

КАРЛЕН А. МИРУМЯН

АРМЯНСКАЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

ФОРМИРОВАНИЕ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

ЕРЕВАН 2021

ПОСВЯЩАЮ
ПАМЯТИ ГЕРОЕВ, ПАВШИХ
ЗА СВОБОДУ И НЕЗАВИСИМОСТЬ
АРМЕНИИ

ՌՈՒՄ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԿԱՌԼԵՆ Ա. ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ՀԱՅ ԲԱՂԱԲԱԿԱՆ ՄԻՏԲԸ
ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄՆ ՈՒ ՉԱՐԳԱՑՄԱՆ ՓՈԻԼԵՐԸ

ՌՀՀ հրատարակչություն
Երևան 2021

RUSSIAN-ARMENIAN UNIVERSITY

KARLEN A. MIRUMYAN

ARMENIAN POLITICAL THEORY
THE FORMATION AND DEVELOPMENT

Yerevan 2021

РОССИЙСКО-АРМЯНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАРЛЕН А. МИРУМЯН

АРМЯНСКАЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

ФОРМИРОВАНИЕ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ
(до XVIII в.)

Издательство РАУ

ЕРЕВАН 2021

УДК 32(091)

ББК 66.1

М 630

Печатается по решению Ученого совета
Российско-Армянского университета

Под редакцией

доктора юридических наук, профессора Арутюняна Г. Г.

Рецензенты

доктор политических наук, профессор Енгоян А. П.

доктор юридических наук, профессор Степанян О. М.

М 630 **Мирумян К. А.** Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития (под ред. Г. Г. Арутюняна). – Ер.: Изд-во РАУ, 2021 – 552 с.

Исследование посвящено одной из малоразработанных областей национальной мысли. Формирование и развитие армянской политической мысли освещено с позиций новой методологической концепции, благодаря чему многие политические процессы, политические учения и концепции армянских мыслителей получили новое осмысление и интерпретацию. Показано, что армянские мыслители рассматривали культуру в качестве стратегического ресурса нации, важнейшего инструмента сохранения национальной идентичности как залога единства и сохранения нации, в основе чего лежала политическая концепция культуры. В монографии освещены также проблемы, относящиеся к сфере политической культуры, остовом которой являлась политическая мысль. Развитие армянской политической мысли изложено в контексте мировой политической мысли, в частности, античной и западно-европейской, что даёт возможность более адекватно оценить достижения национальной мысли.

Книга адресована специалистам в области истории политической мысли и культуры, политологам, преподавателям, аспирантам, студентам, а также широкой читательской аудитории.

УДК 32(091)

ББК 66.1

ISBN 978-9939-67-266-3

© Мирумян К. А., 2021

Нация в государстве не является функцией от его строя, но само устройство государства есть функция от его нации, которая и должна преследовать ей свойственную культурную цель в меняющихся исторических условиях. Устройства приходят и уходят, а нации остаются.

Курт Хюбнер

Историческая миссия армянского народа, подсказанная всем ходом его развития, искать и обрести синтез Востока и Запада.

Валерий Брюсов

Смерть неосознанная есть смерть,
смерть осознанная есть бессмертие.

Егишэ

Закон не может сделать человека своим слугой,
но сам служит человеку сообразно времени.

Нерсес Ламбронци

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию научной и широкой общественности монографическая работа посвящена исследованию процесса формирования армянской политической мысли и основным этапам её развития (до XVIII в.). Первое исследование по данной проблематике опубликовано нами в 2002 году («Из истории армянской политической мысли». Ер., 2002. На арм. яз.).

За прошедшее время продолжалась работа по углублению и расширению политической проблематики, был опубликован ряд статей. В результате появились новые авторы, новые проблемы, были уточнены некоторые исследовательские подходы. Кроме того, была предпринята попытка осветить национальную политическую мысль в контексте истории античной и западно-европейской мысли, выявить общность и специфику политической проблематики и способов их разрешения.

В монографии поставлено несколько взаимосвязанных исследовательских задач. Во-первых, дать общую периодизацию истории армянской политической мысли, выделить основные этапы её формирования и развития до XVIII века. Во-вторых, выявить стержневые идеи и принципы армянской политической мысли, их концептуальную основу. В-третьих, посредством исследования политических учений армянских мыслителей показать уровень их политического мышления, а также их соотнесённость с реальными политическими процессами и актуальными проблемами, стоящими перед нацией. В-четвёртых, показать значение политических концепций в контексте развития не только армянской, но и античной и западно-европейской средневековой политической мысли. В-пятых, исследовать армянскую политическую мысль с новых методологических позиций, что позволит по-новому подойти к изучению и оценке истории национальных вариантов политической мысли и культуры.

Контуры новой методологической концепции представлены и обоснованы нами в серии статей. Кроме того, она апробирована в ряде конкретных исследований¹.

Цель данной монографии – представить научной общественности достижения армянской национальной мысли в сфере политического мышления и политической культуры, которые являются важной составляющей национальной мысли и духовной культуры нации. Мы надеемся, что публикация данной монографии укрепит статус истории армянской политической мысли в качестве самостоятельной научной дисциплины, как неотъемлемой части истории национальной мысли и мировой политической науки.

Монография, естественно, не претендует на исчерпывающую полноту, на систематизированное изложение истории армянской политической мысли, так как в одном исследовании трудно охватить весь богатый и разнообразный материал, относящийся к истории армянской политической мысли. Для академического издания требуются коллективные усилия. Автор останавливается преимущественно на судьбоносных для нации проблемах, освещении политических концепций выдающихся армянских мыслителей, которые составляют стержень, внутреннюю пружину развития армянской политической мысли в тесной корреляции с политическими реалиями эпохи. Такой подход позволил создать более или менее целостную историю армянской политической мысли. Внутренняя целостность обеспечивается и благодаря выдвинутой нами новой методологической концепции, которая получила в работе дополнительную апробацию и право на существование.

¹ *Мирумян К. А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994; *Мирумян К. А.* Об исходных методологических понятиях изучения армянской национальной мысли // *Армянская философия в системе духовной культуры.* Вып. 2. Ер., 1995. На арм. яз.; *Мирумян К. А.* Павликианское движение в контексте национального бытия // Там же; *Мирумян К. А.* К переоценке павликианского движения // *Историко-филологический журнал НАН РА.* № 3. 1998. На арм. яз.; *Мирумян К. А.* Мироззренческие основы павликианского движения // *Вестник обществ. наук НАН РА.* № 2. 1996, На арм. яз.; *Мирумян К. А.* Из истории армянской политической мысли. Ер., 2002. На арм. яз.

ВВЕДЕНИЕ

Методологические основы изучения истории армянской политической мысли

На рубеже 80–90-х годов XX века политическая наука приобрела в бывшем СССР научный статус, стали формироваться основные политические науки. Это совпало с глубинными политическими, социальными, экономическими и другими процессами, которые вскоре привели к распаду великой державы, что, в свою очередь, оказало существенное влияние на формирующуюся политическую науку. Процессы, начавшиеся во всех бывших советских республиках, с одной стороны, требовали глубокого и разностороннего философско-политического и геополитического анализа и осмысления, с другой – политическая наука ещё не оформилась как самостоятельная и самодостаточная научная дисциплина, и, как таковая, не была готова к решению фундаментальных задач, выдвигаемых переломной эпохой, глубинными мировыми политическими процессами, приведшими к новому миропорядку – к однополярному миру.

В этих условиях единственным источником как политических знаний, так и методов политических исследований, стала западная политическая наука. Поэтому становление политической науки на постсоветском пространстве на первых порах сводилось к переводу, зачастую вольному переизложению западной политической литературы, созданию на этой основе скороспелых учебных пособий, компендиумов, к робким попыткам проецирования на реальные социально-политические процессы не до конца понятого арсенала западных критериев, схем, моделей, методик исследования. Кроме того, политическая наука была ориентирована на решение конкретных практических задач, а проблемы политической

теории и политической философии отошли на задний план. Данное обстоятельство было обусловлено, на наш взгляд, двумя основными причинами. Во-первых, теория и философия в тот период ассоциировались с марксистской философией, отвергнутой с порога без каких-либо теоретических обоснований. Во-вторых, западные политологические схемы и методы носили преимущественно прикладной характер, что не могло не сказаться на восприятии и мышлении постсоветских эпигонов.

Такой же подход наблюдался в использовании понятийно-терминологического аппарата, которым оперировали и, в сущности, продолжают оперировать политологи. Возникла некая «анархия», представленная как «плюрализм» в оперировании понятиями и терминами, что также явилось закономерным следствием неадекватного восприятия западных ценностей, в частности, принципов либерализма, демократии, свободы, прав человека и т. д., зачастую отождествляемых с вседозволенностью, псевдонаучным произволом.

Подобный механистический, если не сказать раблепный, подход к достижениям западной политической науки нивелировал как социально-политические, так и национальные особенности в развитии бывших народов и республик СССР. Однако внедряемые, а часто и навязываемые «цивилизационные» модели развития в постсоветском пространстве, не могли стать реальным инструментом политической модернизации общества и государственного строительства. Поэтому процессы демократизации и либеральных преобразований, как правило, происходили под национальными, а порой и националистическими лозунгами, что не вмещалось в стандарты и стереотипы западного политического мышления.

Постсоветская политическая мысль оказалась не в состоянии должным образом осмыслить эту «противоречивую» для западной мысли ситуацию. Этому в значительной мере препятствовал «груз» отвергнутой марксистской методологии, а западная не была «усвоена» в достаточной мере. Между тем политические реалии и процессы требовали разработки новой методологии. С другой стороны, систематической разработке новых методологических принципов и ориентиров мешало желание политических деятелей и новоиспечённых политологов как можно скорее наложить на сло-

жившуюся политическую действительность западные модели, усматривая в этом не только факт отмежевания от старых принципов и критериев, духовно-культурной системы ценностей, но и основу и залог своих притязаний на «современность», «цивилизованность» и «научность». Более того, методологическая проблематика (в классическом понимании) была просто проигнорирована, вследствие чего возник методологический вакуум, который, к сожалению, продолжается по сей день.

Тем не менее политическая наука на постсоветском пространстве, хотя и с большими трудностями и перекосами, постепенно пробивала себе дорогу. На сегодняшний день она добилась определённых успехов: выделились основные сферы политической науки (теория политики, геополитика, политическая философия, политическая конфликтология, политическая социология, разделы прикладной политологии и др.). «История политических учений» в этом смысле занимает специфическое место в системе политических наук, так как и в советскую эпоху она была предметом как самостоятельного исследования, так и преподавания. Более того, в этом направлении были достигнуты серьёзные научные результаты.

Для адекватного осмысления и анализа истории политической науки необходимо разграничить её конкретно-исторический и теоретический уровни. Первый срез раскрывает историческую определённость, контекст эпохи, особенности политических концепций и теорий, их соотносённость с историческими, мировоззренческими, политическими и идеологическими доминантами эпохи, личной позицией и образом мышления конкретного политического мыслителя и т. д. Второй срез выявляет более глубинные – философские, познавательно-сущностные основания политических теорий и концепций, исходные методологические принципы теоретико-политических построений, формы и модели политического мышления. Нелишне отметить, что разработанные в историческом прошлом концептуальные основы и методологические подходы и принципы построения политических теорий, увязки теоретико-политических построений с конкретной политической действительностью со временем превратились в необходимые компоненты, теоретические концепции и модели политологического мышления

различных культурно-исторических эпох и в качестве таковых вошли и в систему современной политической науки.

Дифференциация указанных уровней необходима также для выявления исторической судьбы конкретного политического учения, закономерности возникновения и развития политических идей и принципов, их борьбы и преемственности. Политические идеи и категории с течением времени постепенно «высвобождались» из породившего их конкретно-исторического и политического контекста эпохи, объективизировались и превращались в самодостаточные принципы политического знания и мышления, в «вечные проблемы», наличие которых способствует обеспечению преемственности политических теорий, обогащению их теоретического содержания и методологического инструментария. Именно благодаря этому история политической науки выступает как относительно самостоятельная система знаний и, одновременно, как теоретическая основа и источник современной политической науки.

Диалектический принцип единства исторического и логического позволяет выявить как общее – теоретический аспект политических учений, так и историческое – индивидуальное и особенное. С другой стороны, политические теории имеют как научную, так и мировоззренческую, идеологическую и аксиологическую ценность. Некоторые западные политологи противопоставляют указанные аспекты, рассматривая их как самодостаточные, между тем политическое познание, как правило, совершается не только с определённых политических (или политологических), но и мировоззренческих, идеологических и аксиологических позиций и актуально или потенциально имеет подобную тенденцию.

К политическим вопросам обращались и обращаются не только политические мыслители и деятели, но и деятели культуры, учёные, писатели, публицисты и многие другие, подчас выражающие весьма интересные и ценные идеи. Однако подобного рода рассуждения составляют дотеоретический или околотеоретический слой политического знания, ибо обычно являются недостаточно обоснованными и аргументированными в концептуальном и понятийно-категориальном смысле. Подобного рода идеи преимущественно декларируются и относятся к сфере не политической науки, а

политического сознания, менталитета, политической культуры, которые, с одной стороны, питают профессиональную политическую мысль, с другой – специфическим образом усваивают, осмысливают и выражают политические теории. Поэтому исследование форм политического сознания имеет важное значение не столько с точки зрения политической науки, сколько в плане восприятия и осмысления конкретной политической ситуации, идейно-политической атмосферы, царящей в обществе, идеологических стереотипов и ориентиров. Иными словами, они относятся к сфере политической культуры.

Непосредственной задачей истории политической науки (в том числе армянской) является исследование именно теоретического уровня – процесса становления и развития теоретико-политического мышления, более или менее целостных политических концепций и теорий. Что касается конкретно-исторического среза, то его исследование способствует выявлению общего историко-политического контекста, необходимого для адекватного осмысления теоретического среза и в этом смысле выполняют хотя и важную, но, тем не менее, вспомогательную роль. Сочетание этих двух исследовательских срезов – важная задача истории политической науки как научной дисциплины.

Таким образом, данный подход позволяет вычленил тот пласт политического знания исторического прошлого, который непосредственно или опосредовано связан с современным состоянием политической науки и может послужить теоретической базой для проблемного исследования истории политической науки. В этом смысле, как отмечают некоторые исследователи, *историю политической науки можно рассматривать как политическую науку (в своей концептуально-теоретической части), изложенной историческим способом, а политическую науку – как историю политической науки, изложенной теоретическим способом.*

Политическая мысль во все времена не только находилась под влиянием философии, но и существовала в лоне философии в качестве её важной составляющей. Она, как и другие науки, вычленилась именно из философии. Почти все выдающиеся философы прошлого (Платон, Аристотель, Локк, Гоббс, Кант, Гегель и др.) являлись од-

новременно авторами оригинальных политических теорий, а их философские изыскания, как правило, служили общетеоретическим и мировоззренческим основанием выдвигаемых политических концепций. Влияние философии на политическую мысль проявляется также в использовании последней теоретико-методологических принципов, понятийно-категориального аппарата, разработанных в рамках философии. В завершённых философских системах политическая теория служит как бы выходом в область практической политики, является одним из связующих звеньев между философской теорией и реальной действительностью.

Обращение к накопленным в прошлом знаниям, апробированным в ходе исторического развития идеям, к «традициям», «авторитетам», к национальному и общечеловеческому опыту, устоявшимся системам ценностей во все эпохи было и остаётся одним из основных способов духовного освоения и важной формой духовного бытия как всего человечества, так и отдельного общества (и нации).

Каждое новое поколение, каждая культурно-историческая эпоха, каждый народ на различных этапах своего исторического и национального бытия заново перечитывает, осмысливает, «переписывает» историю, как бы заново открывает для себя прошлое. Каждый народ периодически обращается к переосмыслению и переизложению духовно-культурных ценностей прошлого (в том числе политических) с точки зрения новых норм и идеалов научности, новых мировоззренческих, социально-экономических, политических и идеологических потребностей и запросов. С некоторыми оговорками можно согласиться с точкой зрения, согласно которой «история политических идей есть то, что интересует наше время в мыслях прошлого» (В. Тайнер, Я. Бурхард и др.)². Иными словами, речь идёт об исследовании процесса возникновения и развития политических идей и теорий с точки зрения современной политической науки и практической политики. Поэтому каждой более или менее целостной теории (в том числе политической) присуща некая

² Подробнее см.: История политических и правовых учений. Древний мир / Отв. ред. В. С. Нерсесянц. М., 1985. С. 24 и др.

телеологическая направленность, которую можно охарактеризовать как *гносеологический телеологизм*, в отличие от онтологического телеологизма. В этом смысле не составляют исключения ни марксистская, ни либеральная, ни демократическая, ни какая-либо другая идеология.

Указанные соображения получают специфическое проявление в истории политической мысли и культуры отдельной страны или региона. Так, в условиях отсутствия политической независимости и собственной государственности (или их рудиментарности) происходит изменение содержания политико-правовых понятий. В этом случае об обществе приходится говорить с оговорками, а зачастую условно, так как покорённый народ (целиком или отдельные его части) входит в состав других государств. В противном случае придётся признать, что каждая часть народа (или общества) одновременно входит в состав не только различных, но и враждебных обществ, что противоречит политическому содержанию понятия «общество». Когда же, благодаря умелой политической деятельности своих предводителей, подвластные народы получают от завоевателей определённые, порой весьма значительные уступки в деле сохранения или восстановления элементов национальной государственности, то в таком случае происходит сближение понятий «общество» и «нация».

В данном контексте политические теории и концепции относятся уже не только и не столько к реальным сторонам национально-политического бытия, сколько приобретают форму долженствования, значение политических идеалов, идеологем и мифологем, зачастую превращаясь в идеологию национально-освободительной борьбы за восстановление или приобретение политической независимости и собственной государственности. Поэтому политическая мысль у этих народов перерастает в национально-политическую³.

В этой связи следует обратить внимание на один исследовательский срез, который, насколько нам известно, выпал из поля зрения исследователей. Речь идёт о том, что политическое бытие

³ Подробнее см.: *Мирумян К. А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994.

отражается не только в политических теориях и концепциях, но и в сфере практической политики, которая, однако, сама по себе не является непосредственным предметом историко-политического исследования и входит в компетенцию политической истории. В практической политике можно выделить два основных уровня: 1) политические действия, направленные на решение конкретных, ситуативных задач и целей; 2) политические действия, опирающиеся на разносторонне и предварительно обоснованную и выверенную политическую концепцию (или программу действий), включающую осмысление и решение не только тактических, но и стратегических общегосударственных задач и целей.

Мы полагаем, что в первом случае мы имеем дело только с историей практической политики или политической историей, во втором – и с предметом истории политической мысли, хотя и не зафиксированном в письменных текстах. При этом не следует забывать, что цель любой политической концепции – её реализация на практике. Известно, что каждое политическое (и не только политическое) действие совершается обычно после предварительной мыслительной операции (действия) как возможный вариант, средство реализации. В этом смысле представляет интерес точка зрения известного английского историка Р. Дж. Коллингвуда, который различает «внешнюю и внутреннюю стороны» исторического события. Под «внутренней стороной» он понимает то, что «может быть описано только посредством категорий мысли»⁴. С этой точки зрения любое политическое действие является своего рода продолжением и результатом соответствующего политического мышления. В данном контексте мысль (рассуждение), как правило, предшествует практическому действию. Однако не каждая мысль является концептуальной, что, на наш взгляд, и определяет характер политического действия.

В этом смысле объектом истории политической науки может стать также совокупность внутренне взаимосвязанных политических действий, представляющих собой попытку реализации предварительно разработанной и «мысленно» обоснованной политиче-

⁴ Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография* / Пер. и комм. Ю. А. Асеева. М., 1980. С. 80.

ской концепции или программы. При этом, если с точки зрения реальной политики важны конкретные результаты действий, то в плане истории политической мысли не менее важны формы проявления, «работа» политического мышления, способы моделирования политического бытия и т. д.

Поэтому в задачу истории политической науки входит, на наш взгляд, и выявление программно-концептуального характера (при его наличии) политических действий, после чего – в реконструкции лежащих в их основе политических концепций, идей и принципов. Последние, в каком-то смысле, играют роль связующего звена между реальным политическим бытием и политической теорией, точнее: являются их своеобразным синтезом.

Вследствие радикальных политических сдвигов, распада советской системы и появления постсоветских государств произошел тотальный отказ от «единственно научной» марксистской методологии и идеологии как формы идейно-теоретического обоснования советской политической системы и её системы ценностей. Вместе с тем, политическая наука, как и любая другая наука, не может развиваться без соответствующей методологической базы и ориентиров.

Проблема методологических основ, ориентиров и принципов гуманитарного и общественного знания становится актуальной особенно в переломные периоды развития общества, когда возникает необходимость в переосмыслении системы духовных ценностей, полученной в наследство от предшествующего периода, пересмотра жизненной позиции личности, гражданской и идейно-политической ориентации, в самоопределении (самопознании, самоосознании, самоидентификации) и самоутверждении как общества, так и отдельного индивида. Именно в такие периоды наиболее сильно ощущается потребность в философском осмыслении происходящего, его «закономерности» или «случайности» в контексте исторического бытия, вписываемости в общий исторический, политический и культурный контексты.

Сказанное объективно требует выбора и разработки новых исходных методологических принципов⁵. Однако подобную сложную задачу в одночасье невозможно решить. Вследствие этого в постсоветском пространстве возник методологический вакуум, который фактически продолжается по сей день и наиболее явственно проявляется в общественных и гуманитарных науках. В этих условиях может показаться вполне естественным и закономерным взять на вооружение одну из существующих западных методологических концепций, тем более, что современный «цивилизованный мир» рассматривает их как общечеловеческое достижение. Однако подобный подход, в некотором смысле естественный для начала 90-х годов XX века, то есть периода тотального отмежевания от всего советского и марксистского, возможно необходимого для «самоутверждения» постсоветских республик, не может считаться научно обоснованным и приемлемым сегодня.

Во-первых, западные политико-идеологические концепции были созданы на иной культурно-исторической, социально-политической и правовой основе или исходили из неких общих абстрактных принципов и постулатов.

Во-вторых, они отражают западный путь общественно-политического развития, западные традиции политико-правовой мысли, западной системы духовно-культурных ценностей.

В-третьих, их механическое проецирование на историю политической мысли конкретного, особенно неевропейского народа, требует множества оговорок, «привязок» и часто приводит к нивелировке не только принципов, но и специфики самой политической мысли.

В-четвёртых, не следует забывать, что фронтально отвергаемый в течение трёх последних десятилетий марксизм также является продуктом западной цивилизации, осмыслением и отражением именно западного (отнюдь не российского, не армянского и т.д.) пути социально-экономического и политического развития, меха-

⁵ Данная проблема сформулирована и обоснована в статье: *Мирумян К. А.* Об исходных методологических понятиях исследования армянской национальной мысли // *Армянская философия в системе духовной культуры*. Вып. 2. Ер., 1995. С. 16–48. На арм. яз.

ническое использование которого, возможно, и привело к созданию «тоталитарной» системы советского образца, против которой и была направлена вся негативная энергия новосозданных постсоветских государств и народов.

Кроме того, как известно, *богатейшая история человеческой мысли, в принципе, способна предоставить фактологический материал для обоснования практически любой политической теории или доктрины, начиная с тоталитарной и заканчивая «супер-демократической».*

Роль и значение исследования истории политической науки значительно возросли в постсоветский период, хотя это не всегда и не везде осознается в должной мере. Официальная моноидеология советской эпохи ныне сменилась политико-идеологическим «плюрализмом», а на деле – анархизмом, что существенно осложнило как проблему методологического выбора, так и процесс политологических исследований. Однако постсоветское политическое сознание оказалось не готовым к этому, то есть к сознательному и осмысленному выбору. Разрушение устоявшихся политических и идеологических стереотипов, координат и ориентиров, системы моральных и духовных ценностей привело к политической дезориентации в условиях приобретённой «внешней» (формальной) свободы. Для этого не оказалось ни соответствующих знаний, ни опыта по критическому осмыслению и оценке предлагаемых и, зачастую навязываемых извне, моделей и концепций, ни необходимой для такой работы философской и политической культуры. Политические и идеологические симпатии и антипатии как большинства населения, так и многих политиков и политологов в лучшем случае носили и продолжают носить преимущественно спонтанно-эмоциональный и ситуативный характер. Более разрушительным оказался факт превращения политических отношений и политической деятельности (в том числе политологов) в компонент рыночных отношений, когда всё продаётся и всё покупается.

Массовое политическое сознание (и не только массовое!) лишилось внутреннего стержня, вектора развития, аксиологических критериев и ориентиров, что приводило к постоянной смене «принципов» и «убеждений». Так, большинство вчерашних «убеж-

дѣнных» пропагандистов и апологетов марксизма-ленинизма, к тому же в его казѣнно-упрощенном варианте, после распада СССР превратились в таких же неистовых и «убеждѣнных» критиков марксизма. Однако вряд ли приходится сомневаться в том, чего стоят подобная убеждѣнность и принципиальность.

Крушение советской официальной идеологии на деле привело к возникновению идейного и духовного вакуума, «пустых пространств», которые стали быстро заполняться либо инородными заимствованиями, либо идеями и ценностями национального прошлого, воспринимаемых и усваиваемых, к тому же, некритично, поверхностно, но тем не менее (а, может быть, поэтому!) быстро овладевающих массовым сознанием. Общим фоном, способствующим этим процессам, являлась культурная и морально-интеллектуальная деградация постсоветских обществ. В этих условиях создаваемые наспех демократические институты, деятельность различных, в том числе международных и общественных организаций по внедрению и продвижению либерально-демократических принципов и ценностей в постсоветские республики оказались малоэффективными и не пользовались должным, а точнее, ожидаемым доверием народа. Политические, особенно геополитические процессы последних лет, обнажили незавидную сущность самой западной системы ценностей, активно пропагандируемой в качестве единственной системы, к которой должны стремиться все народы как к идеалу. Сегодня на Западе возник новый системный аксиологический (и не только!) кризис, аналогичный кризису советской системы ценностей.

В сложившихся условиях одним из путей выхода из кризисного состояния и создания действительного, а не провозглашаемого, гражданского общества, укрепления дееспособности демократических институтов, пробуждения доверия у народа является воспитание, формирование общественного и, в частности, политического сознания. К сожалению, эта важнейшая сфера общественной жизни по сей день практически находится в состоянии запущенности и произвола. Идейный и информационный плюрализм фактически подменяется *идейным анархизмом*, безответственностью, а часто — и безнравственностью. Поэтому вполне правомерны призывы пе-

рейти от нигилизма к созиданию, от анархии к действительному плюрализму, что не исключает, а, скорее, предполагает осуществление принципа регулирования в этой сфере, наличие определённых критериев и ориентиров. В противном случае **общество может действительно стать жертвой «неверно понятой свободы»**. Сложившаяся ситуация является следствием реализуемой в планетарном масштабе теории глобализации и «управляемого хаоса». В последнее время, однако, и эти теории начали давать серьёзные трещины. Современные мировые процессы, «обложавшая» политика мультикультурализма, отказ от общечеловеческих культурных и нравственных ценностей и норм поведения, как проявление свободы личностного начала, неуклонно ведут к кризису человеческого вида. «Неверно понятая свобода», как предупреждал ещё Платон, может сыграть злую шутку над человечеством, расшатать основы человеческого общежития. Тогда уже будет не до шуток!

В условиях создания и упрочения основ независимой армянской государственности, скрещивания и столкновения в регионе геополитических и геостратегических интересов ведущих государств мира, необходимости разработки и уточнения собственной геополитической позиции и стратегии, армянский народ (как и многие постсоветские народы) вновь оказался перед идейно-политической альтернативой.

Мы полагаем, что решению этой и других подобных судьбоносных проблем должны служить как теоретические политические исследования, приобщение к политическим ценностям современного мира, так и творческое осмысление и усвоение достижений политической мысли и политического опыта прошлого, в том числе и национального. Это существенным образом может помочь в деле правильного восприятия и оценки современных социально-политических и геополитических процессов, разработки теоретически обоснованных и исторически выверенных идейно-политических ориентиров и критериев, что поспособствует также разобратсья в довлеющем ныне идейно-политическом плюрализме (анархизме). Это может сыграть важную роль также для адекватной оценки стоящих перед Республикой Армения национально-политических

задач, уточнения в новых условиях содержания национальной и государственной идеологии, правильного выбора путей и форм политико-правового развития армянской государственности, осмысления вопросов соотношения государственного, социального и национального. Последнее обстоятельство становится весьма актуальным в контексте глобализационных процессов.

Поскольку любая политическая теория, в конечном счёте, призвана отражать и конституировать не только общие закономерности, внутреннюю структуру и логику современных мировых политических процессов, но и место и роль в этих процессах конкретного государства (и нации), постольку для политических исследований важное значение приобретает *политическое и духовно-культурное прошлое данной страны, данной нации, без которого не может быть ни её политического настоящего, ни будущего*. А это прошлое в обобщённом виде наиболее явственно отражается в истории политических учений. В этом смысле политическую мысль прошлого можно рассматривать как связующее звено между политическим бытием (и мыслью) и современной политической теорией как духовно-интеллектуальным образованием, которое связывает современные политологические изыскания с политико-историческим прошлым народов.

Несмотря на многообразие восприятий и оценок истории (в данном случае политической истории и истории политической мысли), она оказывается нужной всем: учёным, идеологам, государственным деятелям, политическим силам. И, независимо от преследуемых целей, избирательности обращения к ценностям прошлого, каждый находит в истории то, что он ищет. Это является следствием многообразия, многоликости самого исторического процесса, а, соответственно, и исторического познания, которое невозможно охватить и отразить в одной теории.

С другой стороны, каждая концептуально-теоретическая схема, «опрокинутая» или «наложенная» на историческое прошлое, всегда может из бесчисленных исторических фактов, идей и учений, подобно магниту, выбрать такие, которые, будучи вырваны из культурно-исторического контекста и логики исторического развития, как будто свидетельствуют о её истинности. Поэтому история,

в принципе, способна «удовлетворить» практически все возможные научные и социально-политические запросы и интересы, предоставить фактологическую базу для самых различных, в том числе прямо противоположных программ и концепций. Однако перечисленные моменты, а также возможность «моделирования на прошлом сложнейших и противоречивых ситуаций современности, как раз и свидетельствуют о всей важности его научного познания»⁶.

В основе любой научной концепции (или теории) лежит набор некоторых исходных понятий или основоположений, посредством которых анализируется и реконструируется исторический, в том числе политический процесс как в бытийном, так и в логико-гносеологическом плане. Именно они определяют логику построения концепции и саму концепцию: её функциональные рамки, соотнесённость с конкретными историческими и политическими реалиями. Изменение исходных понятий (или тезисов) меняет исследовательский срез, выявляя наличие и других ракурсов. Возможность различных методологических концепций обусловлена природой самого объекта исследования – истории. Каждая концепция на практике отражает и осмысливает тот или иной аспект исторического процесса или же стремится охватить его различные грани и уровни в определённом исследовательском срезе. Поэтому ни одна концепция или теория, взятая в отдельности, не может претендовать на исключительность, и универсальность, независимо от субъективных претензий их авторов. Различие же между концепциями, на наш взгляд, обусловлено степенью включенности числа уровней, аспектов исследуемого предмета.

Прежде чем обратиться к вопросу методологии национальной истории и национальной мысли, следует хотя бы кратко остановиться на проблеме соотношения «мирового» исторического процесса и его «национальных» и «региональных» вариантов, что имплицитно включает проблему соотношения методологий всеобщей и национальной историй. Этой проблемы, в принципе, не существовало для сторонников концепции всемирно-исторического

⁶ *Ракитов А. И.* Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982. С. 17.

процесса (например, Гегеля и Маркса), так как национальные истории рассматривались или как специфические формы проявления, или как части единого мирового процесса. В действительности же, **«всеобщая» история существует и может существовать как история конкретных народов и эмпирических государств, а всеобщность – всего лишь абстракция, логическая категория, выводимая в ходе исследования конкретных историй.** (Об этом свидетельствует и современное состояние глобализации – новейшего варианта концепции всемирно-исторического процесса, хотя и в перевёрнутом виде).

Концепции всемирно-исторического процесса, на наш взгляд, не приложимы к истории армянского народа (и не только!), так как они практически исключают саму возможность иных методологических оснований. Иными словами, европейская модель исторического развития распространяется и на другие культурно-исторические эпохи и регионы, навязывается в качестве единственно правильной монистической концепции. Сами их создатели признают, что мировая история в действительности начинается с Нового времени. Но ведь именно такое восприятие истории лежит в основе концепций всеобщего исторического процесса. Следование им означает руководствоваться их исходными принципами и теоретическим инструментарием, основополагающими методологическими понятиями, «втискивая» национальный исторический материал в заданные теоретические схемы. Тем самым априорно та или иная концепция изначально признается истинной и вполне приемлемой для изучения любой национальной истории, вследствие чего исследовательская задача существенно сужается и фактически сводится к подбору и соответствующей интерпретации материала, «подтверждающий», в свою очередь, истинность выбранной методологической концепции. (Кстати, так происходило и в советскую эпоху). Механическое перенимание методологических концепций безотносительно к их кажущейся или действительной истинности вряд ли может быть оправдано.

Поэтому народ, обладающий зрелой и развитой политической мыслью, богатой духовной, в частности, философской культурой должен разработать собственную методологическую концеп-

цию. Сказанное отнюдь не исключает, а наоборот, предполагает основательное знание существующих методологических концепций, теорий и исследовательских принципов, однако не **в качестве заданных, исходных когнитивных инвариантов**, а в качестве исследовательских ориентиров, которые должны постоянно проверяться и «сверяться» в ходе исследования. Иначе говоря, они призваны играть роль методологических, концептуальных ориентиров, но не самих теорий. Кроме того, **методологические принципы и концепции должны выводиться из конкретного анализа реального исторического процесса**, на том или ином уровне теоретического мышления отражать сущность и логику этого процесса⁷.

Историки армянского народа, продолжая традиции советской исторической науки исходя из требований социологического метода, рассматривали исторический процесс преимущественно в социологическом измерении. Подобный взгляд на историю нивелировал многие стороны реального исторического процесса, отодвигая на задний план его национальную специфику. Социологическая методология оказывается недостаточной особенно в тех случаях, когда речь идёт об историческом прошлом таких стран, как Армения, так как вследствие лишённости в течение многих веков политической независимости и собственной государственности, указанные процессы приобретали форму преимущественно национально-исторических, а не социально-исторических процессов. Сказанное не означает ни противопоставления национального и социального, ни тем более их подмены: они всегда выступают вместе как грани или уровни единого исторического процесса. Речь идёт о доминировании того или иного фактора внутри целого на том или ином отрезке исторического развития.

Мы исходим из того, что понятие **общество** непосредственно сопряжено с понятием **государства**. При отсутствии государственности об обществе можно говорить лишь условно, с оговорками, то есть в смысле социальной или этносоциальной общности. В противном случае мы окажемся в понятийном лабиринте. Так, по-

⁷ Подробнее см.: *Мирумян К. А.* Об исходных методологических понятиях исследования армянской национальной мысли // *Армянская философия в системе духовной культуры*. Вып. 2. Ер., 1995. С. 16–48. На арм. яз.

теря государственности означает, что народ волею судьбы становится объектом чуждых политических, социально-экономических отношений, законодательной системы и т. д.

Конечно, военно-политическое подчинение непосредственно не влечёт за собой разрушение всех форм отношений, традиционно сложившихся в завоёванной стране. Это зависит от многих факторов, в том числе от силы и устойчивости национальных традиций покорённого народа, уровня духовной культуры и его **внутренней духовной потенции**, осмысления на уровне национального сознания и самосознания значимости национальных государственно-политических структур власти, исторического опыта и духовной активности нации по сравнению с завоевателем. Хорошей иллюстрацией к описанной ситуации служит многовековая история армянского народа.

В этом случае правильнее говорить о **нации, национальной общности**, а не об обществе, о **национальном бытии**, а не общественном. Эти понятия могут рассматриваться в качестве исходных при исследовании исторического прошлого армянского народа. Один из крупных недостатков арменоведения в советский период видится в том, что при исследовании исторического прошлого оно руководствовалось социологической концепцией истории, между тем как исследуемый материал не всегда и не в должной мере вписывался в «прокрустово ложе» социологического измерения. Существующее между методологией и эмпирическим историческим материалом противоречие порождало сложные задачи, вследствие чего учёные часто оказывались в тупиковой ситуации, от них требовалось немало исследовательского мастерства, умения лавировать между навязываемой официальной идеологией и методологией и конкретным исследовательским материалом.

Сказанное имело целый ряд отрицательных последствий. Во-первых, историкам часто приходилось не только анализировать исторический процесс и сохранившийся исторический материал, но и манипулировать ими. Во-вторых, история армянского народа не вышла и не могла выйти за рамки описательности, эмпиричности, она не стала исторической наукой в полном смысле этого слова. Описательный подход с элементами индуктивного метода был

основным инструментарием исторических исследований. Поэтому в лучшем случае она могла подготовить и, к слову сказать, подготовила солидную фактологическую базу. Лучшие интеллектуальные силы арменоведов нашли приложение своего таланта именно в этой сфере. В-третьих, история армянского народа представлена современному читателю преимущественно в виде хронологии важнейших исторических, точнее – социально-политических событий и фактов. Она предстает как история событий, как событийная история (экстерналистская), а внутренняя (интерналистская) сторона исторического процесса скорее декларируется, чем раскрывается путём научного анализа. Это касается всех форм исторического знания, в том числе и историко-философского и историко-политического. В-четвёртых, постоянно возникало противоречие между требованиями к научному методу и используемыми в исследовательской практике методами, что приводило в раздвоению личности исследователя, в результате чего он видел одно, писал другое.

В отдельные периоды своей истории Армения представляла собой сильное государство с хорошо налаженной системой государственно-политических структур власти, управления (эпоха Арташесидов, Аршакидов, Багратидов, Киликийское Армянское государство). И здесь вполне правомерно говорить об армянском обществе. Кроме того, хотя страна на протяжении многих веков, находясь под властью Рима, Византии, Персии, Арабского халифата и т. д., нередко сохраняла элементы государственности, относительную самостоятельность в сфере организации внутринациональной и культурной жизни. Но здесь уже трудно однозначно говорить об армянском обществе в социологическом (и политическом) срезе.

Сказанное ничуть не меняет сути вышеприведенных соображений. Вместе с тем ясно, что социологический ракурс исследования недостаточен для адекватного изучения и оценки истории армянского народа, национальной культуры, науки и философии, политической мысли, что он не может считаться определяющим.

В таком случае, что может быть взято в качестве исходного методологического понятия, на основе которого возможно создание (или выбор) методологических и исследовательских принципов изучения и изложения истории армянской национальной культуры,

в частности, истории мысли? «В самом общем виде, – пишет А. Ракизов, – любая задача имеет три компонента: описание ситуации, включающей некий объект и фиксирующий отсутствие другого; целевая установка или требование создать отсутствующий объект; набор средств, условий и ограничений, при которых данная цель может или должна быть достигнута»⁸. В настоящее время перед нами стоит задача, подобная описанной. Для определения трёх описанных компонентов, вычленения их как таковых, на наш взгляд, необходим учёт ещё трёх «компонентов»: 1) историческое прошлое в своей эмпирической ипостаси; 2) теоретико-методологическое сознание (мышление) эпохи или его историческое развитие; 3) принципы и требования современной методологии исторического познания⁹.

Из перечисленных пунктов первый является наиболее разработанным. Задачи, поставленные в третьем пункте хотя и решались, однако исследователи в ходе работы стремились реализовать ту или иную методологическую концепцию как единственно научную и возможную. Что касается второго пункта, то он не учитывался исследователями в должной мере или растворялся в процессе изложения. История методологической мысли и, в первую очередь, национальной, незаслуженно обойдена вниманием. Одной из причин подобного отношения является то, что в психологии учёных укоренилось убеждение, что методология, как область знания, является детищем XIX – XX веков. В этом случае история методологии растворялась в общей методологии. Между тем методологическое мышление имеет глубокие корни, уходящие в греческую античность.

Кроме того, анализ движения методологического мышления позволяет, с одной стороны, проследить зарождение, вызревание и развитие методологического мышления, появление более зрелых и разработанных методологий, с другой, может стать тем связующим

⁸ Ракизов А. И. Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982. С. 104.

⁹ См.: Мирумян К. А. Об исходных методологических понятиях исследования армянской национальной мысли // Армянская философия в системе духовной культуры. Вып. 2. Ер., 1995. С. 32–33.

