги Противоречий“ Езника Кохнеци в 1762 г.—15

АВГУСТИН. АВРЕЛИЙ (353—430)—знаменитый христианский богослов и мыслитель—48, 49, 50, 51

АГАТАНГЕЛОС (Агафангел) — первый по времени, исторический писатель Армении, жил в начале IV века, написал историю обращения армян в христианскую веру—9

АДАМ, —по утверждению библии, первый человек, прародитель рода человеческого—49, 50

АДОНЦ, Н. — проф. современный армянский буржуазный историк, филолог—16, 17, 18, 19, 40, 50, 51, 59, 60, 61

АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ (356—323 до н. э.)—один из величайших мировых завоевателей—59

АНАНИЯ ШИРАКАЦИ—армянский астроном, математик VII в.—14

АРАКЕЛ (Сюнеци)— армянский философ в конце XIV и в начале XV в.—17

АРИМАН (Ангро-Майна) — и учении Зороастра злое начало, олицетворение зла.—24, 25

АРИСТИД (Афинский)— философ—теолог II в.—11, 21

АРИСТОТЕЛЬ (384—322 до н. э.)—„Самая всеобъемлющая голова среди древне-греческих философов“—1, 30, 31, 53, 54

Б.

БЕРКЛИ, Джордж— (1684— 1753)—английский философ, субъективный идеалист—29

БОНВЕЧ—современный немецкий арменовед—20

В.

ВАГАН МАМИКОНЯН—маршпан (правитель) Армении во второй половине V в.—60

ВАЛЕНТИН—выдающийся гностик II в.—13, 15, 40, 59

ВАСИЛИЙ КЕСАРИЙСКИЙ — (329—379)—видный деятель христианской церкви—21

ВАСИЛИД АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ—знаменитый гностик во II в.—13

ВЕБЕР, С.—современный немецкий историк арменовед—17, 18, 19

ВИППЕР, Р. Ю. (род. 1859 г.) — историк, бывший профессор московского университета—50

Г.

ГАЛЕМКАРЯН (умер 1917 г.)— армянский историк, филолог—20

ГАРАМАНЯН — современный армянский филолог—24, 37, 38

ГАРНАК (род. 1851 г.)—крупный немецкий историк церкви—24

ГЕГЕЛЬ, ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ (1770—1831)—крупнейший представитель немецкого классического идеализма — 26, 29, 35, 48, 63

ГЕЗИОД (VIII—VII в. до н. э.)—греческий поэт—25

ГЕЛЬЦЕР Gelzer), (1847—1906) — немецкий филолог и историк—14, 24, 62

ГОЛЬБАХ, П.—(1723—1789)—французский философ-материалист—32, 33

ГОМЕР (VIII—VII в. до н. э.)—полулегендарный греческий поэт, считавшийся автором „Илиады“ и „Одиссеи“—25

ГРИГОР ТАТЕВАЦИ (Сюне-пи)—армянский философ, живший во второй половине XIV в.—17

Д.

ДАВИД АНАХТ (Непобедимый)—философ—неоплатоник александрийского направления (VI в.—14, 17

ДЖИНС, Д. (род. 1877 г.)—известный английский математик, физик и астроном—33

ДИОКЛЕТИАН (245 — 314)—римский император, известен своими преследованиями христиан—20

ДИОНИСИЙ ФРАКИЙСКИЙ—первый грамматик, жил во II в. до н. э.—11

ДРЕВС, А. (род. 1865)—немецкий историк раннего христианства—59

Е.

ЕВСЕВИЙ (ок. 260—ок. 340)—один из первых историков церкви, автор знаменитой „Chronica“—11

ЕГИШЕ—историк армяно-персидской войны 451 года—9, 16, 24, 61

ЕЗНИК—епископ Баграванской области Армении, жил в V в.—16, 61

ЕПИФАН (310—403)—христианский теолог—20

З.

ЗОРОАСТР (Заратустра)—

легендарный основатель маздеизма, как предполагается, жил VII в. до н. э.—13, 14, 15, 16, 18, 20, 24, 25, 28, 39, 40, 41, 53, 54, 59, 63

ЗРВАН—прародитель Ормузда и Аримана, из религии маздеизма—24, 25, 28

И.