звеном, которое «приземлит» современные методологические поиски к конкретным историческим исследованиям. Вычленение истории методологического сознания (мышления), как неотъемлемой части методологии, поможет выявить также соотнесённость философских (и политических) идей и учений с другими формами духовной культуры народа на уровне теоретической рефлексии эпохи. Тем самым она окажет существенную помощь в правильном понимании, осмыслении и интерпретации самого исторического процесса. Следовательно, история методологии призвана играть двоякую роль в качестве связующего звена: 1) для адекватного восприятия и освещения исторического процесса и 2) для разработки современных методологических концепций.

Философско-исторический подход к имеющимся в наличии письменным источникам и исследованиям различных сторон истории армянского народа показывает, что исходным в развитии многих областей духовной культуры народа, церковно-религиозной и политико-идеологической деятельности являлось понятие **национального бытия** как основы общенациональной политической концепции и национальной идеологии¹⁰.

Однако содержание понятия национального бытия на различных этапах исторического развития Армении было неодинаковым. Если в эпоху Арташесидов и Аршакидов, то есть со II в. до н. э. по 428 год понятие «национального бытия» в общем и целом совпадало с понятием общественного бытия, обусловленное наличием сильного централизованного государства, налаженной политико-правовой системой и т. д., то с окончательной утратой государственности в 428 году оно становится определяющим и исходным в теоретических и идеологических построениях армянских мыслителей и деятелей. Соответственно этому, если в первом случае основной задачей и доминирующей идеей было сохранение национальной государственности, государственной целостности, как данности, составного элемента **наличествующего бытия**, то после утраты государственности в качестве таковой выступает идея на-

¹⁰ Подробнее см.: *Мирумян К. А.* Об исходных методологических понятиях исследования армянской национальной мысли // Армянская философия в системе духовной культуры. Вып. 2. Ер., 1995. С. 34.

циональной самозащиты, национального единства и целостности, исторической памяти, обеспечения национальной идентичности как залога и необходимого условия возрождения национальной государственности в будущем.

Программной сверхидеей, пронизывающей всё политическое мышление армянских деятелей, как светских, так и церковных, – была идея государственной целостности и национального единства, а с их утратой – восстановление национальной, политической, государственной независимости. *То, что было утрачено в реальной действительности, они стремились сохранить в сознании и исторической памяти народа, компенсируя отсутствие государственности, территориальной целостности и политической независимости созданием языкового, духовно-культурного и идеологического единства нации*¹¹.

Духовно-культурная самобытность под воздействием «внешних» факторов становилась одним из мощных средств опосредованного, а иногда и прямого обоснования идеи политической независимости и государственности. Культурная политика, таким образом, рассматривалась в качестве составной части общеполитической программы нации. Армянские идеологи и теоретики умело реализовывали возможности духовно-культурного фактора для решения важнейших задач национального бытия, подчинив его общенациональным интересам. Эти задачи удалось решить, по крайней мере, на идейно-теоретическом и культурологическом уровнях, благодаря чему общенациональные идеи внедрились в национальное сознание, стали «кровью и плотью» его бытия.

Приведённые соображения и выводы позволяют связать воедино, в одно нераздельное целое историю различных областей духовно-культурной деятельности нации, её историческое и национальное бытие, представить национальную историю в концептуально-теоретическом срезе.

Таким образом, исходным методологическим принципом и понятием теоретизирования армянских мыслителей было понятие

¹¹ См.: *Мирумян К. А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994. С. 101.

национального бытия, которое, одновременно, выступает и в качестве цели, целевой установки, что нашло отражение в различных формах и уровнях национального сознания. Связующим звеном между понятием «национального бытия», как исходного и конечного, выступает понятие **национального самосознания**. Именно акцентирование национального бытия в двоякой ипостаси послужило необходимой базой для выработки национальной идеологии и политики, национальной программы образования и воспитания и т. д. Следовательно, выделение национального бытия в качестве исходного методологического понятия обусловлено как познанием исторического процесса, так и историей методологического мышления в Армении.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ЯЗЫЧЕСКИЙ ПЕРИОД И В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Глава первая

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ЯЗЫЧЕСКОГО ПЕРИОДА

1.1. Зарождение политического сознания в древнеармянском мировоззрении

Ростки политического мышления, некоторые фундаментальные идеи и принципы сформировались ещё в древнейший период истории армянского народа. Сведения об этом сохранились в древнейших слоях армянской мифологии и устного народного творчества, в Библии, произведениях древневосточных, античных и древнеармянских авторов и официальных документах.

В древних мифах, легендах, эпосах, исторических сказаниях и повествованиях армянский народ, подобно другим древним народам, усваивал, осмысливал и специфически отразил природную, социальную и политическую действительность. С точки зрения истории политической мысли, наиболее важными являются идеи и представления древних армян о происхождении, сохранении и усилении армянской государственности (царства), о борьбе древних армян против иноземных завоевателей, их устремлённости к свободе и независимости, о праве народа жить самостоятельно и сво-

бодно, о миролюбии, преданности родной земле и народу и т. д., которые, после соответствующей обработки, впоследствии стали краеугольным камнем национальной исторической памяти, основой формирования национально-политического сознания и самосознания, национальной идентичности и национальной идеологии.

Так, в легенде о прародителе армян Хайке (Айке, Гайке) рассказывается о возникновении армянской государственности (царства). По свидетельству источника Мовсеса Хоренаци Мар Абаса Катины Хайк был «благолепным и статным», «могучим» воином и «славился... своей храбростью и выступал против всех, кто стремился к единоличной власти над всеми великанами и богородными героями». Это было время, когда «род человеческий распространился по всей шире земли», когда выделились отдельные роды и племена со своими вождями – «богородными героями», которые враждовали и воевали друг с другом ради установления своей власти над остальными. В ходе этих хаотических процессов удача улыбнулась Белу, который установил единоличную царскую власть над другими народами. Хайк, будучи противником деспотической власти, не принял тиранию Бела.

Титан Вавилоня Бел, узнав об отваге и мужестве предводителя армянского народа Хайка, посылает к нему одного из своих сыновей с предложением «подчиниться ему и жить в мире»: «Подчинившись мне, спокойно живи в стране моего обитания, где только тебе угодно»¹². Однако Хайк наотрез отвергает унижительное для свободного человека и предводителя народа предложение. Гордый и свободолюбивый воин не пожелал свою личную свободу и достоинство, а также свободу своего рода (народа) променять на чужую, пусть и царскую, милость, впав, таким образом, в вассальную зависимость от владыки Вавилоня. Разъяренный отказом Бел с многочисленным войском нападает на страну Хайка. Хайк с небольшим отрядом смелых и мужественных воинов бесстрашно выступает против полчищ Бела. Перед сражением он обращается к своим соратникам и соплеменникам со следующими словами: «Ли-

¹²Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. с древнеарм, введение и примеч. Г. Саркисяна. Ер., 1990. С. 19.

бо умрём и наши люди попадут в рабство к Белу, либо покажем на нем искусность перстов наших и, рассеяв полчище, добъёмся победы»¹³. Во время сражения Хайк, выдвинувшись вперёд, метким выстрелом пронзает трёхконечной стрелой титанида Бела, вносит смятение и страх в ряды его армии, обращая её в бегство и спасает страну от завоевания, а народ – неминуемого рабства. В представлении армянского народа Хайк олицетворяет мужество, свободолюбие и красоту, преданность родной земле и своему народу – качества, которые национальное сознание воспринимало в их единстве.

В мифе об Хайке красной нитью проходит ещё одна идея: каждый народ, формирующийся на заре человеческой истории, должен иметь своего предводителя. Никто не должен насильственно подчинить себе кого-либо. Но народ может добровольно признать власть правителя другого народа. Следовательно, признание или непризнание власти другого правителя зависит от волеизъявления именно народа.

В мифе о легендарном царе Армении Араме говорится о том, что благодаря победоносным войнам он «раздвинул пределы Армении во все стороны»¹⁴. При этом особо подчёркивается, что он вёл войны не из захватнических соображений, а с целью укрепления границ своей страны и обеспечения её безопасности от внешних вторжений. Арам был «муж трудолюбивый и любящий отечество, готовый скорее умереть за родину, чем видеть чужеродных сынов, попирающих родные пределы, и инородных мужей, властвующих над его кровными сородичами»¹⁵. Патриотизм, готовность к самопожертвованию, свободолюбие – характерные черты Арама.

Именно с Хайком и Арамом национальное сознание связывает создание армянского царства и его морально-правовых основ. А это означает, что армянская государственность, подобно другим древнейшим цивилизованным народам, имеет божественное происхождение. Иначе говоря, возникновение армянской государственности соответствует высшему естественному закону. Это им-

¹³ *Мовсес Хоренаци*. История Армении / Пер. с древнеарм., введение и примеч. Г. Саркисяна. Ер., 1990. С. 20.

¹⁴ Там же. С. 25.

¹⁵ Там же. С. 26.

плицитно содержало идею, что армянская государственность как по своему происхождению, так и по природе является не только законной, но и вечной.

В легенде об армянском царе **Ара Прекрасном** и ассирийской царице **Шамирам** (Семирамиде) Ара олицетворяет идею независимости своей страны, самообладания, осознанного самопожертвования во имя родной земли, идею патриотизма, тогда как сластолюбивая царица забывает своего мужа, семью, царство. Ара Прекрасный отвергает любовное предложение Шамирам и оскорблённая отказом царица с многочисленным войском идёт войной на Армению. Хотя Ара Прекрасный погибает в сражении, но погибает во имя своей родины, нации и семьи¹⁶. Народ гордится поступком своего героя, который любовь к родине и её свободу поставил выше любви красавицы-царицы.

В героических повествованиях, созданных в эллинистический период и посвящённых деятельности армянских царей, сыгравших историческую роль в судьбе нации и страны (Ерванд, Арташес, Тигран, Артавазд и др.), перечень необходимых достоинств царя значительно расширяется. В представлении народа армянским царям были присущи мужество, смелость, рассудительность, здравомыслие, красноречие, красота, честность, справедливость, высокое чувство долга и ответственности перед родиной и нацией, стремление к благоустройству и обогащению страны, достижению благосостояния народа, установлению социального и межнационального мира, созданию мощной боеспособной армии как гаранта национальной безопасности и т. д. Именно благодаря этим и другим достоинствам армянским царям удалось обеспечить защиту государства и населения от внешних угроз, способствовать повышению международного престижа страны. Одновременно подвергаются порицанию такие порочные качества, как зависть, обман, предательство, нарушение естественных и наследственных прав, клятвопреступление и другие, которые становятся причиной насилия, захватничества и других злодеяний и приводят к социальным,

¹⁶ Там же. С. 29.

политическим и экономическим бедствиям, нарушая естественный ход жизни страны.

Другой стержневой идеей героических повествований является историческое, нравственное, психологическое, идеологическое обоснование и оправдание борьбы армянского народа против захватнической политики Сасанидского Ирана. В этой связи формулируется ряд идей и добродетелей, которые необходимы для защиты национально-государственного суверенитета. К ним относятся: воинская доблесть, мужество, преданность родине и своему царю, готовность к самопожертвованию во имя государства и царя, идея родной земли как источника морально-духовно-интеллектуальной и военно-политической мощи страны.

Задача вышеприведённых идей и концептов заключалась в том, чтобы внедрить в народное сознание возвышенные и благородные идеи и представления, воспитать народ в этом духе, создать определённую идейную и ценностную систему, что оказало существенное влияние на дальнейшее развитие политического сознания и мышления, кристаллизацию и формулировку идейно-политических ориентиров, принципов, углубление национальной идентичности.

В IX веке до н. э. создаётся государство Урарту (Айрарат), духовная культура которого явилась преемницей и хранительницей тысячелетних традиций, сформировавшихся в мировоззрении протоармян. Многие представления, в частности, мифологическая сцена космической катастрофы, представления о борьбе света и тьмы, добра и зла и др. непосредственно или в трансформированном виде сохранились и получили развитие в культуре Урарту.

Высокий уровень развития хозяйства, городов, ремесленного производства, ирригационной системы и строительной техники, металлургического производства, духовной культуры в урартский период объясняется также наличием письменности – клинописи, высоким уровнем развития соответствующих видов знаний. Знания и искусства были сосредоточены в храмах и являлись монополией жрецов. При храмах же функционировали учебно-воспитательные заведения, где обучались дети духовной и светской знати. Важ-

нейшим компонентом учебно-воспитательной системы урартского общества являлась военно-физическая подготовка молодёжи, что было обусловлено постоянными захватническими и оборонительными войнами.

Наскальные надписи урартских царей содержат ценные сведения не только об их завоеваниях и победах, грандиозной строительной и хозяйственной деятельности, но и позволяют составить представление об их отношении к своим подданным, к поработённым народам, другим царям, о религии. Наскальные надписи – своеобразный письменный памятник, призванный зафиксировать могущество урартских царей, их воинскую доблесть в память и в назидание всем – как воинственным соседям, так и потомкам. С одной стороны, наскальные надписи должны были охладить пыл внешних завоевателей, с другой – увековечить деяния урартских царей в памяти последующих поколений, стать неотъемлемой частью их исторической памяти. Урартская цивилизация в значительной мере определила «культурное будущее исторической Армении»¹⁷.

В начале VI века до н. э. Урарту сходит с исторической арены и создаётся новое армянское государство Ервандидов (Оронтидов).

В контексте данного исследования представляют интерес некоторые разделы труда известного греческого историка VI–V веков до н. э. **Ксенофонта** «Киропедия» («Воспитание Кира») ¹⁸, где он рассказывает об армянском государстве VI века до н. э. Исследования показывают, что сведения Ксенофонта имеют историческую основу и «переплетены с сообщениями Мовсеса Хоренаци»¹⁹. С точки зрения политического мышления, наибольшего внимания заслуживает диалог персидского властителя, основателя Ахеменидской династии **Кира Великого** (558–529 гг. до н. э.) с пленённым армянским царём Ервандидом и его сыном Тиграном.

¹⁷ Манандян Я. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен (V в. до н. э.–V в. н. э.) // Труды. Т. VI. Ер., 1985. С. 9.

¹⁸ Ксенофонт. Киропедия. Кн. III, гл. I // Сократические сочинения. Киропедия. М., 2003.

¹⁹ См. например: История древнего мира. Т. I. М., 1982. С. 410.

На вопрос Кира, как он посмел выступить против него, свободолюбивый и гордый Ервандид отвечает: «Мне казалось прекрасным и самому обладать свободой и завещать её в наследство своим детям». Именно это возвышенное и вполне естественное желание армянского царя и определило все его действия, которые, однако, имели печальный конец и привели к поражению. Это обстоятельство и составляет основной предмет диалога между Киrom и царевичем Тиграном. Вопросы формулирует Тигран, который, согласно сообщению Ксенофонта, в молодости некоторое время вместе с Киrom провёл в обществе какого-то мудреца. Он, в частности, обращается к вопросу соотношения правды и справедливости, пользы и наказания, силы и выгоды, духовных и физических добродетелей, страха и наказания, поражения и чувства благодарности, опыта и знания, интерпретируемых в духе сократической диалектики.

Тигран исходит из тезиса, что важнейшей добродетелью человека является *благоразумие*, без которого «все прочие добродетели становятся бесполезными». Он убеждён, что люди «приобретают ценность» только тогда, когда «становятся рассудительными». А таковыми они становятся по разным причинам. Так, например, столкновение с превосходящей силой остепеняет и заставляет человека задуматься, облагоразумиться. Как отдельного человека, так и целые народы, можно привести к повиновению, подчинить себе различными способами: сознательными – воздействуя на их сознание, здравомыслие «без всякого принуждения» и физическими – путём насилия и наказания.

Тигран различными логическими аргументами убеждает Кира в целесообразности именно непринудительного подчинения, так как физическое поражение никоим образом не исключает, что побеждённый противник, укрепив тело «различными упражнениями, может возобновить состязания». Поэтому победа, одержанная насильственным путём, является кратковременной. То же самое касается и целых народов и государств. Между тем подчинение кого-либо (отдельного человека или целых народов) сознательными способами и благоразумием является несравнимо более долговечным и отвечает интересам обеих сторон (как победителя, так и побеждённого), ибо зиждется на адекватной оценке сторонами кон-

кретно сложившейся ситуации и реального соотношения сил. При этом, благоразумие и рассудительность необходимы как победившей, так и побеждённой сторонам.

В том же ключе Тигран интерпретирует идею свободы и независимости. Рассматривая их как проявление естественных устремлений человека (и народа) и считая высшими человеческими идеалами и ценностями, ради которых стоит и необходимо бороться, он вместе с тем замечает, что отчаянно и безрассудно «стремясь к свободе» и независимости, можно попасть в ещё большую зависимость и лишиться последних остатков свободы (что и случилось с его отцом!). Возникает сложная задача политического выбора: довольствоваться имеющейся или подаренной завоевателем свободой и независимостью или любой ценой добиваться полной независимости. Политическая позиция и образ действий зависимого царя, по Тиграну, должны быть основаны на объективном анализе и адекватной оценке военно-политической ситуации, реального соотношения военно-политических сил, имеющихся в наличии средств для достижения поставленной цели. Если силы стремящегося к полной свободе царя недостаточны, то его предприятие может ещё больше усугубить как его положение, так и положение его семьи и всего народа. Именно подобный, неразумный шаг и стал, по мнению Тиграна, причиной пленения его отца и всей его семьи.

Тигран стремится доказать Киру, что, хотя его отец по недомыслию и предпринял военные действия против него, однако сейчас он полностью сознаёт свою ошибку и признаёт своё поражение. Именно это обстоятельство, согласно Тиграну, Кир должен учитывать при определении меры наказания, поскольку, осознав и убедившись в военном могуществе Кира, отец **добровольно и сознательно готов** признать его верховную власть.

Таким образом, в государственных и военно-политических вопросах Тигран придаёт исключительное значение благоразумию и рассудительности, осмыслению, осознанию поступков и действий, поставленной цели и наличествующих средств для её достижения. То есть к решению государственных вопросов он подходит не только с военной, но и с политической и дипломатической точек зрения. Благодаря практическому применению приведённых кон-

цептуальных идей и принципов Тиграну удаётся заключить благоприятный (в контексте создавшейся ситуации) для армянской царской семьи и страны договор с Киром, и становится его верным союзником и соратником в деле сокрушения Мидийского царства и утверждения в стране персидской династии Ахеменидов. Тигран сумел обеспечить самостоятельность Армении, которая находилась лишь в формальной зависимости от верховной власти Кира. Иными словами, Тигран получил столько свободы и независимости для себя и своей страны, сколько он мог реализовать, обеспечив относительную независимость и благополучие Армении.

В древнеармянском мировоззрении сформировались основные идеи и принципы политического мышления, политической культуры, политические идеалы, которые стали достоянием национального сознания, в частности, исторической памяти, национальной идентичности, и на протяжении веков питали идеологию национально-освободительной борьбы, направляя процесс формирования национального самосознания.

Социальные и политические представления, моральные ценности и принципы, идеологемы, политические идеалы, отражённые в армянской мифологии и героических повествованиях, впоследствии стали объектом теоретических, исторических, а также политических рефлексий в IV, особенно в V веке, когда после раздела Армении в 380-х годах между Сасанидским Ираном и Римской империей перед предводителями и идеологами нации встала историческая задача по сохранению остатков государственности, а затем и её восстановления. Переосмыслив героическое прошлое нации, духовно-интеллектуальный опыт, политико-правовые, нравственно-психологические и другие ценности языческой мифологии и героических повествований, синтезировав их с основными принципами и идеями христианства и увязав всё это с насущными проблемами национального бытия, – армянские политические мыслители и деятели разработали целостную идейно-политическую концепцию национально-освободительной борьбы во имя возрождения утраченной государственности. Основным же инструментарием мыслительной работы армянских идеологов послужила античная философия и логика. Всё это в своей совокупно-

сти значительно обогатило, придало философско-политическую направленность и обоснованность идеологии национально-освободительного движения, то есть ознаменовало зарождение национальной идеологии.

Эти вечные, стержневые идеи сыграли роль синкретических политических идеалов и ориентиров на протяжении всей истории армянского народа. В течение дальнейшего развития национальной политической мысли данные идеи и представления были обогащены, кристаллизованы, получили теоретическое и моральное обоснование и трансформировались в целостную политическую концепцию и практическую программу действий.

1.2. Тигран II Великий и формирование политической концепции культуры

Армянский народ в своём историческом развитии прошёл все основные периоды человеческой истории, пережив эпохи как подъёма, так и упадка культурной и государственной жизни. Он испытывал периоды миграции и опасность смешения народов, этнических групп и религий, общался как с так называемыми «цивилизованными», так и «варварскими» народами древнего мира, вовлекался в мировой процесс взаимодействия и взаимовлияния культур, пронеся через все исторические перипетии свою национальную и культурную самобытность.

После распада государства Урарту в VI–III веках до н. э. Армения была или полунезависимым государством, или, сохраняя свою государственность, номинально входила в состав Мидии, Ахеменидской Персии или Селевкидской державы и управлялась местными «династами», часто именовавшихся «царями». Армении не коснулись существенным образом мировые катаклизмы. Это были века относительно мирного развития, дальнейшей консолидации народа, развития материальной и духовной культуры, мировоззрения, религии, упрочения национальных традиций, обычаев, нравов, системы воспитания и обучения, которые, продолжая традиции предшествующих периодов,

тем не менее, в силу объективных причин претерпели сильное влияние иранизма.

Начиная с V века до н. э., армянский язык постепенно превращается в основной язык общения на всём Армянском нагорье. «Все эти народности, – сообщает Страбон, – теперь говорят на одном языке»²⁰, что, вероятно, следует понимать в том смысле, что в его время в Армении наиболее распространённым и господствующим языком был армянский²¹.

В 30-х годах IV века до н. э. после поражения персидского царя Дария в битве при Гавгамеле (331г.) и распада Ахеменидской державы была восстановлена независимость объединённого Армянского царства Ервандидов (Оронтидов). Из свидетельств **Диодора Сицилийского** следует, что приблизительно тогда же, то есть в конце IV века до н. э., в Армении начали пользоваться «сирийскими (арамейскими) письменами»²² для передачи армянского текста. В первой половине III века до н. э. произошло отделение от Армении Софено-Коммагенского царства, где правила одна из ветвей династии Ервандидов. Эти царства, как и Малая Армения, постепенно и естественным образом втягивались в культурно-экономические и политические отношения с соседними эллинистическими странами. В первую очередь это коснулось западной Софены, которая из армянских земель ближе всех находилась к эллинистическому миру. С середины III века до н. э. наблюдается влияние эллинистической культуры не только в Софене, но и в высших кругах Великой Армении, где, наряду с арамейским, стал использоваться и греческий язык.

Проникновению и распространению эллинистической образованности и культуры в немалой степени способствовало установление дружественных и родственных связей с Селевкидами. Однако если языком «официальных актов и деловых сношений стал гре-

²⁰ *Страбон*. География. Кн. XI, XIV, 5.

²¹ См.: *Манандян Я.* Тигран Второй и Рим // Труды. Т. I. Ер., 1977. С. 422.
На арм. яз.

²² *Диодор Сицилийский*. Кн. IX, гл. 23.

ческий язык»²³, то для внутренних нужд продолжало применяться «арамейское письмо, приспособленное к армянскому языку». Развивается градостроительство, городская жизнь с элементами самоуправления, городская культура.

В 201 году до н. э. Антиох III Великий завоёвывает Софену и Великую Армению и поручает их управление своим стратегам армянского происхождения Зареху и Арташесу (Артаксию). Однако в 190 году до н. э. римская армия наносит тяжёлое поражение войскам Антиоха. Воспользовавшись ослаблением власти Селевкидов, Арташес и Зарех освобождают страну и получают независимость. Получив от римлян титул *василевсов*, они делят страну на две части: Великая Армения, включающая центральную и восточную области, отходит к Арташесу, а западная Софена – к Зареху. Арташес, прозванный Завоевателем, подчинил своей власти новые территории в Малой Азии, продвинулся на север до реки Кура и озера Севан. Он присоединил также территорию Арцаха.

Свою новую столицу Арташат (90-е гг. II в. до н. э.) он основал по принципу *синойкизма*, переселив туда ремесленников и торговцев из других областей Армении и соседних стран. Она была расположена на пути, соединяющем Индию с черноморскими портами. По свидетельству Страбона и Плутарха, при выборе места и в ходе строительства царю помогал знаменитый карфагенский полководец **Ганнибал**. Поэтому Плутарх называет Арташат «армянским Карфагеном». Вместе с тем, тот факт, что Арташес принял заклятого врага Рима и последовал его советам, свидетельствует о дипломатическом таланте армянского царя, сумевшего и сохранить лояльность к Риму, и проявить самостоятельность в таком важном деле.

Арташес I (189–160 гг. до н. э.) превратил Великую Армению в сильное централизованное государство. При нём Армения намного шире включается в сферу эллинистического мира. Арташес и Зарех получили эллинистическое воспитание и образование. Арташес продолжил градостроительную политику Ервандидов,

²³ *Еремян С.* Основные черты общественного строя Армении в эллинистическую эпоху // Известия АН Арм.ССР. № 11. 1946. С. 72.

зложил основы публичной власти. Он предпринял попытку создать национальную письменность на базе армянского языка с использованием арамейского алфавита, желая «наделить армянский язык буквами языка, ставшего международным»²⁴, что, по-видимому, можно объяснить стремлением содействовать повышению международного авторитета страны, усилению языковой автономности и независимости от стран и народов, являющихся носителями этого языка. Таким образом, в начинаниях и практических действиях Арташеса по упрочению государственных устоев Великой Армении прослеживается наличие сознательной, целенаправленной государственной политики.

Процесс эллинизации наиболее интенсивно и масштабно происходит в период царствования **Тиграна II Великого** (95–56 гг. до н. э.), когда Великая Армения достигла наивысшего расцвета и могущества, и его сына **Артавазда II** (55–35 гг. до н. э.). Этот процесс был обусловлен двумя встречными факторами: с одной стороны, эллинизацией территорий бывшей державы Александра Македонского, с которыми граничила Армения, с другой – возникшим и всё усиливающимся скрытым военно-политическим противоборством Армении и Рима. Эти факторы во многом предопределили характер и формы эллинизации страны.

Тигран Великий является одним из выдающихся политических фигур эпохи. Об уровне его политического мышления можно судить по его практической политической деятельности и связанных с ней исторических свидетельств. Исследования показывают, что его многолетняя и крупномасштабная военно-политическая деятельность базировалась на глубоко осмысленной и обоснованной политической концепции²⁵.

В годы правления Тиграна Великого на Востоке господствовала Парфянская держава. В отношении региона постепенно усиливался интерес и со стороны республиканского Рима. Тигран понимал, что в сложившейся международной обстановке не только обеспечение суверенитета, но и само существование Армянского

²⁴ *Алтояджян А.* История армянской школы. Ч. I. Каир, 1946. С. 3. На арм. яз.

²⁵ См. например: *Мирумян К. А.* Из истории армянской политической мысли. Ер., 2002. С. 28–36. На арм. яз.

государства возможны лишь путём установления военно-политической гегемонии в регионе. Эта задача стала стержневой и конечной целью его внутренней и внешней политики и, в первую очередь, государственного строительства. Реализация этой политики требовала: 1) объединения всех исторических земель Армении; 2) ослабления или подчинения Парфянской державы; 3) пресечения военно-стратегических притязаний Рима и распространения его господства в регионе. Существовал ещё один фактор – Понтийское царство, царь которого **Митридат VI Евпатор** (132–63 гг. до н. э.) был заклятым врагом Рима и в течение многих десятилетий вёл против него ожесточённую борьбу.

Принимая во внимание интересы разных государств в регионе, их военно-политический и экономический потенциал, их реальные возможности Тигран Великий вопрос укрепления международного статуса и роли Армении решает в нескольких направлениях. В первую очередь он освобождает от иноземного ига все исторические армянские земли и объединяет их под своей верховной властью. Во-вторых, Тиграну удалось ликвидировать угрозу со стороны Парфии, сломив мощь которой, присвоил себе титул «царя царей», который до этого носили парфянские цари. В-третьих, Тигран завоёвывает ряд, в том числе эллинистических стран и областей, что было продиктовано геостратегическим положением и геополитическими интересами Армянского государства. Ему удалось создать империю, включающую также Сирию, Месопотамию, Киликию. Империя Тиграна простиралась между тремя морями – Каспийским, Средиземным и Чёрным. Поэтому современники называли её «Армения от моря и до моря» (от Каспийского до Средиземного).

Вместе с тем Тигран понимал, что главная опасность, в конечном счёте, исходит от запада – со стороны могущественного Рима. Не будучи готовым к непосредственной схватке с Римом, к открытой войне с грозным противником, он понимал необходимость превентивных шагов, чтобы заранее подготовиться к неминуемому противоборству. С этой целью он использовал понтийский фактор, женившись на дочери понтийского царя Митридата **VI Клеопатре**, который также нуждался в этом союзе в своей длительной и бескомпромиссной борьбе против Рима. По замыслу Ти-

грана, Понтийское царство должно было выполнять роль буферного государства между Арменией и Римом, на время нейтрализовав опасность с запада.

Объединив все армянские земли, завоевав ряд эллинистических стран и областей, обеспечив тем самым тыл и создав своеобразную буферную зону на западе, армянский царь приостанавливает активную военную политику и целиком концентрирует внимание на решении внутригосударственных задач. С точки зрения стратегического мышления эпохи подобная политика Тиграна может показаться по крайней мере странной. Обладая большой и боеспособной армией, в том числе многочисленной отборной конницей, он мог значительно расширить пределы своих завоеваний. Но в том и заключается его военно-политический гений, что он глубоко сознавал, что созданное в результате ряда военных побед государство не может быть прочным и долговечным, что оно, в свою очередь, может быть завоёвано иноземными захватчиками вследствие ряда поражений.

Путь для избежания такой опасности Тигран Великий усмотрел в создании единой политической и социально-экономической системы своей империи, которые призваны были обеспечить стабильность и прочность армянской государственности. Однако население созданной им империи представляло конгломерат многочисленных народов и племён, находящихся на разных ступенях социо-культурного, экономического и политического развития.

Великий политик и государственный деятель сознавал гибельную для империи этническую пестроту и наличие разных форм организации общественной жизни и правления у подвластных народов, зыбкость и неустойчивость построенного с помощью военной силы государства, временность и преходящность военного могущества, не затрагивающего глубинных оснований государственного устройства, социальной и политической организации общества. Осознание этого факта составляет важнейший пункт политической концепции Тиграна. Вся его последующая деятельность является ярким свидетельством того, что он **понимал всю необходимость как некоего мощного фактора, способного упорядочить и привести в единую систему государственную и социальную жизнь страны, так и цементирующего начала, способного превратить**

империю в некое монолитное целое. По-видимому, именно глубокое осознание значимости этой задачи и является одной из причин лавирования и всяческого уклонения Тиграна от участия в многочисленных войнах своего союзника и тестя Митридата против Рима и концентрации всех усилий и средств на решении внутригосударственных проблем.

Синтезирующее начало, способное «преобразовать Армению» (Я. Манандян), Тигран усмотрел в эллинистических формах организации всей государственной системы, социально-политической жизни и в высокоразвитой эллинистической культуре. Он воочию мог убедиться в том, что могущество эллинистических государств, на которые он ориентировался, состоит именно «в соединении военной силы царей с богатством и процветанием торговых-ремесленных городов»²⁶, в развитии городского управления и городской эллинистической культуры. Хотя элементы эллинистической образованности и культуры проникли в Армению начиная с III века до н. э., однако наиболее интенсивно этот процесс развернулся именно в эпоху Тиграна Великого. В отличие от своих предшественников, он придал этому процессу стратегическую и подчёркнуто политическую направленность.

Тигран Великий развернул грандиозную по замыслу деятельность, которая должна была охватить практически все сферы государственной, политической, социальной, культурной и религиозной жизни. Это, в свою очередь, предполагало также выработку языковой политики. В отличие от Арташеса I, Тигран официальным языком как международных, так и внутригосударственных сношений сделал греческий язык.

В армянской градостроительной культуре эллинистического периода исследователи отмечают наличие нескольких тенденций. Так, города Армении застраивались по единому плану, по принципу «сетки» (пересечение улиц под прямым углом), который был широко распространён в эллинистическом мире. Подобная планировка встречается и в древневосточных цивилизациях, как, например, в Вавилоне, в урартском городе Тейшебаини (Кармир блур на

²⁶ История древнего мира. Т. II. М., 1982. С. 415.

территории Еревана). Вместе с тем ряд принципов градостроительной культуры (например, возведение царских дворцов за пределами города) свидетельствуют о сохранении и силе местных традиций.

В связи с этим, естественно, встаёт вопрос об оценке этих тенденций: имеем ли мы дело с синтезом, в котором «на равных правах участвовали местные и эллинистические элементы, или же только с влиянием греческой культуры на армянскую»²⁷. Ответ не может быть однозначным. В одном случае можно говорить о возрождении или развитии местных традиций под воздействием эллинистической культуры, выступающей в данном случае в роли внешнего импульса, стимулирующего фактора. Этот процесс можно охарактеризовать как встречу одинаковых принципов, возникших в различных пространственных нишах мировой цивилизации. В другом случае мы имеем дело с синкретичным сочетанием, существованием местных и эллинистических традиций.

При Тигране, как и до него, основное внимание уделялось эллинизации существующих и постройке новых городов эллинистического типа с соответствующей системой управления, планировкой, хозяйственной жизнью, культурой, городской общиной. В 77 году до н. э. Тигран заложил новую столицу своей империи, которая по его замыслу должна была стать одним из главных культурных центров эллинистического мира, городом науки, искусства и литературы. Он переселил в Тигранокерт представителей родоплеменной знати с их семьями. Тем самым он стремился ускорить процесс создания единой этносоциальной общности на базе эллинистической культуры.

Особое значение придавалось насаждению эллинистической образованности, науки и философии. С одной стороны, предоставлялось пристанище и оказывалась всяческая поддержка представителям греческой интеллигенции, преследуемых Римом, с другой – армянская знать получала эллинистическое образование и воспитание, а некоторые из них участвовали в культурной жизни эллинистического мира. Так, по свидетельству античных авторов, в Ар-

²⁷ *Тирацян Г. А.* Культура Древней Армении: VI в. до н. э. – III в. н. э. Ер., 1988. С. 101.

мению был приглашён выдающийся греческий поэт и ритор **Амфи-крат Афинский**²⁸, изгнанный из Афин. При армянском дворе он написал сочинение «О великих мужах», содержащее также жизнеописание Тиграна Великого. А крупный ритор и политический деятель **Метродор Скепсийский**²⁹, названный Плинием «римоненавистником», а Плутархом – «мужем многоучёным», стал одним из ближайших советников Тиграна. Он написал исторический труд, посвящённый своему покровителю, и научно-философский трактат в форме диалога, в котором рассматривалась проблема наличия разума у животных. Известно также, что когда Помпей победил Тиграна, во дворце последнего была найдена книга медицинского содержания, а врач **Факалеас** написал для него медицинский трактат³⁰.

Метродор Скепсийский сыграл важную роль во многих начинаниях Тиграна, в частности, как утверждают некоторые исследователи, сделал многое для разработки идеологической и политической доктрины империи³¹. Не менее важно и то, что он был наставником царевича Артавазда.

Форсированное развитие всех сфер государственной и, особенно городской жизни, эллинистической культуры породило потребность в подготовке собственной эллинизированной интеллигенции для удовлетворения как духовно-культурных потребностей, так и нужд государственного и городского управления. Это, в свою очередь, предполагало организацию соответствующей школьно-образовательной системы, создание программ обучения и воспитания, в основу которых были положены принципы и методы эллинистического образования. Открываются школы эллинистического типа, в которых важное значение придавалось интеллектуальному развитию, морально-эстетическому и физическому воспитанию. Содержание обучения включало изучение грамматики, риторики, музыки, философии, математических дисциплин, а также разнообразные спортивно-гимнастические игры и упражнения.

²⁸ *Ливий*. Кн. IX, 18, 6; *Плутарх*. Лукулл, XXII.

²⁹ *Страбон*. География. Кн. XIII, 1, 55; *Плутарх*. Лукулл, XXII.

³⁰ *Плиний*. Естественная история. III, 37.

³¹ *Степанян А. А.* Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф. Рационализм. Историописание. Ер., 1991. С. 124.

Процесс эллинизации отразился и на такой важной форме национального сознания, как религиозное. Национальная религия армян, претерпевшая к этому времени сильное влияние древнеиранского религиозного мировоззрения, постепенно приобретает эллинистическую окраску: происходит смешение элементов национальной, иранской и греческой языческой религий, культов, ритуалов, отождествление местных и греческих божеств – «теокрасия». В этой сфере также просматривается целенаправленная созидательная политика, проводимая армянскими царями, и особенно Тиграном Великим.

По сообщению Мовсеса Хоренаци, ещё Арташес во время своего похода на запад приказал вывезти из Малой Азии в Армению отлитые из меди и позолоченные статуи Аполлона, Артемиды, Геракла, а из Эллады – Зевса, Артемиды, Афины, Гефеста, Афродиты³², которые ставились в храмах вместе со статуями предков и богов языческих армян. В значительной мере этому способствовало приглашение греческих жрецов, которые привносили в Армению не только элементы греческих культов, но и греческой науки.

Эллинский дух и эллинистическое начало нашли отражение в различных сферах искусства – театра, архитектуры, скульптуры, драматургии, литературы, портретного искусства и т. д. Здания театров строились по образцу эллинистических театральных сооружений Малой Азии и Сирии. На сцене армянских театров Тигранакерта, Арташата и других городов ставились представления «из греческих драматических и музыкальных произведений», а также армянских писателей, которые исполнялись как местными, так и приезжими и приглашёнными греческими театрными труппами. Так, Плутарх сообщает, что по случаю открытия тигранакертского театра в 69 году до н. э. Тигран II пригласил греческую труппу и множество актёров для участия в намечаемых торжествах.

* * *

Анализ стилистических особенностей, художественных принципов и форм, приёмов и манеры исполнительского искусства,

³² Мовсес Хоренаци. История Армении. С. 70–71.

сохранившихся скульптурных изображений, позволяет выделить три основные направления: 1) развитие местных художественных форм и принципов, имеющих многовековые традиции; 2) слияние местных художественных традиций с эллинскими, то есть эллинистическое начало и 3) сугубо эллинское направление, представленное образцами эллинской скульптуры, привезёнными из эллинистических стран в результате успешных походов армянских царей³³. В последнем случае речь идёт не о результатах художественного творчества, а, скорее всего, о восприятии и усвоении эллинского художественного мышления, формировании соответствующего художественно-эстетического вкуса, идеала, норм.

Изображения царей на монетах также выполнены по принципам греко-эллинистического мира, Вместе с тем они представляют собой своего рода синтез двух основных тенденций, наблюдаемых в греческом эллинистическом портрете – идеализирующе-обобщающей (портреты Александра Македонского) и индивидуализирующей (портреты эллинистических царей). Сугубо эллинское направление было достоянием социальной и интеллектуальной элиты армянского общества, эллинистическое – городского населения, основного носителя и потребителя эллинистической культуры.

Считается, что армянской эллинистической культуре присущ *синкретизм*. Однако данное явление неоднозначно. В одном случае, мы имеем дело с синкретизмом как сосуществованием, симбиозом местных и эллинских традиций, в другом – как слияние этих двух форм традиций, в третьем – *синтезом* тенденций внутри самой эллинистической культуры.

Таким образом, политика Тиграна Великого по насаждению эллинистической образованности и культуры затронула практически все основные сферы духовной и материальной жизни страны: науку, в том числе храмовую, школьно-образовательную систему, религиозное сознание, искусство и литературу. В этот исторический период Армения, находясь в ареале эллинистического мира и заимствуя многое из культуры эллинистических стран, тем не ме-

³³ См.: *Тирацян Г.А.* Культура древней Армении: VI в. до н. э. – III в. н. э. Ер., 1988. С. 110.

нее, сохранила свою духовно-культурную самобытность и, в свою очередь, оказывала влияние на неё. Кроме того, армянская культура, «обогащённая эллинистическими культурными традициями, творчески ею переработанными, носит самостоятельный характер, сохраняя местные черты и по уровню своих достижений не уступает культуре народов соседних эллинистических государств»³⁴. Вследствие этого Армения превратилась в один из центров не только развития, но и сохранения эллинистической культуры. Поэтому отнюдь не случайно Тиграна II называют «последним великим эллинистическим монархом»³⁵.