ИЕЗДИГЕРД II (царств. 438—457)—персидский шах из династии Сасанидов—8, 16, 24

ИЕЗЕКИИЛЬ (VI в. до н. э.)—библ. пророк—37

ИИСУС ХРИСТОС—49

ИОАНН—апостол, которому приписывают составление Апокалипсиса—37

К.

КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ (274—337)—римский император, сделал христианство господствующей государственной религией—12

КАУТСКИЙ, К. (1854—1938)—теоретик социал-демократии—25

КИРАКОС ГАНЦАКЕЦИ—армянский историк XIII в.—17

КОРЮН—армянский писатель V в., ближайший ученик Месропа Маштоца—16, 18, 19, 61

Л.

ЛАЗАР ПАРПЕЦИ—армянский историк V в.—60, 61

ЛЕНИН—(1870—1924)—68, 64

ЛЮТЕР, **МАРТИН** (1483—1546)—знаменитый немецкий религиозный реформатор—50

М.

МАНАНДЯН, Я. А. (род. 1873 г.)—Армянский историк, действительный член Академии Наук СССР—8, 12

МАНИ (III в.) — основатель секты манихейства в Персии и Месопотамии — 15, 40

MARIE'S, L. — современный французский арменовед — 59, 40

МАРКИОН ПОНТИЙСКИЙ — деятель первоначального христианства в середине II в. — 13, 15, 18, 19, 29, 40

МАРКС, К. (1818—1883) — 34, 63
МЕСРОП МАШТОЦ — великий армянский просветитель, изобретатель армянского алфавита в начале V в. — 16, 18, 19, 61

МЕФОДИЙ ОЛИМПИЙСКИЙ (ум. 312) — философ — теолог — 20

МИР — Н:РСЕЭ (V в.) — посланник персидского шаха Иездигерда II в Армению в целях принудить армян принять религию мадеизма — 16, 18, 19

МОИСЕЙ ХОРЕНСКИЙ — знаменитый древне-армянский историк „отец армянской историографии.“ — 13, 14, 16, 61

О.

ОРМУЗД (Агура-Мазда) — в учении Зороастра доброе начало, олицетворение добра — 24, 25

П.

ПАВЕЛ — апостол и проповедник христианства, по Библии, автор 14 посланий к церковным общинам и отдельным лицам — 48, 49

ПАВСТОС (Фауст Византийский) — армянский историк IV в. — 9

ПАП (цар. 368—374) — армянский царь из династии армянских Аршакидов — 10

ПЕЛАГИЙ — деятель христианской церкви в начале V в. — 50, 51

ПИФАГОР (ок. 580 — 500 до н. э.) — знаменитый греческий философ, математик — 38, 39

ПЛАТОН (427—347 до н. э.) — великий греческий философ, объективный идеалист — 11, 30, 36, 37, 38, 59

ПОРФИРИЙ (ок. 233 — 304) — неоплатоник, комментатор „Категорий“ Аристотеля — 11

ПРОКА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ (406—449) — христианский церковный деятель — 13

С.

СААК (350—438) — армянский патриарх (католикос) — 13, 61

СОКРАТ (470—399 до н. э.) — греческий философ — 41, 57

СПИНОЗА, БАРУХ (1632—1677) — философ — материалист — 23, 35

Т.

ТРАДАТ ВЕЛИКИЙ (царств. 276—314) — армянский царь из династии армянских Аршакидов — 9

Ф.

ФЕОН (I в.) — ритор, философ — 11

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (ок. 20 до н. э. — ок. 50 н. э.) — иудейско-греческий философ — 11, 22

FLO RIVAL, V. — французский арменовед в середине XIX в. — 57

Ц.

ЦЕЛЛЕР, ЭДУАРД (1814—1908) — немецкий философ — 39

Ш.

ШАПУХ II (310—379) — персидский шах из династии Сасанидов — 7, 14

Э.

ЭЛИАС (Олимпиадор) — александрийский комментатор Аристотеля. VI в. — 11

ЭМПЕДОКЛ (ок. 485—425 до н. э.) — древне-греческий философ — 31, 32

ЭНГЕЛЬС, Ф. (1820—1895) — 35, 46, 50, 61, 62

ЭПИКУР (342—270 до н. э.) — греческий философ — материалист — 15, 27, 28, 59

Ю.