Скрытое военно-политическое противоборство Армении и Рима, таким образом, сопровождалось и **культурным противоборством**. Тигран стремился использовать эллинистическую культуру для решения как внутригосударственных, так и внешнеполитических задач, объединить на этой культурно-духовной основе различные народы и племена, создать на этой базе единую этносоциальную общность, ввести их «в единый ритм общежития»³⁶, что, вкуче с военной силой и экономическим потенциалом, должно было обеспечить Армении внутреннее единство, монолитность государственных и политических структур, их гармонию, военно-политическое могущество, первостепенную роль на международной арене.

Иными словами, при Тигране Великом эллинизация была **возведена в ранг государственной политики**, целенаправленно и систематически проводимой в жизнь. К сожалению, ему, как и его преемнику Артавазду II, не удалось до конца реализовать намеченную грандиозную программу, однако даже то, что им удалось сделать, обеспечило стране включение в ряд развитых эллинистических государств, завершило процесс формирования *эллинистических тра-*

³⁴ Тревер К.В. Очерки по истории культуры Древней Армении: II в. до н. э. – IV в. М.-Л., 1953. С. 19.

³⁵ История древнего мира. Т. II. М., 1982. С. 416; см. также: Манандян Я. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен: V в. до н. э. – XV в. н. э. // Труды. Т. VI. Ер., 1985. С.

³⁶ Степанян А.А. Развитие исторической мысли в древней Армении. Ер., 1991. С. 95.

диций в Армении, которые в той или иной форме сохранились в течение последующих веков, выступая в качестве одной из основных культурно-образовательных и теоретических направлений.

Исходя из реальной внешнеполитической ситуации, сложившейся в регионе, Тигран Великий понимал, что относительная пассивность восточной политики Рима носит временный характер и что рано или поздно ему придётся непосредственно столкнуться с идущим к зениту своего могущества противником. Поэтому он спешил насколько возможно быстрее решить вопросы государственной и социально-политической организации, чтобы быть готовым к предстоящей исторической схватке. Этим и объясняется целенаправленный, программный характер его деятельности по насаждению эллинистической культуры.

В свете этих соображений никак нельзя обвинить Тиграна Великого в нерешительности, а тем более в ошибочности позиции, занятой им в отношении Митридата в его противоборстве с Римом. Армянский царь справедливо полагал, что участие в Митридатовых войнах без решения вышеупомянутых проблем по большому счёту не изменит исход противоборства. Другое дело, что Тигран не успел за короткий срок, отпущенный ему историей (17 лет), решить весь комплекс сложнейших задач, и потому в конце концов ему пришлось признать гегемонию Рима. Если к вопросу подойти с точки зрения не свершившегося факта, а общеполитической стратегии и тактики, способности учитывать широкий спектр факторов, то придётся признать его гениальность и политическую дальновидность, глубоко осознавшего внутреннюю связь и взаимообусловленность внутренней и внешней политики страны, подчинённость второй первой.

Сказанное свидетельствует о конкретизации проблемы соотношения политики и культуры. В эпоху правления Тиграна II политика в области культуры, с одной стороны, была обусловлена общеполитической программой, с другой, выступала в качестве мощного средства для решения государственно-политических задач. Культура рассматривалась им как важнейший компонент политического бытия, а культурная политика – как один из важнейших блоков общеполитической программы. Все это явилось результатом сознательной и целенаправ-

ленной деятельности Тиграна II и свидетельствовало о **формировании политической концепции культуры**³⁷. Стержнем этой концепции служила идея культурной самобытности, которая реализовывалась посредством различных факторов, цель которых заключалась, кроме всего прочего, в акцентировании различия в отношении культурных ценностей в Армении и Риме.

В последнее время в политологической литературе получило распространение понятие **стратегическая культура**³⁸. Однако данное понятие (соответственно, и понятие стратегия культуры) представляется не столь корректным. Культура, как духовное явление, не может быть стратегической (соответственно, и тактической) в своей сущности. Она является формой проявления, выражения внутренней духовной энергии нации. В том или ином конкретном случае речь может идти о **придании культуре стратегического значения**, то есть определённой функциональной роли, которая выходит за рамки сугубо культурного феномена. В этом смысле правильнее говорить о культуре как о **потенциальном стратегическом ресурсе нации**, осознанно возведённом на уровень государственной или национальной политики. То есть культура сама по себе не может быть ни стратегической, ни тактической. Эти атрибуты она приобретает лишь благодаря хорошо разработанной государственной или национальной политики. В этом случае они оказываются компонентом политической концепции культуры, о чём шла речь выше.

Политика защиты эллинизма, проводимая Тиграном II, воспринималась многими странами и народами эллинистического Востока как военно-политический противовес экспансионистской политике Рима, политике романизации, **как противоборство «цивилизации» (в лице Армении и эллинистического Востока) и «варварства» (в лице Рима)**. Поэтому некоторые страны и народы, как, например, Сирия добровольно признали верховную власть Ти-

³⁷ См.: *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994. С. 13–45.

³⁸ О понятии «стратегическая культура см. например: *Саркисян О. Л., Биджоян Т. С.* О некоторых аспектах соотношения понятий «стратегическая культура» и «политическая культура» // «Вестник» РАУ, № 16. 2014.

грана II, который стал символом мира и порядка, могучего гаранта их безопасности от посягательств «варварского» Рима.

Военно-политическая и культурная деятельность Тиграна Великого была продиктована и геополитическими соображениями. С геополитической точки зрения он совершил шаг, который получил разные оценки у исследователей. Речь о том, что расширив границы Армении и превратив её в мощную державу, Тигран в качестве главного средства и инструмента освоения завоёванных территорий выбрал эллинистическую систему культурных ценностей. Великие завоеватели и монархи, как правило, стремились распространить на подвластные народы систему ценностей своего народа. Другое дело, что со временем господствующий народ может существенным образом поддаться влиянию более развитого в культурном отношении подвластного народа, усваивая его систему духовно-культурных ценностей.

Оригинальность и масштабность политического мышления Тиграна проявляется именно в том, что он в качестве программно-концептуального принципа изначально выбирает эллинистическую, а не национальную систему ценностей. Хотя, с точки зрения этно-национального менталитета, политическая позиция Тиграна возможно и неприемлема или ставится под сомнение, однако следует принять во внимание, что а) национальные империи не существуют и вряд ли могут существовать. В определённом смысле империя является наднациональным образованием, что часто и приводит к её гибели (временной фактор не имеет принципиального значения); б) создание империи и исторически её быстрое укрепление предполагает использование «не национальных» средств и способов, что частично обходит, нейтрализует национальное и акцентирует общегосударственное, общеимперское. Такой подход позволяет ослабить недовольство и естественное противостояние подвластных народов и облегчить процесс их интеграции, создать новую социальную общность – имперскую нацию.

Политическая позиция Тиграна содержит упомянутые обстоятельства. Кроме того, выбор эллинистического фактора имел и другое оправдание, а именно: экспансионистская политика Рима в отношении стран эллинистического Востока привела к возникно-

вению мощной волны недовольства и общего фронта противостояния. Поэтому придание эллинизму статуса государственной идеологии и наличие мощной военной силы, естественно, делали Тиграна знаменем и символом антиримского фронта. Между тем руководство сугубо национальной системой ценностей (или идеологией), с одной стороны, затруднило бы духовно-культурное и политическое освоение завоёванных (или присоединённых) территорий, с другой – лишило бы Армению признания и содействия со стороны эллинистических стран и народов.

В 69 году до н. э. Лукулл после победы над Митридатом со своими легионами вторгся в Армению и захватил столицу Тигранаkert (в результате измены группы горожан-греков, открывших ворота города). Однако римскому полководцу не удалось захватить древнюю столицу Арташат. Хорошо обученная армия Тиграна нанесла ряд серьёзных поражений легионам Лукулла.

В 66 году до н. э. другой знаменитый римский полководец Помпей со своими легионами вступил в Армению и направился в сторону Арташата. Тигран оказался в тяжёлом положении. Во-первых, к этому времени он лишился своего союзника Митридата. Во-вторых, он должен был иметь дело с сильной римской армией во главе с талантливым полководцем – мастером искусства осады. В-третьих, вместе с Помпеем был его сын Тигран Младший, который годом раньше поднял восстание против отца и вместе с парфянским царём Фраатом осадил Арташат. Обращённый в бегство Тиграном он нашёл прибежище у Помпея. В-четвёртых, усилившись к этому времени парфянский царь был готов, воспользовавшись случаем, нанести Тиграну удар в спину. Армянскому царю пришлось бы одновременно воевать на два фронта – против Рима и против Парфии. На карту было поставлено само существование армянского государства. Старый (ему было 75 лет), но мудрый политик выбирает, возможно, единственно правильный выход: преодолев свою гордость «царя царей», он один и без оружия является в лагерь Помпея. Помпей с почестями встречает армянского царя с высокопарными словами: ты не потерял царство, а приобрёл дружбу римского народа.

Несмотря на всю тяжесть сдачи, по условиям которой Армения лишалась практически всех завоеваний, Тиграну удалось сохранить целостность своего государства в пределах, которые были при царе Арташесе I и сохранить титул «царя царей». Действия же Помпея были продиктованы геополитическими соображениями в интересах Рима, необходимостью союза с Арменией для сдерживания усиливающегося и стремящегося к «самоутверждению» и суверенитету парфянского царства как великой державы.

Из вышеизложенного можно сделать ряд важных выводов:

1. В политической концепции Тиграна Великого эллинистическая культура играет функцию не культурной политики (или политики в области культуры), а в первую очередь и главным образом она рассматривалась как важнейший политический фактор государственного строительства, призванного на время заменить военно-политический. Иными словами, армянской эллинистической культуре был придан *стратегический характер*, благодаря чему оказалось возможным использование практически всех ресурсов эллинистической культуры. Наряду с этим, эллинистическая культура играла роль своеобразной *государственной идеологии*. Таким образом, Тигран впервые в истории Армении (и не только!) усмотрел в культуре политико-стратегический ресурс нации.

2. Цель Тиграна заключалась в том, чтобы путём последовательной реализации принципа синойкизма синтезировать, «переплавить» национальные культуры и традиции различных народов и этносов, включённых в его империю, и создать на этой основе единую, монолитную *имперскую нацию*. Стержнем этого сложного процесса призвана была стать наднациональная эллинистическая культура.

3. Скрытое противоборство между Арменией и Римом в эпоху Тиграна проявлялось в первую очередь в сфере культурных ценностей, отношения к греческому языку и эллинистической культуре, и только потом – в военно-политической сфере.

4. Территориальные приобретения Тиграна были продиктованы не столько жаждой завоеваний и подчинения, сколько политикой *обеспечения безопасности и суверенитета Армении* как крупной региональной державы. Поэтому отнюдь не случайно, что, имея в своём распоряжении достаточно сильную и боеспособную армию,

он, тем не менее, ограничивает свои завоевания и концентрирует всё свое внимание и имеющиеся ресурсы на решении внутригосударственных задач. Выражаясь языком современной геополитики, завоевание новых территорий сопровождалось их духовно-культурным и политическим освоением.

Он понимал, что без этого созданная им империя останется как механическая сумма различных территорий и народов. С другой стороны, можно фиксировать тот факт, что Тигран завоевал столько земель и такие территории, сколько было необходимо для реализации его концептуально-политической идеи, то есть обеспечения государственного суверенитета и безопасности империи. Иными словами, *он завоевал столько территорий, сколько можно было освоить и столько, сколько было необходимо для установления гегемонии в регионе, обеспечения суверенитета и подготовки к предстоящему противостоянию с Римом.*

5. В ходе реализации программы Тиграна произошла встреча двух культур – армянской и эллинистической. Это встреча национальных культурных традиций и высокоразвитой наднациональной эллинистической культуры, в ходе которой произошел их синтез. Поэтому эту встречу можно охарактеризовать как не часто встречающийся случай равноправного диалога культур. Этот феномен можно объяснить следующими обстоятельствами. Во-первых, эллинистическая культура внедрялась самим Тиграном сознательно и целенаправленно, то есть Армения не стала объектом внешней культурной экспансии (как это имело место, скажем, в ходе завоеваний Александра Македонского). Во-вторых, она не должна была заменить национальную культуру, что создало почву для обеспечения именно диалога культур. Результатом этого явилось создание синтетической культуры на базе армянской культуры. В-третьих, в результате диалога и синтеза армянская национальная культура не потеряла своей самобытности и, вместе с тем, значительно обогатилась. В результате был создан «новый вариант» эллинистической культуры.

Концептуальная установка Тиграна Великого стала стержневой идеей и методологическим принципом всей последующей истории национальной культуры и культурной политики в Армении.

6. Обращение Тиграна Великого к эллинистической культуре для решения своих программных задач может быть объяснено следующими обстоятельствами. С одной стороны, Рим, будучи сверхдержавой античного мира, тем не менее, не входил в орбиту эллинистического мира. С другой стороны, эллинистическая культура не была монополией отдельного конкретного государства. Поэтому у Тиграна не было каких-либо опасений, что в результате своей политики он может подпасть под чье-либо влияние, то есть стать объектом внешней культурной, а через это и военно-политической экспансии. Более того, вскоре благодаря своим завоеваниям и проводимой политике, в том числе и культурной, он стал символом и защитником эллинистического мира и эллинистической культуры.

7. Формула «Армения от моря и до моря» стала одной из важнейших идеологием политического сознания армянского народа, своего рода идеал, символ могущества армянского народа. Она приобретала особое значение в периоды потери армянской государственности, воодушевляла народ, придавала силы в борьбе за свободу и независимость своей страны.

В истории многих народов имеются страницы и идеологемы, которые фиксируют достигнутые успехи или направляют внутреннюю духовную энергию народа на достижение этой цели. Так, в истории русской политической мысли стержневой идеологемой стала сформулированная игуменом псковского Елеазарова монастыря **Филофеем** (1465–1542 гг.) формула «Москва – третий Рим». Данная формула стала одной из основополагающих в истории политической, культурной и духовно-религиозной жизни русской государственности. По своей общей направленности она представляет собой историософскую теорию с мессианской идеей особой роли в мировой истории православной «богоизбранной» России как нового, истинного и последнего центра христианства и его защитницы. Отзвуки этой теории наблюдаются и в современной России.

1.3. Артавазд II – политик и дипломат

После смерти Тиграна II Великого армянский престол унаследовал его сын и преемник **Артавазд II**, который продолжил по-

литику своего отца, в том числе в сфере культуры. Артавазд II (Артабаз) получил блестящее эллинистическое воспитание и образование, сам писал на греческом языке трагедии, речи и исторические произведения, некоторые из которых были хорошо известны римлянам и сохранились вплоть до II века³⁹. Произведения Артавазда II имели хождение не только в придворных кругах и городах Армении, но и вошли в культурный фонд эллинистического мира. Предполагается, что они относились к сфере риторики и философии и имели назидательно-этический характер в духе стоицизма. Артавазда II можно причислить к плеяде «философов на троне».

В эту эпоху в Риме была широко распространена историографическая литература, которая отражала точку зрения различных политических группировок. Наряду с публицистической и риторической литературой, она служила задачам политической пропаганды, возвышению авторитета и славы римской империи римского оружия. Армянский царь наверняка знал эту литературу и её направленность, задачи и цели. Поэтому можно предположить, что интерес Артавазда II к литературному творчеству объясняется не только, а может быть не столько творческими порывами, сколько политической целесообразностью, используя его для реализации своей политики, особенно внешней.

Во внешней политике армянский царь проводил уравновешенную и сбалансированную политику. Он придерживался, как это предполагалось договором от 66 года до н. э., «дружбы с римским народом», но в центре его внимания всегда оставались национальные интересы Великой Армении. Эта позиция армянского царя проявлялась не раз.

Так, по свидетельству Плутарха, назначенный проконсулом Сирии триумвир Красс, решил покорить всю Азию. Для осуществления своего плана он должен был победить окрепшее к этому времени Парфянское царство. Когда в 54 году до н. э. Красс собрался направить свои легионы из Сирии на парфян, «друг и союзник римского народа» Артавазд II, верный союзническому долгу, присоединяется к нему. Римская армия состояла из 45.000 пехоты и

³⁹ Плутарх. Красс, XXXIII.

4.000 конницы. Он выражает готовность передать в распоряжение Красса 16.000 отборную конницу, пообещав ещё и 30.000 пехоты. Таким образом, численность римского войска удвоилось бы. А если учесть, что ударной силой парфян была конница (которая впоследствии и разбила римские легионы Красса), то наличие армянской конницы у римлян, которая не раз побеждала парфянскую конницу, решила бы исход не только предстоящего сражения, но и всей военной кампании.

Во время переговоров Артавазд советует Крассу не нападать на парфян с Месопотамской (Сирийской) равнины, а пройти через гористую Армению, так как «там он не только будет иметь в изобилии все необходимое для войска», «но и совершит путь в безопасности»⁴⁰. Выполняя свой долг перед римлянами, армянский царь думал и о безопасности своей страны, так как в этом случае Армения, с одной стороны, получала прикрытие, с другой – парфянская конница попала бы в трудное положение в горах и, прежде всего, лишилась бы своего превосходства – маневренности. Однако честолюбивый Красс игнорирует советы Артавазда II и переходит через Евфрат. Армянский царь понимал бессмысленность и военную бесперспективность намерений римского полководца и исход кампании. Проигнорировав совет Артавазда, римский полководец фактически заявлял, что не нуждается ни в его советах, ни в помощи. «Союзнику и другу римского народа» ничего не оставалось, как вернуться в Армению и позаботиться о защите своей страны. В результате, в мае 53 года до н. э. римские легионы потерпели сокрушительное поражение при Каррах: на Месопотамской равнине отборная парфянская конница наголову разгромила римские легионы. Сам Красс бесславно погиб в сражении, потеряв 20 000 человек.

Однако следует заметить, что и предложение Артавазда было небезупречным с точки зрения позиции римлян, о чём знал только он. Более того, он заранее знал, что его план не будет принят и не только из-за спесивости и честолюбия Красса. Этому в значительной мере препятствовала дислокация римских войск. Но армянский царь имел свой собственный план, реализация которого позволяла внеш-

⁴⁰ Плутарх. Красс, XIX.

не оставаться союзником Рима, а ожидаемое неприятие со стороны Красса предоставляло ему свободу действий.

Узнав о переговорах Артавазда II и Красса, парфянский царь Ород (Гирод) разделил свою армию на две части: опытного полководца Сурену с 10 000 отборной конницей он послал навстречу римской армии, а сам с остальной армией приблизился к границам Армении и начал разорять приграничные районы. Ород, конечно, не собирался воевать с Арменией. Это было бы безумием воевать на два фронта: против отборных римских легионов и не менее отборных армянских войск, особенно армянской конницы, которая не только уступала, но и превосходила парфянскую. Не является обоснованной и точка зрения, согласно которой он хотел лишь помешать объединению армянских и римских войск. Более правдоподобным кажется другое объяснение: действия парфянского царя являлись частью разработанного Артаваздом тонкого плана. В противном случае, он не имел бы основания отказаться от помощи Крассу.

Сложившаяся, а точнее: созданная ситуация вполне устраивала как парфянского царя, так и армянского. Артавазд посылает послов к Крассу с сообщением, что не может присоединиться к нему, так как якобы ведёт войну с парфянами. Поэтому советует Крассу двинуться в Армению и сообщая воевать против парфян. Ссылка на военные действия с парфянами позволяла Артавазду II обосновать невозможность выполнения своего долга перед Римом. Однако римляне не могли отклониться от намеченного плана, так как римская армия уже перешла Евфрат и двигалась по пустыне навстречу парфянскому войску. Красс понял «подвох», поэтому «ничего в ответ не написал и велел лишь сказать, что теперь у него нет времени для Армении», а позже, после победы над парфянами, «он явится туда для расправы с Артабазом (Артаваздом – К. М.) за его предательство»⁴¹.

Армянский царь вступает в переговоры с парфянским царём, усматривая в этом возможность избавиться от бремени «дружбы с римским народом». По-видимому, поведение армянского царя

⁴¹ Плутарх. Красс, XXII

можно объяснить и тем обстоятельством, что он предвидел поражение римлян, к чему он сам приложил руку. Он заключает договор с Ородом и выдаёт свою сестру замуж за его сына. Впоследствии Артавазд II отвоёвывает у римлян Малую Армению и Софену и провозглашает полную независимость своего государства – Великая Армения.

Таким образом, в ходе римско-парфянской войны Армения, благодаря тонкой многоходовой политической комбинации Артавазда II, явилась «третьей силой», той силой, которая «была в состоянии... определить победителя» из двух протоборствующих сторон⁴², двух могущественных империй того времени.

В 53 году до н. э. в столице Армении Арташате во время свадебного пира в присутствии армянского царя Артавазда II и парфянского царя Орода греческая труппа во главе с Ясоном из Тралл исполняла трагедию Еврипида «Вакханки»⁴³. Во время театрального представления в Арташате на сцену вместо бутафории головы Пентея была брошена отрубленная голова Красса, схватив которую, актёр Ясон из Тралл декламировал следующие строки из «Вакханок» Еврипида:

Только что срезанный плющ –
Нашей охоты добычу счастливую
С гор несём мы в чертог⁴⁴.

Знаменитую битву при Каррах, где сложил голову римский триумвир Марк Красс, многие учёные не без основания считают грандиозной победой Востока над Западом. Так, оценивая это событие, крупный историк древнего Рима Т. Моммзен в духе Плутарха пишет: «Глубокий смысл заключался, без сомнения, в том, что для празднования этой победы лучшее произведение западного мира, греческая трагедия пародировала в страшном фарсе сама се-

⁴² См.: Манасерян Р. П. Армения от Артавазда до Тиридата Великого. Ер., 1997. С. 17. На арм. яз.

⁴³ Плутарх. Лукулл, XXIX. Красс, XXXIII.

⁴⁴ Там же.

бя устами своих павших представителей»⁴⁵. В оценке западного историка чувствуется явная тенденциозность: в борьбе между Востоком и Западом он представляет Грецию и Рим в едином лагере. Между тем почти весь эллинистический мир был вовлечён в борьбу против захватнических притязаний «варварского» Рима. В этой борьбе завоёванная Греция была союзницей не Рима, а эллинистического Востока. Поэтому своим действием Ясон высмеивал поражение не Греции, а именно Рима⁴⁶.

Данное событие стало объектом исследования многих историков театрального искусства. Г. Гоян, возможно, впервые в контексте культурно-исторических реалий эпохи обстоятельно и разносторонне проанализировал постановку спектакля на сцене Арташатского театра. Маститый ученый, восстановив на основе скрупулёзного анализа текста Плутарха (переводов и оригинала) все детали происходившего, приходит к выводу, что постановка именно «Вакханок» Еврипида было не случайностью, а «продуманной и заранее подготовленной политической демонстрацией для торжественного ознаменования одержанной победы»⁴⁷. Победа Востока над Западом была продемонстрирована не только на поле битвы, но и на сцене Арташатского театра. Учёный вскрывает суть и символизм знаменитой сцены. Он пишет: «Залитая золотом глотка богача (Красса – К. М.) по театральному наглядно представляла человека, подавившегося своею собственной жадностью. Эта символика, надо думать, породила мысль столь же театрально изобразить символическую сцену отождествления судеб Красса и Пентея, одинаково наказанных богами за «дерзкое» отношение к владыкам Азии – армянину Артавазду II и парфянину Ороду I»⁴⁸.

Инициатором и «режиссёром» постановки этой театральной демонстрации одержанной военной победы наверняка был Артавазд II – знаток античной драмы и автор трагедий на греческом языке. Следует принять во внимание и то обстоятельство, что по-

⁴⁵ Моммзен Т. История Рима. Т. III. М., 1887. С. 285.

⁴⁶ См. также: Чалоян В. К. Развитие философской мысли в Армении (древний и средневековый период). М., 1974. С. 257–258.

⁴⁷ Гоян Г. 2000 лет армянского театра. Т. I. М., 1953. С. 164.

⁴⁸ Там же. С. 162.

сланный парфянским полководцем Суреной гонец принёс отрубленную голову и руку Красса до представления. Так что Артавазд II имел время подготовить труппу для представления «Вакханок». Заметим также, что театральная труппа до этого неоднократно ставила трагедию Еврипида, и не требовалось особой подготовки. В пользу сказанного говорит и тот факт, что во время представления на сцену была брошена только голова Красса⁴⁹.

Важным историческим документом эпохи являются Армавирские⁵⁰ надписи, представляющие собой фрагменты «литературно-философского содержания» с ярко выраженной дидактической направленностью. По мнению многих исследователей (акад. Я. И. Смирнова, А. И. Болтуновой, Г. Гояна и др.), они являются отрывками из сочинений Артавазда II на греческом языке. Как полагает К. В. Тревер, второй из фрагментов – это отрывок из трагедии, автор которого «был не только хорошо знаком со структурой античной драмы, но был и весьма начитан в этой области, так как обнаруживает знакомство как с трагедиями **Софокла** (495–406 гг.) и **Еврипида** (480–406 гг.), так и с комедиями **Менандра** (342–292 гг.)». Относительно же седьмой надписи К. В. Тревер пишет, что это «интереснейший отрывок из поэмы или трагедии исторического содержания II–I вв. до н. э., тогда как в Риме исторические персонажи появляются в литературных произведениях, по-видимому, только в I веке»⁵¹. Учёные единодушны в том, что в Армавирских надписях заметно еврипидовское влияние.

Безотосительно к функциональной роли Армавирских надписей – оракула или назидательно-нравоучительных сентенций, составленных для широкого обозрения, а также авторской принадлежности бесспорно одно: они свидетельствуют о всей важности данной проблематики в Армении рассматриваемого периода и о наличии развитой эллинистической образованности.

Вышеизложенное позволяет утверждать, что если Тигран II Великий явился великим реформатором всех сфер общественной и

⁴⁹ Более подробно см: *Гоян Г.* 2000 лет армянского театра. Т. I. 162.

⁵⁰ Армавир – одна из древних столиц Армении.

⁵¹ *Тревер К. В.* Очерки по истории культуры Древней Армении: II в. до н. э. – IV в. М.-Л., 1953. С. 127, 147.

государственной жизни своей империи, в том числе культурной, то Артавазд II своим многогранным творчеством лично воплотил в жизнь «политическую концепцию культуры», сформулированной в годы правления его отца.

В 36 году до н. э. правитель римского Востока триумvir Марк Антоний предпринимает поход против парфянского царства. По-видимому, учитывая трагическую судьбу Красса, Антоний решает пройти через Армению. Артавазд был «вынужден» участвовать в его походе. Однако некритическое отношение к получаемым известиям о состоянии и местоположении войск противника, тактические промахи Антония, приведшие, в частности, к отрыву его армии от осадных орудий, а также занятая Артаваздом позиция (он мог со своей армией и римскими войсками, оставленными Антонием для защиты орудий, отстоять их, но он не сделал этого). Кроме того, он дал ряд советов римскому полководцу, которые оказались непродуктивными. Война приобрела затяжной характер, что заставило его отозвать войска и возвратиться в Армению, тем самым ослабив мощь римской армии. Антоний с войсками отступает, что оборачивается катастрофой: в этом походе римляне потеряли 35 000 человек. Вместе с тем историки обращают внимание на то обстоятельство, что во время отступления по территории Армении обессилевшая римская армия получила от Артавазда все необходимое, что спасло жизни многих римских легионеров. Тем более, что при желании он мог легко уничтожить легионы Антония. В этом многие римляне усмотрели проявление союзнического долга со стороны Армении.

Римляне и римские историки оценили поведение Артавазда как измену в отношении своего союзника. Что касается армянских историков, то они пытались каким-то образом оправдать действия Артавазда. Однако ни те, ни другие не учитывали одного важного обстоятельства, а именно: армянский царь играл в свою собственную игру, исходил из интересов собственной страны. Иными словами, все три стороны исходили из своих интересов. Другое дело, что ни Рим, ни Парфия не рассматривали Армению в качестве самостоятельного игрока в римско-парфянском противоборстве, и в этом за-

ключалась ущербность их позиции. В этом смысле поведение Артавазда вряд ли правомерно оценивать как предательство. Таковым оно является лишь с точки зрения имперских интересов Рима.

На основе детального анализа античных историков и соответствующей научной литературы Р. Манасеряну удалось выявить ещё одну составляющую в политике Артавазда. Речь идёт о тайных связях армянского царя с триумвиром Гаем Цезарем Октавианом. В Риме шла острая закулисная борьба между Антонием и Октавианом за единоличную власть. При удачном походе Антония его влияние и власть существенно усилились бы, что не устраивало Октавиана, позиции которого в то время были неустойчивыми. Тайные дипломатические сношения римского триумвира и армянского царя имели цель пресечь усиление Антония. Крах военной кампании Антония устраивал Октавиана, Артавазда и парфянского царя Фраата, с которым Артавазд также находился в тайных отношениях⁵². Следовательно, ключевой фигурой в «заговоре», связующим звеном был именно армянский царь, который фактически «режиссировал» всю кампанию. Однако следует указать на один немаловажный факт, который обходят исследователи. Никто не касается явного предательства Октавиана, который предал Рим и величие римского оружия из-за своих корыстных, личных интересов, Артавазд же «изменил» Антонию во имя защиты свободы и независимости – суверенитета своей страны. В этом кроется принципиальное различие в действиях Октавиана и Артавазда. Поэтому действия Артавазда вполне понятны и обоснованны с точки зрения практической политики.

В следующем, 35 г. до н. э. Антоний приглашает Артавазда в Египет якобы для обсуждения нового плана восточного похода. Артавазд отвечает отказом, зная, что его ожидает. Однако в следующем году он соглашается на встречу с Антонием. Конечно, опасность пленения продолжала существовать, но изменение политической ситуации в Римской империи, новый расклад сил в борьбе за единоличную власть между Октавианом и Антонием требовали такой

⁵² Подробнее см.: *Манасерян Р. П.* Армения от Артавазда до Тиридата Великого. С. 40–49.

встречи. Дело в том, что победив своих противников, Октавиан существенно усилил свою власть и армию на западе империи, а власть и армия Антония после поражения в 36 г. до н. э., наоборот, существенно ослабли. В сложившихся условиях для защиты интересов своей страны армянскому царю необходимо было усиление Антония в борьбе против Октавиана, который становился большой угрозой не только для Антония, но и для него самого. В противном случае, Артавазд лишился бы роли самостоятельного игрока и не смог бы выполнить миссию «третьей силы». Следовательно, объективно встреча устраивала обе стороны. Армянский царь, реально оценив внешнеполитическую обстановку, был готов оказать необходимую помощь Антонию, что значительно усилило бы его военную мощь в войне с Октавианом. Артавазд полагал, что с изменением военно-политического положения в Риме и возникшей реальной угрозой Антоний забудет свои прежние обиды. Возможно это обстоятельство и побудило Артавазда согласиться на встречу. Однако римский правитель Востока, мягко говоря, повёл себя не как дальновидный политик (возможно, под влиянием своей жены Клеопатры). В результате, на этот раз армянский царь просчитался.

С целью отомстить Артавазду II в 34 году до н. э. Марк Антоний, вероломно нарушив клятвенные обещания, заманил к себе и пленил его. Закованного в серебряные цепи армянского царя повезли в Александрию в дар Клеопатре Египетской. Артавазда с семьёй повели к месту, где на золотом троне восседала Клеопатра. Было объявлено, что если они с мольбой обратятся к Клеопатре и назовут её «царицей цариц», то будут помилованы и получают свободу. «Честолюбивая египтянка, – пишет по этому поводу Г. Гоян, – добивалась того, чтобы общепризнанный «царь царей» сам прилюдно передал ей свой титул, который она могла носить «на законном основании»⁵³. Пленение армянского «царя царей» льстило самолюбию египетской царицы, но её ожидания оказались тщетными. Артавазд II проявил стоическую стойкость духа. Он не выдал Октавиана, что, возможно, смягчило бы его участь. Октавиан же со своей стороны сделал всё, чтобы замести

⁵³ Гоян Г. 2000 лет армянского театра. Т. I. С. 168.

следы своих связей с царём. «Армяне сохранили величие своей души, чем и заслужили славное имя».

Таким образом, в течение двадцатилетнего царствования Артавазд II проводил тонкую и сбалансированную внешнюю политику в качестве завуалированной «третьей силы» в римско-парфянском противоборстве, на практике регулирующей взаимоотношения Рима и Парфии, особенно во время военных кампаний. Как отмечает Р. Манасерян, в этом противоборстве задачей Артавазда II было «не позволить резкого перелома в пользу более сильной, более агрессивной стороны, следовательно, поддержать более слабую сторону – Парфию». Вместе с тем, поддерживая слабую сторону, Армения стремилась не допустить «чрезмерного её усиления, а обеспечить военную и стратегическую зависимость Парфии от Армении». Выступая в качестве третьей силы в указанном противоборстве и изнутри регулируя процессы, Армения не позволяла ни одной из сторон добиться полной и окончательной победы. Всячески поддерживая неравенство сил, Артавазд II тем самым доводил до минимума возможность достижения согласия между двумя державами против Армении⁵⁴ (что, кстати, не раз случалось как до этого, так и впоследствии).

В данном контексте представляет интерес вывод учёного о том, что «не война определяла политику Артавазда, а наоборот, его политика определяла как ход, так и исход войны»⁵⁵. В результате, в ходе войны (40–36 гг.) Рим и Парфия были фактически обескровлены, а Армения сохранила свои военные силы, что вполне отвечало интересам «третьей силы».

Таким образом, находясь между двумя могущественными империями, Армении приходилось лавировать между их интересами и, по-возможности, защищать свои интересы. За годы своего царствования Артавазд II умело проводил выверенную, хорошо продуманную внешнюю политику, благодаря чему ему удалось обеспечить Армении роль самостоятельного игрока, «теневой третьей силы» в римско-парфянских отношениях и, особенно, в пе-

⁵⁴ См.: Манасерян Р. П. Армения от Артавазда до Тиридата Великого. С. 36–37.

⁵⁵ Там же. С. 38.

риоды их военного противоборства. Он сумел свой талант драматурга и режиссёра проецировать и на военно-политические процессы, планируя и «изнутри» направляя их. Он, фактически, выступал в роли главного «сценариста и режиссёра военно-политических постановок». Что касается вопроса его предательства в отношении Рима (забывая при этом реальное предательство Октавиана), то такая оценка не имеет никакого основания: во время военно-политического противоборства каждая из сторон использует все возможные средства для достижения победы. Странно то, что в одном случае это оценивается как проявление дипломатического и политического таланта, в другом, как предательство. Поэтому деятельность Артавазда II следует оценивать с точки зрения не абстрактных моральных принципов, а в аспекте сложнейших политических задач, стоящих перед ним. И в этом смысле, мы должны признать, что имеем дело с выдающимся дипломатом и политическим деятелем.

Через несколько лет, в 30 году до н. э. сын Артавазда Арташес II с помощью парфян сверг ставленника римлян и взойшёл на отцовский престол. Ему удалось за короткий срок освободить страну от римлян. Однако в 20 году до н. э. Октавиан Август возвёл на армянский престол Тиграна III, воспитанного в Риме. После этого на армянском престоле до середины I века н. э. (утверждения династии армянских Аршакидов), с согласия Рима, восседали Арташесиды, получившие римское воспитание и образование. Однако Рим не смог окончательно подвергнуть армянское общество романизации, натолкнувшись на мощное сопротивление местных и эллинистических традиций, сопротивление знати и народа. Невзирая на многочисленные попытки, Риму так и не удалось превратить Армению в свою очередную провинцию.

Глава вторая

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ АРМЕНИИ И НАЦИОНАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

2.1. Утверждение династии армянских Аршакидов

К середине I века н. э. при преемниках императора Тиберия римское влияние на Востоке постепенно ослабевает, а парфянское – усиливается. Это не могло не сказаться и на положении Великой Армении, где правили римские ставленники. Напряжение в регионе нарастало, так как для каждой из мировых держав Армения имела важное геостратегическое, геополитическое и геоэкономическое значение. В самой Армении сформировались две политические группировки – проримская и пропарфянская. Римское влияние обеспечивалось договором между римским полководцем Помпеем и армянским царём Тиграном II Великим (66 г. до н. э.), по которому Великая Армения объявлялась «другом и союзником римского народа». Однако у Парфии на этот счёт имелись не менее обоснованные аргументы. В эпоху Ахеменидов (до битвы при Гавгамелах) Армения обладала бо'льшим политическим статусом и лишь номинально подчинялась ахеменидской державе. Этот статус был утверждён после того, как Тигран Ервандид признал верховную власть Кира Великого и стал его союзником и другом в борьбе за утверждение персидской династии. Кроме того, парфянское царство, сменившее ахеменидское, находилось ближе: между двумя народами установились более близкие отношения и связи, в том числе в сфере культуры и религии. Не излишне вспомнить также договор о ненападении (64 г. до н. э.) между Арменией и Парфией и договор, заключённый между Артаваздом II и парфянским царём

Ородом I (53 г. до н. э.). К тому же господство Рима, вассальная зависимость Армении тяготила армянскую знать и вызывало недовольство среди народа. Вследствие этого пропарфянская партия была более многочисленной.

Вологезу I (Вагаршу I) удалось покончить с дворцовыми войнами за престол. Окрепшего благодаря ему парфянского царства не устраивало наличие в Армении римских ставленников, проводивших антипарфянскую политику. Парфянский царь вознамерился возвести на армянский престол своего младшего брата Тиридата (Трдата), что было воспринято положительно большей частью армянской знати, которая была недовольна римлянами и имела пропарфянскую ориентацию. Поэтому, когда Тиридат во главе парфянского войска в 52 году вступил в Армению, главные города страны Арташат и Тигранакерт добровольно сдались ему. В 54 году Тиридат вновь вступил в Армению, и в том же году Вологез I короновал его и провозгласил царём Великой Армении, тем самым бросив вызов римскому императору. Это означало войну с Римом.

Для ведения войны с Парфией и разрешения конфликта император **Нерон** (54–68 гг.) назначил правителем Каппадокии, легатом и главнокомандующим римскими войсками выдающегося полководца и политического деятеля **Домиция Корбулона**. Под его командование отводились также войска союзных царей в регионе. Корбулон прибыл на Восток в 55 году. С целью выиграть время для подготовки к военным действиям римляне выставляют нового претендента на парфянский престол, возобновив, тем самым, войну за престол. Одновременно начинается восстание в Гиркании, что вынудило Вологеза I сосредоточить своё внимание на северо-восточных землях своей империи. Корбулон посылает послов для начала переговоров с Вологезом I. В 55 году Вологез I был вынужден восстановить прежние отношения с Римом. Парфяне ушли из Армении и война была отсрочена⁵⁶. Соглашение о перемирии устраивало обе стороны, так как и римлянам, и парфянам нужно было время для подготовки к ширококомасштабной войне. Тем более, что активные

⁵⁶ Тацит. *Анналы*, XIII, 9,7.

действия парфян в Армении стали неожиданностью для римлян и застали их так сказать, врасплох.

В 58 году Корбулон, нарушив договор 55 года, начинает военные действия. Тиридат остается один с армянскими войсками не только против римлян, но и вторгнувшихся с Запада войск союзников Рима – царей Коммагены, Малой Армении и Софены (бывших армянских земель), а с севера – войск Фарсмана I. Попад в затруднительное положение и не получив по объективным причинам необходимой помощи от Вологеза I, Тиридат вынужден был начать переговоры с Корбулоном. Римскому легату было известно тяжёлое положение Тиридата и Вологеза I. По свидетельству Тацита, Тиридат «стал направлять к Корбулону послов, чтобы те от его имени и имени парфян спросили римского полководца, на каком основании после... возобновления договора о дружбе... он изгоняется из Армении, давнего своего владения. Да и Вологез ещё ничего не предпринял именно потому, что они предпочитают разрешать споры посредством переговоров, а не силой оружия; но, если им навяжут войну, у Арсакидов (Аршакидов – К. М.) не будет недостатка ни в доблести, ни в военном счастье, в чем не раз могли убедиться терпевшие от них поражения римляне. В ответ на это Корбулон, знавший, что Вологеза задерживает мятеж в Гиркании, посоветовал Тиридату обратиться со своей просьбой к Цезарю: он сможет без кровопролитной войны обеспечить себе прочную власть, если откажется от слишком далеко заходящих и несбыточных надежд и будет добиваться того, что достижимо и чему следует отдать предпочтение»⁵⁷. Корбулон хотел воспользоваться тяжёлым положением Тиридата и решить «армянский вопрос» мирным путём до того, как Вологез I уладит вопросы на своей территории и получит свободу действий.

Совет Корбулона носил дипломатический характер и ничего конкретного не содержал. Наверняка зная, что Тиридат уже был коронован Вологезом I «царём Армении», он, тем не менее, намекает, что для окончательного решения вопроса Тиридату следует обратиться с просьбой именно к римскому императору как к последней

⁵⁷ Тацит. *Анналы*, XIII, 37.

инстанции, что вопрос его царствования целиком и полностью зависит от воли Цезаря. Кроме того, совет не содержал и намёка на статус Армении и армянского царя в случае согласия Тиридата. Все было туманно и расплывчато. Дальнейшее зависело от позиции армянского царя и воли императора. Кроме того, поездка в Рим была бы унижительной для Тиридата и, особенно Вологеза I. Этим была бы запятнана честь парфянского «царя царей», который уже короновал Тиридата, а провозглашённый царём Тиридат стал бы просителем короны у Цезаря с соответствующими последствиями. Таким образом, совет Корбулона недвусмысленно давал понять, кто является истинным властелином Востока.

Предложение Корбулона находилось в русле официальной политики Рима, которая сводилась к тому, чтобы «вернуть обратно завоёванную некогда Лукуллом и Помпеем страну»⁵⁸, то есть к восстановлению политико-правового статуса Армении, который был установлен договором между Помпеем и Тиграном II Великим. Если Тиридат соглашался на предложение, то Корбулон решал поставленную перед ним задачу без начала военных действий. Но тогда Тиридат лишался всего того, что уже имел – царство Великая Армения и царскую корону. Если же он отказывался, то Корбулон получал все основания обвинить в агрессии армянскую сторону и начать войну⁵⁹.

На наш взгляд, Тацит вполне объективно описывает сложившуюся ситуацию: «Вологез не мог допустить, чтобы его брат Тиридат был лишен предоставленного им царства или чтобы он владел им в качестве дара другого властителя, а Корбулон считал, что величие римского народа обязывает его к отвоеванию приобретённого некогда Лукуллом и Помпеем»⁶⁰. Вологез I понимал, что «совет» Корбулона направлен, в первую очередь, против него как «царя царей», властелина мировой державы: римляне игнорируют его право короновать на царство кого-либо без согласия на то императора, полагая, что это – прерогатива только Цезаря,

⁵⁸ Тацит. *Анналы*, XIII, 34.

⁵⁹ См. также: История армянского народа. Т. I. Ер., 1971. С. 737. На арм. яз.

⁶⁰ Тацит. *Анналы*, XIII, 27 (35?).

Получив отказ, Корбулон вторгся в Армению и захватил города Арташат и Тигранакерт. Завоевание Армении было отмечено пышными торжествами в Риме. Союзные Риму цари получили за оказанную помощь граничащие с их царствами земли Великой Армении. Своей политикой разъединения территорий Армении и сужения её границ Рим намеревался превратить её во второразрядное государство, покорно выполнявшее волю Рима. Однако империя была не в состоянии превратить Великую Армению в свою очередную провинцию, подобно многим соседним странам. История свидетельствует, что единственным средством сохранения своего влияния в Армении было назначение зависимого от Рима и послушного царя⁶¹. Поэтому римляне возводят на армянский престол Тиграна VI, который, по словам Тацита, так долго находился заложником в Риме, что «длительное пребывание в Риме заложником воспитало в нем рабскую приниженность»⁶².

Ситуация в регионе кардинально изменилась после подписания мирного договора, по которому признавалась независимость Гирканского царства, поднявшего восстание против парфянских Аршакидов. Развязав себе руки и обеспечив тыл, Вологез I вплотную занялся проблемой Армении, которая для него имела не только личное, но и важное геостратегическое значение. Со своими войсками он вторгся в Адиабену и остановился в Мцбине, откуда стал угрожать Тиграну VI – римскому ставленнику на армянском престоле и Корбулону в Сирии.

Учитывая всю серьёзность ситуации и новый расклад сил, Корбулон обращается к императору Нерону с предложением назначить нового легата для ведения войны в Армении. Это был тонкий ход опытного политика, который, тем самым, отводил от себя полноту ответственности за будущие события (защитить Сирию и, одновременно, вести войну в Армении).

⁶¹ См. также: *Кудрявцев О. В.* Римская политика в Армении и Парфии в первой половине правления Нерона // *Вестник Древней Истории.* № 3. 1848, С. 61; *Лэнг Дэвид.* Армяне. Народ-созидатель / Пер. с англ. М., 2005. С. 168.

⁶² *Тацит.* *Анналы,* XIV, 26.

Начавшийся ход военных действий не устраивал ни парфянскую, ни римскую стороны, так как ни одна из сторон не имела явного превосходства. Поэтому Вологез I соглашается заключить договор с Корбулоном на следующих условиях: римляне и парфяне предварительно выводят свои войска за пределы Армении, восстанавливаются её территории в прежних границах, после чего Тиридат поднимается на армянский престол и как «друг и союзник римского императора и римского народа». Следуя договору, Вологез I снимает осаду Тигранакерта и выводит свои войска из Армении. В свою очередь, Корбулон отзывает свои легионы из Тигранакерта, а Тигран VI объявляется низложенным. Исследователи высоко оценивают встречные шаги двух талантливых и дальновидных политиков – Вологеза I и Корбулона.

Однако Нерон воспротивился предложению о мире, особенно его не устраивали условия мирного соглашения, разработанных Вологезом I и Корбулоном. Он полагал, что так как Армения была в своё время завоёвана Римом силой оружия, поэтому речи не может быть о дальнейших переговорах с Парфией. Дипломатия уступила место силе. Таким образом, война становилась неизбежной. Поэтому Нерон даёт послам Вологеза I неопределённый ответ, и они фактически возвращаются ни с чем. Это было явным просчётом императора, о чём свидетельствуют последующие события.

Нерон вознамерился вновь завоевать Армению и превратить её в римскую провинцию. Поэтому, идя навстречу просьбе Корбулона о снятии с него ряда полномочий, Нерон в 61 году назначает правителем Капподокии и главнокомандующим римскими войсками в Армении легата Пета. Корбулон и Пет были полностью независимы в своих действиях. В армянском же вопросе они придерживались противоположных точек зрения. В отличие от Корбулона, стремящегося решить вопрос дипломатическим путём, Пет был настроен весьма воинственно и следовал букве повелений Нерона. Однако, не обладая политическим и дипломатическим талантом Корбулона, он не только не смог правильно сориентироваться в сложной ситуации, но и оценить возможности армянских войск.

В результате, в 62 году при Рандее римские войска под командованием Пета потерпели тяжёлое поражение: они были окру-

жены армяно-парфянскими войсками и оказались на грани полного уничтожения. Пет вынужден был принять унижительные условия мира. Он должен был вернуть победителям все завоёванные укрепления, всё оружие и продовольствие и удалиться из Армении со своим войском. Более того, римские легионы были подвергнуты унижительной процедуре – их «провели под ярмом»⁶³. Пет с остатками своей армии направился в Каппадокию, где его встретил Корбулон со своими войсками. Воспользовавшись тем, что парфянские войска были выведены из Армении, Пет, в нарушение подписанного соглашения с парфянами, посоветовал Корбулону «сообща вторгнуться в Армению» и захватить её. На это предложение, недостойное для военачальника великой державы, Корбулон дипломатично ответил, что он не имеет от императора таких поручений и что он выполнил свой гражданский долг – помог спасти римскую армию от полного уничтожения⁶⁴. Поражение римлян при Рандее имело определяющее значение в решении вопроса Армении. Рим вынужден был считаться с армяно-парфянским союзом, отказаться от новых проектов по превращению Армении в римскую провинцию и смириться с вынужденным компромиссом.

Невзирая на одержанную победу Вологез I стремился уладить вопрос мирным путём и выразил готовность отправить посольство к Нерону с просьбой отдать армянскую корону Тиридат. В 63 году он отправляет послов в Рим, а в письме Нерону, упомянув о военном могуществе и миролюбии парфян, добавляет, что во имя всеобщего мира «Тиридат не стал бы возражать против поездки в Рим для принятия диадемы, если бы его не удерживали жреческие обязанности». Но он готов «отправиться к римским орлам и изображениям принцепса, дабы там, в присутствии легионов, венчаться на царство»⁶⁵.

Для Рима согласие на это предложение было равносильно признанию жестокого поражения легионов Пета и невыгодного парфяно-римского соглашения, заключённого в Рандее. Нерон был против предложения Вологеза I, так как намеревался продолжить

⁶³ Тацит. *Анналы*, XV, 15.

⁶⁴ Там же. XV, 17.

⁶⁵ Там же. XV, 24.

войну до победного конца. Кроме того, письмо Вологеза I противоречило сообщениям Пета. Однако, узнав от сопровождающего послов римского центуриона, что Армения «полностью покинута римлянами», Нерону становится ясно, что «варвары над ним издеваются и просят то, что захватили силою»⁶⁶. Таким образом, на повестку дня был поставлен авторитет и честь империи.

Нерон срочно созывает совещание высших государственных сановников и предлагает «им на выбор чреватую неожиданностями войну или бесславный мир». Естественно, что гордые римляне «предпочли войну». Для продолжения войны и избежания новых ошибок командование римскими войсками возлагается на многоопытного полководца и политика Корбулона. Послов Вологеза I Нерон отправляет обратно с богатыми дарами, возможно, с целью внушить Тиридат надежду, что готов вручить ему диадему, если он лично приедет в Рим.

В словах Нерона, переданных Тацитом, отражены понимание Римом всей серьёзности положения как в Армении, так и Востоке в целом. Цезарь понимал также, что второе после Рандеи поражение римских войск в Армении подорвёт авторитет Рима в глазах его царей-союзников, что, конечно, он не мог допустить. Поэтому эта миссия была возложена на полководца и дипломата Корбулона, который, к тому же, хорошо знал Восток. Миссия Корбулона поэтому была скорее дипломатической, нежели военной. Наличие же мощной армии должно было стать гарантом выполнения возложенной на него миссии.

Корбулон освобождается от всех своих должностей, чтобы целиком концентрироваться на ведении войны в Армении. Ему предоставляются весьма широкие полномочия, которые давались редко. Ему передается римская армия, сосредоточенная в Сирии, дополнительно – ещё один легион. Кроме того, «всем тетрархам, царям, префектам и прокураторам, а также преторам – правителям соседних провинций – отдается письменное распоряжение повиноваться приказаниям Корбулона»⁶⁷. Однако полномасштабная война

⁶⁶ Тацит. *Анналы*, XV, 25.

⁶⁷ Тацит. *Анналы*, XV, 25.

и на этот раз была нежелательна для обеих сторон. Корбулон (как и Нерон) не был полностью уверен в успешном исходе войны и не мог поставить под вопрос завоёванную в течение долгих лет славу полководца и честь Римской империи. Вологезу I также не устраивала перспектива длительной и изнурительной войны, так как даже в случае победы Тиридат получил бы разорённую и разграбленную страну. Корбулон вновь пытается убедить Вологеза I прийти к согласию, заключить мир и отправить Тиридата в Рим, чтобы из рук Нерона получить корону. Тонкий политик хотел тем самым «восстановить авторитет и честь Рима мирным путем»⁶⁸.

Дальновидного Вологеза I такая позиция Корбулона устраивала. Военные действия ещё не начались, как к Корбулону явились послы Вологеза I и Тиридата для ведения переговоров. Римский полководец принимает послов и отправляет обратно вместе со своими центурионами, облачёнными полномочиями вести переговоры от имени Рима.

После успешных переговоров Вологез I оставляет Тиридата как признанного Римом армянского царя и удаляется из Армении, хотя и продолжает внимательно следить за ходом событий. После предварительных переговоров, по настоянию Тиридата, встреча с Корбулоном для подписания мирного соглашения происходит в Рандее, где потерпели поражение легионы Пета. Этим парфяне и армяне напоминали, что именно они являются победителями, а Корбулон соглашается с этим, «полагая, что различие в обстоятельствах послужит возвеличению его славы»⁶⁹. Таким образом, военная победа увенчалась также дипломатическим успехом – подписанием выгодного для Армении мирного договора.

Тиридат выражает готовность отправиться в Рим и принять корону из рук римского императора, но «не как побеждённый, а как победитель»⁷⁰. Он заявил, что поедет в Рим и воздаст честь римскому Цезарю, не потерпев поражения в войне.

⁶⁸ Манандян А. Критический обзор истории армянского народа. Т. I. Ер., 1944. С. 348. На арм. яз.

⁶⁹ Тацит. *Анналы*, XV, 29.

⁷⁰ История дипломатии. Т. I. М., 1941. С. 78.

Таким образом, Тиридат соглашается поехать в Рим, чтобы получить корону и признание со стороны и римского императора, но не на помазание царём Армении⁷¹. Кроме того, своим поступком Тиридат демонстрирует свою независимость и суверенное право, что подкреплялось военной победой и подписанным в Рандее мирным соглашением.

В этом заключалась цель похода Корбулона. Однако главной целью Корбулона было защитить честь и достоинство Рима на Востоке. Но не следует полагать, что Корбулон заключил договор в условиях политики военного реванша со стороны официального Рима. В противном случае, правительство вряд ли утвердило бы результаты его похода. Следует заметить также, что Корбулон получил полномочия вести войну по своему усмотрению. И он решил главную задачу: коронация Тиридата в Риме отчасти компенсировала провал военных притязаний Нерона⁷².

Вологез I требует от Корбулона, чтобы соглашательская политика парфянской стороны не была понята превратно и не обернулась унижением для Тиридата, чтобы «у него не отобрали оружие, чтобы на пути в Рим правители провинций» проявили должную почтительность и уважение и «чтобы в Риме ему были оказаны те же почести, какие принято воздавать консулам»⁷³.

Согласно договорённости, Тиридат отправляется в Рим со своей семьей и отборной конницей в 3000 человек, состоящей из армян и парфян. Их сопровождало специальное воинское подразделение римлян. Путешествие длилось 9 месяцев, полностью финансируемое Римом. На всём пути Тиридату и его свите устраивались торжественные приемы. Когда они добираются до Италии, их встречают императорские легаты. В сопровождении последних Тиридат в императорской колеснице, посланной специально Нероном, он отправляется в Неаполь, где его ждал император. Когда Тиридат

⁷¹ См: *Погосян В. В.* Учебник не есть сугубо история, но и «урок истории» // «Аравот», 07.06.2019. На арм. яз.; ср.: История армянского народа / Под ред. Гр. Симоняна. Ер., 2012. С. 62. На арм. яз.

⁷² См. также: *Кудрявцев О.В.* Рим, Армения и Парфия в первой половине правления Нерона // Вестник Древней Истории. № 3. 1949. С. 58.

⁷³ *Тацит.* Анналы. XV, 31.

отправляется на встречу с Нероном, то, как было принято во время императорских приемов, он должен был отстегнуть и отдать меч, однако он отказывается сделать это. Своим поступком Тиридат вновь продемонстрировал свою независимость.

При Нероне в армянском вопросе было достигнуто приемлемое для обоих государств соглашение. Согласно достигнутому компромиссу, армянский престол оставался за Тиридатом, братом парфянского царя Вологеза I, а возложение диадемы на голову Тиридата предоставлялось римскому императору. Таким образом, *возложение диадемы на голову Тиридата Нероном следует понимать не как коронацию, помазание на царство, а своего рода «подтверждение», признание его царём со стороны и могущественного Рима.*

В свете вышеизложенного выделение Нероном огромной суммы, а также предоставление мастеров и ремесленников для восстановления разрушенных римлянами, Арташата и Тигранакерта, вряд ли можно рассматривать как сугубо жест доброй воли. Фактически это была репарация – возмещение ущерба, причинённого Арменией римлянами. Нерон хотел не оставлять каких-либо тёмных пятен в отношениях между Римом и Арменией. Этот факт также можно рассматривать как акт признания независимости Армении. Кроме того, Тиридат возвращался в Армению, не взяв на себя никаких конкретных обязательств перед Римом.

Нерон пошёл на компромисс вынужденно. Он рассудил, что этим не будет нанесено урона и парфянской чести, по-видимому, принимая во внимание тот факт, что Тиридат уже был коронован парфянским «царём царей». Компромисс явился «следствием многочисленных столкновений, побед и поражений и бесконечного числа легаций, изо дня в день отправлявшихся из Рима и обратно»⁷⁴.

Таким образом, Нерон всячески пытался установить дружественные и союзнические отношения с Арменией, что вполне устраивало и армянскую сторону. Само по себе это стремление свидетельствует не только о желании уладить дела на востоке империи,

⁷⁴ История дипломатии. Т. I. М., 1941. С. 77.

но и о всей важности армянского фактора как самостоятельного игрока в международных делах.

На первый взгляд может показаться, что во взглядах Вологеза I относительно армянской короны просматривается определённое противоречие. Если раньше он считал, что Тиридат должен получить корону только от него, а не от другого властелина, то впоследствии, «отступив» от первоначальной позиции, соглашается, чтобы диадему на голову Тиридата, как «друга и союзника императора и римского народа», возложил Нерон. Для объяснения этой трансформации в позиции Вологеза I следует учесть ряд обстоятельств. Во-первых, он раньше Нерона короновал Тиридата на армянское царство. Во-вторых, раньше внутреннее положение Парфии было не столь уж устойчивым, что усугублялось мятежами и восстаниями в различных краях царства. В-третьих, в начале 60-х годов ситуация меняется, и Вологез I смог полностью заняться проблемой Армении. В-четвёртых, после победы в битве при Рандее он и Тиридат могли говорить с Римом и с позиций силы. В-пятых, коронация Тиридата повелителями двух мировых держав, в равной мере заинтересованных в лояльных, дружественных взаимоотношениях, обеспечивала легитимность армянского царя и создавала возможности для усиления государственного суверенитета.

Таким образом, царствование Трдата распадается на два периода. Первый период охватывает 54–63 годы, когда Рим не признал его царём Армении. Второй период начинается с 63 года, когда его официально признал римский сенат, хотя церемония возложения диадемы произошла только в 66 году. В целом Тиридат правил Великой Арменией 34 года.

Наличие сильной и независимой Армении устраивало и Парфянское царство, и Римскую империю. При Тиридате I (54–88 гг.) Армения оставалась своего рода нейтральным государством для могущественных соседей. Нерон и его непосредственные преемники выказывали здравый смысл и умеренность, стремясь поддерживать её в качестве нейтрального бастиона против набегов кочевников из северокавказских степей, и против парфян. Такие же функции выполняла Армения и для Парфии.

Эта страница мировой истории нашла отражение в работах римских историков, написанных с имперских позиций. Европейские учёные, как правило, следуют этим традициям («европоцен-

тристский» подход), что не всегда соответствует принципу научной объективности. Так, не только римская, но и европейская традиции представляют дело таким образом, что Тиридат стал царём Армении якобы в 66 году, то есть после возложения на его голову диадемы в Риме. Именно эта дата получила право гражданства в научной и учебно-образовательной литературе. В данном очерке мы попытались с беспристрастных позиций осветить процесс утверждения новой армянской царской династии.

Римская и европейские исторические традиции оказали сильное влияние и на армянских историков. Так, в восьмитомном академическом издании истории армянского народа, хотя и указаны точные даты царствования Тиридата I (54–88 гг.), однако стиль и логика изложения, направленность исследования несут на себе печать европейской историографии.

2.2. Политические мотивы принятия христианства в качестве государственной религии

Стержнем национально-политической проблематики каждого народа является проблема государственности, которая является наиболее актуальным, жизнеутверждающим фактором исторического бытия нации. В общих чертах отмеченная проблема состоит из двух основных частей:

1. создание (или восстановление) собственной государственности;
2. сохранение и укрепление существующей государственности.

Политическая история народов подчиняется определённым общим законам. Вместе с тем, каждый народ по-своему решает встающие перед ним задачи, привнося некоторую специфику и коррективы в общую закономерность исторического процесса. Это обстоятельство обусловлено не только конкретными историческими и политическими процессами в регионе, но и уровнем зрелости политического и правового сознания и самосознания народа, а

также его «*внутренней энергией, духовной потенцией*»⁷⁵, способностью адекватно и творчески реагировать на вызовы истории.

В этом смысле примечателен факт принятия христианства в Армении в качестве государственной религии, что возымело поистине судьбоносное значение и оказало определяющее влияние на всю последующую историю армянского народа. Данная проблема широко освещена в научной литературе. Однако углубленный анализ этого исторического события в контексте национального бытия показывает, что оно имеет подчеркнута национально-политическую направленность и предполагает разграничение исследовательских уровней этого многогранного явления. Данный аспект связан как с сферой практической политики, так и политической теории. Более того, беспристрастный научный анализ показывает, что именно этот аспект является определяющим для освещения данного события. При этом мы несколько не склонны умаливать значение других факторов.

Известно, что в 226 году парфянские Аршакиды были смещены, и в Иране воцарилась персидская династия **Сасанидов** (226/227 гг.), стремящейся к установлению централизованной власти в стране и гегемонии в мире. Они объявили себя правопреемниками династии Ахеменидов, что с необходимостью предполагало соответствующее духовно-идеологическое обоснование. С этой целью Сасаниды возродили древнеиранскую религию зороастризма и опирались на неё как на религиозно-идеологическую силу в своей как внутренней, так и внешней политике. Основателю сасанидской династии **Арташиру I** принадлежат следующие слова: «Вера – это основа царства, и царство – защита веры»⁷⁶. Этим Арташир стремился показать, что необходимо возвратиться к исконно иранской религиозной традиции и отказаться от навязанных народу «чуждых» эллинистических влияний, характерных для эпохи парфянской династии Аршакидов. Это вызвало со стороны армянских Ар-

⁷⁵ См.: *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национально-го бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994. С. 7–8.

⁷⁶ *Манандян Я.* Критический обзор истории армянского народа. Т. II. Гл. 1. На арм. яз.

шакидов естественный протест, обусловленный как династическими соображениями, так и политическими и идейно-религиозными притязаниями Сасанидского Ирана в отношении соседних стран и, в первую очередь, Армении. Кроме того, приход к власти Сасанидов резко обострил ситуацию в регионе, изменил расклад военно-политических сил. Если до этого главную опасность для Армении представляла Римская империя, то теперь страна оказалась между «молотом и наковальней» – между двумя перманентно враждующими и воюющими державами.

Процесс усиления зороастризма и превращения в государственную религию Сасанидского Ирана сопровождался жёсткой политикой по искоренению эллинистических традиций как в самом Иране, так и в Армении. С целью политического подчинения Армении Сасаниды всячески стремились уничтожить армянскую эллинистическую культуру, «синкретичный армянский эллинистический пантеон», эллинистические храмы⁷⁷. Политика насильственного насаждения в Армении зороастризма и сопротивление Армении приобрели характер столкновения не только двух форм религиозно-политической идеологии, но и двух форм мировоззрения, систем духовно-культурных ценностей и цивилизационной ориентации. ***В этой борьбе Армения выступала как носитель и защитник эллинистических традиций, как представитель эллинистического культурного мира.***

Наряду с династической, идейно-религиозной и духовно-культурной встала также проблема сохранения государственного суверенитета и национальной самобытности (идентичности), так как вследствие агрессивной политики Сасанидов в последней трети III века значительная часть Армении оказалась подконтрольной Ирану и Риму, вследствие чего само существование национальной государственности оказалось под реальной угрозой.

Противоборство соседних могущественных держав за господство в стратегически важной для них Армении, углубление процесса феодализации, усиление в связи с этим центробежных устремлений армянских князей-нахараров, губительной междуосо-

⁷⁷ История армянского народа. Т. II. Ер., 1984. С. 53. На арм. яз.

бицы, формирование среди армянской знати проримской и проперсидской ориентации расшатывали устои государства, угрожая не только его внутренней целостности, но и самому существованию армянской государственности.

Перед страной встала сложная историческая задача по нейтрализации и пресечению этих губительных процессов и тенденций. Ситуация осложнялась ещё и тем, что, с одной стороны, это с необходимостью предполагало восстановление и укрепление центральной царской власти, с другой стороны, формирование феодальных отношений препятствовало решению возникшей задачи. Кроме того, сохранение государственного строя воспринималось как укрепление той формы централизованного государства, которая укоренилась в Армении со времён Тиграна Великого, что, однако, входило в противоречие с реальным ходом социально-экономических процессов, приведших к существенным сдвигам как в социальной структуре, так и в политическом сознании армянского общества.

Возникшие внутренние противоречия оказались не менее опасными для судеб народа, чем внешняя агрессия. Следует добавить, что одной военной силы было недостаточно, да её и не было для борьбы на три фронта. Единственной реальной силой, способной сдерживать внешнюю агрессию, установить в стране мир и согласие могло стать национальное единство. Для этого необходимо было сплотить все слои общества в единое монолитное целое, вооружить весь народ единой общенациональной идеей, объединить его вокруг общенациональных задач и интересов. При этом необходимо было добиться, чтобы идеи централизованной царской власти, государственной целостности, единства нации и национальной самобытности (идентичности) были восприняты как тождественные. ***Такую функцию могла выполнить лишь хорошо разработанная идеологическая система, включающей включающей в себя и систему духовно-культурных ценностей.***

В эпоху Средневековья роль государственной идеологии, как правило, играла религия. Господствующий же в Армении языческий политеизм (как мировоззрение, идеология и система духовных ценностей) в новых исторических условиях не только не мог

содействовать решению поставленной задачи, но имплицитно содержал идейное обоснование автономности отдельных нахарарских родов и их владений, нахарарского строя при номинальной царской власти. Между тем требовалась такая идеология, такое мировоззрение, такая система духовно-культурных ценностей, которые подкрепляли и обосновывали бы идею верховенства и незыблемости центральной царской власти, способствовали бы консолидации всех слоёв народа, сохранению и упрочению его единства, целостности государства.

Среди множества разноликих религиозных течений, учений и культов, распространённых в регионе, этим требованиям в наибольшей мере отвечало набирающее силу христианство с его ярко выраженным монотеизмом, которое, однако, ни в одной стране мира всё ещё не приобрело официального статуса, не стало государственной религией. Политический гений армянского царя Трдата III заключается в том, что он сумел усмотреть выход из тяжёлого внутреннего и внешнеполитического положения страны в реформировании государственной (религиозной) идеологии. Поэтому неслучайно, что выбор пал именно на идеологию христианства, которое вскоре после воцарения на армянском престоле **Трдата III Великого** (298 г.) в 301 году впервые в мире было провозглашено государственной религией Армении.

Христианство в Армении, в отличие от Римской империи, внедрялось «сверху», со стороны царя Трдата III и его ближайшего окружения, и, в первую очередь, **Григора Лусаворича** (Просветителя), ибо, во-первых, его необходимость как политического, консолидирующего и государствообразующего фактора осознавалась, прежде всего, социальными верхами, политической элитой; во-вторых, оно разрабатывалось и культивировалось на греческом и сирийском языках, которыми свободно владела армянская знать, получавшая, как правило, эллинистическое образование, что в значительной мере облегчало усвоение нового вероучения.

Процесс распространения христианства в Армении протекал мучительно и долго с применением порой жёстких форм принуждения и насилия, так как широкие слои народа не могли сразу понять и воспринять новую религию. Им намного ближе и понятнее

были традиционные языческие верования и культы, которые казались более естественными и привычными. Армяне продолжали поклоняться древним культам и божествам, любить «свои мифические песни, свои сказания, на них они воспитывались, им верили и постоянно предавались им»⁷⁸. Не могли легко отказаться от многовековых традиций и многие представители высшего светского и духовного сословия. И как свидетельствует армянский историк V века **Фавстос Бузанд**, «они уподоблялись [людям] своего века, гордились своим земным благородством и родством»⁷⁹. А патриарх **Завен** (376–380 гг.), потомок известного епископа Албианоса, ввёл обычай, чтобы священники вместо «подрясников до пят» носили короткую военную одежду.

Подобное поведение части духовенства и знати оказывало сильное влияние на религиозное сознание остальных слоёв населения, создавая питательную почву для сохранения и периодического усиления языческих традиций, переходящих иногда в мощные всплески языческого духа. Этому в значительной мере содействовала также идейно-религиозная агрессия (прямая или опосредованная) со стороны языческого Ирана.

В Армении, как впоследствии и в других странах, с принятием христианства началось преследование последователей языческой религии и культуры, насильственное насаждение христианского учения, новой морали, мировоззренческих принципов, системы ценностей, в ходе которого были разрушены многочисленные храмы и жертвенники, посвящённые языческим богам, памятники языческой культуры, устоявшаяся в течение веков система школьного образования и воспитания. Однако христианские деятели и государство проявили дальновидность и гибкость. Языческое наследие не было уничтожено полностью: часто на месте (или на фундаменте) языческих храмов строились христианские церкви или сами храмы превращались в церкви, а вместо храмовых школ основывались церковные и монастырские. Сохранились и некото-

⁷⁸ История Армении Фавстоса Бузанда / Пер. с древнеарм. и комм. М. А. Геворгяна. Ер., 1953. Кн. III, XIII.

⁷⁹ История Армении Фавстоса Бузанда / Пер. с древнеарм. и комм. М. А. Геворгяна. Ер., 1953. Кн. III, XIII.

рые языческие праздники. Подобная политика была призвана обеспечить некую преемственность в духовно-нравственной жизни народа, отчасти облегчить восприятие новой религии.

Для организационного же укрепления позиций Армянской Апостольской церкви Григор Просветитель «основал около четырёхсот епископских и архиепископских епархий для духовного управления Арменией и окрестностями страны. Он стоял во главе обращения Грузии, Каспийской Албании и Атропатены, куда он посылал начальников и духовных лиц»⁸⁰.

Христианские просветители и идеологи народа понимали, что языческая религия глубоко укоренилась в сознании и мировосприятии народа, пронизывая весь его дух и быт. Для её искоренения нужна была целенаправленная работа, чётко разработанная программа действий. С целью повсеместного распространения христианства и укрепления его позиций в стране, активизации процесса христианизации народа необходимо было создать широкую *социальную базу* – носителей христианских ценностей. Путь к решению этих задач Трдат III и Григор Просветитель усмотрели в создании новой школьно-образовательной системы, призванной ускорить процесс «просвещения» всех слоёв народа и воспитания его в духе христианских добродетелей, подготовки молодых кадров для проповеднической и церковно-религиозной деятельности⁸¹.

Обучение в новосозданных школах велось на греческом и сирийском языках. На первых порах функцию учителей-наставников выполняли приехавшие с Григором Лусаворичем из Кесарии Каппадокийской его греческие и сирийские сподвижники. Однако их усилий было недостаточно для широкого и повсеместного внедрения христианства. Возникла потребность в подготовке местных кадров, что могло быть реализовано посредством создания разветвлённой школьной сети.

По личному повелению царя из различных областей страны собирают одарённых отроков и обучают «новоявленному учению».

⁸⁰ Ормания М. Армянская церковь. Ер., 2005. С. 28.

⁸¹ Подробнее см.: Мирумян К.А. Школьно-образовательная система в раннесредневековой Армении как фактор национальной политики // Вестник РАУ. Гуманит. и обществ. науки. № 2. 2017.

Для того чтобы оторвать учеников от языческих традиций и ускорить процесс приобщения к христианским духовно-нравственным ценностям их снимали с насиженных мест и переселяли в отдалённые районы страны, «просвещая» и воспитывая там в уединении⁸².

Особое внимание уделялось детям жреческого сословия, на их последующее обращение в христианскую веру. Понимая всю важность задачи, воспитанием и обучением жреческих отпрысков занимался лично Григор Просветитель. (Многие из них впоследствии стали крупными церковными деятелями и удостоились сана епископа). Благодаря такой политике решались и конкретные социально-политические задачи.

Во-первых, благодаря этому в значительной мере уменьшалось сопротивление всё ещё сильного и влиятельного класса жрецов, которые могли усмотреть в этом социально-политическую гарантию и перспективу для своих детей.

Во-вторых, к делу усвоения и распространения христианского учения привлекалась способная молодёжь, получившая или получающая духовно-интеллектуальное воспитание и образование, в той или иной степени приобщённая к существующим знаниям, культуре, языкам, что должно было способствовать более успешному усвоению основ христианской религии.

В-третьих, благодаря этому дети жрецов могли сравнительно легко добиться религиозного и социального статуса своих отцов, что, в свою очередь, обеспечивала преемственность поколений, хотя и на другой идейно-религиозной и духовно-интеллектуальной основе.

В-четвёртых, несколько сглаживались социальные противоречия и конфликты, нейтрализовалась опасность противодействия со стороны класса жрецов, которые представляли значительную социальную и идейно-интеллектуальную силу и могли создать трудности на пути христианизации страны⁸³.

⁸² *Агатангелос*. История Армении / Пер. с древнеарм., вступ. статья и комм. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна. Ер., 2004. С. 245.

⁸³ См.: *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национально-го бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994. С. 38–39.

Однако основное внимание было сконцентрировано на воспитании и обучении детей из низших социальных слоёв, которые должны были стать основными проводниками и пропагандистами нового учения. С целью содействия процессу распространения христианского учения Григор Просветитель основывает многочисленные школы греческого и сирийского типа для обучения этим языкам, подготовки переводчиков и приобщения к текстам Священного Писания. Историк V века Лазар Парпеци называет их «школами для обучения паствы», то есть народа. Идеологи нации понимали, что для решения проблемы и создания широкой социальной базы нового учения необходимо подключить к процессу усвоения христианских ценностей как можно более широкие слои народа, задача, которую могла выполнить хорошо организованная школьно-образовательная система.

Католикос лично участвовал в распространении христианства в Армении, в частности, в восточных провинциях – историческом Арцахе, и основал там одну из первых в стране христианских церквей в поселении Амарас. Вскоре Амарасский монастырь стал крупным духовно-культурным центром края.

Род Лусаворича традиционно получал греческое воспитание и образование и придерживался греческой церковной и культурной ориентации, а род Альбианоса – восточной или «суверенной» национальной политики, выступая против не столько распространения эллинистической образованности, сколько её гегемонии в стране. В условиях, когда идейные противоречия и столкновения будоражили весь цивилизованный мир, упрочение христианской системы ценностей, морали и идеологии стало одним из реальных факторов повышения нравственно-воспитательного уровня народа, формирования духовно-нравственного единства нации, а это, в свою очередь, предполагало расширение сферы распространения просвещения, образования, наставническо-проповеднической деятельности. Однако после смерти Григора Лусаворича учреждённые им школы вследствие неустойчивости политического положения в стране и в регионе пришли в упадок.

В арменоведческой литературе устоялась точка зрения, согласно которой «победа христианства в Армении прежде всего бы-

ла победой царя и нахараров, имеющих проримскую ориентацию», что «уже со времени Тиридата III Великого христианская церковь становится одним из важнейших звеньев политического сближения Армении и Римской империи»⁸⁴. Однако нам представляется, что приведенная точка зрения нуждается в некоторых существенных оговорках и уточнениях. Не намереваясь углубляться в анализ вопроса, считаем нужным указать на некоторые моменты, которые, на наш взгляд, необходимо учитывать при освещении данной проблемы.

Христианство, возникшее в восточных провинциях Римской империи, в III – начале IV века действительно превратилось в мощную идейно-религиозную, политическую и экономическую силу со слаженной иерархической структурой, разветвлённой церковной организацией. К этому времени церковь оказалась вполне подготовленной «к союзу с государством», но императорская власть «к союзу с христианской церковью» была ещё не готова⁸⁵. Более того, именно с середины III века, в годы правления императора **Деция** (249–251 гг.) начинаются общеимперские массовые гонения христиан. До этого христиане преследовались вместе с другими еретическими течениями. Наиболее жестокие формы гонения приобрели при императоре **Диоклетиане** (284–305 гг.), который только в 303–304 годах издал четыре эдикта, запрещавших христианство по всей империи. Эти мероприятия сопровождалось разрушением церквей, уничтожением священных книг, конфискацией церковного и личного имущества христиан.

В Римской империи сложилась своеобразная и противоречивая обстановка. С одной стороны, усиливающиеся тенденции распада огромной Римской империи требовали мощного духовного и идеологического подспорья, «обеспечения» в виде общеимперской религии, приемлемой для большинства народов и племён империи, к тому же, способной идейно и духовно обосновать институт императорской власти, с другой – ни один из распространён-

⁸⁴ История армянского народа. Т. II. С. 76, 77. См. также: *Исканян В. К.* Армяно-византийские отношения в IV–VII вв. Ер., 1991. С. 45–47. На арм. яз.

⁸⁵ *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1988. С. 171.

ных и признанных в империи языческих культов и верований не мог претендовать на эту роль. Такой реальной и мощной силой была христианская идеология с её общечеловеческой и космополитической направленностью, монотеизмом и демократическими тенденциями, а также иерархически структурированная к тому времени христианская церковь, пользующаяся большим авторитетом среди широких народных масс.

Однако римские императоры проявили нерешительность, если не сказать близорукость, в отношении к христианству. Они не сумели правильно сориентироваться в сложившейся в империи сложной идейно-религиозной ситуации и усмотреть в христианстве *консолидирующий духовно-идеологический фактор, силу, способную приостановить или хотя бы продлить на время распад империи, вывести империю из сложнейшей и тяжёлой ситуации, не смогли сориентироваться и понять, что лишь признание христианства государственной религией* может способствовать решению фундаментальных для империи проблем⁸⁶.

Процесс усиления христианства и его превращения в реальную идейно-политическую и духовную силу в империи происходил «снизу вверх», от первых простых христианских общин к отлаженной церковной организации и иерархии. Этот длительный процесс в конце концов заставил, можно сказать, имперскую власть «открыть глаза» на действительное положение дел. В этом смысле можно согласиться с мнением А. Донини, который в добровольном отречении императора Диоклетиана от престола и вынужденном отречении императора Максимилиана в 305 году усматривает осознание ими того факта, что «авторитарное восстановление государства пошло по неверному пути и что без поддержки христианских масс никакая политика консолидации империи была теперь невозможной»⁸⁷.

Первый шаг в этом направлении предпринял император **Галерий** (293–311 гг.), своим эдиктом 311 года легализовавшим христиан-

⁸⁶ См.: Крывелев И.А. История религии. Т. I. М., 1975. С. 157.

⁸⁷ Донини А. У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана / Пер. с итальян. М., 1979. С. 214.

ство. В 313 году лояльность к христианству была подтверждена «Миланским эдиктом» императоров **Константина** (306–337 гг.) и **Лициния** (308–324 гг.). Однако благодаря этим документам христианство получило лишь права гражданства наряду с другими религиозными течениями, лишь право свободного вероисповедания. Официальный же статус оно получило на Никейском Вселенском соборе в 325 году при активном вмешательстве императора Константина I Великого. Но это также ещё не означало окончательной победы христианства, придания ему государственного статуса: сам император продолжал почитать языческий пантеон, носить традиционный титул «верховный жрец», «понтифик» и, по преданию, принял крещение лишь на смертном одре в 337 году. (Правда, последнее обстоятельство у многих учёных вызывает серьёзные сомнения).

Языческие культы продолжали существовать в империи. Вплоть до **Феодосия I Великого** (379–395 гг.) римские императоры проводили «зигзагообразную политику» в отношении христианства. Как справедливо пишет тот же А. Донини, «превращение христианства из религии меньшинства в религию терпимую, затем избранную и, наконец, признанную единственным законным культом потребовало почти столетнего периода, начиная со времён Константина, в начале IV в., до смерти Феодосия в 395 г.»⁸⁸. Император Феодосий I лишь незадолго до смерти в 395 году окончательно упразднил формальное (правовое) равенство двух культов, провозгласив христианство единственной официальной (государственной) религией на всей территории империи. Примечательно, что это решение по времени совпало с распадом Римской империи на Западную и Восточную. Не исключено поэтому, что неуверенность и нерешительность, проявленные римскими императорами в вопросе признания христианства в качестве государственной религии, помешали церкви сыграть свою консолидирующую роль и более ощутимо реализовать свои потенциальные возможности в деле сохранения целостности империи.

Таким образом, во второй половине III века и в Армении, и в Римской империи сложилась в некотором смысле идентичная ситуация: угроза потери государственной целостности и самостоятельности Армении под натиском Сасанидского Ирана и опасность распада империи, обусловленная главным образом внутренними процессами. В обоих случаях объективно чувствовалась неотложная потребность в идейно-религиозном и духовном консолиди-

⁸⁸ Донини А. У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана. С. 204.

рующем факторе. И хотя христианство возникло и широко распространилось на территории империи, а церковь укрепилась организационно и материально и полностью была готова к сотрудничеству с имперскими властями и влиться в государственные структуры, – всё же императоры по тем или иным причинам оказались не в состоянии оценить реальные и потенциальные возможности христианской идеологии и христианской церкви в деле упрочения расшатанной римской государственности.