ЮСТИНИАН (483—565) — византийский император — 7, 17

ՀԻՆԿԵՐՈՐԻ ԴԱՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱ ՅԵԶՆԻԿ ԿՈՂՐԱՑՈՒ ՈՒՍՄՈՒՆՔԻ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋԸ

(ԱՄՓՈՓՈՒՄ)

1. Հայ ժողովրդի փիլիսոփայության պատմությունը դիտվում է վերադառնալով ՅՍՀՄ ժողովուրդների փիլիսոփայության պատմության բաղկացուցիչ մի մասը: Հին ժամանակ և միջին դարերում այն դարդացել է Աթենքի, Ալեքսանդրիայի և Բյուզանդիայի փիլիսոփայության, իսկ հետագայում՝ ուսումնական մեծ ժողովրդի կուլտուրայի ազդեցության ներքո: Հանձնիչ Յեզնիկ Կողբացու նշանավոր և դանդաղ հին Հայաստանի փիլիսոփայական մտքի դարդացման մի կարևոր աստիճանը:

2. Հին Հայաստանը թե՛ քաղաքականապես և թե՛ իդեոլոգիապես պայքարի աստղերից է յեղել յերկու հզոր հարեմանների՝ Իրանի և Բյուզանդիայի միջև: Նա չարունակ պայքար է մղել ոտաբերկբա հարստահարողների դեմ: Յեզնիկի «Գիրք ընդդիմութեանց» («Եղծ աղանդոց») յերկն արտահայտություն է այն պայքարի, վոր հայ ժողովուրդը մղել է իդեոլոգիական բնագավառում:

3. Յեզնիկը Մեսրոպ Մաշտոցի առաջին աշակերտներից մեկն է, սովորել է Յեզնիկյան և Բյուզանդիայում, խորը վերադիմացություն է արեւելյան և արեւմտյան աշխարհին: Նրա յերկը դրելու թվականը տակաւին ճշգրտութեամբ չէ: Ս. Վերբերը, յերեւելով Յեզնիկի առանձին ասույթներից, դանդաղ է, վոր նրա տվյալ յերկը հանդես է յեկել 441—449 թ. թ. միջև ընկնող ժամանակաշրջանում: Պրոֆ. Ն. Ադոնցը, Յեզնիկի յերկը կապելով Յեզնիկի ժողովի (431 թ.) քննարկած հարցերի հետ, դանդաղ է, վոր այն հանդես է յեկել յերեւելական թվականների սկզբներին: Ինչպես Վե-

բերը, այնպես և Ադոնցն իրավացի չեն, — անհրաժեշտ և յեղևել յերկրի բովանդակությունից՝ ամբողջութեամբ տառած. այն յերեւելան և յեղևել Յեփեսոսի ժողովի և հայ ժողովրդի գինոված ապրտամբութեան (451) միջև բնկած ժամանակամիջոցում:

4. Լինելով արխատուելան տրամարանութեան գլխակ՝ Յեղնիկը «Գիրք բնդդիմութեանց» յերկում սկիզբէկզմաների կիրարկութեան փայլուն նմուշներ և տալիս իր հակառակորդների դեմ ուղղոված պայքարում: Արխատուելի տրամարանությունը Յեղնիկն բնկալեց վորպես «որդանոն», մտածութեան կանոն. նա գիտէլիտիկ և՛ այս բառի անտիկ իմաստով: Տրամարանութեան հետ մեկտեղ, Յեղնիկը, վորպես քրիստոնեայական թեոլոգ, կիրարկում և ս. գրքի դոգմատիկան: Յեղնիկի մեթոդոլոգիական կոնցեպցիոն ունի ցայտուն կերպով արտահայտված սկզբատիվ բնույթ. համբնդհանուր հարարերականութեան վերարեբամբ Յեղնիկի ունեցած դրույթը բացառում և բարու կամ չարի բացարձակ հասկացությունը:

5. Աստուծո բնութեան հասկացութեան հարցում Յեղնիկը տարբերում և յերկու գիծ՝ աստուծո ելութեան իմացություն հետազոտութեան միջոցով և դոգմատիկ համար ելակի անհատանելիութեան վերարեբամբ: Յեղնիկի սուրբատանցը՝ աստվածը բնորոշվում և վորպես հաստատուն և մշտնջենական մի ելակ, վորը միշտ սկիզբ ունի, միշտ վախճան, վորը չի վորոշվում և չի պայմանաւորվում միջնայով. նա իր դոյութեան պատճառը կրում և իր իսկ մեջ և դրա հետ միասին պատճառն և այն ամենի, ինչը դոյություն ունի, ինչը փոփոխվում, շարժվում և: Յեղնիկը, վորպես մոնիստ-թեոլոգ, հանդես և դալիս բնդդեմ՝ ա) բարու և չարի, վորպես բովանդակ դոյություն ունեցողի սուրբատանցիոնալ հիմունքների դուալիստական դրադաշտյան հասկացություն. բ) այն հույն մտածողների պոլիթեիզմի, վորոնք չիմանալով յերեւելութեների ծագման պատճառները, աստվածացնում ելին ալդ յերեւելութեները, և վորոնք չեյին կարողանում տարբերել շարժումը շարժողից, արտադրչայն արտադրողից, պատճառը պատճառողից, չեյին հասկանում, վոր շարժման, փոփոխման դոյությունը յեղեթադրում և շարժողի, փոփոխողի անհրաժեշտություն. գ) բնդդեմ ոտոյիկյանների պանթեիզմի, յերբ նրանք նույնացնում և չեն տարբերում նյութական աշխարհը միջնյութականից. դ) վեր-

Հապէս, ընդդէմ Եպիսկոպի աթիկոյմի: Հեթանոսական աստված-
ների ծագման իր քննադատական վերլուծութեան մէջ Յեղնիկը,
մտադէշտեան կրօնից բերելով Զրովանի որինակը, բացատրում է
յերկրային կեցութեան աստվածացրած դադափարի ծագման պրո-
ցեսը և խոսում է այն մասին, թէ ինչպէս մարդկային հա-
րաբերութեաններն ու բարքերն աստվածացվում են հանուն յերկ-
րային շահերի:

6. Փիլիսոփայութեան հիմնական հարցը Յեղնիկը լուծում է
որչեկաթիվ-թղեալիստական ուղղութեամբ: Յեղնիկը քննադա-
տում է գնոստիկների դուալիստական դրույթներն աստուծո հետ դու-
զընթացաբար մատերիալի առհաւելս գոյութեան մասին, և զգա-
ցական աշխարհի, վորպէս աստուծո «ստիւքները», պատմեան
ըմբռնումը: Ըստ Յեղնիկի՝ աշխարհը կազմված է չորս տարրից՝
կրակից, ուղից, ջրից և հողից: Դրանք զանազան մեխանիկական
միացութեանների և տարանկէման մէջ են գտնվում իրեն զգացա-
կան-վորոչակի տարերքներ:

7. Յեղնիկով մարդկային զգացողութեանից՝ Յեղնիկ կողքա-
ցին աշխարհը տրոհում է նյութական և վոչ-նյութական մա-
տերի: Մատերիան այն է, «որ ինչ ի զգայնոցս շոշափի կամ դնի
կամ աղդի»: Ընդունելով որչեկաթիվ հշմարտութեանների դույու-
թեանը՝ Յեղնիկը մարդու խնդիրը համարում է այն, վոր հա-
նաչի այդ հշմարտութեանները, բացահայտի բնութեան դադո-
նիքները: Մեծ նշանակութեան տալով իրերի վորակը վորոչե-
լուն՝ Յեղնիկը գտնում է, վոր՝ «Եւ ասեին անկերպարան՝ զկերպա-
րանացն յայտ աննէ», բացասումը նրա մոտ է՝ սահմանում:

8. Մարդու հոգին ստանձին վոչ-նյութական «պարզ», «թե-
թեւ» բնութեան և («սուղաւեան բնութիւնք»), վոր տեղավորված
է մարդու մարմնի մէջ: «Եւ, —ստարկում է Յեղնիկը Պլատոնին, —
չունչքն՝ թէ՛ վասն զի յԱստուծոյ էութենէն իցեն... Երեք մա-
սունքն ի նոսա ուստի՞ իցեն՝ բանականն և ցանական և ցանկա-
կան... այլ ի ցանմանէ և ի ցանկանալոյ ի վեր և աղատ է Աստուած»:
Այստեղից հետեցնում է Յեղնիկը, վոր յեթե հոգին լիներ աստու-
ծո մասնիկը և աստվածային էութեանից, ապա մարդկային այն
հանցավոր հոգիները, վորոնք արժանի չեն պատժի, կդատնային
աստուծո հոգու մասնիկը: Յեղնիկի այս քննադատութեանն ուղ-
ղված է նաև մարդու հոգու քրիստոնեական բժրոնման դէմ,

ըստ վորի մարդը յերկատում և նշուխական— չար սկզբունքի և հողու աստվածային մասնիկի:

9. Չարի ծագման պրոբլեմը Յեզնիկի ժամանակաշրջանում, մանավանդ Մերձավոր Արևելքում, մեծ դեր և խաղացել մարդու աշխարհայացքի մեջ: Յեզնիկի մոտ այն բռնում և կենտրոնական տեղ, և մնացած բոլոր հարցերը դիտվում են այդ պրոբլեմի տեսանկյունով: Բարի ասելով Յեզնիկը հասկանում և աջն ամենը, ինչն ողտակար ազդեցություն ունի մարդու վրա, իսկ չար ասելով հասկանում և աջն ամենը, ինչը վնասակար և: Նրա յերկի հիմնական նպատակն և՛ բացատրել, թե վո՛րտեղից և ծագում չարը («անհարթութիւնը»): Յեթն չարը, վորպես սուրատանցիոնալ սկզբունք, ազդում և անխուսափելիորեն, ապա այդ, ըստ Յեզնիկի դատողության, կհասցնի բովանդակ դոյություն ունեցողի կանխորոշվածության, Փատալիզմին. մինչդեռ չկա վոչինչ, վոր չար լինի ի բնե, և չարն անխուսափելի չէ: Մարդն ի վիճակի չէ վնասակարը դարձնել ողտակար, դժբախտությունը՝ յերջանկություն: Մարդու բախար գտնվում և հենց իրեն՝ մարդու ձևութում: Յեզնիկը չարը վորոնում և մարդու դործողության մեջ. մարդու դործողությունը վորոշ կոնկրետ պայմաններում միայն իր հետևանքներով կարող և չար յերևույթ դառնալ:

10. Ըստ Յեզնիկի՝ կամքի ազատությունը վորեւ դործողություն կատարելու կամ դրանից հրաժարվելու հնարավորությունն և, վորպես *Liberum arbitrum*. կամքի ազատությունը նա հակադրում և կանխորոշմանը, վորը թաղավորում և «անբանավոր» բնության մեջ, վորտեղ յերևույթի որինաշարիությունը պայմանավորվում և այդ կանխորոշմամբ: Յեզնիկի ուսմունքի մեջ մարդը, վորպես «բանավոր» եյակ, կառմում և բացատրություն, կանխորոշումը մարդկային բանական աշխարհին չի վերաբերում, բարու և չարի պատճառը Յեզնիկը վորոնում և մարդկային կամքի ազատության մեջ, միայն մարդը կարող և չարի պատճառ դառնալ, վորովհետև միայն նա՝ ունի կամքի ազատություն: Բայց Յեզնիկի ազատությունը չի կապում անհրաժեշտության հետ, ազատությունը նա չի խորհում վորպես անհրաժեշտության խնայողություն:

11. Կամքի ազատության և կանխորոշման հարցում Յեզնիկը վոչինչ ընդհանուր չունի պաշտոնական քրիստոնեայության հետ:

Վերջինս, հանձին իր կարկառուն ներկայացուցիչներին— Գողտառաքյալի ու Ողոստինոսի, պաշտպանում էր տառապանքներն առնալու խորոշվածությունը, մինչդեռ Յեզնիկը բացատում է նշավակում էր այն: Քրիստոնեությունը մարդու փրկության համար հրամայում էր տառապանքներ չնորհ, իսկ Յեզնիկը պնդում է, վոր մարդու փրկությունը կախված է մարդուց իրենից: Վերջապես, քրիստոնեությունը փաստորեն բացատում է կամքի ազատությունը և հակառակ է իրեն, իսկ Յեզնիկը հետևողականորեն պաշտպանում է այն:

12. Յեզնիկի հետադատողների կուսակցական շահերը հարկադրել են նրանց տարրեր կերպով դնահատել նրա ժառանգությունը: Կղերա-բուրժուական բանակին պատկանող հետադատողները ջանում էին Յեզնիկին դարձնել պաշտոնական քրիստոնեության հասադավ, մինչդեռ Յեզնիկը վաղ միայն չի յեղել քրիստոնեական յեկեղեցու դոգմաների վուգսրող, այլև հիմք կա յենթադրելու, վոր նա պատկանել է այս կամ այն հերետիկոսության: այս յենթադրությունը հաստատվում է նրա յերկի բովանդակությամբ: Յեզնիկը, հարկավ, պաշտպանում էր քրիստոնեությունը հայաստանում, բայց նա այն պաշտպանում էր յուրահատուկ հերետիկոսական հավացողությամբ, վորը խտախտարբերվում էր պետական քրիստոնեական յեկեղեցու հայրերի դերիչխող կորպորացիայի դիրքերից:

13. Յեզնիկը յերկի պիտախոր հարցի այն բնախոսությունից, վոր Յեզնիկը տալիս է պաշտպանում է իր հակառակորդների դեմ ուղղված պայքարում, մենք այդ յերկը բնութագրում ենք վորպես դրական յերեույթ հայ յրականության մեջ: Պետք է բնորոշել Յեզնիկի վաղ թե թեոլոգիան, վաղ թե նրա փիլիսոփայության մեույալ մոմենտները, այլ այն արժեքավորը, պրողիսիվը, վորը հիմք է դարձել հետագա սերնդի յոեական վերելքի համար:

DE LA DOCTRINE D'EZNIK DE KOLB
(EN ARMÉNIEN: YEZNIK KOKHPÉTZI)
PHILOSOPHE ARMÉNIEN DU V-ME SIÈCLE

Par V. K. Tchaloïan

R É S U M É

1. L'histoire de la philosophie du peuple arménien fait partie intégrante de l'histoire de la philosophie des peuples de l'URSS. Aux temps antiques et au moyen âge, elle était sous l'influence de la philosophie d'Athènes, d'Alexandrie et de Byzance; plus tard elle se développa sous l'influence de la culture du grand peuple russe. Eznik de Kolb représente une étape importante de la pensée philosophique dans l'ancienne Arménie.

2. Au point de vue politique et idéologique l'ancienne Arménie était l'arène des combats que se livraient ses deux puissants voisins: la Perse et Byzance. L'Arménie ne cessa de lutter contre ses oppresseurs étrangers.

„Le livre des Contradictions“ d'Eznik n'est que l'expression de la lutte du peuple arménien dans le domaine idéologique.

3. Eznik, un des premiers disciples de Mesrop Mashtots, fit ses études à Edesse et à Byzance où il acquit une profonde connaissance du monde oriental et occidental. On ignore la date exacte de son oeuvre. S. Weber, se référant à certaines énonciations isolées d'Eznik, reporte l'apparition de ce livre à la période entre les années 441—449.

Prof. N. Adontz rattachant l'oeuvre d'Eznik aux questions du concile d'Ephèse (431) la reporte aux années trente du même siècle. Ils sont tous les deux dans l'erreur. On doit examiner le contenu d'une oeuvre dans son ensemble. La date de l'apparition du livre d'Eznik ne peut être que la période entre Ephèse et l'insurrection armée du peuple arménien (451).

4. Eznik, bon connaisseur de la logique d'Aristote, donne dans son „Livre des Contradictions“ de brillants exemples de syllogismes.

Eznik interprète la logique d'Aristote comme un „organon“, une manière de penser, il est dialecticien dans le sens antique de ce mot. En même temps que la logique, Eznik en sa qualité de théologien chrétien, admet la dogmatique de l'écriture sainte. La conception méthodologique d'Eznik possède un caractère relativiste nettement prononcé. La thèse d'Eznik concernant la relativité générale rejette la conception absolue du bien et du mal.