Христианство в Армении стало распространяться уже в I веке учениками **Христа** апостолами **Фаддеем** и **Варфоломеем**, вследствие чего армянская церковь впоследствии получила статус Апостольской. И как отмечает М. Орманян, «непосредственная связь с апостолами, на которую искони притязала Армянская церковь и которую провозглашала в своих официальных постановлениях, с одной стороны, свидетельствует о древнем и исконном происхождении, а с другой – о возникновении из одного единственного первоисточника без посредничества другой церкви»⁸⁹. Данное обстоятельство, оформленное вскоре в качестве национально-политической идеологемы, стало одним из мощных стимулов, важнейшим фактором для сохранения автокефалии Армянской церкви, что в периоды потери государственности означало также сохранение национальной идентичности, обеспечение единства и безопасности нации.

Впоследствии христианство проникло в Армению из Сирии и Каппадокии, но, тем не менее, не получило такого широкого распространения и должного организационного оформления как на территории империи. Было бы вполне естественным и логичным, если бы христианство впервые было принято именно в империи. Тем более примечательно, что **именно в Армении христианство впервые в истории человечества было провозглашено государственной религией**. Произошло это благодаря решительным действиям царя Тиридата III, его ближайшего окружения и главным образом Григора Лусаворича. Проявленную высшей армянской знатью решительность можно объяснить тем, что, во-первых, наряду с

⁸⁹ Орманян М. Армянская церковь. Ер., 2005. С. 15.

осознанием негативных последствий внутренних процессов феодализации они поняли также всю опасность внешней угрозы для существования национальной государственности; во-вторых, они правильно сориентировались в вопросе выбора путей и средств для сохранения и укрепления государственной целостности, что явилось результатом адекватной оценки идейно-политической ситуации как в самой Армении, так и в империи и во всем регионе, оригинальностью их политического мышления.

После вероломного убийства армянского царя Хосрова (по приказу персидского шаха Шапура I) юного престолонаследника Тиридата удалось спасти и увезти в Рим. Тиридат III, получивший воспитание и образование в Риме, во дворце крупного государственного деятеля и будущего соимператора *Лициния*, с детства обучался «греческой светской науке, земной премудрости, особенно был искусен в философской премудрости», прекрасно владел всеми тонкостями военного искусства⁹⁰. Не исключено, что именно пребывание в Риме, наблюдение и глубокое осмысление различных сторон государственной жизни империи, бурных идейно-политических и религиозных процессов, недюжинный природный талант полководца и государственного мужа позволили ему усмотреть в христианстве единственную на то время духовно-идеологическую силу, способную вывести свою страну из сложнейшей внутри- и внешнеполитической ситуации. Осуществлению намерений Тиридата III после воцарения в значительной мере способствовала и деятельность Григора Лусаворича, который воспитывался, учился и принял христианство в Кесарии Каппадокийской. Возможно, встреча, взаимопонимание и сотрудничество этих двух выдающихся личностей, в одинаковой мере озабоченных судьбами своего народа и государства, и объясняет всю бескомпромиссность и решительность политики насаждения христианства в Армении.

Действительно, принятие христианства в качестве государственной религии сблизило армян с восточными областями Римской империи. Этому способствовало и то, что восточные провинции империи и их церкви сами традиционно находились в религиозной

⁹⁰ *Агатангелос*. История Армении. С. 249.

и идейно-политической оппозиции к официальному Риму, хотя и не принимали участия в военном противоборстве Востока и Рима (Запада). Поэтому проводимую армянским царским двором религиозную политику **никоим образом нельзя назвать проримской, а тем более рассматривать её как проявление процесса политического сближения Армении и Рима, ибо восточные провинции империи никак нельзя отождествлять со всей империей, тем более с официальным языческим Римом.** Между тем сторонники вышеприведённой точки зрения, хотя и того или нет, фактически отталкиваются от этой предвзятой посылки.

Следовательно, принятие христианства в качестве государственной религии в Армении содействовало расширению связей именно с восточно-римскими провинциями, установлению контактов с христианскими церквями сопредельных с Арменией восточных областей, но отнюдь не с официальным Римом, который продолжал периодически организовывать массовые гонения на христиан. В этом противоборстве Армения выступала как **защитница христианства.** Вследствие этого, с одной стороны усиливалась конфронтация, с другой – расширялся фронт борьбы с языческим Римом. Таким образом, Армения не только впервые провозгласила христианство государственной религией, но и явилась первой страной в мире на государственном уровне защитившая христианскую религию.

С учётом приведённых соображений победу христианства в Армении весьма трудно квалифицировать как акт, способствовавший политическому сближению Армении и Рима. Об этом свидетельствует вся последующая история взаимоотношений двух государств, в том числе в сфере религиозно-догматической, особенно после принятия Римом христианства как государственной религии (395 г.). Что касается многочисленных примеров склонения армян в сторону Рима, то это обстоятельство объясняется не религиозно-догматическими, как полагают некоторые исследователи⁹¹, а преимущественно военно-политическими соображениями. Более того,

⁹¹ См.: Пигулевская Н. Сирийские источники по истории народов СССР. М.-Л., 1941. С. 88.

не меньше примеров можно привести и в пользу склонения армян в сторону Сасанидского Ирана. Находясь между двумя могущественными державами и в течение столетий являясь своего рода буферным государством, Армении приходилось постоянно лавировать в международных делах.

Принятие христианства в Армении как государственной религии создавало предпосылки для религиозно-идеологического отмежевания как от Сасанидского Ирана, так и от языческого в то время Рима, обеспечения духовной, идеологической, а опосредовано – и политической независимости и суверенитета Армении – необходимой основы для сохранения государственности и самостоятельной внутренней и внешней политики⁹². Все это, разумеется, не могло не беспокоить соседние державы. Однако, в общем и целом, они проявили определённую сдержанность и терпимость

«Терпимость», проявленная Римом в отношении Армении, объясняется не только тем, что принятие христианства в Армении, в первую очередь, было направлено против поползновений и домогательств Сасанидского Ирана и зороастрийской религии, но и неспособностью империи в данный период вести активную внешнюю политику. Этому мешала также нестабильная религиозно-идеологическая ситуация в самой империи. Иран также не усмотрел угрозы его взаимоотношениям с Римом. «Терпимость» Ирана можно объяснить тем, что провозглашение христианства в Армении государственной религией, фактически, было направлено и против языческого Рима.

В этой связи следует напомнить, что непосредственно после принятия в Армении христианства в Римской империи прокатилась волна антихристианских мероприятий, ожесточённых гонений на христиан и церковь (диаклетяновы репрессии), что отразилось также на взаимоотношениях Армении и Рима. Имели место и военные столкновения. Поэтому кажется вполне обоснованным мнение ряда историков, согласно которому *эти события отражали, так или иначе, борьбу христианской Армении с языческим Римом во*

⁹² Ср.: История армянского народа. Т. II. С. 71.

имя защиты и утверждения христианского учения⁹³. Следовательно, Армения стала первой страной в мировой истории не только провозгласившей христианство государственной религией, но и первой страной, выступившей на государственном уровне в защиту христианского учения.

Таким образом, Тиридат III посредством религиозной политики, то есть принятием христианства в качестве государственной религии Армении, фактически создал духовно-идеологический заклон перед религиозно-идеологическими, а опосредовано – политическими домогательствами как Ирана, так и Рима. Иными словами, Армения провозгласила христианство как национальную религию и идеологию.

Однако христианство не могло пустить глубоких корней в народное сознание сразу, быстро решить поставленные перед ним сложнейшие задачи, что было сопряжено как со всё углубляющимся ухудшением международного положения Армении и внутривнутриполитическим кризисом, так и сохранением язычества, особенно в её окраинных областях. Широкому, повсеместному внедрению христианства препятствовали не только историческая память народа, богатое языческое прошлое, живучесть традиционных, устоявшихся форм мировоззрения, но и то обстоятельство, что оно насаждалось на непонятных для народных масс языках (греческом и сирийском), и на первых порах – преимущественно проповедниками-иностранцами. Это, естественно, приводило к отчуждению и неприятию новой религии со стороны основной части народа.

Таким образом, исторический акт принятия христианства в качестве государственной религии Армении был продиктован и опосредован комплексом «внутренних» (интерналистских) и «внешних» (экстерналистских) факторов и преследовал конкретные духовно-идеологические, а, в конечном счёте, национально-политические цели и, в первую очередь, было призвано на единой идеологической (монотеистической) основе укрепить расшатанную государственную целостность.

⁹³ Ср.: Там же. См. также: Лео. История Армении. Т. I. Древний период. Ер., 1966. С. 426–427. На арм. яз.

Из приведённого краткого анализа следует, что:

1) провозглашение христианства государственной религией Армении одновременно означало провозглашение новой государственной идеологии, что явилось результатом объективного анализа ситуации в Римской империи и Армении, политического гения царя Трдата III Великого;

2) данное историческое явление создало необходимую базу для духовного и идеологического отмежевания как от маздеистской Персии, так и от всё ещё языческого Рима, а, опосредовано, и для обеспечения идеологического и политического суверенитета – необходимой основы укрепления государственности и обеспечения самостоятельности во внешней и внутренней политике;

3) христианство в первую очередь, призвано было обеспечить на единой идеологической и мировоззренческой основе (монотеизма) духовное единство народа и укрепить расшатанную государственную целостность;

4) всё это было как провозглашением, так и идеологическим обоснованием самостоятельной национально-государственной политики, государственного суверенитета.

Принятие христианства наметило пути дальнейшего развития армянского народа и армянской государственности, ориентиры и критерии духовной жизни, культуры, мышления, мировоззрения, которые, хотя и с трудом, но постепенно проникали в национальное сознание, в образ жизни, в быт. Со временем оно стало основным компонентом национальной идеологии, мощным духовным оружием против внешних идейно-политических и духовно-религиозных притязаний. История Армении, её судьба отныне тесно переплетается с христианским учением настолько сильно, что христианство через столетие (после создания армянских письмен) становится неотъемлемой частью национальной самоидентификации армянского народа.

Осмысление данного феномена и усвоение политического опыта представляет интерес для каждого переходного периода, в том числе и современного. Основными пунктами этого урока истории являются:

1) правильное понимание и глубокое осмысление стоящих перед нацией и государством задач и способность выбора адекватных средств для их решения;

2) осознание всей важности духовного и идеологического фактора в деле решения государственных и политических проблем;

3) акцентирование роли систематизированной идеологии для консолидации всех социальных слоёв вокруг общенациональных и общегосударственных задач и идей в качестве предпосылки и основы для обеспечения единства нации, национальной идентичности, социальной гармонии, что, в свою очередь, является гарантом реализации внутригосударственных и внешнеполитических задач.

Выделение в сфере государственной политики духовно-идеологического фактора, придание ему определяющей роли в истории армянского народа впервые отчётливо проявилось в политике Тиграна II Великого. Однако, если великий эллинистический монарх и политик в качестве фактора укрепления новосозданной империи, превращения её в единое монолитное целое и обеспечения военно-политического могущества выбрал эллинистические формы организации государства и правления и, особенно, эллинистическую культуру, придав ей статус стратегического политического фактора, – то в новых исторических условиях его политический последователь в качестве синтезирующего и консолидирующего начала выбрал христианскую идеологию. С точки зрения истории армянской политической мысли, важно то, что оба государственных деятеля в своей практической политике исходили из духовно-культурного и идеологического факторов. В этом смысле, если Тиграна II справедливо называют «последним великим эллинистическим монархом», то Трдата III можно назвать *первым в истории человечества великим христианским царём*⁹⁴.

Многовековой и многотрудный путь, пройденный армянским народом и его церковью, накопленный богатый духовно-практический опыт, разработанные армянскими идеологами и мыслителями концептуально-политические механизмы касательно отноше-

⁹⁴ См. также: *Мирумян Р. А.* Армянская Апостольская церковь как фактор сохранения идентичности армянской нации // СОТИС. № 1. 2017. С. 82.

ний государство–церковь и нация–церковь, осмысление и оценка проводимой в этом направлении политики с точки зрения национально-политической мысли и политической культуры – позволяют не только обобщить духовно-религиозный процесс, выявить прошедшие историческую проверку принципы, концепции, парадигмы, но и наметить современные задачи политики Армянской Апостольской церкви, в частности, в деле правильного восприятия и регулирования отношения государство–церковь, разработки адекватной церковной политики. Это должно стать и важнейшей задачей современного армянского государства.

2.3. Взаимоотношение государства и церкви в IV веке

Как было показано, главной целью провозглашения христианства в Армении в качестве государственной религии было укрепление централизованной царской власти, армянской государственности, проведение самостоятельной, независимой от соседних держав внешней и внутренней политики, то есть обеспечение государственного суверенитета. Как учение, мировоззрение и идеология христианство возникло и распространялось как общечеловеческая религия, космополитическая система духовно-нравственных ценностей, и в этом была его сила, притягательность для различных социальных слоёв и народов.

Вместе с тем, становление епископской церкви (с конца II в.), слаженных структур церковной организации сопровождалось появлением определённых идейно-политических тенденций и устремлений. Вследствие этого некоторые восточно-христианские церкви, как, например, александрийская и сирийская, постепенно становились также носителями идейно-политических и национально-политических идей и ценностей, отстаивая в ходе борьбы с другими церквями первенство в христианском мире, а также интересы соответствующих этнических и территориальных образований.

Армянская церковь первоначально (первая половина IV в.) также не имела национального характера. Созданная под патронажем государства и своим государственным статусом выделяясь

среди других христианских церквей, она в то же время была частью общехристианской церкви. Другое дело, что принятие христианства в качестве государственной религии по замыслу царя Тиридата III призвано было решать задачи именно национального государства. Поэтому вполне естественно, что рукоположение Григора Лусаворича в католикосы должно было быть проведено одним из признанных иерархов христианской церкви. Только в этом случае он мог быть «официально» признан главами других христианских церквей, иными словами: стать «легитимным». Тем более, что до этого в Армении не было института «епископской церкви», точнее – признанного в христианском мире престола и соответствующих священнослужителей. Поэтому рукоположение Григора Лусаворича в Кесарии Каппадокийской нельзя считать «случайностью». Это никоим образом не означало зависимость или принижение института Армянской церкви, так как указанное обстоятельство компенсировалось как её государственным статусом, так и тем фактом, что Армянская церковь считалась Апостольской. С другой стороны, это не означало зависимость от империи, так как официальный Рим оставался языческим.

Кроме того, следует принять во внимание, что, в отличие от глав других христианских церквей, армянский католикос был избран не собранием священнослужителей или назначен царём. Представляет интерес сама процедура избрания Григора Просветителя католикосом страны. По приказу царя Тиридата III было созвано Собрание представителей всех социальных слоёв, которые, по представлению царя, сообща выбрали католикоса страны. Тем самым, была обеспечена полная легитимность Армянской церкви и её главы внутри страны.

Это мероприятие явилось первым общенародным, точнее – представительным собранием, призванным решить вопрос общенационального значения. Оно заложило основы традиции общермянских собраний – «ашхаражоговов» (Аштишатский (365 г.), Шаапиванский (446 г.), Арташатский (449 г.) и др.). Через несколько десятилетий царь Аршак II для избрания нового католикоса также созывает общенародное собрание.

После рукоположения в Кесарии Каппадокийской Григор Просветитель занялся упорядочением канонов, порядков, ритуалов и обрядов Армянской церкви. У него была возможность перенять их у греческой или сирийской церквей, которые к тому времени были хорошо организованы и упорядочены. Однако армянский католикос пошёл другим путём – путём создания национальных основ Армянской церкви, учёта национальных традиций, обычаев, нравственных ценностей, психологии народа. Иными словами, он адаптировал церковные порядки к проблемам национального бытия, благодаря чему через короткий исторический период Армянская церковь фактически стала национальной.

За период от провозглашения христианства государственной религией (301 г.) до первого раздела Великой Армении (380-е гг.) отношения государство–церковь, светская власть–духовная власть прошли сложный путь. Благодаря покровительству и поддержке со стороны царской власти Армянская Апостольская церковь постепенно усиливалась в духовно-идеологическом, политическом и экономическом отношении и вскоре превратилась не только во всеармянскую организацию, но и в крупного феодала – нахарарство. Иными словами, параллельно с центральной политической (царской) властью формируется духовно-церковная епископская власть во главе с верховным патриархом – католикосом. Более того, укрепившись как властная структура и усилившись организационно и материально, Армянская церковь в лице своих иерархов стремилась оказывать влияние на царскую власть и проводимую ею политику.

Попытки вмешательства в государственные дела часто противоречили интересам светской власти. Поэтому возникающие периодически противоречия между царями и католикосами были закономерным следствием развития взаимоотношений двух форм (государственной и церковной) власти. Причиной оппозиционности католикосов к царской власти стало не рукоположение их со стороны митрополита Кесарии Каппадокийской, как иногда полагают исследователи; она связана с проблемой сущности и внутренней логики власти как таковой, в частности, разделения властных функций и полномочий.

Усиление Армянской церкви и, как следствие, стремление подчинить своему влиянию светскую власть, попытки вмешательства в государственные дела не могли не вызвать ответных шагов со стороны царской власти. Царь и его окружение рассматривали церковь как один из государственных институтов, призванного служить царю и государству в духовной сфере. Однако к середине IV века у армянских царей уже не было былого могущества, чтобы удержать в «узде» церковную власть.

С целью пресечения центростремительных притязаний церкви армянские Аршакиды использовали различные методы и средства, в том числе противоречия, существующие между родом Григора Лусаворича и родом Албианоса. Смена потомков двух церковных родов на католикосском престоле объясняется не только и не столько тем, что якобы с усилением политической ориентации на Рим, престол переходил к Григоридам, а с усилением ориентации на Иран – к Албианидам.

Нисколько не умаляя значения данного, как и других менее значимых факторов, мы считаем более убедительным и обоснованным следующее объяснение: отмеченное обстоятельство обусловлено, в первую очередь, внутrigосударственной политикой армянских царей. Возведение на католикосский престол представителя того или иного рода диктовалось не столько личной симпатией или внешнеполитической ориентацией, сколько общегосударственными интересами, задачей укрепления армянской государственности, стремлением урезонить пыл, притязания церкви и церковных иерархов на политическую власть, что нередко имело деструктивное значение. Во взаимоотношениях государства и церкви, порой принимающих жёсткие формы, армянские цари рассматривали Албианидов в качестве своеобразного «запасного», резервного варианта, при помощи которого они направляли, корректировали и контролировали действия Григоридов. Поэтому политику Аршакидов трудно отождествлять с политикой Альбианидов; последние не могли, по приведённым соображениям, закладывать основы национальной армянской церкви, как принято иногда утверждать.

Армянским царям удавалось различными путями и средствами удержать в «узде» церковь, нейтрализовать её властно-полити-

ческие притязания. Что касается действующей в лоне Армянской церкви сирийской партии, то её представители появились на католикосском престоле лишь в середине V века – после окончательного упразднения царства Великая Армения, когда католикосы стали назначаться персидским двором. Поэтому трудно согласиться с точкой зрения, согласно которой «род Просветителя играл роль культурного и политического моста между Арменией и Западом. Аршакиды прекрасно понимали это. Речь шла об эллинизме и иранизме. Церковь Альбианидов не могла обратить христианскую религию в веру и направить её против иранизма – этому мешала их собственная традиция, оставшаяся непричастной к западной культуре»⁹⁵.

Провозгласив христианство государственной религией и не жалея сил и средств для его распространения и укрепления Армянской Апостольской церкви, Тиридат III Великий стремился, тем самым, укрепить духовно-нравственные основы армянской государственности и проводить самостоятельную политику. Это, в свою очередь, предполагало обеспечение суверенности Армянской церкви, в частности, в вопросе рукоположения армянского католикоса. Дело в том, что рукоположение Григора Лусаворича митрополитом Кесарии Каппадокийской имело место в период, когда а) христианство жестоко преследовалось в империи, а христианская церковь была гонимой церковью; б) восточнохристианские церкви противостояли официальному Риму; в) в Армении не было епископского престола, признанного другими христианскими церквами. Однако после Миланского эдикта (313 г.), и особенно Никейского собора (325 г.), когда христианская церковь в империи получила «права гражданства» и официальный статус, рукоположение армянских католикосов за пределами Армении приобрело бы политический характер. Другими словами, зависимость от кесарийского престола означало бы уже определённую зависимость и от Римской империи.

Поэтому обеспечение независимой государственной политики Армении требовало также независимости в церковно-религиоз-

⁹⁵ *Мартиросян А. А.* Маштоц. Ер., 1988. С. 24.

ных (идеологических) вопросах, что в контексте рассматриваемого периода означало, помимо прочего, отказаться от отправки армянских католиков для рукоположения в Кесарию. Первый шаг в этом направлении предпринял сам Григор Лусаворич, второй – царь **Аршак II** (350–368 гг.). Эти факты имели важное значение для подготовки реальной независимости и полной автокефалии Армянской церкви в системе общехристианской церкви.

Противостояние между царской и церковной властями приобрело наиболее жёсткие формы при Аршаке II, и особенно его сыне Папе и католике Нерсесе Великом. В противоборстве с соседними могущественными державами царю было необходимо укрепить царскую власть, «вертикаль власти», объединить всех князей-нахараров и все социальные слои общества. По идее, церковь должна была всячески содействовать реализации этой насущной задачи. Однако церковь, к сожалению, заняла иную позицию: она не только не помогла царю в его начинаниях и инициативе, но и стала препятствовать реализации его политики. В этой бескомпромиссной борьбе столкнулись два выдающихся ума, видящих настоящее и будущее страны с различных идейно-политических и цивилизационных позиций.

Нерсес Великий развернул поистине грандиозную деятельность по усилению церковной власти, реорганизации церковных структур, созданию своеобразного «духовного» государства. Этой же цели была подчинена вся его социальная политика. Позицию католика поддерживали и многие нахарары, недовольные политикой царя, нередко ущемляющей их интересы. Их центробежные устремления подрывали основы как централизованной царской власти, так и армянской государственности.

Сложившаяся ситуация требовала от царя Аршака II неординарных действий и решений. Выход из положения он нашёл в создании мощной социальной базы, призванной усилить позиции царской власти. Но в феодализирующейся Армении большинство населения практически находилось под властью князей-нахараров. Тогда царь идёт на весьма рискованный шаг и в духе эллинистических традиций основывает свободный город Аршакаван, куда, по царскому указу, могли приехать все недовольные своими господа-

ми. Однако к этому времени эллинизм и присущая ему градостроительная политика уже уходили в прошлое.

Перед царём стояла конкретная политическая задача: найти пути и средства для ослабления властных притязаний и подчинения окрепшей Армянской церкви и тех крупных князей-нахараров, которые ради сохранения своих владительных прав и амбиций стремились всячески ослабить царскую власть, а, следовательно, – и государство. Однако наиболее трагические последствия имело то, что, когда в ходе ожесточённой борьбы у церковного иерарха и примкнувших к нему нахараров не хватало сил для противостояния царю, они обращались за помощью к внешним силам, в частности, к Сасанидскому Ирану. В результате подобных действий армянской знати страна каждый раз опустошалась, подвергаясь грабежу и насилию

Укрепляя города, армянские цари усиливали главную опору своей власти в стране. Этим было обусловлено строительство Аршакавана – последнего эллинистического города в Армении. В городе было собрано огромное количество людей, представителей самых различных социальных слоёв, различного этнического происхождения и вероисповедания, спасались от социального гнёта. Сюда приходили также должники, воры, убийцы и другие преступные элементы. «Когда вышел этот царский указ, – пишет Бузанд, – то в означенном месте собрались все воры и разбойники, виновные в пролитии крови и убийцы, лжецы и обманщики, вредители, карманники, обидчики, сутяги, клеветники, грабители, похитители и корыстолюбцы»⁹⁶. Мы должны учитывать, что слова эти принадлежат церковному историку, который, по понятным причинам, сильно сгущает краски, называя всех прибывших «ворами» и «разбойниками».

Важно отметить тот факт, что все прибывшие в Аршакаван люди получали одинаковый социальный статус, одинаковые гражданские права и свободы. Кроме того, они получали отпущение за все прежние преступления и проступки с одним условием – не

⁹⁶ История Армении Фавстоса Бузанда / Пер. с древнеарм. и комм. М. А. Геворгяна. Ер., 1953. С. 84. См. также: *Мовсес Хоренаци*. История Армении. С. 167.

совершать их впредь. В город не допускали лишь феодалов, священников, ростовщиков и пр. Никто не имел права вмешиваться во внутренние дела городской общины, которая, со своей стороны, упорно сопротивлялась всем попыткам церкви и нахараров навязать городу свою иерархию власти. Политику Аршака II можно назвать *социальным синоикизмом*.

Узнав о строительстве Аршакавана, католикос Нерсес предложил царю разрушить город и распустить жителей, обещая взамен на том же месте построить другой город: «Ты прикажи срыть до основания поселение (Аршакаван – К. М.) и распусти людей, которых ты собрал, чтобы они разошлись по своим местам и вернули всем, что должны, дабы не навлечь тебе на себя гнева Божьего... Если же ты очень дорожишь тем местом, то я сам отстрою (посад)... и буду держать в благоустройстве для тебя»⁹⁷. Здесь следует указать на два важных момента: во-первых, царь прекрасно понимал подоплёку предложения католикоса; во-вторых, в словах католикоса чувствуется властность, превосходство над царём. Однако царю нужен был не просто город, а опора для своей власти. Понятно, что он отказался от предложения католикоса.

Чтобы помешать реализации замыслов царя, многие князья и церковные иерархи обратились за помощью к Сасанидам. Армянские нахарары примкнули к втогнувшимся в страну персидским войскам и совместными силами осадили город Аршакаван. По этому поводу Мовсес Хоренаци сообщает: «...и предали мечу и мужчин и женщин, [всех] кроме грудных младенцев, ибо каждый из них был озлоблен против своих слуг и преступников. Хотя Нерсес Великий и знал об этом заранее, он не успел прибыть до избиения, а явился уже после завершения дела...»⁹⁸. Возможно, опоздание Нерсеса было не случайным, а вполне преднамеренным. Ведь в противном случае ему, как христианскому первосвященнику, пришлось бы «взывать к милосердию нахараров, а это не входило в его планы: ненавистный город должен был быть уничтожен вместе с

⁹⁷ История Армении Фавстоса Бузанда. С. 87.

⁹⁸ Мовсес Хоренаци. История Армении. С. 168.

его жителями»⁹⁹. По приказу Нерсеса город сравнивали с землей, её распахали и посыпали солью.

Вскоре та же участь постигла и другие города Армении. Во время Армяно-персидской войны (364–366 гг.) армянские нахарары вместе с персидскими войсками разрушили древние эллинистические города. Привилегированное положение городов, их полунезависимый статус, естественно, вызывали недовольство родовой знати. Особое недовольство вызывали города, оказавшиеся на землях нахарарских домов. Война против городов была, в первую очередь, войной против центральной царской власти.

В противовес Аршаку II, построившего «град земной», католикос строит свой «град» – духовный, наподобие Небесного Иерусалима, который по своему статусу выше земного – телесного. «В этом заключается одно из существенных различий между Аршакаваном, продолжающим традиции эллинистического полиса, построенного на принципах горизонтальных общественно-политических отношений, и Градом Нерсеса, являющимся квинтэссенцией феодальной вертикальной иерархии»¹⁰⁰.

С целью избрания католикоса Аршак II, по примеру Тиридата III, созывает «Ашхаражогов» (дословно – Всенародное, а по сути – Представительное собрание). Примечательно, что и впоследствии для обсуждения важнейших государственных, церковных, политических проблем созывались Представительные собрания.

В противовес «Ашхаражогову» царя, католикос созывает свой, церковный собор в Аштишате (365 г.) с претензией на упорядочение как церковных дел, так и мирских. На соборе были приняты законы, призванные упорядочить общественные отношения на основе норм христианской морали и справедливости. По этому поводу Бузанд пишет: «Он (Нерсес) поехал в гавар Тарон и вызвал к себе всех епископов армянской страны ... Все охотно явились на собор и имели полезное совещание об упорядочении мирских дел церкви и об установлении общих правил веры. Тут они наладили и

⁹⁹ См.: Маргарян Е. Г. Аршакаванская эллинистическая политея и град небесный Нерсеса Великого. Ер., 2007. С. 12.

¹⁰⁰ Маргарян Е. Г. Аршакаванская эллинистическая политея и град небесный Нерсеса Великого. С. 25.

установили порядок, и *весь народ армянской страны превратили как бы в единую общину монахов во всем, кроме брака* (курсив наш – К. М.)»¹⁰¹. Об этом сообщает и Мовсес Хоренаци. Нерсес созывает не церковный собор в прямом смысле слова, а фактически Общенациональный собор, где подлежат рассмотрению также вопросы, входящие в компетенцию государственной власти, к тому же, без участия царя. Католикос явно, неприкрыто вышел за рамки своей юрисдикции и выставил свои притязания и на светскую власть. Это был не только прямой вызов царю и институту царской власти, но и реальные шаги по узурпации политической власти.

Нерсес создаёт широко разветвлённую церковную организацию, обновляет структуру церкви и унифицирует церковные порядки, существенно увеличивает численность священнослужителей, благодаря чему удерживает под контролем фактически всю страну, все социальные слои общества. Он усилил церковный контроль над семейными отношениями и браком. Церковь особенно строго следила за отклонениями от норм христианской морали: похоти, мужеложества, содомии, сплетен, пьяного разгула, чревоугодничества, хищничества, блуда, скотоложества и других, которые ведут в гибельную пропасть.

Таким образом, Нерсес стремился использовать собор, чтобы внедрить церковно-монастырские порядки и организационные структуры во все сферы общественной жизни, в сознание всего народа и узаконить свою верховную власть, распространив её и на царскую власть¹⁰². Но это означало прямое вмешательство в государственные дела, игнорирование прерогатив светской власти, нарушение принципа разделения церковной и светской властей.

Значительную роль в деле обеспечения независимости Армянской церкви от греческой сыграл молодой и талантливый царь **Пап** (370–374 гг.). За короткий промежуток времени он осуществил политическую программу, которая подняла на новый уровень и существенно уточнила параметры и принципы отношения государства и церкви. Во-первых, он существенно ограничил права ду-

¹⁰¹ История Армении Фавстоса Бузанда. С. 62.

¹⁰² См. также: *Маргарян Е. Г.* Аршакаванская эллинистическая политея и град небесный Нерсеса Великого. С. 32.

ховенства, размеры принадлежащих церкви земельных угодий. Во-вторых, закрыл многочисленные женские монастыри, распространил воинскую обязанность и на родственников священнослужителей и т. д. Цель этих мероприятий заключалась в стимулировании роста населения страны и увеличении числа военнообязанных, что в тяжёлых военно-политических условиях имело первостепенное значение. В-третьих, горизонтальные отношения царя и католикоса в сфере внешней и внутренней политики (к чему всячески стремились армянские католикосы) он заменил вертикальными отношениями. Всё это привело к утверждению монополии государственной власти как во внешней, так и во внутренней политике.

В отличие от католикоса Нерсеса, целью царя Папа стало государственное упорядочение и контроль за правовыми, экономическими и социальными отношениями в стране, установление гармонии между различными сферами общественной жизни. Перечисленные, и другие мероприятия и реформы, царя Папа были направлены на укрепление государственности, вертикали власти, на утверждение самостоятельного статуса Армении в международных отношениях.

Важным достижением церковной политики царя Папа является политическое отмежевание Армянской Апостольской церкви от Вселенской христианской церкви. Путём различных дипломатических и политических шагов он, пожертвовав своим кандидатом на католикосский престол, сумел отвести и кандидатуру одного из столпов восточнохристианской церкви – Василия Кесарийского (Великого), и, приняв на себя миссию верховного судьи, выдвинул новую (третью) кандидатуру из рода Альбианидов. Кроме того, указом армянского царя католикос отныне должен был рукополагаться армянскими епископами. Организационное отмежевание Армянской церкви создало вполне реальную почву для постепенного приобретения ею национального характера. Однако из-за вероломного убийства царя римлянами и сложившейся сложной политической ситуации в стране и регионе вышеприведённые достижения не были окончательно закреплены.

Что касается нахарарского строя, то сама его природа препятствовала адекватному осмыслению общегосударственных про-

блем и интересов, что, разумеется, не означает, что отдельные нахарары не сознавали всей их значимости. Дело в том, что наличие подобной тенденции в условиях нахарарского строя предполагало усиление одного из нахарарских домов, что было неприемлемо для других нахарарских родов.

И хотя Армянская церковь в конце IV века сама превратилась в крупное нахарарство с присущими центробежными тенденциями, однако, в отличие от нахарарских домов, она была единой всеармянской организационной структурой с монотеистическим учением, которое выполняло, одновременно, и функцию государственной идеологии. Поэтому её центробежность не вела к расколу страны, а заключалась в оспаривании принципа абсолютности политической власти государства при условии его существования. То есть **церковь, в отличие от нахарарств, обладала двойкой природой, была носителем двух противоположных начал**. С одной стороны, будучи своеобразным нахарарством она была центробежна (в указанном смысле), с другой стороны, будучи единой общенациональной организацией и носителем государственной и национальной идеологии, была центростремительной. В условиях существования армянской государственности преимущественно проявлялось первое начало, когда же возникала угроза самому существованию государственности на первый план выступало второе начало. Поэтому после раздела страны в середине 80-х годов IV века между Римской империей и Сасанидским Ираном, в восточной части Армении церковь встала рядом с государственной властью, царём, а не с нахарарами. Она была той единственной силой, которая могла с общенациональных и общегосударственных позиций взять на себя посредническую функцию не только между нахарарами, но и нахарарами и народом, нахарарами и сохраняющейся в восточной части Армении царской властью. Такая позиция Армянской церкви стала ещё одним шагом на пути приобретения национального характера. Речь идёт об общенациональной идеологии, что в то время означало **превращение христианской религии в религию национальную, пронизывающую все уровни национального сознания**, приемлемую для всех социальных слоёв обще-

ства. Это обстоятельство существенным образом стимулировало процесс углубления национального сознания и самосознания.

2.4. Социально-политические взгляды Нерсеса Великого (понтификат 353–372 гг.)

Стержнем социально-политических взглядов Нерсеса Великого являются проблемы источника власти, возникновения политической власти и её видов. Естественно, что единственным высшим источником права и власти он считает христианского Бога. Основополагающей идеей, пронизывающей мировоззрение Нерсеса, в том числе политико-правовое, является идея грехопадения человека, которая фактически делит историю человечества на два больших периода – догреховный и греховный. Иными словами, взгляды католикоса связаны с его пониманием истории человечества.

Подобно тому, как человеческое бытие делится на два основных периода – до грехопадения и после, точно также власть делится на два вида – догреховный и постгреховный. Первый вид власти – это власть (право, возможность) созерцания Бога, второй обусловлен необходимостью удовлетворения человеческих потребностей, возникших вследствие грехопадения, «потому что Бог создал всё и сделал человека хозяином всего, приказал и [люди] размножились. После этого назначил правителей (князей) и установил предводителей. Но когда однажды люди преступили божественные установления, то лишились власти, которую они получили до этого, и только из-за потребностей во второй раз некоторым было дозволено властвовать, другим – не властвовать, чтобы хотя бы впоследствии, властвуя, познали бы благодать, а не властвуя – познали бы власть Господа»¹⁰³. Следовательно, Бог дважды дарует людям власть. В первом случае речь идёт о власти человека над остальным сотворённым миром, а не человека над человеком. Во втором – о власти человека над человеком. И подобно тому, как, познавая сотворённый мир, человек, одновременно, познаёт *существование*

¹⁰³ История Армении Фавстоса Бузанда. С. 133.

Бога, точно так же, после грехопадения посредством господства и подчинения, человек познает Божью благодать и Его верховную власть.

Некоторые учёные пытались усмотреть во взглядах Нерсеса Великого историческое развитие или «последовательность» форм власти. Между тем вышеприведённый отрывок не даёт оснований для подобного вывода.

Во-первых, выражение «назначил правителей и установил предводителей» относится непосредственно к божественной деятельности (до нарушения человеком божественных установлений), в то время как во второй раз Бог лишь «*разрешил* некоторым властвовать, а некоторым не-властвовать» (после нарушения божественных установлений).

Во-вторых, история власти, права, правления и т. д. (или земная история человеческого общежития) возникает после нарушения божественных установлений. Именно в этот период появляются «властвующие» и «подвластные».

В-третьих, во взглядах католика бесмысленно искать «исторически следующие друг за другом», «естественные и искусственные (данные для социальных нужд) формы»¹⁰⁴.

В-четвёртых, естественный закон означает не власть над природой, а божественный, богоданный закон.

Поэтому первый вид власти можно назвать «божественным», а второй – «человеческим» (земным), но наподобие божественного, цель которого заключается в упорядочении отношений между греховными людьми, дабы хоть этим путём помочь людям познать Бога, его благодать и абсолютную власть. Второй вид власти направлен против существующего, а, иногда, и господствующего в социальной действительности зла, злодеяний (в самом широком смысле слова).

В земной жизни божественная власть воплощается в царской власти, поэтому власть царя является естественной и законной, ибо дана непосредственно Богом, а права и власть других правителей –

¹⁰⁴ Ср.: Хрлопян Г. Т. История армянской социальной философии. Ер., 1978. С. 61.

князей-нахараров, их социальный и политический статус устанавливается царём. Власть царя выше государственных законов. Поэтому, если царь даже преступает закон и совершает преступление, он несёт ответственность только «перед Богом». Исходя из этого, Нерсес Великий в духе апостола Павла увещевает «оставаться верными телесным господам», назначенных Богом.

Во всех социальных сословиях эмпирического государства сосуществуют люди, совершающие в равной мере как злодеяния, так и добродейния: в этом земном мире праведники и грешники живут смешанно. В этом сосуществовании смыслообразующим и направляющим фактором социальной жизни являются добро и справедливость. Более того, именно «из-за праведников временно щадится и жизнь грешников на этом свете и они живут и продолжают жить на свете из-за праведников»¹⁰⁵. Здесь выражена фундаментальная идея христианского оптимизма, которая ориентирует людей на лучшее будущее. Поэтому Нерсес увещевает, что всегда нужно надеяться на воскресение, не думать, что смерть необратима¹⁰⁶.

С приведёнными положениями армянского католикоса перекликаются идеи его младшего современника, выдающегося представителя западной патристики **Августина Блаженного** (354–430 гг.). Для него тоже идея греховности имеет фундаментальное значение, а политико-правовое учение тесно связано с его концепцией истории человечества, с его философией истории. Августин также считает, что все социальные, государственные институты и правоотношения, установления и учреждения являются следствием грехопадения человека, его извращённой свободной воли. Августин, как известно, с одной стороны, признает многообразие и различие народов, живущих по своим законам и обычаям, с другой – делит всех людей на два рода или сообщества («града»), которые существовали всегда. «Мы делим человечество, – пишет он, – на два рода людей: первый род состоит из тех, кто живет по человеческим стандартам; другой – из тех, кто живёт согласно божественной воле. Символически мы также называем эти два рода двумя государствами, то есть двумя сообществами человеческих существ» (О Граде Божьем, XLI). По его утверждению, в настоящее

¹⁰⁵ История Армении Фавстоса Бузанда. С. 88.

¹⁰⁶ Там же. С. 63.

время эти сообщества людей «переплетены и взаимно перемешаны» в реальном эмпирическом мире, однако они будут разделены в будущем – в Судный день.

Армянский католикос защищает идею морального совершенствования социальных отношений, общественных и политических сил, что, по его мнению, должно обеспечить социальную и политическую гармонию, утвердить в обществе социальное согласие и мир.

Существование социальных сословий, общественная иерархия, социальное неравенство являются естественным состоянием вследствие грехопадения. Путь же к социальному согласию и миру лежит в том, чтобы все социальные слои избегали крайностей, не преступали границы установленного. Нерсес даёт наказ всей стране: царь, высокопоставленные вельможи и все, кто имеет власть над другими людьми, должны проявить милосердие в отношении своих слуг, подвластных, учеников, любить их как ближних, чтобы незаконным путём и чрезмерными налогами не обременять и не притеснять их, напоминая, что и для низших слоёв общества «есть Бог на небе». Слугам же советует оставаться преданными и покорными своим господам, напоминая им, что за это они «получают воздаяние от Господа»¹⁰⁷. Таким образом, все люди равны перед Богом как Его создания. Поэтому правители и господа должны быть милосердными в отношении своих подданных, так как, независимо от социального и политического статуса, все люди связаны родственными узами, составляют единый род – человечество.