5. En ce qui concerne la compréhension de la nature de dieu, Eznik distingue deux lignes: la connaissance de la nature divine par voie de recherches et la foi dogmatique dans l'inaccessibilité de la nature. Dans la conception d'Eznik, dieu est une substance permanente et éternelle qui n'a ni commencement ni fin, qui ne peut être nullement définie ni conditionnée; elle possède la cause de son existence en soi-même et elle est en même temps la cause de tout ce qui existe, qui change, qui bouge. Eznik est un théologien-moniste et par conséquent il est contre: a) la conception dualiste de Zoroastre comme quoi le bien et le mal seraient le commencement substantiel de tout ce qui existe; b) le polythéisme [des penseurs grecs qui ne connaissant pas les causes de l'origine des phénomènes les déliaient tout simplement; sans pouvoir distinguer le mouvement du mouvant, la production du producteur, la cause de l'engendreur de cette cause. Ils ne comprenaient pas que l'existence du mouvement et du changement suppose nécessairement l'existence de ce qui meut et de ce qui change. c) le panthéisme des stoïciens qui sans pouvoir distinguer le monde matériel de l'immatériel, les identifiaient; d) et enfin contre l'athéisme d'Epicure.

Eznik dans son analyse critique de l'origine des dieux païens, explique à l'exemple de Zrvan, le processus de la déification de la vie terrestre et raconte comment les relations humaines, les mœurs sont déifiées rien que pour servir les intérêts de ce monde.

6. Eznik résout la question fondamentale de la philosophie d'une façon idéaliste-objective. Il critique la thèse dualiste des gnostiques au sujet de la coexistence éternelle de la matière et de dieu, ainsi que la conception de Platon représentant le monde comme „l'ombre de dieu“.

D'après Eznik, le monde est composé de 4 éléments qui sont: le feu, l'air, l'eau et la terre, qui se trouvent dans différents états d'union et de désagrégation mécanique comme des éléments déterminés par les sens.

7. Eznik, choisissant comme point de départ la sensation humaine, divise le monde en deux parties: matérielle et immatérielle. Il appelle „matière“ tout ce qui agit sur nous par l'entremise de nos sens, qui peut être vu et touché par nous“. Tout en admettant l'existence des vérités objectives, il trouve que la tâche de l'homme consiste dans la recherche de ces vérités et dans le dévoilement des mystères de la nature. Eznik attache une grande importance à la détermination de la qualité des choses. Il trouve que même la dénomination „sans qualité“ implique l'existence d'une qualité. Chez lui la négation équivaut à la détermination.

8. L'âme humaine est une nature spéciale immatérielle, „simple“ et légère qui se trouve logée dans le corps de l'homme. En répliquant à Platon, Eznik pose cette question: „Si l'âme humaine provient de la substance divine, d'où viennent donc les trois parties de l'âme à savoir les parties de la raison, de la colère et de l'avidité? N'est ce pas que dieu est au-dessus de tout cela et libre de tout désir et de toute excitation?“ Si l'âme, conclue

Eznik, est vraiment une partie de dieu et de substance divine, dans ce cas les âmes humaines criminelles dignes d'être punies sont, elles aussi, une parcelle de l'âme divine. Cette critique d'Eznik est également dirigée contre la conception chrétienne de l'âme humaine d'après laquelle, l'homme est formé d'un méchant élément matériel et d'une parcelle d'âme divine.

9. Aux temps d'Eznik le problème de l'origine du mal jouait un grand rôle dans la conception du monde chez l'homme surtout en Proche-Orient. Chez Eznik aussi, par conséquent, il occupe une place prépondérante de sorte que toutes les autres questions sont examinées du point de vue de ce problème.