Для реализации своей программы Нерсес Великий предпринимает широкомасштабную деятельность в социальной сфере, уделяя особое внимание установлению института милосердия. По его распоряжению во всех областях Великой Армении создаются «дома призрения», где собирают больных, прокажённых, калек, нищих, обеспечивая их пищей и должным уходом. В подобных учреждениях люди не должны нуждаться в чём-либо. По замыслу католикоса, создание таких учреждений призвано было, с одной стороны, помочь социально необеспеченным и больным людям, с другой

¹⁰⁷ История Армении Фавстоса Бузанда. С. 64.

– внедрить в общественное сознание социально-моральные ценности и благодаря этому сгладить социальные противоречия.

Наряду с этим, Нерсес важное значение придавал школьно-образовательной системе. С этой целью во всех районах Армении он основал «школы греческого и сирийского языков», основная задача которых заключалась в распространении просвещения, христианского учения.

Главной целью широкомасштабной деятельности Нерсеса Великого было превратить всю Армению в своеобразный огромный монастырь, а весь армянский народ – в сообщество монахов со всеми государственными и общественными функциями (политическими, социальными, духовными, культурными, образовательными, воспитательными и др.). Реально существующее земное государство основано на любви людей к себе, ко всему земному и на пренебрежении к божественному. Небесное же государство, представляющее собой духовную общность, основано на любви к Богу и на пренебрежении к самому себе и ко всему земному.

Поэтому отнюдь не случайно, что в вопросе соотношения царской и церковной власти Нерсес отдаёт верховенство власти духовной. По его мнению, в отличие от светской власти, духовная власть является истинным, непорочным воплощением божественной благодати. Отсюда – его стремление превратить Армению в огромную монашескую братию, обустроенную церковными канонами и духовными ценностями. Другими словами, его идеалом государственности была *теократия*.

Таким образом, Нерсес Великий, в отличие от Августина, стремится не только противопоставить два принципиально различных «Града» (государства, сообщества), но и осуществить на практике строительство модели небесного «Града», заменить земное «порочное» государство небесным, чистым, где человеческие отношения будут устроены на божественных законах и христианских добродетелях.

Социально-политическая программа католикоса, естественно, противоречила самодержавным притязаниям царя, что привело к возникновению глубоких противоречий между государством и церковью. Подлинной причиной противостояния была не активная

политика католикоса в сфере церковного строительства, социальной работы, образования и т. д., что было необходимо для самой армянской государственности, а его притязания на верховенство в политической сфере, стремление государственные структуры подменить церковными. Независимо от субъективных намерений и цели речь, фактически, шла о создании новой государственной системы в рамках существующего государства, которая на деле должна была заменить единовластие царя единовластием духовного предводителя – католикоса. В этом стремлении вырисовывается одно из первых в истории проявлений идеи *папацезаризма*.

В неблагоприятных для Армении международных условиях, когда страна вела ожесточённые войны на два фронта – против Римской империи и Сасанидского Ирана, социально-политическая программа католикоса объективно препятствовала сохранению и упрочению государственного суверенитета. Между тем, в рассматриваемый период политика как царской, так и церковной властей должна была быть направлена на достижение гармонии между двумя формами власти при доминировании царской власти.

Противоборство между царём Аршаком II и Нерсесом Великим приобрело крайние формы: началось бескомпромиссное противостояние между светской и духовной властью. Вследствие этого Армения оказалась в глубоком внутривластном кризисе. Правда, оба деятеля радели за благополучие народа и страны. Цель была одна, но для её достижения царь и католикос шли разными путями. Царь стремился укрепить центральную царскую власть для противостояния враждебным державам, католикос – создать мощное теократическое государство. Однако оба пути в тот конкретный исторический период не могли быть реализованы. Первый – из-за несоответствия реальным социально-экономическим условиям, второй – для государственной реорганизации на духовной основе католикос должен был иметь военно-политическую опору, которая, однако, находилась в руках царя. С небольшими оговорками можно утверждать, что Аршак II стремился к установлению принципа *цезаропатризма*, а Нерсес Великий – *папацезаризма*.

Примечательно, что эти проблемы стали актуальными в Западной Европе в V–VIII веках. Именно тогда были сформулированы две фундаментальные концептуальные идеи – папской власти и Священной римской империи. В Восточно-Римской (Византийской) империи этой проблемы не существовало, так как церковь полностью была подконтрольна императорской власти. В формировании и развитии этих идеологических процессов важную роль сыграла концепция «двух мечей» римского папы **Геласия I** (понтификат 492–496 гг.), сформулированная в его послании к византийскому императору Анастасию. Согласно этой концепции, и светская и духовная власть являются «богоданными», что в период зависимости от византийского императора означало не только легитимность, но и независимость церкви от императорской власти. Каждая из двух форм власти является высшей в своей сфере. Поэтому всякое покушение светской власти на высшую духовную власть является противозаконной. Эта концепция стала одной из стержневых для всего Средневековья, претерпев различные интерпретации и вариации.

В многочисленных вариантах этой концепции неизменным остается одно: признание верховенства и суверенности обеих властей сочетается с тезисом о приоритете духовной власти над светской. На протяжении двух веков доктрина «двух мечей» признавалась как церковью, так и государством. Однако на практике дело обстояло иначе, чему в значительной мере содействовало то обстоятельство, что она могла быть интерпретирована по-разному. Как правило, на практике вопрос о власти решает тот, кто обладает силой принуждения. Меч находится в руках светской власти, следовательно, она в состоянии подчинить себе духовную власть. Если же вооружить мечом духовную власть, то церковь потеряет свою сущность и предназначение и превратится в разновидность государства.

С усилением власти римского папы первоначальная концепция равноправности обоих мечей была заменена концепцией, согласно которой оба меча Бог передал папе, а последний уже передал светский меч (власть) императору. В результате различных махинаций и уловок папской власти удалось достичь и политической

власти. Благодаря королю франков **Пепину Короткому** и под его протекторатом во второй половине VIII века было создано самостоятельное папское государство со столицей в Риме, где папа был и духовным и политическим главой. Это было первое теократическое государство в христианском мире. Впоследствии была создана также Священная Римская империя, императором которой, как правило, избирались германские короли, а короновали их римские папы, что предполагало зависимость императоров от пап.

Таким образом, Нерсес Великий своей программой и практической деятельностью фактически впервые попытался создать теократическое государство, что в законченном виде получило своё воплощение в конце VIII века благодаря Пепину Короткому.

2.5. Изобретение армянских письмен как фактор борьбы за культурную самобытность и национальную безопасность

Они рождаются, чтобы доказать
Что конец где-то становится началом.
Наши разделённые на части земли
Это только он вновь свёл воедино
И соединил – но уже в нашей мысли.

Пауыр Севак

Культурное самосознание каждого народа воспринимает создание письмен как выдающееся культурно-историческое событие, выражение степени цивилизационного развития, необходимая предпосылка для создания и развития национальной духовной культуры, способствующей процессу самоидентификации нации. В то же время изобретение письмен тесно связано с уровнем развития государственности, когда становится необходимым также и «культурное обеспечение», цивилизационное обоснование военно-политического, экономического и т.д. могущества государства. Такова общая историческая закономерность, такова и история создания

письмен у многих народов. В этом случае государственная политика, проводимая в сфере языка и письменной культуры вообще, выступает как «продолжение», конкретизация общей государственной политики.

Однако в истории культуры, в частности, изобретения письмен известны отдельные случаи, нарушающие эту закономерность, когда самому факту создания национальных письмен и национальной культуре *изначально* придаётся роль идейно-политического фактора, посредством которого их создатели пытаются решить государственные или национально-политические задачи. Иными словами, когда в соотношении культура– политика происходит изменение не только в акцентах, но и на функциональном уровне. Яркой иллюстрацией этому служит история создания армянских письмен и письменности.

Как было показано, в конце IV века все усилия армян, направленные на сохранение целостности государства Великая Армения, не увенчались успехом, и в середине 380-х годов она была разделена между Сасанидским Ираном и Восточно-Римской империей. В римской части Армении царство было упразднено сразу. Хотя в восточной части Армении царство просуществовало до 428 года, тем не менее, опасность потери государственности стала реальностью, и на повестку дня был поставлен вопрос существования самой армянской нации как духовно-культурного феномена. *Проблемы, связанные с укреплением централизованной царской власти и сохранением государственного суверенитета, уступили место более трудной и судьбоносной – проблеме национальной самозащиты, сохранения самобытности национального бытия, национальной идентичности, рудиментов государственности, решение которых усугублялось усиливающейся религиозно-идеологической экспансией извне и, в первую очередь, со стороны Сасанидского Ирана.*

В сложившихся условиях царь **Врамшапух** (388–414 гг.) и католикос **Саак Партэв** (389–439 гг.) пришли к выводу, что решение этих, поставленных в очередной раз историей, задач возможно лишь путём консолидации всех физических и духовных сил, внутренних потенций нации, всех социальных слоёв общества, органи-

зации всеобщего фронта национальной борьбы. Это, в свою очередь, предполагало наличие политически организованной силы с хорошо разработанной и слаженной идеологической системой, способной взять на себя историческую миссию по организации и руководству борьбы против религиозно-идеологических и политических притязаний соседних держав, компенсировать упразднённые государственные структуры власти. В армянской действительности такой силой могла стать Армянская Апостольская церковь, призванная играть главную роль в политико-идеологической и духовно-культурной жизни страны, особенно после потери политической независимости и государственной целостности¹⁰⁸.

Существующая же в стране идеологическая система в лице монотеистического христианства, несмотря на столетнее существование в качестве официальной религии, не успела ещё полностью раскрыть свои потенциальные возможности и не стала общенациональной религией, потому и не могла превратиться в единую духовную и идеологическую силу, охватывающую всю территорию Армении, все социальные слои общества, весь народ. Армянская Апостольская церковь институционально оформилась, отчасти национализировалась, укрепилась как политический и социально-экономический институт, но она ещё не стала символом идейного и духовного единства нации, выразительницей и носителем общенациональных интересов.

Выполнению этой исторической миссии препятствовали не только историческая память народа, богатое языческое прошлое, жизненность устоявшихся в течение столетий традиционных форм мировоззрения и мироощущения, но и то обстоятельство, что в Армении распространение христианства и церковное богослужение велось не на родном языке, а на чуждых и непонятных для широких народных масс языках – греческом и сирийском. Лишь незначительная часть народа, преимущественно знать, владеющая греческой и сирийской письменностью, могла понять суть и значение этой религии. Многие же, как сообщает историк Бузанд, приняли

¹⁰⁸ Ср.: История армянского народа. Т. II. С. 12–13.

христианство по «принуждению, без ревностной веры, не сознательно, не с надеждой и верой, как подобало»¹⁰⁹.

Это обстоятельство существенно мешало полнокровной и широкомасштабной деятельности Армянской церкви, процессу окончательного превращения её в национальную церковь, повсеместному распространению христианства, превращению христианской религии в общенациональную веру, в духовное убеждение нации. Иными словами, будучи государственной религией, следовательно, и государственной идеологией в течение столетия, христианство не превратилось в **общенациональную религию и общенациональную идеологию**.

Кроме того, хотя после раздела Армении обе её части (особенно Восточная) пользовались внутренней самостоятельностью, однако вскоре обе соседние державы возобновили политику духовно-религиозной ассимиляции, что, прежде всего, проявилось в сфере языковой политики. В персидской части Армении был наложен запрет на греческий язык, являвшийся официальным языком Армянской церкви, учебно-образовательной системы, культурной деятельности, деловых сношений – внутренних и внешних, а в римской части – на сирийский и персидский языки, выполнявших, особенно сирийский, идентичные функции. Каждая из держав стремилась посредством языкового фактора решить вопросы духовно-религиозного и идейно-политического характера, подчинить их своим стратегическим имперским интересам, в реализации которых Армении отводилась первостепенная роль.

Следует принять во внимание ещё одно обстоятельство. Народные массы говорили на армянском, знать и духовенство владели также греческим, сирийским и персидским языками. Царившее в стране многоязычие в тот исторический период не могло способствовать духовному и культурному единению нации. Для этого необходимо было, чтобы весь народ, все социальные слои говорили на одном литературном – родном языке. Речь в данном случае идёт не об игнорировании или упразднении греческого, сирийского и древнеперсидского языков, а о придании армянскому языку официаль-

¹⁰⁹ . История Армении *Фавстоса Бузанда*. Кн. III, XII. С.

ного, выражаясь современной терминологией, статуса государственного языка. В конкретных исторических условиях сама проблема языка приобрела политическое содержание и направленность, выйдя за рамки сугубо языковой сферы и культуры в целом.

Вследствие этого возникла сложная ситуация, где переплелись жизненные интересы Армении, имперские притязания Сасанидского Ирана и Восточно-Римской империи. Армянские идеологи, правильно ориентируясь в сложнейших политических перипетиях эпохи и осознав веление времени, пришли к выводу, что для решения проблем национальной самозащиты и сохранения национальной идентичности необходимо придать армянскому языку статус официального языка церкви, а значит – и сферы управления, политической и культурной деятельности. Для реализации же этой задачи необходимо было создать национальные письмена, богослужебную и другую литературу на армянском языке.

По замыслу армянских политических деятелей и мыслителей создание национальных письмен было призвано, во-первых, укрепить позиции Армянской церкви и христианского вероучения в Армении, вывести страну и народ из своеобразного тупика. Во-вторых, создать своеобразный языковой и культурный заслон на пути идейно-религиозной экспансии Ирана и домогательств покровительствуемой им сирозычной церкви – активной проводницы политики Сасанидов. В-третьих, усилить национальный характер Армянской церкви, предоставляя возможность на языковой основе проводить линию, отделяющую её от греческой церкви. В-четвёртых, обеспечить языковой и духовный суверенитет Армянской церкви как залога суверенитета нации и национальной идентичности.

Отнюдь не случайно, что Восточно-Римская империя впоследствии усмотрела в этом проявление центробежных, сепаратистских устремлений Армянской Апостольской церкви. Вместе с тем, в империи понимали, что нейтрализация в перспективе влияния сирийской церкви на армянскую, уменьшение её роли и ослабление позиции в религиозной жизни армян вполне отвечала интересам империи и греческой церкви. Что касается позиции Сасанидского Ирана, то он (как и империя) в тот период не мог вести активную внешнюю политику и вынужден был довольствоваться тем,

что изобретение армянских письмен противоречило также интересам греческой церкви и империи. В итоге, *обе державы проявили ощутимую терпимость к созданию армянского алфавита, так как политическая чаша весов, в принципе, не склонялась в пользу ни той, ни другой из противоборствующих соседних держав.*

Таким образом, идея создания армянского алфавита явилась не «неизбежным» результатом общественного развития¹¹⁰ или естественным следствием социально-экономических, политических и цивилизационных сдвигов в IV–V веках, а, прежде всего, выражением оригинального политического мышления национальных деятелей и идеологов. Эта задача была блестяще выполнена в 405 году великим учёным и просветителем **Месропом Маштоцем** при активном участии католикоса **Саака Партэва** и всемерном содействии царя **Врамшапуха**. В этом вопросе позиции царской и церковной власти полностью совпадали. Изобретение армянских письмен – результат объединённых усилий двух форм власти.

Вопрос создания армянских письмен в начале V века, то есть спустя столетие после принятия христианства в качестве государственной религии продолжает интересовать арменоведов. К тому же, более естественным и закономерным представляется создание алфавита непосредственно после принятия христианства, как это имело место у многих народов (коптов, славян и др.). Сложность проблемы заключается в том, что изобретение армянских письмен – не только выдающееся культурное явление в жизни народа. В этом факте переплелись идейные, политические, национальные, церковно-религиозные, культурные и другие факторы, то есть он представляет собой комплекс проблем, решение которых требует комплексного подхода.

Сохранившиеся исторические сведения и научная литература показывают, что идея создания национальных письмен сформировалась уже после упразднения царства в римской части Армении в 390–391 годах. Армянские идеологи понимали, что подобное в недалёком будущем может произойти и с восточной частью Арме-

¹¹⁰ Ср.: *Аревшатян С. С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв). Изд. 2-е, перераб. Ер., 2016. С. 38.

нии. То есть с самого начала указанная идея имела ярко выраженный национально-политический оттенок. По-видимому, при наличии единого государства Великая Армения и сильной церкви проблема национальных письмен не рассматривалась как первоочередная.

В арменоведении бытовало мнение, согласно которому создание армянского алфавита и письменности было обусловлено необходимостью богослужения и распространения христианства, создания христианской литературы на родном языке, то есть сугубо нуждами церкви (Н. Адонц, Лео, Я. Манандян, М. Абегян и др.). Но эта проблема существовала непосредственно и после принятия христианства.

Хотя исследователи указывали и на политическое значение данного культурного феномена, однако не раскрывали сути его политического содержания. В этом смысле представляет интерес точка зрения профессора А. Мартиросяна, согласно которой «основные стимулы имели не религиозно-церковный, а национально-религиозно-политический характер, и не следует особо разделять их и выискивать грани различия», что изобретение «алфавита было порождено вовсе не необходимостью иметь церковную литературу на родном языке. Национальную письменность и национальную христианскую литературу призвали к жизни политические тенденции пробуждающегося национального самосознания и необходимостью организовать сопротивление надвигающейся опасности»¹¹¹. Данная мысль, подчеркивающая национально-политические мотивы создания армянских письмен ещё не получила должной оценки и раскрытия в арменоведческой литературе.

Указанные концептуальные установки, хотя и акцентируют действие различных факторов, тем не менее, они, в принципе, не противоположны, а **составляют различные звенья и аспекты единой идейно-политической концепции по спасению страны и нации от нависшей угрозы.**

Кристаллизация идеи создания национальных письмен и их изобретение представляет длительный и трудный процесс, что бы-

¹¹¹ Мартиросян А. Маштоц. Ер., 1988. С. 38.

ло обусловлено не только и не столько языковой (научной) сложностью задачи, сколько наличием ряда препятствий общехристианского религиозного и идейно-политического характера. Без решения подобных проблем невозможно было приступить к решению более конкретной задачи – созданию письмен. Следует учитывать и то обстоятельство, что упоминаемая проблема тесно переплеталась с интересами Восточно-Римской империи и Сасанидского Ирана. Следовательно, создание алфавита предполагало решение ряда сложных политических, межцерковных и дипломатических проблем.

В данном контексте несомненный интерес представляет деятельность Месропа Маштоца, которая, несмотря на наличие богатой научной литературы, всё ещё не получила адекватной научной оценки. Это обстоятельство, по-видимому, объясняется тем, что исследования имели преимущественно эмпирический, текстологический, фактографический характер, а сведения, содержащиеся в основном письменном источнике – сочинении ученика Маштоца Корюна «Житие Маштоца» – рассматривались без учёта смыслового подтекста. Так, оставление Маштоцем царской службы и получение священнического сана, а через короткое время отправление его в гавар (район) Гохтн, где наиболее сильны были позиции язычества (в том числе маздеизма), трудно объяснить одним христолюбием Маштоца и его склонностью к проповеднической деятельности.

Согласно Корюну, именно во время этой поездки у Маштоца возникла мысль о необходимости создания армянских письмен с целью распространения и укрепления христианского вероучения на родном языке, облегчения его внедрения в сознание народа. Возвратившись в столицу Вагаршапат и сообщив об этом католикосу Сааку Партэву и царю Врамшапуху, Маштоц узнает, что они также озабочены данной проблемой и пришли к этой же мысли. Однако более вероятным кажется другое объяснение, а именно: эта идея возникла у царя и католикоса задолго до отправки Маштоца в центр язычества в Армении. Основной целью поездки Маштоца, вероятнее всего, было изучение на месте причин жизнестойкости языческих традиций, убедиться в ходе проповеднической деятель-

ности в необходимости и возможности реализации указанной идеи для выработки последующих действий.

Однако наличие идеи и убеждённость в её правильности отнюдь было недостаточно, даже если в этом были заинтересованы царь и католикос. Вопрос не сводится и к тому, что для этого необходимо было одобрение Всеармянского церковного собора, как полагают некоторые исследователи¹¹². Известно, что такой собор был создан по инициативе католикоса Саака Партэва и Месропа Маштоца, который, кстати, отверг саму идею создания армянских письмен, хотя её поддерживали царь и католикос.

Исследователи не учитывают следующие обстоятельства, без осмысления которых трудно придти к решению проблемы.

Во-первых, вопрос создания национальных письмен не входил в компетенцию церковных соборов.

Во-вторых, трудно представить, чтобы церковный собор отверг предложение царя и католикоса, которое целиком и полностью отвечало интересам Армянской Апостольской церкви и всего армянского народа.

В-третьих, не кажется убедительным и объяснение, согласно которому якобы отрицательное решение собора было обусловлено позицией армянских епископов – сирийцев по происхождению или просирийской и прогреческой церковных партий, существовавших в лоне Армянской церкви.

В-четвёртых, армянский царь и католикос, кроме логических аргументов, наверняка имели в своём распоряжении и другие, более действенные способы воздействия на участников собора, в частности, на епископов-сирийцев, о чём свидетельствует история христианской церкви и церковных соборов.

В-пятых, для опровержения предложения армянского царя и католикоса епископы-сирийцы должны были противопоставить им такие общехристианские принципы и аргументы, которые доказывали невозможность создания национальных письмен в принципе.

Последнее обстоятельство представляется нам наиболее существенным. Кроме того, его учёт практически сводит «на нет» все

¹¹² См. например: *Ачарян Г.* Армянские письмена. Ер., 1984. С. 96. На арм. яз.

соображения, приводимые исследователями. Поэтому более вероятным и убедительным кажется другое объяснение: на упомянутом соборе речь шла не о создании национальных письмен или выборе одного из 15 основных диалектов в качестве основы для литературного языка, а о принципиальной возможности придания армянскому языку официального статуса – языка церкви. Только после этого возможно было ставить вопрос о создании армянского алфавита. Этот вопрос уже непосредственно касался всех христианских церквей, всего христианского мира и мог стать предметом серьёзного обсуждения на церковном соборе. К тому же, не следует забывать, что ещё не было Халкидонского собора, что формально речь шла о единой общехристианской церкви. В пользу данного соображения свидетельствует и то обстоятельство, что после создания национальных письмен и возвращения Маштоца из Сирии ***не возникло никакой необходимости в созыве церковного собора, хотя бы для их ознакомления и утверждения, а армянские епископы-сирийцы не проявили какого-либо противодействия.***

Для объяснения этого обстоятельства следует принять во внимание, что в христианском мире действовал принцип: в западной части империи с Богом можно общаться только на латинском и греческом языках, а в восточной – на греческом и сирийском. Естественно, что церковная литература также создавалась только на этих языках. В обеих частях христианского мира запрещалось использование «третьего» языка, что рассматривалось как ересь, которая получила название «трехязычной ереси».

Поэтому перед царём Врамшапухом и католикосом Сааком стояла более трудная задача: избежать обвинения со стороны христианских церквей в ереси и нейтрализовать противодействие внутри Армянской церкви партий. Они пришли к неординарному выводу, что выходом из сложившейся ситуации может послужить официальное согласие иерархов или сирийской, или греческой церкви на создание национальных письмен и проведение богослужения на армянском языке. Ибо только в этом случае они могли быть признаны ***законными и легитимными*** в христианском мире. Царь Врамшапух и католикос Саак остановили свой выбор на сирийской церкви, что можно объяснить следующими обстоятельствами:

1) в этот период позиции сирийской церкви в Армении были более сильными, чем греческой;

2) в отличие от греческой, сирийская церковь не имела государственно-политической опоры и находилась в жёсткой конфронтации с греческой;

3) по-видимому, учитывалось и то обстоятельство, что в то время западная часть Армении уже была включена в состав Восточно-Римской империи и полностью лишилась политической независимости.

Приведённые соображения дают основание утверждать, что поездка Маштоца в сирийские религиозные и культурные центры (Эдессу, Амид, Самосат) обусловлена не столько культурными, сколько церковно-политическими и дипломатическими соображениями. Его задача, как представляется, заключалась в том, чтобы убедить иерархов сирийской церкви и заручиться их поддержкой на проведение богослужения в Армянской церкви на родном языке, и как следствие этого – право на изобретение национальных письмен. Тем самым нейтрализовалась бы опасность обвинения в ереси другими христианскими церквями, а сирийская партия в Армении уже не могла воспрепятствовать созданию армянских письмен. Сказанное свидетельствует о том, что сирийская миссия Маштоца была, прежде всего, церковно-политической и дипломатической, и он выступал в качестве личного представителя, «специального» посла армянского царя (возможно, и католикоса). Этим можно объяснить высокий уровень приёма со стороны как светских, так и духовных предводителей Эдессы, Амида и Самосата.

Несомненно, Маштоц во время переговоров с иерархами Сирийской церкви должен был проявить незаурядные дипломатические способности, умение лавировать в тонких церковно-политических вопросах, глубокую осведомлённость в межцерковных отношениях, в догматических различиях, нюансах, идейно-политических контекстах восточно-христианского мира. В противном случае ему вряд ли удалось бы выполнить возложенную на него миссию. Однако из-за отсутствия письменных свидетельств весьма трудно судить о конкретных аргументах, использованных Маштоцем в ходе переговоров.

Тем не менее, дальнейшая культурно-просветительская деятельность школы Саака Партэва и Месропа Маштоца, особенности армянских письмен и письменности, взаимоотношения Армянской церкви с Сирийской и Греческой церквями и многие другие обстоятельства позволяют в общих чертах обрисовать и реконструировать некоторые концептуальные установки, которыми руководствовались царь Врамшапук, католикос Саак Партэв и Месроп Маштоц.

Своим обращением к сирийским, а не к греческим епископам Армянская церковь выразила свою лояльность и уважение к Сирийской церкви, следовательно, и к сирийскому языку как одному из официальных языков христианской церкви. Поэтому мы полагаем отнюдь не случайным, что на первом этапе деятельности армянской переводческой школы переводы осуществлялись преимущественно с сирийского языка, хотя отправной моделью для создания армянского алфавита принято считать греческий алфавит.

Если принять во внимание, что и Саак Партэв и Месроп Маштоц получили прекрасное эллинистическое образование, а также греческую ориентацию рода Просветителей, то более вероятным казалось обращение к Греческой церкви и греческим письменным памятникам. Более того, будучи высокообразованными людьми своего времени они наверняка знали, что значительная часть сирийской христианской литературы была производной от греческой. Поэтому, если следовать культурологической логике, более целесообразным оказался бы перевод именно греческих памятников.

Данное обстоятельство явственно проявилось при переводе христианской Книги Книг – Библии. Первый перевод Библии на армянский язык был сделан с сирийского непосредственно после создания армянских письмен. Сирийский текст был неполным, что, естественно, было известно армянским деятелям. Тем более, что в Армении одинаково были распространены как сирийские, так и греческие списки Библии, ибо оба языка являлись официальными языками Армянской церкви. По всей вероятности, перевод Библии с сирийского был той «платой», которую заплатила Армянская церковь для получения благословения сирийской церкви на изо-

бретение армянских письмен, одним из пунктов в переговорах Маштоца.

Следует принять во внимание и то обстоятельство, что проявленную сирийской церковью толерантность можно объяснить и тем, что Армянская церковь имела и альтернативный вариант. В случае отказа со стороны сирийской церкви Маштоц мог обратиться с тем же предложением к иерархам греческой церкви. В связи с этим нелишне вспомнить осуждение императора относительно отправления Маштоца в Сирию, а не в Грецию. Но тогда в регионе усилилось бы влияние греческой церкви, что в корне противоречило интересам сирийской церкви. Это обстоятельство не могли не учесть главы как Армянской, так и Сирийской церквей, что, возможно, использовал Маштоц в ходе своих переговоров с иерархами Сирийской церкви.

Месроп Маштоц блестяще выполнил свою миссию по созданию армянских письмен. Но для полной реализации намеченной необходимо было отразить её и в создаваемом алфавите, то есть он должен был учесть не только фонетическую систему армянского языка и её особенности, но и идейно-политическую и церковно-религиозную ситуацию в стране и в регионе, а также национально-политические интересы армянского народа. Эта задача также была блестяще выполнена.

История создания армянского алфавита, его строение и использованные принципы становились предметом многочисленных исследований. На сей счёт существует солидная научная и околонаучная литература. В интересующем нас аспекте и по ряду соображений считаем более целесообразным остановиться на точке зрения выдающегося лингвиста Т. В. Гамкрелидзе, сформулированной в одной из его работ и охватывающей широкий спектр проблем и в этом смысле значительно отличающейся от исследований других учёных. Кроме того, она имеет ярко выраженный концептуальный характер. Гамкрелидзе также исходит из тезиса, что армянский алфавит создан на базе греческого прототипа. Основные положения его концепции сводятся к следующим.

1) При составлении алфавитного ряда Месроп Маштоц из парадигматики греческой системы-прототипа предварительно устра-

нил все эписемоны, то есть те знаки, которые в греческом языке выражали лишь числовые значения и не имели никакого фонетического значения, а также «все графические символы, обозначающие специфические для греческого и нехарактерные для армянского звуки». Он осуществил не фонетическую субституцию «специфических для греческого фонетических значений собственно армянскими звуками (как это имело место при создании коптской, готской и древнегрузинской письменностей)», а «редукцию» греческого алфавитного ряда на последовательность, содержащую лишь фонетические корреляты армянских звуковых единиц». Именно после этих предварительных заготовок «греческая парадигматическая последовательность явилась исходным ядром фонетических значений» для армянского алфавита¹¹³.

«Специфически армянские» фонетические значения, продолжает Гамкрелидзе, Месроп Маштоц включил в свой алфавит не в виде продолжения исходной, «основной» части – греческой модели, как это имело место в случае с перечисленными алфавитами, а в систему-прототип, вследствие чего исходная модель как бы *растворяется в новой системе, создавая новую парадигматику*, тем более, что звуковой ряд армянского языка существенно превосходит звуковой ряд греческого языка. Это, в свою очередь, создаёт новую систему числовых значений, отличную от греческой. Этим армянский алфавит отличается от указанных трёх алфавитов. Таким образом, греческая письменность выступает у Месропа Маштоца лишь в качестве «исходной» или «опорной системы» для выделения определённых армянских звуковых единиц.

2) В отличие от коптской и готской системы, копирующих графику соответствующих знаков греческого письма, Месроп Маштоц сознательно исходит из совершенно иной графической основы. Гамкрелидзе неоднократно подчеркивает, что в армянской письменной системе буквы имеют оригинальную графику, самобытные названия, большая часть которых создана на армянской фонетической основе. «Графика древнеармянской письменности, – утверждает

¹¹³ Гамкрелидзе Т. В. Алфавитное письмо и древнегрузинская письменность. Тбилиси, 1989. С. 297. На груз.яз. (цитируется пространное резюме на русском).

Гамкрелидзе, – есть продукт оригинального творчества её создателя и не представляет собой результата исторического преобразования или графического воспроизведения какой-либо одной определённой письменности»¹¹⁴.

Указав на ряд особенностей и отличительных черт армянского алфавита, Гамкрелидзе отмечает, что «мотивом для подобного свободного творчества... и создания оригинальных по начертанию письменных знаков... **должно было быть стремление скрыть зависимость вновь создаваемой письменности от письменного источника, использованного в качестве модели для её создания**, в данном случае – от греческой письменности (курсив наш – К. М.)». Позиция учёного отчетливо проявляется в продолжении данного утверждения: «таким путём создавалась **внешне оригинальная** национальная письменность, как бы независимая от каких бы то ни было внешних влияний и связей (курсив наш – К. М.)»¹¹⁵. Этими же соображениями Гамкрелидзе объясняет распределение добавочных букв армянского алфавита среди символов системы-прототипа, нарушение последовательности символов, возникновение новой системы числовых значений.

Таким образом, по мнению учёного, при создании армянского алфавита Месроп Маштоц исходил из принципов и норм существующих алфавитов и особенностей звуковой системы армянского языка, а не из одного алфавита. Вместе с тем, он подчёркивает, что созданный Маштоцем алфавит ни по парадигматике, ни по последовательности звуковых единиц и выражающих их буквенных знаков, ни по форме письма, ни по названиям букв, ни по числовым значениям – не сводится ни к одному из использованных алфавитов. Гений Маштоца проявился в том, что **выбор различных принципов построения алфавита и письма у него не свёлся к механическому, эклектическому их сочетанию**, как это имело место при создании алфавитов других народов. Он мастерски синтезировал их, создав не только качественно новый алфавит, но и самобытную систему методов и принципов создания оригинально-

¹¹⁴ Там же. С. 251.

¹¹⁵ Там же.

го алфавита вообще. В этом и заключается творческий характер созданного им алфавита.

Каковы же побудительные мотивы или причины подобного подхода? По мнению Гамкрелидзе «это было, по всей вероятности, некоторым проявлением тенденций, диктовавшихся в восточно-христианском культурном мире того времени определёнными *религиозно-политическими соображениями, к сокрытию всякой связи и зависимости местной христианской культуры от греческой* (курсив наш – К. М.)»¹¹⁶. И далее: «Создание самобытной национальной письменности диктуется общей тенденцией после христианизации страны к возрождению местной культуры на базе национального языка. Объявление христианства официальной религией страны подразумевало в то же время развитие широкой деятельности по переводу и распространению христианской литературы на национальном языке с помощью специально созданной для этих целей новой письменности»¹¹⁷.

В суждениях Гамкрелидзе проявляется определённое противоречие, если не сказать тенденциозность. Аргументируя ряд сторон творческого гения Маштоца, он в своей трактовке факта создания армянских письмен представляет его причины и сопутствующие факторы таким образом, что возникает противоречие между научным анализом конкретных фактов и их трактовкой, что, в конечном счёте, несколько умаляет национально-политическую значимость изобретения армянских письмен. Так, многократно отмечая оригинальность подходов и решений Маштоца, Гамкрелидзе пытается объяснить это простым стремлением скрыть зависимость армянского алфавита от исходной модели – греческого алфавита, в результате чего создаётся якобы *внешне самобытный алфавит*. Естественно, что маститый учёный не мог не знать, что самобытность алфавита любого народа (не внешней, скрытой, а действительной) обусловлена не отсутствием какого-либо письменного источника, что касается практически всех алфавитов, в том числе греческой модели-прототипа, а особенностями созданного на его

¹¹⁶ Там же. С. 252.

¹¹⁷ Там же. С. 294.

основе алфавита, оригинальностью буквенных знаков и использованных принципов, подходов и т. д. Иными словами, наличие или отсутствие исходной модели никак нельзя рассматривать как критерий самобытности письмен, **критерием может послужить только результат творчества**, а не его основа. Кроме того, в контексте вышесказанного вызывает некое сомнение само словосочетание «внешне самобытный».

Вместе с тем, в приведённых суждениях Гамкрелидзе отражены наиболее общие тенденции, характерные для всего христианского мира, которые можно рассматривать как выражение внутренних потребностей христианизирующихся народов. Однако **осознание и осмысление**, а тем более, **актуализация**, этих потребностей зависела от целого ряда факторов. Во-первых, это зависело от условий, при которых было принято христианство, статуса церкви, его восприятия в национальном сознании, а также в христианском мире в целом. Во-вторых, от наличия или отсутствия политической независимости и собственной государственности. В-третьих, от уровня духовно-интеллектуального и идейно-политического развития нации, национального сознания и самосознания, осмысления на этой основе комплекса национально-политических проблем.

Известно, что, как отмечает и сам Гамкрелидзе, римская церковь отказывала местным народам в праве перевода книг Св. Писания на их языки и богослужения на родном языке. Однако это никак не означало, что восточно-христианская церковь была более либеральной и терпимой. Дело в том, что в восточно-христианском мире, наряду с греческой церковью, исторически сложились и другие христианские церкви – сирийская, египетская, по силе и значимости не уступающие греческой и долгое время конкурирующие с ней за первенство в христианском мире. Что касается, например, создания коптского алфавита, то оно имело место в период усиления египетской церкви, и греческая церковь никак не могла воспрепятствовать этому.

Иная ситуация сложилась в Армении в начале V века, то есть в период создания армянских письмен. Греческая церковь стремилась к гегемонии, и за нею стояла государственно-политическая власть, вся мощь Восточно-Римской империи. Сирийская церковь

продолжала оставаться мощной идейно-религиозной силой и имела сильные позиции в восточных провинциях империи, и в самой Армении. Обе церкви проводили свою политику в Армении через соответствующие партии внутри Армянской церкви, и особенно через языки и богослужебную литературу. Это обстоятельство также должны были учесть армянские идеологи. Таким образом, ситуация была намного сложнее, чем сама проблема создания армянского алфавита и организации богослужения на армянском языке.

Изобретение национальных письмен явилось поворотным событием в культурно-исторической жизни армянского народа, и было продиктовано следующими обстоятельствами: 1) потерей государственной целостности (сер. 80-х годов IV в.) и угрозой потери государственности как таковой, что и произошло в 428 году; 2) необходимостью создания мощного идеологического заслона с целью пресечения политико-идеологической и духовно-религиозной экспансии извне и, в первую очередь, со стороны маздеистской Персии; 3) потребностью широкого распространения и повсеместного внедрения в народное сознание христианской идеологии как единственного в то время дееспособного духовно-идеологического оружия; 4) потребностью ведения богослужения на родном и общепонятном армянском языке для обеспечения внутреннего духовного и идейного единства народа; 5) необходимостью подготовки предпосылок для создания христианской переводной, а затем – и оригинальной литературы; 6) для национальной самозащиты и сохранения единства нации, национальной идентичности, национального и церковного суверенитета .

Маштоц на основе тщательного изучения алфавитов многих цивилизованных народов и учёта лучших принципов письма и графики создал алфавит более богатый по сравнению с использованными письменами, а также самобытные буквенные знаки. «Познать мудрость и наставления, понять изречения разума» – первые слова, написанные армянскими письменами на родном языке. Армянское предание считает национальный алфавит божественным даром. В «Истории патриарха Саака и вардапета Маштоца» читаем: «Письменность всех народов является плодом изобретательности людей,

за исключением письменности армян и израильтян, которым она была дарована Богом»¹¹⁸.

Изобретение армянского алфавита сыграло непреходящую роль в духовно-интеллектуальном развитии народа, создало мощный фундамент для развёртываемой борьбы за духовную и культурную самобытность, а через это – и борьбы за «сохранение или восстановление национальной» или государственной независимости. Хотя этот осознанный культурно-исторический акт был «опосредован потребностями церкви и религии»¹¹⁹, однако они, в свою очередь, являлись порождением конкретной политической и идеологической ситуации в стране, будучи, в конечном счёте, подчинены общенациональным интересам.

Создание национальных письмен позволило избавиться от «засилья» греческого и сирийского языков, духовного, политического и идеологического влияния через эти языки соответствующих христианских церквей, что означало также *создание своеобразного духовно-культурного заслона на пути политико-идеологической агрессии стоящих за этими церквями держав* – Восточно-Римской империи и Сасанидского Ирана.

Важнейшим элементом данной программы являлось обеспечение необходимой церковно-богословской литературой на родном языке. Естественно, что на первых порах речь могла идти о переводной литературе. Поэтому Месроп Маштоц и Саак Партэв со своими многочисленными учениками, получившими прекрасное образование в лучших греческих и сирийских научно-культурных центрах, приступили к переводу основных памятников церковно-богословской литературы, творений Отцов церкви и, в первую очередь, Библии, дабы «облегчить просвещение своего народа», благодаря чему «Бог заговорил по-армянски» (*Корюн*).

Перевод Библии способствовал превращению армянского языка в «общенациональный литературный язык, дал официальное признание живому разговорному языку и тем самым придал ему силу нацио-

¹¹⁸ Армянские жития и мученичества V–XVII вв. / Пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. К. С. Тер-Давтян. Ер., 1994. С. 45.

¹¹⁹ *Аревшатын С. С.* Формирование философской науки в Древней Армении. С. 39.

нального письменного языка... Своим авторитетом Библия ввела армянский язык в число других литературных языков того времени и помогла покончить с иноземным духовным засилием»¹²⁰.

До середины V века армянские переводчики перевели с греческого и сирийского основную церковно-богословскую литературу, в частности, произведения видных христианских писателей – Василия Кесарийского (Великого), Иоанна Златоуста, Афанасия Александрийского, Евсевия Кесарийского, Ефрема Сирина, Григория Назианзина, Григория Нисского и др. В своей деятельности «первая школа» переводчиков руководствовалась строгой программой, включающей основные разделы христианской литературы – библику, герменевтику, апологетику, литургику, патристику, мариологию и агиографию, канонику, историю. В кратчайшие сроки был переведён практически весь корпус патристики. Переводная литература послужила основой для становления оригинальной армянской литературы.