Eznik admet comme „bien“, tout ce qui agit sur l'homme d'une manière utile et comme „mal“ tout ce qui lui est nuisible. Le but principal de son œuvre est d'expliquer d'où provient le mal (le désarroi). Si le mal comme élément substantiel agit inévitablement, cela doit d'après Eznik, nécessairement conduire vers la prédestination de tout ce que existe soit vers le fatalisme. Il n'y a pas de mal inné et le mal n'est pas inévitable. L'homme est en mesure de transformer le nuisible en utile, le malheur en bonheur. Le destin de l'homme se trouve dans les mains de l'homme même. Eznik cherche le mal dans l'action de l'homme. L'action de l'homme dans certaines conditions concrètes peut devenir par ses conséquences un mauvais phénomène.

10. D'après Eznik la liberté de la volonté est la possibilité d'effectuer une action quelconque ou d'y renoncer comme dans le libre arbitre. La liberté de la volonté, Eznik l'oppose à la prédestination qui règne dans la nature „irraisonnable“ où la régularité des phénomènes est soumise à cette prédestination. Dans la doctrine d'Eznik, l'homme en tant qu'être raisonnable fait exception: la prédestination ne concerne pas le monde raisonnable. Les causes du bien et du mal, Eznik les cherche dans la liberté de la volonté humaine. L'homme seul peut devenir la cause du mal. car, lui seul possède la liberté du vouloir. Cependant Eznik ne lie pas la liberté à la nécessité. Il ne se figure pas la liberté comme une connaissance de la nécessité.

11. Dans la question concernant la liberté de la volonté et la prédestination, Eznik n'a rien de commun avec le christianisme officiel. Ce dernier, dans la personne de ses représentants attitrés tels que l'apôtre Paul et Augustin, défend la prédestination divine, tandis que Eznik la rejette et la ridiculise. Le christianisme a créé la grâce divine pour le salut de l'homme; Eznik trouve, au contraire, que le salut de l'homme dépend de lui-même. Enfin le christianisme en réalité rejette la liberté de la volonté et par là même il se contredit, tandis qu'Eznik défend cette liberté d'une façon logique et conséquente.

12. Les gens qui étudièrent jusqu'ici la doctrine d'Eznik, mus par des intérêts de parti, apprécièrent diversement son œuvre. Ceux appartenant au camp clericalo-bourgeois s'efforcèrent de voir en Eznik un apologiste

du christianisme officiel. Or, il y a tout lieu d'affirmer qu'Eznik, loin d'être un champion des dogmes de l'église chrétienne, était considéré comme un hérétique, ce qui du reste est confirmé par le contenu de son livre. Eznik défendait, sans doute, le christianisme en Arménie mais il le faisait suivant sa conception hérétique qui différait foncièrement de la position occupée par la corporation dominante des pères de l'église d'état chrétienne.

13. La manière dont Eznik traite le principal sujet de son livre, dans la lutte qu'il mène contre ses adversaires nous permet de considérer l'apparition de ce livre comme un événement progressif dans la réalité arménienne. Nous devons spécialement souligner non pas la théologie d'Eznik ou les points morts de sa philosophie, mais le côté précieux et progressif de son œuvre qui donna aux idées de la génération ultérieure la base pour un nouvel essor.

Traduit du russe par J. Guédoian.
Yérévan, le 5 août 1939.

С о д е р ж а н и е

	Стр.
Предисловие	5
Введение	7
А) Социально-политическое положение Армении в начале марзпанского периода	7
Б) Идеология в период Езника. Армения как плац- дарм борьбы идей Востока и Запада	10
В) К вопросу о времени и причинах появления сочи- нения Езника	15
Г) Источники сочинения Езника	20
1. Борьба Езника и система его взглядов	22
А) Метафизика Езника	22
Б) Онтология Езника	29
В) Проблема добра и зла	39
2. Логика и догматика Езника	53
Заключение (Классово-партийная борьба в оценке наследия Езника)	57
Библиография	65
Именной указатель	67
Հիմնական դարձ հայ փիլիսոփայ Յեզնիկի Կողբեցու ուսմանը հարցի շարժը (ամփոփում)	71
De la doctrine d'Eznik de Kolb [Eznik Kokhbetzi] philosophe armé- nien du V-me Siècle. Par V. K. Tchaloïan. Résumé	77

Отв. редактор С. БУДУМЯН
Тех. редактор В. МАНУКЯН
Отв. корректор Г. ТУРАБОВ



ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0569463

PD $\frac{11}{55461}$

ЦЕНА