Переводная и оригинальная литература, созданная в первой половине V века, была призвана решать конкретные духовно-культурные и политико-идеологические задачи и была направлена главным образом против экспансионистской политики Ирана.

Месроп Маштоц и Саак Партэв понимали, что этого недостаточно, что необходимо расширить фронт борьбы и создать надёжный тыл, чтобы суметь выстоять против внешней агрессии. Исходя из этих соображений, Маштоц приступает к созданию письмен для иверского и агванского языков, при поддержке правителей и церковных иерархов этих стран налаживает культурно-просветительское и переводческое дело. В значительной мере этому способствовало то обстоятельство, что церкви этих стран были тесно связаны с Армянской церковью и фактически «находились под той же угрозой»¹²¹.

Укрепив таким образом тыл, Маштоц сумел распространить армянские письмена и в римской части Армении (421–422 гг.), добился того, что в армянских церквах богослужение впредь велось

¹²⁰ Там же. С. 41.

¹²¹ См.: *Абезян М.* Месроп Маштоц и создание Армянского алфавита и письменности // *Корюн. Житие Маштоца*. Ер., 1980. С. 183.

на армянском языке. Тем самым были созданы предпосылки для обеспечения языкового и культурно-духовного единства нации, языковой автономности, ослабления влияния греческого и сирийского языка и литературы, а, одновременно, и идейно-политического подчинения.

Итак, был создан широкий фронт борьбы, развёрнуто мощное культурное движение за идейную и духовную самобытность, что было призвано компенсировать отсутствие государственности, рудиментарность и зыбкость политической независимости. В этом заключается гениальность трёх титанов мысли, концепция их ширококомасштабной деятельности. Врамшапух, Саак Партэв и Месроп Маштоц представляются взору современного исследователя как духовные и политические лидеры и идеологи нации, не только глубоко осознавшие роль и значение духовно-культурного, особенно языкового, факторов в сохранении самобытности национального бытия, но и планомерно и методично проводившие в жизнь свою программу. Они не только теоретически, но и на практике доказали, что **национальный язык и национальная культура являются неисчерпаемым стратегическим ресурсом нации**, способным хотя бы отчасти компенсировать отсутствие государственности и политической независимости.

Таким образом, благодаря тщательно продуманной и обоснованной концепции, а также соответствующей программе действий идеологам нации удалось потерю государственного суверенитета компенсировать **суверенитетом нации** как духовно-культурного феномена.

Благодаря этому христианство, **официально** принятое в стране столетием раньше, за короткий исторический период превратилось также в **господствующую и общенациональную** религию, а Армянская Апостольская церковь стала выразителем и защитником общенациональных интересов, вследствие чего борьба за христианскую церковь и веру правомерно отождествлялась с борьбой за государственную и политическую независимость, национальную идентичность. Аварайрская битва 451 года явилась материальной формой выражения идейно-политических сдвигов в национальном сознании. Мощный заслон на пути политико-идеологической экс-

пансии заставил Сасанидский Иран фактически отказаться от проводимой им захватнической политики, а Армения вскоре приобрела статус полусамостоятельного государства. Позиции христианства в Армении значительно укрепились, а персидская угроза отошла на второй план.

Таким образом, создание армянского алфавита вряд ли правомерно рассматривать как результат закономерного общественно-политического и социально-экономического развития страны. В период после раздела Армении, потери государственного суверенитета вряд ли можно говорить о развитии (тем более – закономерном) указанных сфер национальной жизни. Что касается обусловленности создания национальных письмен необходимостью создания христианской церковной литературы на родном языке, то эта проблема, как было сказано, была не менее актуальной после принятия христианства в качестве государственной религии, то есть столетием раньше. Логика армянских политических деятелей и идеологов шла в противоположном направлении – развернув на базе армянских письмен мощное духовно-культурное и идеологическое движение обеспечить культурную самобытность нации, духовную и культурную безопасность. Изобретение национальных письмен должно было послужить основой для развития высоких форм национальной культуры – научной, философской, художественной и др., для подъема национального сознания и самосознания. А это была не только культурная, но и общеполитическая задача. Следовательно, ***стержневым, определяющим фактором был фактор национально-политический, а остальные были производными и вспомогательными.***

2.6. Политика Армянской церкви в контексте борьбы диофизитства и монофизитства

К середине V века достигли апогея конфессиональные споры внутри христианского мира, в частности, конфронтация между сторонниками диофизитства и монофизитства. Христологические споры будоражили весь христианский мир, расшатывая устои Восточ-

но-Римской империи и угрожая целостности государства. С целью положить конец идейно-религиозным столкновениям, зачастую переходящим в физическую расправу над противниками, установления духовно-религиозного согласия и внутригосударственной стабильности по инициативе императора **Маркиана** в 451 году в Халкидоне был созван IV Вселенский собор, который имел судьбоносное значение для христианской церкви. Это был последний собор общехристианской церкви, на котором, однако, Армянская Апостольская церковь не приняла участия.

Известно, что по инициативе александрийского патриарха **Диоскора**, добивающегося господствующего положения Александрийской церкви, признающей единую природу Христа, в 449 году был созван II Эфесский собор, впоследствии названный «разбойничьим», где, наряду с несторианством, были осуждены все его идейные противники. Однако смерть императора **Феодосия II Младшего** в 450 году, который покровительствовал Диоскору, резко изменила ситуацию в империи и привела к перегруппировке церковно-политических сил. С одной стороны, образовался блок оппозиционных церковных иерархов, куда входил и папа римский **Лев I** и императрица **Пульхерия**. С другой стороны, нового императора Маркиана никак не устраивала перспектива усиления Александрийской церкви.

Принимая во внимание сложившуюся ситуацию и новую расстановку сил, Маркиан должен был любой ценой избавиться от Диоскора для установления идейно-религиозного перемирия и существенного ослабления позиции Александрийской церкви с её притязаниями на первопрестольство в христианском мире. Интересы императорской власти требовали также нанесения упреждающего удара по Антиохийской церкви, защищавшей в вопросе природы Христа несторианский дуализм.

Во всём этом вырисовывается также проблема и общеимперской церкви и её взаимоотношений с отдельными, особенно с восточными церквями: александрийской, антиохийской, каппадокийской, армянской. Проблема усугублялась тем, что александрийская и антиохийская церкви стремились не только к самостоятельности и независимости, но и к лидерству в христианском мире. Со

своей стороны Рим и Константинополь, опираясь на военно-политическую силу и административные ресурсы, всячески пытались подчинить себе остальные христианские церкви, нейтрализовать их центробежные устремления, национальные атрибуты, церковную автономию.

Следовательно, на повестку дня вставал вопрос единства христианской церкви. Александрийская и Антиохийская церкви имели давние церковные традиции, хорошо разработанную и систематизированную догматико-богословскую мысль, а их иерархи пользовались большим авторитетом во всем христианском мире. Между тем Константинопольская церковь была основана сравнительно недавно, не имела относительной свободы и независимости упомянутых церквей и находилась под непосредственным контролем императорской власти. При этом, каждая из сторон преследовала свои цели, которые зачастую выходили за церковно-религиозные и догматико-богословские рамки и имели, преимущественно, политическую подоплёку.

Хотя все христианские церкви, в том числе и армянская, признавали всю важность IV Вселенского собора, тем не менее Армянская Апостольская церковь не приняла участия в его работе, что дало повод для различных интерпретаций. Однако она не могла оставаться безучастной к общехристианским проблемам, ем более, что от «занятой в этой борьбе позиции зависела также политическая ориентация, а в конечном счете и решение вопросов национальной и государственной независимости и самостоятельности»¹²².

Позиция Армянской церкви в научной литературе обычно объясняется следующими обстоятельствами:

1) неблагоприятной военной обстановкой в Армении (после Аварайрской битвы), когда армянский народ вёл партизанскую войну против персидских завоевателей;

2) отказом восточно-римского императора Маркиана помочь армянам в их национально-освободительной войне против персов;

¹²² *Мирумян К. А.* Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ер., 1991. С. 51.

3) политикой империи, направленной на политическое подчинение Армении и т.д., то есть внешними факторами.

Упомянутые и другие аргументы имеют определённую реальную основу, однако они не могут считаться главными, а тем более – определяющими факторами. При этом, исследователи не принимают во внимание религиозно-идеологические проблемы и цели, особенно идейно-политическую позицию самой Армянской Апостольской церкви как носителя национальных интересов и субъекта национальной политики и международных отношений.

Здесь мы постараемся объяснить отношение Армянской церкви к Халкидонскому собору с иных концептуальных позиций, а именно: как неучастие в Халкедонском соборе, так и проводимая впоследствии в течение целого столетия политика лавирования были обусловлены концептуально выверенной и вполне обоснованной идейно-политической позицией Армянской церкви.

В условиях сложившегося в империи идейно-политического и церковно-религиозного хаоса император Маркиан должен был защитить и провести в жизнь такую христологическую формулу, которая отличалась бы от формулы александрийской и антиохийской церквей. Одновременно он должен был иметь сильных союзников. Таким вариантом христологической формулы была диофизитская формула, которой придерживались императрица Пульхерия и Римский папа Лев I. Кроме того, в распоряжении Маркиана находились государственные структуры власти и военная сила.

Таким образом, империя, раздираемая внутренними идейно-политическими разногласиями и бескомпромиссной борьбой церковных партий, никак не могла вести активную внешнюю политику. Поэтому отказ Маркиана помочь армянам в их национально-освободительной войне против Сасанидского Ирана (450–451 гг.) не может рассматриваться в качестве основной причины как неучастия Армянской Апостольской церкви на Халкидонском соборе, так и опровержения его решений впоследствии¹²³. В качестве такой не может рассматриваться и политика подчинения Армении

¹²³ Ср.: *Chahnezorian G. V. Esquisse de l'Histoire de l'Armenie*. P., 1856.
Геворкян Г. А. Национальная культура с точки зрения философии истории. Ер., 1992. С. 89.

византийскими императорами, так как она являлась составным элементом восточной политики империи на протяжении всей её истории. Что касается неблагоприятной военной обстановки в Армении после Аварайрского сражения, то с учётом всей важности Халкидонского собора для всего христианского мира, по-видимому, Армянская церковь могла бы направить своих представителей и представить собору своё понимание христологической проблемы.

На первый взгляд оказание помощи восставшим армянам как будто вполне отвечало жизненным интересам империи в её противоборстве с Сасанидским Ираном, и она должна была воспользоваться подвернувшимся случаем. В арменоведческой литературе отказ императора Маркиана объясняется различными причинами:

1) нависшей угрозой из-за Дуная гуннов Атиллы¹²⁴. Но Восточно-Римская империя не помогла Армении и в 482–484 годах, когда ей ничего серьёзно не угрожало извне. Между тем в 572 году, хотя ей угрожали славяне и авары, она приняла активное участие в армяно-персидском противоборстве;

2) отделение марзпанской Армении от Сасанидского Ирана было нежелательно для самой Восточно-Римской империи, ибо оно могло стать заразительным примером и для западной части Армении, входящей в состав империи. Поэтому Маркиан не только отказался помочь армянам, но и тайно оповестил об этом персов, тем самым содействуя подавлению восстания¹²⁵;

3) отсутствие имперских интересов и заинтересованность в соблюдении мирного договора с Персией¹²⁶, так как в этот период активной, наступающей стороной в византийско-персидском противоборстве являлась Персия и др.

¹²⁴ Астурия Г. История Армении. Буэнос Айрес, 1947. С. 144. На арм. яз.; Лео. История Армении. Т. 2. // Труды. Т. 2. Ер., 1967. На арм. яз.; Арутюнян Г. Война Варданидов. Ер., 1947. С. 116. На арм. яз.

¹²⁵ См.: Португал М, О Вардане и войне Армянской вардапета Егисшэ. Критика. Венеция, 1903. С. 229, примеч. 4. С. 326, примеч. 3. На арм. яз.

¹²⁶ Исканян В. Армяно-византийские отношения в IV–VII веках. Ер., 1991. С. 191. На арм. яз.

Наряду с указанными причинами, на наш взгляд, существует ещё одно обстоятельство, неправомерно обходимое исследователями, а именно: в период ожесточённой идейно-догматической борьбы, расшатывающей государственные устои империи, борьбы за лидерство между христианскими церквями, подготовки к Халкидонскому собору, помощь Армении в её борьбе за политическую и религиозную независимость от маздеистской Персии, кроме всего прочего, означала бы усиление самостоятельности Армянской Апостольской церкви. А это никоим образом не отвечало государственно-политическим интересам империи, так как опосредовано это привело бы к углублению центробежных тенденций, усилению и без того сильных позиций также Египетской и Сирийской церквей.

С этой точки зрения обвинения в безынициативности восточно-римских императоров, которые якобы в этот критический для империи период вместо решения военно-политических задач были заняты конфессиональными спорами и упорядочением церковных отношений, звучат как безосновательные¹²⁷. Более того, нам представляется, что императорское окружение сознавало, что без обеспечения идейно-религиозного, то есть идеологического единства в этнически разношёрстной и идейно разноликой империи решение других, в том числе военно-политических проблем, становилось практически невозможным. Ведь речь шла отнюдь не о сугубо церковно-религиозных спорах: за ними скрывались реальные национально-политические интересы народов, населяющих империю.

Но следует ли из этого, что спарапет Армении Вардан Мамиконян и его сподвижники в своём обращении за помощью к империи оказались «слабыми политиками»? Такое утверждение вряд ли справедливо. Во-первых, за помощью они обратились и к гуннам, и к агванскому царю Вачагану. Во-вторых, обращение к Восточно-Римской империи было обусловлено не столько религиозными, сколько военно-политическими соображениями, так как единственной реальной силой в регионе, способной противостоять Ирану была Восточно-Римская империя. В-третьих, если они даже «осоз-

¹²⁷ См., например: *Успенский Ф.* История Византийской империи. Т. I. СПб., 1914. С. 189, 268.

нали» бы всю эфемерность своего предприятия, то давало ли это право не пытаться привлечь на свою сторону и христианскую империю? В-четвёртых, недовольство средневековых армянских историков политикой Восточно-Римской империи объясняется не только тем, что в их восприятии империя предала христианскую веру, но и тем, что тем самым они приобрели возможность акцентации значимости Армянской церкви в борьбе за национально-политическую независимость и свободу. Эти обстоятельства позволили придать национально-освободительному движению армян церковно-религиозный характер, выдвинуть и внедрить в национальное сознание формулу триединства: родина – христианская вера – церковь.

Разумеется, вышеприведённые доводы арменоведов нельзя сбрасывать со счетов. Вместе с тем, мы полагаем, что при рассмотрении данной проблемы следует учитывать также задачи и цели религиозно-идеологического порядка, стоящие перед Армянской Апостольской церковью, которая к этому времени стала носителем национальных интересов и субъектом национальной политики.

Маркиан и императрица Пульхерия были сторонниками диофизитской формулы. Поэтому, как до, так и в ходе Халкидонского собора, делалось всё возможное, чтобы победила формула диофизитства. Более того, если бы не личное и волевое вмешательство императора и давление на участников собора, а также угроза со стороны Римского папы, в противном случае, созвать новый Собор, но уже в Италии вряд ли диофизитская формула была бы принята. Следовательно, вероятный исход работы собора был предрешён. Окончательно это стало ясно уже в ходе работы Собора.

Поэтому для выявления позиции Армянской церкви необходимо ответить на вопрос: насколько подобный исход работы Собора соответствовал национально-политическим и конфессиональным интересам Армянской церкви и армянского народа? С другой стороны, приняв участие в работе собора, Армянская церковь вынуждена была бы определиться и примкнуть к одной из противоборствующих церковных партий, что также не вытекало из её интересов и занятой позиции. В этом смысле кажется вполне вероятным и небезосновательным следующий довод: армянские идеоло-

ги, учитывая и адекватно оценивая реальную идейно-политическую и духовную ситуацию в империи, соотношение церковно-политических сил, предрешённость исхода Собора не приняли участия в Халкидонском соборе, дабы выиграть время для выработки последующих шагов.

Эта тактику «выжидательной позиции» Армянская церковь продемонстрировала ещё во время предыдущих соборов – Константинопольского (381г.) и Эфесского (431г.). Кроме того, ведь и впоследствии на протяжении целого столетия Армянская церковь упорно не высказывала на официальном уровне свою точку зрения относительно решений Халкидонского собора. Лишь на I Двинском соборе в 506 году было принято решение, опосредовано осуждающее решения Халкидонского собора. Однако это ещё не означало разрыва с греческой вселенской церковью, ибо это было время заигрывания императора Анастасия с монофизитскими церквями.

Хотя на Халкидонском соборе победила формула диофизитства, приобретая статус *официальной религиозной доктрины* Восточно-Римской империи, однако монофизитские церкви продолжали оставаться мощной идейно-религиозной и политической силой. Решения собора были приняты лишь высшей духовной и светской властью, за которыми стояли императорская власть и военная сила. Но на местах, и особенно в восточных провинциях империи, они вызвали бурный протест, став причиной массовых религиозных брожений, волнений и столкновений.

Антихалкидонитские движения были порождены многими причинами. Во-первых, были вполне очевидны политические мотивы решений собора: стремление императора сконцентрировать в столице не только военно-политическую, но и церковно-религиозную власть, передать Константинопольскому патриаршеству первопрестольство по отношению ко всем христианским церквям империи. Во-вторых, Вселенский собор подводил правовую основу для организации ширококомасштабного наступления на восточно-христианские церкви с целью нейтрализовать и пресечь их идейно-религиозные и политические притязания, а опосредовано – уничтожить элементы внутренней самостоятельности этно-территориальных образований, интересы которых эти церкви выражали. В-

третьих, в решениях Халкидонского собора оппозиционные церкви усматривали возрождение несторианской ереси, осужденной на I Эфесском соборе в 431 году. В-четвёртых, неопределённость и двусмысленность халкидонской формулы делали её непонятной и труднопереваримой не только для широких масс христианского мира, но и образованных, сведущих в богословских тонкостях лиц. Лишь монаху Леонтию Византийскому к середине VI века удалось посредством логики Аристотеля и христологической формулы Кирилла Александрийского объяснить и сделать понятным халкидонскую формулу, после чего халкидонитство постепенно упрочило свои позиции¹²⁸.

В сложившихся условиях монофизитство явилось формой, мощным средством борьбы восточно-христианских церквей за сохранение своей независимости от универсализирующей и нивелирующей политики Константинополя, которая в своей основе, по существу, была западной – проримской. Следовательно, Халкидонский собор не только не решил проблему идейно-религиозного и духовного согласия внутри империи, но в значительной мере даже заострил её. Так что борьба продолжалась, а цель была эфемерной.

Бескомпромиссная церковно-религиозная борьба продолжала будоражить христианский мир, расшатывать государственные устои империи и угрожать самому существованию империи. О степени ожесточённости и всей важности её исхода для империи говорит хотя бы тот факт, что императоры **Зенон** (474–491 гг.) и **Анастасий** (491–518 гг.) всячески стремились найти компромисс между противоборствующими сторонами с целью сохранения внутреннего мира и согласия в империи и нейтрализации «схизмы» (раскола). Именно этим объясняется издание императором Зеноном «Эдикта о единстве» – «Генотикона» (482г.), в котором прослеживается ряд отступлений от диофизитской формулы в пользу монофизитства, в частности, запрещается всякая религиозно-церковная критика, кроме критики несторианства, взаимные обвинения и выпады как диофизитов, так и монофизитов. А в 506 году император Анастасий

¹²⁸ См., например: *Тер-Минасян Е.* Историко-филологические исследования. Ер., 1971. С. 224. На арм. яз.

издаёт новый эдикт, по которому берёт под своё покровительство монофизитов.

Однако эти факты никоим образом не свидетельствуют о монофизитских симпатиях (тем более, ориентации) византийских императоров. Речь идёт всего лишь о политическом курсе, направленном на укрепление позиций диофизитства путём тактического лавирования и поисков компромиссных уловок, и на этой основе – идейную и духовную монолитность империи. Сказанное свидетельствует о накале идейной борьбы, стремлении найти выход из сложившейся кризисной ситуации. Так что судьба споров относительно христологической проблемы далеко не была решена.

Появление «Генотикона» Зенона по времени совпало с признанием персидским двором несторианства в качестве своеобразного официального христианского учения на территории Персии (484г.). Этот тонкий политический шаг был продиктован стремлением Сасанидов противопоставить официальной религиозной доктрине империи такой вариант христианского вероучения, который позволил бы им объединить все христианские массы империи, которые были недовольны религиозной политикой восточно-римских императоров, ещё больше раскалить религиозную атмосферу в империи. Этим критериям отвечало именно несторианство, так как диофизитство являлось государственной религией империи, а монофизитство в этот период не преследовалось по закону. Между тем, несторианство было опровергнуто как на Халкидонском соборе, так и в «Эдикте» Зенона. Кроме того, в Сасанидском Иране собралась значительная масса несториан, готовых служить персидскому двору.

Таким образом, Армянская Апостольская церковь оказалась в весьма затруднительном положении. С одной стороны, несмотря ни на какие тактические и дипломатические уловки императорской власти официальной доктриной империи оставалось диофизитство, осуждающее несторианство, с другой – персидский двор взял под своё покровительство несторианство, признав его единственно истинной христианской доктриной. Наконец, так как Армянская церковь, как и другие восточно-христианские церкви, отождествляла несторианство и халкидонитство, то получалось, что *с точки зре-*

ния политики Армянской Апостольской церкви и с запада, и с востока ей грозила, по сути дела, одна и та же опасность. (Это, разумеется, не значит, что не проводилось различия между диофизитством и несторианством). Кроме того, их отождествление имело далеко идущие цели: избегая прямого осуждения решений Халкидонского собора, Армянская церковь выражала свою позицию опосредовано – путём осуждения несторианства.

Мы полагаем, что позиция Армянской Апостольской церкви была опосредовано выражена и в переводе «Опровержений постановлений Халкидонского собора» **Тимофея Элура** (Александрийского), выполненного в 480 – 484 годах¹²⁹. Однако это не означало провозглашения официальной точки зрения Армянской Апостольской церкви. Перевод свидетельствует лишь об ориентации в перспективе, о появлении определённых тенденций в отношении конфессиональных споров, о создании предпосылок для выработки идейно-политической платформы Армянской церкви. Данный перевод имеет важное значение для характеристики процесса кристаллизации идейно-политической позиции Армянской церкви.

Из вышеизложенного следует, что точка зрения, согласно которой появление армянского перевода труда Тимофея Элура после эдикта Зенона нельзя считать оправданным, не выдерживает критики, так как исходит из предположения, что «Генотикон» означал возврат к монофизитству. Это не означает также, что появление «Опровержения» на армянском языке свидетельствует о признании Армянской церковью монофизитского учения. В этом видится дальновидность армянских идеологов, которые в действиях восточно-римских императоров Василиска, Зенона и Анастасия справедливо усматривали вынужденные меры, уступки, но не пересмотр церковно-религиозной политики. Поэтому нельзя исключать, что именно эти обстоятельства и соображения обусловили появление указанного перевода в этот период, что, в принципе, ничему не обязывал Армянскую Апостольскую церковь, ибо не выражал её официальной позиции.

¹²⁹ См.: *Тер-Мкртчян Г.* Время армянского перевода «Опровержения» Тимофея Элура // «Арагат», 1908. С. 564–589. На арм. яз.

В пользу этих соображений говорит и то обстоятельство, что на I Двинском соборе армянское духовенство лишь одобрило «Генотикон» Зенона. По-видимому, в этом заключалась главная цель созыва собора, а не опровержение решений Халкидонского собора¹³⁰. Примечательно, что и опровержение несторианства было сделано по ходу работы собора в связи с прибытием из Ирана монофизитов-сирийцев с просьбой прокомментировать истинный смысл символа веры, из-за чего они подвергаются гонениям со стороны несториан в Иране. И здесь католикос **Бабкен** предпринимает тонкий шаг: воспользовавшись подвернувшимся случаем он опровергает несторианство как ересь, одновременно отмечая, что оно приобрело силу и укрепилось благодаря Халкидонскому собору (имеется в виду дуализм халкидонитства и несторианства). Тем не менее, решения Халкидонского собора не были подвергнуты прямой критике, что объясняется не только тем, что Армения в этот период находилась в зависимости от империи и что I Двинский собор был создан по инициативе императора Анастасия, но и тем обстоятельством, что споры в самой империи ещё не были завершены.

Поэтому занятая на I Двинском соборе позиция Армянской церкви означала отмежевание как от официальной доктрины Восточно-Римской империи – потенциально, так и от несторианской церкви – проводницы идейно-политической линии Персии – актуально.

Тем не менее чем объясняется перевод «Опровержения» Тимофея Элура после издания «Генотикона» Зенона? Ведь «подобного рода капитальные труды переводятся лишь тогда, когда возникает настоятельная потребность в них с целью защиты от опасности»¹³¹, которой, однако, не было в Восточно-Римской империи благодаря политике Зенона и Анастасия с 482 по 518 годы, когда в империи царило относительное спокойствие. В принципе, это – справедливое замечание, но оно верно не всегда.

Во-первых, перевод такого произведения, требующего многих лет кропотливой работы, вряд ли оказался бы способным выполнить защитную функцию после возникновения потребности.

¹³⁰ См.: *Тер-Минасян Е.* Историко-филологические исследования. С. 41, 358.

¹³¹ Там же. С. 103.

Во-вторых, для дальновидных политических мыслителей было ясно, что проводимая восточно-римскими императорами политика компромисса – лишь вынужденная мера для сдерживания антихалкидонистских волнений и страстей. Политика императоров могла и резко измениться, что, собственно, и произошло при императорах **Юстине** (518–527 гг.) и особенно **Юстиниане I Великом** (527–565 гг.). Так что потенциально опасность со стороны империи продолжала существовать.

В-третьих, в 480-ых годах позиции несторианской церкви существенным образом укрепились в Персии, а с 484 года она приобрела официальный статус и стала верной проводницей государственной политики и идеологии Персии в христианском мире. Для Армянской церкви усиление несторианства было не менее опасным, чем халкидонитство.

В-четвёртых, к этому времени в Персии начались массовые гонения сирийцев-монофизитов, которые преследовались и в Восточно-Римской империи.

В условиях церковно-религиозной неразберихи, «хаоса» Армянской церкви необходимо было разработать определённые идейно-теоретические предпосылки для дальнейшей деятельности, подготовить национальное сознание к возможным в будущем догматическим спорам. В этот период халкидонитство и несторианство официально поддерживались, соответственно, Восточно-Римской империей и Сасанидским Ираном. Поэтому признание и защита одной из этих церковно-религиозных доктрин привели бы к ужесточению агрессии со стороны одной из могущественных соседних держав. Перевод же «Опровержений» Тимофея Элура, хотя и неофициально, очерчивал позиции Армянской церкви, отличающейся от позиций соседних держав. Поэтому перевод данного памятника можно рассматривать как один из этапов подготовительной работы.

Действительно, во второй четверти VI века при императоре **Юстине** и особенно его преемнике **Юстиниане I**, развернувших бескомпромиссную борьбу против монофизитов и организовавших их жесточайшее преследование, диофизитская доктрина одержала победу, став также и господствующей. В пределах империи, таким образом, судьба длительного спора наконец была окончательно

решена¹³². И именно после этого в 554 году на II Двинском соборе Армянская церковь официально предала анафеме несторианство, находящееся под покровительством Сасанидского Ирана, и халкидонитство как разновидность несторианской ереси, признав монофизитскую формулу. Здесь обстоятельно комментируется «Опровержение Тимофея Элура», то есть проблема халкидонитства впервые становится предметом специального догматического обсуждения. Это уже можно рассматривать как официальный разрыв с греческой церковью, объявление не только автономности, но и суверенности армянской церкви.

Это обстоятельство исследователи объясняют различными причинами:

1. Жёсткой политикой Юстиниана по византинизации западной части Армении, вследствие чего нависшую угрозу со стороны Запада «ныне явственно увидели как нахарарские власти Персидской Армении, так и сама армянская церковь», что и привело к политической переориентации и враждебному отношению к Византии¹³³.

2. Активным вмешательством персидского двора в конфессиональные споры христианских церквей, поощрение антихалкидонитских настроений среди армянской церкви и её отмежевания от греческой Вселенской церкви¹³⁴. Тем более, что в Армении существовали несторианские и монофизитские общины с налаженной церковной организацией¹³⁵.

¹³² Резкий поворот в политике Юстиниана объясняется военными успехами империи, успешно проведёнными военно-административными, гражданскими реформами, стремлением превратить страну в централизованную державу. Универсалистская политика не обошла и церковно-религиозную сферу.

¹³³ См.: *Манандян Я.* Феодализм в древней Армении // Труды. Т. IV. Ер., 1981. С. 421. На арм. яз. См. также: *Исканиян В.* Армяно-византийские отношения в IV–VII веках. С. 209.

¹³⁴ *Каранет Вардапет.* Письмо Ованнеса, епископа Иерусалимского католикосу Аббасу, Вагаршапат, 1896. С. III. На арм. яз.; *Март Н.* Аркаун – монгольское название христиан. СПб., 1906. С. 39; *Исканиян В.* Армяно-византийские отношения в IV–VII веках. С. 207.

¹³⁵ См.: История Византии. Т. I. М., 1967. С. 211.

Однако своё отношение к халкидонизму Армянская церковь выразила всей своей предшествующей практической деятельностью задолго до I Двинского собора, придерживаясь решений первых трёх Вселенских соборов, а также переводом «Опровержений» Тимофея Элура. Поэтому первоочередная задача персидского двора заключалась, скорее всего, в том, чтобы через опровержение халкидонской формулы обеспечить союз Армянской и Сирийской несторианской церкви, что на деле означало бы не что иное как идейно-политическое подчинение Армянской церкви и армянского народа несторианской церкви, следовательно – персидскому шаху. Этим разрешилась бы старая для Сасанидского Ирана проблема. Многократные попытки идейно-религиозного подчинения Армении посредством маздеизма закончились неудачей и не дали нужных результатов. Теперь же эту самую задачу персидский двор попытался решить, заменив маздеистский фактор христианским, что в национально-политическом смысле не меняло существа вопроса.

Армянские церковные деятели, разумеется, проводили чёткую грань между несторианством и халкидонитством. Однако выделение в качестве объекта опровержения диофизитства само по себе ещё не означало опровержения несторианства, так как Халкидонский собор также предал анафеме несторианство как ересь. Между тем, *опровержение несторианства и рассмотрение халкидонитства как разновидности несторианства позволяло одновременно отмежеваться и от халкедонской формулы, и от несторианской церкви.* Поэтому проклятие халкидонитства как несторианства в равной мере было направлено и против византийской, и против персидской идеологической экспансии.

3. Некоторые исследователи основной причиной «раскола между греками и армянами» считают «богословскую проблему»¹³⁶.

Однако в армяно-византийских церковно-религиозных отношениях явственно проглядывает определяющее значение национально-политического феномена. Поэтому кажется не столь оправданной абсолютизация догматической стороны проблемы. Тем не

¹³⁶ См.: Орманян М. Азгапатум. Т. I. Константинополь, 1912. С. 582. На арм. яз.

менее, столь же неправомерно впадать в другую крайность, как это часто имеет место, когда полностью игнорируется догматическая сторона проблемы. При этом не оправдан одинаковый подход к оценке положения дел в Армении, Сирии и Египте.

При рассмотрении статуса Армянской церкви в межцерковных и международных отношениях следует всегда учитывать одно важное обстоятельство, а именно: христианство в стране было принято в качестве государственной религии не в последнюю очередь по политическим соображениям, как мощное духовно-идеологическое оружие по укреплению национального единства и государственного суверенитета. С другой стороны, после упразднения армянского царства христианская церковь взяла на себя и некоторые государственно-политические функции.

Следовательно, по вполне объективным причинам в Армении ***церковно-религиозные и идейно-политические факторы выступали в синтезированном виде как грани единого процесса, которые в некотором смысле совпадали и рассматривались как тождественные***. Более того, в конкретных исторических условиях церковно-религиозный фактор зачастую не только оттенял, но и заменял и включал в себя другие факторы. Поэтому кажется неправомерным акцентирование или выделение одного из факторов в качестве самодостаточного.

Так, разница между Восточно-Римской империей и Сасанидским Ираном, с одной стороны, и Арменией, с другой, заключалась в том, что могущественные державы посредством церковно-религиозного фактора стремились навязать армянскому народу свою имперскую политику, имперские интересы, а религия и церковь выступали лишь в качестве средства, удобного канала их проведения и реализации. Армянская же церковь сама олицетворяла идею национально-политической независимости. Поэтому проявляющаяся порою «проримская» ориентация Армении объясняется не столько религиозными соображениями, сколько ужесточением в тот или иной период агрессивной экспансионистской политики другого могущественного соседа – Сасанидского Ирана. В этих случаях Восточно-Римская империя рассматривалась в качестве

потенциального военно-политического союзника, но отнюдь не церковно-религиозного.

Военно-политическая ориентация как восточной, так и западной части Армении была обусловлена главным образом задачей национальной самозащиты от постоянных посягательств и притязаний со стороны как Персии, так и Рима. При усилении агрессии со стороны Персии Армения ориентировалась на Рим, и наоборот. Подобный принцип наблюдается и в политике Рима и Персии в отношении Армении.

Давно подмечено, что когда Армянская церковь подвергалась религиозному давлению и со стороны империи, и со стороны Персии, армяне ориентировались на Византию, а когда опасность миновала они вновь следовали принципу национально-церковной независимости¹³⁷. Это вполне понятное и естественное лавирование, так как отделение от церковной ортодоксии требовало лишь отказа от диофизитской формулы, между тем, как принятие маздеизма потребовало бы упразднения веками выпестованной церковной организации, радикальных изменений в сфере религиозного сознания народа, ломки тех принципов, норм, духовных ценностей, которые олицетворяли национальное бытие, его прошлое, настоящее и будущее. Некоторые исследователи этим объясняют тот факт, что духовные предводители Армянской церкви иногда вынужденно принимали халкидонское учение, но никогда – зороастризм¹³⁸.

Однако персидский шах **Хосров**, тем не менее, проводит лояльную политику в отношении Армянской церкви и христианства вообще, а христианская Византия, несмотря на официальное опровержение Армянской церковью халкидонской формулы, путём различных дипломатических уловок толкает армянских князей-нахараров на восстание против персов (572г.). С другой стороны, во время войны византийские войска проявляют такую жестокость в отношении «союзнической» Армении, что народ предпочитает

¹³⁷ Goubert P. Byzance avant l'Islam. I.I. Byzance et l'Orient. sous les successeurs de Justinien. L'Empereur Maurice. P. 1951. P. 214.

¹³⁸ См.: *Алподжян А.* История армянских колоний. Каир, 1941. С. 177. На арм яз.

перейти на сторону персов, чем оставаться в союзе с единоверными византийцами.

Итак, Армянская церковь посредством решения церковно-религиозных проблем со своей стороны решала проблемы общенациональной значимости, ибо, в конечном счёте, от этого зависело положение и статус самой церковной организации. В конкретных исторических условиях это означало необходимость выработки такой идейно-политической доктрины, такой позиции, которые не только обеспечили бы национально-церковную самостоятельность, но и нейтрализовали бы в связи с этим возможные агрессивные поползновения как со стороны Запада, так и Востока.

Поэтому деятели Армянской церкви ревностно следили за ходом ожесточённой борьбы внутри христианского мира. Конечно, Армянская церковь неоднократно имела возможность высказать свою точку зрения, однако, принимая во внимание идейно-религиозную атмосферу в Восточно-Римской империи и Иране, а также военно-политический расклад сил на международной арене, она путём различных оговорок и дипломатических уловок долгое время оттягивала своё официальное решение, чтобы убедиться в окончательном исходе борьбы, что и имело место в середине VI века.

Официальное признание Армянской церковью «монофизитской» формулы в значительной мере было продиктовано окончательной победой диофизитства в империи. На повестке дня Армянской церкви как всеармянского института в первую очередь стояла проблема национально-политическая, решить которую можно было защитой и обоснованием такой церковно-религиозной концепции, которая по существу ли, формально ли давала возможность акцентировать и развивать идею национально-политической независимости и суверенитета. Именно общенациональное содержание способствовало соединению в одно функциональное целое другие проблемы. Не исключено поэтому, что *если бы в Восточно-Римской империи победила формула монофизитства, то Армянская церковь объявила бы об официальном признании диофизитского истолкования христологической проблемы или такого варианта её решения, который отличался бы от офици-*

альной доктрины империи¹³⁹. К тому же, Армянская церковь, в отличие от ряда восточно-христианских церквей, придерживалась «умеренной» формы монофизитства, которая содержала потенциальную возможность для необходимых идейно-теоретических и догматических манипуляций.

Следует указать ещё на одно обстоятельство. В этот период богословская мысль не подвергла всестороннему понятийно-терминологическому анализу халкидонскую формулу. Для армянских богословов сравнительный анализ халкидонской формулы и формулы Армянской Апостольской церкви не имел принципиального значения. Задача заключалась в одном: отмежеваться от халкидонитской церкви. Данная проблема становится актуальной особенно в XII веке, когда византийский император вознамерился объединить греческую и армянскую церкви. Переговоры затянулись на несколько десятилетий, однако они закончились ничем, так как император и патриарх стремились не к равноправному союзу двух церквей, а к подчинению Армянской церкви.

Таким образом, в столетний период от Халкидонского собора (451г.) до II Двинского собора Армянская церковь проводила тонкую и гибкую политику, умело увязывая тактические и стратегические методы идейно-религиозной и политической борьбы, фактически, на два фронта. В этот сложный исторический период она смогла посредством дипломатического и политического лавирования официально не объявить своё понимание христологической проблемы, что на практике означало сохранить церковно-догматическую самостоятельность и независимость. Одновременно, это означало сохранение идейной, духовно-культурной, а опосредованно, и политической самостоятельности. Однако это было возможно лишь при наличии всесторонне разработанной и обоснованной политической концепции. Поэтому кажется необоснованной точка зрения тех учёных, согласно которой политика Армянской церкви в

¹³⁹ См.: *Мирумян К. А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ер., 1994. С. 57.

течение века имела сугубо ситуативный характер и была простой реакцией на конкретные внешние факторы.

2.7. Зарождение армянской конституционной культуры

Понятие конституционной культуры получило широкое распространение в современной научной литературе. Имеется множество определений данного понятия, но общим местом является то, что авторы придают важное значение духовно-нравственной системе ценностей. Конституционная культура предполагает наличие определённого уровня духовно-интеллектуального и политико-правового развития, принципов общественного согласия, социальной гармонии, а также акцентирование социальной значимости человека. Она включает также способность общества и государства реализовать на практике конституционные ценности и принципы.

Исследования в области истории армянского права показывают, что элементы конституционной культуры зародились в Армении ещё в раннем Средневековье, в V веке. Профессор Г. Г. Арутюнян на основе изучения первоисточников и научной литературы пришёл к выводу, что элементы конституционной культуры «в армянской действительности проявились... особенно... после принятия христианства как государственной религии, в условиях необходимости установления взаимосогласованных, единых правил светской и духовной жизни»¹⁴⁰. Данная точка зрения кажется вполне обоснованной, так как в дохристианскую эпоху проблемы соотношения государственной и духовной власти, как таковой, не существовало: в руках светских властелинов, как правило, была сосредоточена и вся духовная власть.

В результате национально-освободительной войны 481–484 годов под предводительством **Вагана Мамиконяна** против религиозно-политических посягательств со стороны Сасанидского Ирана и подписания Нварсакского договора Армения получила статус

¹⁴⁰ Арутюнян Г. Г. Конституционная культура: уроки истории и вызовы времени. Ер., 2016. С. 512. На арм. яз.

полунезависимого государства и внутреннюю самостоятельность. Данное обстоятельство позитивно сказалось на ситуации в разных частях Армении и многих сферах национальной жизни.

В конце V века Восточный край Армении – княжество Арцах-Утик, было провозглашено царством, получившим признание со стороны Сасанидского Ирана. Страна долгое время находилась в запустении. Духовно-культурная система ценностей также находилась в состоянии упадка. Перед маленьким армянским государством встала трудная задача по обустройству государственной и общественной жизни, упорядочению и регулированию общественных отношений, возрождению духовной и культурной жизни. Царь Агванка Вачаган в своей внутригосударственной политике преследовал следующие цели:

1) упрочить расшатанную после окончательного упразднения царства Великая Армения (428 г.) правовую основу своего государства, восстановить в стране закон и порядок;

2) посредством реформирования, точнее – воссоздания правовой системы упразднить существующие социальные противоречия как между сословиями и социальными группами, так и между отдельными представителями и группами внутри самих сословий;

3) на единой правовой основе объединить все социальные слои общества и установить в стране социальное согласие и мир;

4) способствовать развитию школьно-образовательного дела и распространению просвещения среди широких слоёв населения как средства обеспечения культурно-духовного единства общества. О значимости в планах царя фактора просвещения говорит тот факт, что он не только держал его под контролем, но и лично объезжал школы и на месте знакомился с состоянием дел;

5) укрепить позиции Армянской Апостольской церкви, внедрить в сознание народа принципы духовности, христианской морали и справедливости, восстановить и развивать национальные традиции и ценности.

Таким образом, царь Вачаган предпринял масштабную деятельность по организации и реформированию всей государственной жизни и социальных отношений. Его программа базировалась на «трёх китах»: политико-правовом, церковно-религиозном и

школьно-образовательном. Решение поставленных задач требовало урегулирования и такой важной средневековой политико-правовой проблемы, как взаимоотношение государственной и церковной власти.

Примечательно, что под программу своих преобразований царь стремится подвести *правовую основу*. Он исходил из тезиса, что именно единая правовая база может стать важнейшим инструментом реформирования всех сфер национальной жизни, в том числе для регулирования взаимоотношений светской и церковной власти. Иными словами, приоритет отдается не какой-либо форме правления, а праву и закону, что не было характерно для эпохи раннего средневековья.

Царь Вачаган понимал, что для реализации своих амбициозных замыслов, затрагивающих интересы всех социальных сословий, необходимо, чтобы принимаемые законы были приемлемы для всех властных структур и всех социальных сословий. Только в этом случае законы могли стать жизнеспособными и служить «руководством к действию» для всего народа. В духе национальных традиций он решает созвать Представительное собрание для обсуждения назревших проблем.

По свидетельству историка VII века Мовсеса Каганкатваци, «в годы царствования Вачагана, царя Алуанка, возникало много ссор между мирянами и епископами, иереями и хорепископами, асатами и рамиками. Тогда царь пожелал созвать собор в Алуанке с участием многочисленных [представителей]»¹⁴¹. Вызывает интерес и то обстоятельство, что Собор созывается по инициативе именно царя. Собор был призван на правовой основе устранить противоречия и недовольства как внутри самих основных социальных слоёв (светской знати, духовенства и мирян), так и между представителями внутри социальных сословий. Таким образом, перед собором были поставлены задачи, касающиеся всего общества и государства, от решения которых зависело установление законности, социального согласия и мира.

¹⁴¹ *Мовсэс Каланкатуаци*. История страны Алуанк / Пер. с древнеарм., предисл. и комм. Ш. В. Смбатяна. Ер., 1984. С. 57.

Царь Вачаган понимал не только всю сложность намечаемого мероприятия, но и личную ответственность за его проведение. Он рассматривал инициируемый им собор не как местное – агванское, а общеармянское национальное мероприятие. Но для этого нужно было заручиться поддержкой остальной части армянского народа. С этой целью он отправляет письма известным деятелям и учёным мужам во все концы Армении, чтобы узнать их мнение относительно своего намерения и получить соответствующие советы и рекомендации с учётом процедуры проведения и решений предшествующих национальных соборов. Только после этого он приступил к организации самого Соборания.

Представляет интерес и подготовительная работа по организации Собора и процедуры его проведения. Местом проведения Собора была выбрана не столица страны или местопребывание главы агванской церкви, а летняя резиденция царя в Агвене. На Собор были приглашены представители всех социальных слоёв: духовенства, светской знати и, самое главное, – простого народа. На собрании председательствовал не царь Вачаган, а владелец одного из гаваров страны Вардан, что, возможно, было продиктовано желанием царя обеспечить свободное волеизъявление всех участников собрания. В противном случае, решения Собора могли быть истолкованы как навязанные волей царя. При разработке проекта законов были учтены опыт проведения и решения предыдущих общеармянских соборов, а также письменные советы и рекомендации известных деятелей и учёных из всей Армении. Решения Собора обсуждались и были приняты на многолюдном собрании представителей всех социальных слоёв. Тем самым решения Собора приобретали не только силу закона, но и обеспечивали их легитимность, признание со стороны всего народа.

Результатом работы всеагванского Соборания стало принятие Канонической Конституции (488 г.). Как сообщает Мовсес Каганкатваци, каноны «установили епископы, иереи и азаты в присутствии царя», то есть они были приняты Представительным собранием. «К этому предписанию свои перстни приложили» полководец страны, министры, все родоначальники и азаты Агванка, а «для

пушего подтверждения грамоты к ней приложен и перстень Вачагана», царя Агванка¹⁴².

Именно благодаря такой организации и процедуре проведения Собора Каноническая Конституция действительно стала результатом волеизъявления представителей всего народа, его единства и единодушия. Указанные моменты свидетельствуют о демократическом характере организации и проведения Собора.

По поводу этого важнейшего документа исследователи указывают на ряд обстоятельств:

1) в армянской действительности была предпринята попытка разрешить проблему существующего социального неравенства и порождаемых им противоречий не силовыми методами, а правовым путём – принятием конституционного закона, основанного на духовно-нравственных ценностях и принципах, и достичь социального и национального согласия как залога прочности государства;

2) содержание принятой Представительным (или Учредительным) собранием Конституции свидетельствует, что в основу правового регулирования властных и других общественных отношений положены: духовное начало, нравственные ценности и принципы общественного согласия;

3) каноны получили особый правовой статус, а именно: признание верховенства установленных национальным согласием норм и принципов над всеми другими уже существующими нормами и канонами¹⁴³.

Каноническая Конституция по своему правовому статусу была выше действующих в стране законов и норм, которые должны были содействовать реализации конституционных положений. По-видимому, называя принятый в Агвене свод законов «Конституцией», авторы хотели подчеркнуть его верховенство в отношении всех других законов в деле организации общественной, госу-

¹⁴² *Мовсэс Каланкатуаци*. История страны Алуанк. С. 59–60.

¹⁴³ *Арутюнян Г. Г.* Конституционная культура: уроки истории и вызовы времени. С. 513. См. также: *Каграманян К., Ованнисян В.* 1500-летняя Армянская Конституция. Ер., 1999. С. 17. На арм. яз.

дарственной и духовно-религиозной жизни страны¹⁴⁴. Из сказанного логически следует, что при несоответствии или противоречии положений Канонической Конституции, и конкретных законов и норм, преимущество отдавалось конституционным нормам. А это, в свою очередь, предполагает подведение существующих законов и правовых норм под конституционные принципы.

Конституция была призвана установить в стране справедливость, смягчить социальное неравенство. Об этом свидетельствует, в частности, включение принципа дифференцированного налогообложения (канон 4) социальных сословий и групп. Речь, конечно, шла не об упразднении социального неравенства, а об исключении своеволия и деспотизма со стороны властей и господ, установлении таких налогов и повинностей, которые были бы не столь обременительны для налогоплательщиков. Всё должно совершаться по закону, в этом и заключается справедливость.

С целью внедрения в народное сознание духовно-религиозных ценностей и моральных норм предполагалось в некоторых случаях осуществлять наказание с участием народа (канон XIII). Этот принцип, не новый для правовой мысли (обычного права), и практики, в нашем случае приобретает новый оттенок, заключающийся в том, что некоторые судебные решения, фактически, выносились от имени народа. Данный подход, возведённый в ранг конституционного права, создавал возможности для нейтрализации и погашения возможного недовольства народа по принятому судебному решению. Кроме того, участие народа расширяло рамки легитимности власти, в том числе, судебной системы.

По Конституции, возникающие между светскими и церковными князьями споры, должны разрешаться лишь при участии царя. При этом задача царя заключалась в обеспечении и соблюдении интересов всех сторон конфликта (каноны XI–XII). Таким образом, задача царя как высшей власти, заключалась не в вынесении своего вердикта по делу, а в нахождении консессуса путём взаимопонимания, взаимных уступок между участниками спора, что было при-

¹⁴⁴ См.: Каграманян К., Ованнисян В. 1500-летняя Армянская Конституция. С. 21–22.

звано содействовать обеспечению общественного согласия. Иными словами, царь выступал в роли «арбитра» и «гаранта» Канонической Конституции.

Важное значение в общественной жизни имело регулирование взаимоотношений между представителями церковной власти и светской власти, что находит воплощение в принципе разграничения и фиксации их полномочий. Так, например, князья не имеют права без на то согласия епископа удалить или назначить священника по своему усмотрению, даже в том случае, когда они проживают в его владениях. С другой стороны, епископы также не имеют права без согласия князя удалить или назначить священника (канон XX). Вопрос может быть разрешён лишь с обоюдного согласия сторон. Но если князь нарушит установленный церковный порядок, то он должен подвергнуться штрафу в пользу епископа. При этом примечательно, что размер штрафа не фиксируется: штраф должен быть оплачен в меру возможностей нарушителя (канон XXI).

Своей Конституцией царь Вачаган стремился примирить светских и церковных князей, привить навыки, культуру мирного разрешения конфликта, установить мир и согласие между ними, объединить на *единой правовой основе* все социальные слои общества.

Рассматривая это событие, как свидетельство рождения Конституции в качестве важного события в истории армянского права, проф. Г. Г. Арутюнян продолжает: «Мы имеем дело с достойным особым вниманием событием, позволяющим провести аналогию между *обоснованием* необходимости и *порядком* принятия Конституции в 488 году в Агванке и принятием Конституции США 1787 года, Польши и Франции 1791 года» и других стран (курсив наш – К. М.)¹⁴⁵.

Исследования показывают, что и предыдущие национальные церковные соборы: **Аштишатский** (365 г.), **Шаапиванский** (446 г.), **Арташатский** (449 г.), **Двинский** (506 г.) и др. также собира-

¹⁴⁵ Арутюнян Г. Г. Конституционная культура: уроки истории и вызовы времени. С. 513–514.

лись для принятия общенациональных – духовных и светских канон (законов) – при активном участии представителей как духовенства и светской знати, так и простого народа. По свидетельству Мовсеса Хоренаци, католикос Нерсес Великий, «созвав собор епископов вместе со всеми мирянами, он каноническим постановлением укрепил милосердие... в нашей стране»¹⁴⁶.

Таким же представительным был собор в Шаапиване, на котором участвовали 40 епископов, множество священнослужителей, все князья-ишханы: правители областей, «областные начальники, верховные судьи, казначейники, военачальники, тысяцкие, предводители местностей, абаты из различных краёв»¹⁴⁷.

На Арташатском соборе (449 г.) был принят знаменитый «Ответ персам», направленный персидскому шаху от имени духовных и светских князей Армении. В «Ответе» сформулировано требование о свободе совести и вероисповедания армянского народа, обосновывается идея о праве всех народов на сохранение национальной идентичности и независимости, о свободе выбора путей политического, религиозного и культурного развития, о праве каждого народа самому распоряжаться своей судьбой, и на этой основе подвергается резкой критике ассимиляторская политика Сасанидского Ирана в отношении подвластных народов, в том числе армянского. Данное послание явилось выражением коллективной воли армянских князей (светских и духовных) и всего народа. Оно послужило также идейно-политическим обоснованием правомерности и необходимости назревавшего всенародного восстания против религиозно-политических поповизмов Персидской державы.

Таким образом, в канонических постановлениях в основу правового регулирования были положены христианские ценности и принцип общественного согласия. Социальные же отношения регулировались соглашением на соборах, а не по принуждению, насильственно. Исходя из сказанного, можно согласиться с мнением выдаю-

¹⁴⁶ Мовсес Хоренаци. История Армении /Пер. с древнеарм. языка, введение и примеч. Г. Саркисяна. Ер., 1990. С. 162.

¹⁴⁷ Авакян Р. О. Памятники армянского права. Ер., 2000. С. 42–43.

щегося учёного М. Орманяна, что все вышеупомянутые соборы действительно являлись общенациональными собраниями¹⁴⁸

* * *

Таким образом, на национальных соборах рассматривались актуальные вопросы практически всех сфер общественной и национальной жизни, которые в равной мере касались компетенции как церковных, так и светских властей. Такое отношение к общенациональным соборам можно объяснить следующими обстоятельствами:

1) усилением роли Армянской Апостольской церкви в жизни нации, особенно в периоды ослабления центральной царской власти и её окончательной потери в 428 году, когда церковь осталась единственной всеармянской, общенациональной организацией, взявшей на себя ответственность за судьбы нации;

2) оригинальной интерпретацией вопроса о соотношении духовной и светской властей, которая окончательно сформировалась у Егишэ в виде концепции «двух мечей». Данная концепция, построенная на различии сущности и функциональной роли двух форм правления, а также их компетенций, содержала теоретическое обоснование и политико-правовые аргументы в пользу необходимости и правомерности организации национально-освободительной борьбы армянского народа против персидского владычества. ИмPLICITно она включала ещё один аспект, а именно: утверждение единства или гармонии духовной и светской власти при условии безусловного выполнения обеими своей функциональной роли. В основе же этого лежит фундаментальный принцип единства души и тела человека.

С этой точки зрения общенациональные соборы реализовали отмеченные принципы. На них рассматривались общезначимые проблемы, касающиеся как «тела» нации, так и её «души» – как светской власти, так и духовной, то есть единого, функционально целостного организма. Поэтому решения общенациональных соборов имели более высокий правовой статус, чем решения церковных соборов или собраний знати. Они были результатом консенсуса

¹⁴⁸ См.: Орманян М. Азгапатум. Кн. I. Константинополь, 1912. С. 169–170.

представителей всех социальных сословий, всех властных структур (церковных и светских).

2.8. Античное наследие в контексте национального бытия

Победа диофизитской партии на Халкидонском соборе (451 г.) повлекла за собой новую волну ожесточённой борьбы с монофизитскими церквами. Армянская церковь, не принявшая участие в работе Собора и уклонившаяся от официального объявления своей позиции в разгоревшемся споре, продолжала следовать решениям первых трёх Вселенских соборов, и, фактически, находилась в поле критики диофизитов. Усиление конфессиональных споров внутри христианского мира, экспансионистских притязаний со стороны Восточно-Римской империи поставили перед Армянской церковью новую задачу: определиться в выборе религиозно-идеологической и церковно-политической ориентации, выработать соответствующую идейную концепцию, что, в свою очередь, предполагало наличие разработанной системы духовно-культурных ценностей и научно-философских знаний.

В противостоянии с маздеистским Ираном многое было ясно и понятно, образ противника был явственно очерчен, чему способствовала военно-политическая агрессия и неприкрытая ассимиляторская политика Сасанидов. Иначе обстояло дело с христианской Восточно-Римской империей, особенно после того, как христианство стало общенациональной религией армян. Конфронтация с весьма опытным идейно-религиозным противником из христианского же лагеря была в этом смысле более трудной. Она требовала бо'льших духовных и интеллектуальных усилий, логической и философской виртуозности, утончённости мысли, учёта тончайших конфессиональных и мировоззренческих нюансов, умения конструировать на этой основе логически стройную и теоретически обоснованную систему воззрений. Армянским идеологам предстояло дать идейно-теоретическое и логическое обоснование своего понимания христологической и тринитарной проблем в рамках того же вероучения. А так как идейно-религиозная борьба между

христианскими церквами основывалась также на широком использовании античного логико-философского инструментария, то это, в свою очередь, предполагало выработку и соответствующей теоретической ориентации и базы.

Возникла потребность в форсированном развитии на базе армянских письмен таких научных дисциплин, как грамматика, риторика, логика, философия и другие, без которых было бы невозможно рациональное осмысление и решение теологических проблем, что и обусловило «необходимость создания специальной философской и иной светской научной литературы»¹⁴⁹.

Предпринятые в этом направлении шаги были адресованы главным образом *потенциальному* противнику. Не будучи уверенными в окончательном исходе борьбы между церковно-религиозными партиями в империи, армянские идеологи стремились создать прочную теоретическую и духовно-интеллектуальную базу – *независимо от того, с кем придётся иметь дело: с официальным диофизитством или всё ещё сильным монофизитством*. Важно было другое: быть идейно и теоретически подготовленными к конфессиональным спорам с византийскими теологами, к защите идейных основ национальной церковно-религиозной концепции, а, тем самым, и духовно-идеологического суверенитета.

Естественно, что в свете общенациональных задач армянские мыслители не могли довольствоваться античным наследием, полученным из вторых рук через труды византийских авторов и отцов восточнохристианской церкви, прошедших соответствующую обработку и трансформацию в лоне византийской философско-богословской мысли. Необходимо было самим непосредственно обратиться к сокровищнице античной мысли, создать научно-литературную и учебно-образовательную базу для приобщения к античному наследию на армянском языке, включить его в школьно-образовательную систему Армении, что обеспечило бы его широкое распространение и включение в систему национальной культуры. Эта задача была выполнена армянской грекофильской (элли-

¹⁴⁹ *Аревшатян С. С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). Изд. 2-е. Ер., 2016. С. 149.

нофильской) школой, видные представители которой – **Давил Керакан**, *Грамматик* (V в.), **Лазар Парбеци** (V в.), **Мовсес Хоренаци** (V в.), **Давид Анахт** (V–VI вв.), **Анания Ширакаци** (VII в.) и многие другие, получили блестящее для своего времени образование в научных и культурных центрах эллинистического мира – Александрии, Эдессе, Афинах, Константинополе.

В период деятельности армянской грекофильской (вторая половина V в. – начало VIII в.) в Армении начинается очередной подъём эллинистического духа, расцвет эллинизма, в то время как на греческом и латинском Западе эллинистическая культура претерпевала упадок. С одной стороны, Восточно-Римская империя (Византия) традиционно считается главной и естественной наследницей древнегреческой культуры, с другой – в течение V–VI веков там были закрыты все центры и школы эллинистической образованности, науки и культуры. Примечательно, что как и во времена Тиграна Великого, преследуемые в Византии приверженцы эллинистической образованности и культуры, находили прибежище в Армении и Иране.

Именно древнегреческая и эллинистическая наука и культура стали одним из основных источников становящейся армянской христианской культуры, своеобразным мерилom культурного и цивилизационного развития, критерием научности. В этот же период Армянская Апостольская церковь постепенно приобретала национальный характер, отмежёвываясь в своей деятельности от влияния греческой и сирийской церквей и в условиях отсутствия собственной государственности выражала национально-политические и государственнические интересы нации.

Появление армянской грекофильской школы, однако, нельзя объяснить лишь конфессиональными спорами, необходимостью логико-философского инструментария, так как без подготовленной «первыми переводчиками» и мыслителями теоретико-методологической и идеологической почвы её деятельность протекала бы иначе, в других формах. Сформировавшаяся в первой половине V века традиция заключала в себе внутренние потенциальные возможности теоретического обоснования деятельности грекофильской школы, которая затем приобрела собственную логику развития.

Деятельность грекофильской школы шла в следующих основных направлениях.

1. **Переводческая**, предполагающая наличие национальной письменности. Она находится в прямой зависимости от того, какие цели преследовались, какие задачи ставились и решались, насколько глубоко она затрагивала научно-философские и культурные традиции, тип и стиль мышления, систему образования, потребности культурно-исторического и духовно-интеллектуального развития народа.

При наличии разработанной национально-культурной программы переводческая деятельность обычно носит целенаправленный и системный характер, что, в свою очередь, предполагает всестороннее и основательное знание античного наследия, приложение значительных творческих усилий по подбору подлежащих переводу памятников, отвечающих потребностям интеллектуально-образовательной жизни страны. Составление программы, выбор и сам процесс перевода требовали не только высокой языковой и философской культуры, творческого подхода, свободного «лабиринта» в богатейшем античном наследии, но и национально-политической концепции.

Армянские грекофилы, получившие первоклассное эллинистическое образование и в совершенстве владевшие армянским, греческим и сирийским языками, перевели значительное количество памятников античной науки, философии и литературы, что послужило основой для а) разработки национальной научно-философской терминологии; б) создания оригинальной научно-философской литературы и в) организации учебно-образовательного процесса. Эти тенденции, в свою очередь, стимулировали арменизацию переводимых сочинений, что проявилось, в частности, в замене греческого иллюстративного материала армянским, во включении целых пассажей, приближающих текст к армянской действительности и способствующих его лучшему восприятию и усвоению национальным сознанием.

В контексте истории мировой науки и культуры особую ценность представляют переводы тех памятников Античности, оригиналы которых или утеряны, или же сохранились в неполном и ис-

кажённом виде¹⁵⁰. Благодаря принципу буквального, материально-го перевода, высокой философской культуре и блестящему знанию языков армянские грекофилы обеспечили высочайшую точность переводов, что позволяет на их основе уточнить греческие оригиналы сохранившихся сочинений Платона, Аристотеля, Порфирия, псевдоаристотелевских работ «О мире» и «О добродетели»¹⁵¹. Вместе с тем переводы целиком или частично утраченных греческих оригиналов приобретают значение первоисточников, без которых многие страницы мирового историко-философского и культурно-исторического процессов невозможно осветить.

Анализ переводной продукции грекофильской школы позволяет выделить три основные группы: а) выдающиеся памятники античной научно-философской мысли (труды Аристотеля, Платона, Дионисия Фракийского, Филона Александрийского, Порфирия и др.); б) произведения раннехристианских мыслителей, не порвавших с традициями античного теоретического мышления (Кирилл Александрийский, Григорий Нисский, Василий Кесарийский, Немесий Эмесский и др.); в) философско-богословские трактаты известных христианских мыслителей (Тимофей Элур, Евтихий Константинопольский и др.).

2. Комментаторская научно-философская литература. В многочисленных «толкованиях», «анализах», «комментариях», созданных грекофильской школой, можно выделить три широких пласта: а) комментарии, цель которых – сделать удобопонятными отдельные понятия, идеи или положения комментируемого источника, ввести их в философский и культурно-образовательный обиход эпохи; б) комментарии, ставящие задачу объяснить, истолковать основную понятийно-категориальную систему, фундаментальные для данного трактата и соответствующей области знания, положения и идеи, отражающие основное содержание, внутреннюю логику

¹⁵⁰ Подробнее см.: *Аревшатян С. С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). С. 174–210.

¹⁵¹ *Conybeare F.* A collection with the Ancient Armenian version of the Greek text of Aristotels Categories etc., *Anecdota Oxoniensia*. Oxford, 1982. См. также: *Аревшатян С. С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). С. 207.

ку и структуру комментируемого труда, перевести их на язык эпохи. Вследствие этого предметом восприятия и усвоения становится произведение в целом, как целостный феномен вписываясь в научный и культурный контекст эпохи; в) литература, в которой толкование, анализ, комментарий выступают в качестве литературной формы, исследовательского метода, посредством которых армянские философы, отталкиваясь от положений античных авторов, излагали свои взгляды, своё понимание проблем на основе античных и национальных культурных и философских традиций. В этом случае происходило своего рода углубление, развитие, детализация античных теорий, то есть актуализация теоретических и идейных потенциалов античной мысли в новых культурно-исторических условиях. При этом, во всех случаях подлежащие толкованию положения и понятия имеют как выборочный, так и системный характер.

3. Самостоятельная научно-философская литература, в которой также можно выделить следующие группы: а) произведения, опирающиеся на идущие из античности философские традиции; б) произведения эклектического характера, в которых античное и христианское начала мирно сосуществуют; в) произведения, созданные на основе творческого переосмысления и синтеза античного научно-философского наследия и национальной философской мысли и представляющие более или менее разработанную систему знаний.

Многогранная и плодотворная деятельность грекофильской школы в упомянутых направлениях способствовала включению античного научно-философского и культурного наследия в контекст формирующейся армянской христианской культуры, превращению его в достояние национальной теоретической мысли и культурологического мышления, в мощный стратегический ресурс нации. В армянскую действительность были привнесены важнейшие достижения античной науки, философии и литературы, создана богатая и самобытная историческая, грамматическая, философская, риторическая, натурфилософская литература, разработана соответствующая научная терминология.

Сказанное не означает, что лишь в этот период и благодаря грекофильской школе армянские интеллектуалы стали приобщать-

ся к античной науке и культуре. С трудами и учениями античных авторов образованная часть армянского общества была хорошо знакома задолго до создания армянской письменности, тем более – деятельности грекофильской школы. Речь идёт, с одной стороны, об усвоении и распространении наследия Античности на базе национальной письменности как в научных, так и учебно-просветительских целях и адресованного более широким слоям общества, с другой – о включении этого наследия в новую мировоззренческую, идеологическую, культурную, морально-психологическую, школьно-образовательную систему ценностей, принципов и норм, обусловленных, в свою очередь, политико-идеологическими процессами и связанного с ними исторического акта принятия христианства в качестве государственной религии.

Таким образом, благодаря армянской грекофильской школе была создана внушительная библиотека переводных, комментаторских и оригинальных сочинений, классификации наук эллинистической эпохи. В ходе этой кропотливой научной деятельности была создана также научно-философская терминология. И как утверждает академик Г. А. Геворкян, проделанная грекофильской школой работа стала идейным и теоретическим выражением «смыслового содержания» армянской культуры¹⁵².

Армянская духовная культура унаследовала, включила в свою культурную систему, «переварила» античное наследие и превратила в важный компонент национальной культуры в рамках общей парадигмы христианского мировоззрения. Это, в свою очередь, могло стать возможным лишь в том случае, если созданная на базе синтеза национальных, античных и христианских традиций национальная культура станет достоянием более широких народных масс, пронизывала бы самые различные общественные и национальные сферы жизни. Эта задача была выполнена посредством хорошо отлаженной школьно-образовательной системы, которая стала действенным механизмом наследования античной культу-

¹⁵² Геворкян Г. А. *Философия. Наука. Культура*. Ер., 2010. С. 437.

ры¹⁵³. Кроме того, «раннехристианская Армения стала одним из основных мостов, через который античная культура переходила к культуре христианского Средневековья»¹⁵⁴.

Подъём эллинистического начала в армянской культуре в период его повсеместного спада в научной литературе обычно объясняется существующими в стране эллинистическими традициями и потребностями, возникшими в связи с обострением церковно-богословских споров в середине V века. Но и в этом случае остается открытым вопрос: почему Армянская Апостольская церковь, превратившаяся к этому времени в мощную политико-идеологическую силу, дала «зелёный свет» наследию Античности. Если речь идёт об извлечении логико-философского инструментария, то эта задача была в достаточной мере решена в рамках армянской патристической философии, в частности, в сочинениях Езника Кохбаци и Егишэ.

Касаясь деятельности грекофильской школы академик С. С. Аревшатян отмечает, что её грекофильство «выражалось в приверженности к греческой науке, литературе и богатейшим культурным традициям греческого мира, **но отнюдь не в политической ориентации. Это было своеобразное культурное эллинофильство, противопоставленное и византийскому экспансионизму, и местному консерватизму клерикальных кругов, и бесперспективному в политическом отношении персофильству** (курсив наш – К. М.)»¹⁵⁵. В приведённой цитате, как и в других местах этой ценной монографии, автор исходит из мысли, что Византия – главный и естественный наследник греческого культурного мира. И это не вызывает сомнений. Но, в таком случае, остаётся непонятным вопрос: каким же образом армянское культурное эллинофильство противопоставляется византийскому экспансионизму, экспансионизму государства, которое само является носителем ценностей

¹⁵³ *Мирумян К. А.* Школьно-образовательная система в раннесредневековой Армении как фактор национальной политики // Вестник РАУ. Гуманит. и обществ. науки. 2017. № 2.

¹⁵⁴ *Геворкян Г. А.* Философия. Наука. Культура. С. 446.

¹⁵⁵ *Аревшатян С. С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). С. 150.

того же культурного мира, используя их в качестве инструмента своей экспансионистской политики?

Кроме того, мысль о противопоставлении византийскому экспансионизму, тем не менее, имплицитно содержит идею о наличии определённой политической тенденции. Однако автор полностью исключает наличие даже оттенка политического характера, утверждая, что армянское грекофильство «выражалось лишь в научно-литературной ориентации на наследие греческой культуры, как мерила духовного развития и образованности»¹⁵⁶. Данная характеристика распространяется им на эллинистическую культуру Армении в целом.

В суждениях учёного, имеющих концептуальное значение, можно усмотреть определённое противоречие, заключающееся в том, что, с одной стороны, не признаётся какой-либо политической ориентации в деятельности армянской грекофильской школы, с другой – утверждается о её «противопоставленности» византийскому экспансионизму, ибо экспансионизм в любой его форме и проявлении не может не иметь явной или скрытой политической направленности или подоплёки. Нам представляется, что ***речь в данном случае может идти не об отсутствии политической направленности грекофильской школы, а о такой политической подоплёке, которую никак нельзя назвать прогреческой.*** Иными словами, греческое культурное наследие в Армении призвано было решать такие задачи, которые не укладывались в рамки политических задач в отношении Армении наследницы греческого культурного мира – Восточно-Римской империи.

Но и тут возникает вопрос: а как это стало возможным? Сфера культуры связана со сферой политики опосредовано. Если признаётся возможность решения политических задач посредством культурного фактора, то армянским грекофилам не удалось бы выполнить своей миссии, но они её выполнили, активно содействуя формированию самобытной национальной культуры и усилению в ней эллинистического начала. Поэтому объяснение этого феномена

¹⁵⁶ Аревшатян С. С. Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). С. 196–197.

в контексте вышеприведённой логики оказывается не столь уж убедительным. Приведённые соображения требуют привнесения некоторых корректив в саму логику рассмотрения вопроса, которые, в свою очередь, отчасти меняют и сами исходные положения: либо придётся признать различие в формах наследования и усвоения греческой культуры в Восточно-Римской империи и Армении, либо – отказаться от мысли, что армянское культурное эллинифильство противостояло византийскому экспансионизму, так как этого никак не могло произойти при идентичности содержания и форм наследования. Это тем более невозможно, если считать, что Восточно-Римская империя в своей культурной политике целиком и полностью опиралась на античное наследие.

И как бы парадоксально ни звучало, но происходящие в Армении и Восточно-Римской империи реальные процессы позволяют утверждать, что *армянские грекофилы более творчески и более непосредственно обращались к греческому культурному и, особенно научно-философскому, наследию, чем сами византийские авторы*. Мы полагаем, что именно различие в формах наследования и использования этого наследия создавало необходимые теоретические предпосылки для реализации различных культурных, а через это – и политических задач, что, в свою очередь, подготавливало теоретический фундамент для противостояния византийскому культурному, идеологическому и, наконец, – политическому экспансионизму. Следовательно, *борьба за церковно-идеологическую и политическую независимость сопровождалась борьбой за духовно-культурную самобытность, что в условиях Армении зачастую приобретала форму опосредованной, «снятой» конфронтации с политикой, проводимой империей в области культуры, науки, философии и образования*.

Выделение подобного исследовательского аспекта позволяет несколько иначе подойти к культурно-исторической оценке деятельности и научно-философского наследия таких корифеев философии и науки раннесредневековой Армении, как **Давид Анахт** (V–VI вв.) и **Анания Ширакаци** (VII в.), в частности, факту возвращения Давида на родину (последнее обстоятельство молчаливо обходилось исследователями).

Деятельность Давида Анахта совпала по времени с периодом усилившихся гонений на представителей эллинистической науки и культуры в Восточно-Римской империи, их бегства за пределы империи, в том числе в Иран и Армению, закрытия эллинистических культурных центров и философских школ, выхолащивания творческого духа Античности. Анализ же сочинений армянского философа показывает, что светский дух античности пронизывает все его произведения. В отличие от простого комментаторства других адептов Александрийской школы¹⁵⁷, он решает две задачи. Одна сводится к осмыслению античного научно-философского наследия, другая – к созданию на этой базе собственной философской системы, закладывающей, одновременно, основы средневекового философствования.

Специфика философствования¹⁵⁸ Давида не уместилась в рамках официальной научно-культурной политики, проводимой в Восточно-Римской империи. В этом, а именно: в несоответствии принципов теоретизирования и стиля мышления Давида и идейной атмосферы, царившей в Византии, приведшей к переориентации в вопросах науки, философии и образования, видится действительная, хотя может быть и не единственная причина его возвращения в Армению.

К тому времени в Армении уже функционировала грекофильская школа, были переведены многие памятники античной мысли. В рамках патристической философии получили право гражданства концепция совместимости античной научно-философской и христианской культуры, принцип апеллирования при необходимости и к языческим источникам (Езник Кохбацци), следование, в известной мере, традициям неоплатонической философии, в частности, пифагорейской и неоплатонической космологии и мистике чисел (Египшэ). В своей совокупности перечисленные моменты послужили

¹⁵⁷ Лосев А. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. М., 1984. С. 26–36.

¹⁵⁸ О специфике давидовского метода философствования подробнее см.: Лосев А. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого; Мирумян К. А. Культурная самобытность в контексте национального бытия. С. 70–71.

идейно-теоретической базой для восприятия и усвоения философской системы Давида Анахта. У самого Давида античное знание и эллинский дух выступают в относительно чистом виде, а его философия претендует на самостоятельное существование. Другое дело, насколько она содержала потенциальные возможности для обоснования христианского учения.

Так или иначе, но в V–VII веках в Армении наблюдается усиление эллинистического начала, светской культуры. Даже тогда, когда при императоре Юстиниане I Великом был положен конец эллинистическим традициям, в Армении они не были прерваны. Данное явление можно объяснить лишь с учётом ряда обстоятельств и факторов.

1) Наличием в Армении многовековых эллинистических традиций, охватывающих различные сферы общественной и культурной жизни страны, системы государственного устройства и правления. В этом (и только в этом) смысле следует говорить о естественном и органичном продолжении армянской эллинистической культуры и эллинистических традиций в целом как одного из основных внутренних факторов появления данного феномена.

2) Тем, что эти традиции выступали как средство для эффективной идейно-теоретической борьбы против халкидонитов, как реакция «на углубляющуюся вероисповедную и вообще идеологическую борьбу армян с византийцами»¹⁵⁹.

Действительно, обострение конфессиональных споров в середине V века явилось одним из внешних факторов, стимулировавших деятельность грекофильской школы и укрепивших эллинистический дух в армянской культурной среде. Вышеприведенные соображения дают основание для признания ещё одного компонента, придающего политический оттенок как деятельности грекофильской школы, так и эллинистической культуре Армении того времени в целом. *Это – усиление духа Античности в период его упадка в Византии, что обеспечивало научно-философскую и культурную автономность, самобытность, независимость от*

¹⁵⁹ Еремян С. Т. Характеристика эпохи // Культура раннефеодальной Армении: IV–VII вв. Ер., 1980. С. 20.

византийской теоретической мысли и что прикрывало ещё один, хотя и опосредованный, канал идейно-теоретического влияния и политики духовно-религиозного подчинения, проводимой могущественным соседом.

Наличие указанных факторов обеспечило Армении то специфическое место, которое она занимает в истории цивилизации в смысле отношения к античному наследию и формам его усвоения и развития. Они же явились теми стимулирующими причинами, которые привели к тому, что «в культурном развитии феодализирующейся Армении не было перерыва и резкого отрыва христианской культуры от «языческой» – эллинистической культуры»¹⁶⁰. Кроме того, «V–VII вв. были временем, когда в древнем мире единственным хранителем синтезированной с *христианской культурой*» античной культуры являлась Армения.

«Безболезненность», сама возможность такого культурно-научного явления, если не сказать «крена», в эпоху усиления христианского мировоззрения и политико-идеологического статуса церкви в раннесредневековой Армении объясняется наличием комплекса «внешних» факторов, затеняющих в данную культурно-историческую эпоху «внутренние» закономерности. Поэтому смещение акцентов, уровней задач и целей не воспринималось как нечто неприемлемое, тем более, что предпринятые в этом направлении шаги, в конечном счёте, служили одной цели – сохранению культурной самобытности народа, духовного единства, национальной идентичности, возрождению политической независимости и государственной самостоятельности, то есть цели, которую преследовала в своей деятельности Армянская церковь и её идеологи, передовая и патриотически настроенная часть нации¹⁶¹.

Следует оговориться, что сказанное отнюдь не умаляет культурно-исторического значения византийской цивилизации и её самобытности. Оно не означает также возрождения, в той или иной форме, распространённой в свое время концепции, рассматривающей византийскую культуру, как регресс по сравнению с античной

¹⁶⁰ Там же. С. 8.

¹⁶¹ См.: *Мирумян К. А.* Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ер., 1991. С. 53.

культурой, как слабую реминисценцию последней. Вместе с тем, византийскую культуру периода перехода от Античности к Средневековью не следует рассматривать и с точки зрения теории континуитета, то есть непрерывного развития¹⁶².

Здесь речь идёт лишь о некоторой специфике путей формирования христианской культуры в Армении и Византии, о различиях, наблюдаемых в формах усвоения и включения античного культурного наследия в новую систему духовных ценностей, новое – христианское мировоззрение.

* * *

Из вышеизложенного следует, что V–VII века являются переходными в культурном и научно-философском развитии Армении. Именно в этот период происходит своеобразный синтез национального, античного и христианского начал, в результате чего формируется самобытная национальная культура с сильно выраженным античным духом. Подобную направленность армянской культуры, как уже отмечалось, трудно объяснить одним лишь культурным фактором, греческой культурной ориентацией.

Акцентирование культурного аспекта проблемы нашло отражение в работах академика Г.А. Геворкяна. В частности, он отмечает, что «находясь на стыке между Востоком и Западом, между парфяно-персидской культурой и государственно-правовым устройством, и, с другой, греческим миром, Армения всегда тяготела преимущественно к Западу, к греческой образованности; свидетельство тому – эллинистическая культура дохристианской Армении. Вот и теперь, унаследовав христианство непосредственно из Сирии, она недолго спустя вновь сделала окончательный выбор идеала – греческую образованность»¹⁶³. Позиция автора явно просматривается в приводимом им примере. Он ссылается на тот общеизвестный факт, что «Библия, первоначально переведённая на армянский язык с сирийского, впоследствии была переведена с греческого», усматривая в этом факте свидетельство окончательно-

¹⁶²См.: Культура Византии: IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 10.

¹⁶³Геворкян Г. А. Философия. Наука. Культура. С. 464.

го выбора культурной ориентации¹⁶⁴. Выше мы показали причины перевода Библии с сирийского. Кроме того, второй перевод Библии был продиктован не выбором, даже не поисками культурного идеала, а тем обстоятельством, что из Константинополя был доставлен полный и отборный текст на греческом языке. Задача же переводчиков заключалась в сличении имеющегося перевода с греческим текстом.

Следует учесть и следующие моменты. Во-первых, говоря об эллинистической культуре необходимо учитывать, что её составляющими были как греческое, так и сирийское начало, что сирийский, наряду с греческим, был языком эллинистической культуры. Во-вторых, парфянская культура не идентична персидской, ибо Парфия, как и Армения, находилась в сфере эллинистического культурного влияния вплоть до 226 года, то есть до воцарения Сасанидской династии. Только с этого времени можно говорить о принципиальных различиях, существующих между Арменией и Ираном, как в смысле культурной ориентации, так и государственно-правового устройства. В-третьих, насколько правомерно отождествление греческого мира с эллинистическим? В-четвёртых, в суждениях автора наблюдается смешение идейно-религиозной и культурно-образовательной ориентаций.

Что касается процесса ориентации на греческие культурные традиции, то здесь определяющую роль играл не культурный фактор, а политико-идеологические сдвиги, которые имели место в деятельности сирийской церкви, защищающей несторианский дуализм. Преследуемые в империи несториане, переселившись в Персию, вскоре получили всестороннюю поддержку со стороны Сасанидов, и в межцерковных сношениях стали проводниками их внешней политики. То есть греческая ориентация объясняется не только и не столько самой культурной ориентацией, устремлением взгляда на Запад, сколько идеологическими и политическими соображениями, обусловленных экспансионистской политикой Сасанидского Ирана в отношении Армении и его главного на этом этапе идейно-политического оружия – сирязычной церкви, то есть необхо-

¹⁶⁴ Там же.

димостью нейтрализации политического влияния и подчинения Персии. С другой стороны, это означает, что не «интересы сохранения национальной самобытности через развитие языка и письменности повлияли на идеологическую обстановку», что привело, мол, к «терпимости» Армянской церкви «в отношении грекоримской образованности», а скорее наоборот: идеологическая и политическая ситуация определяли языковую и культурную политику, которая лишь опосредованно создавала новую идеологическую и политическую ситуацию.

Таким образом, идеологи армянского народа сознавали, что стремление к национально-культурной самобытности можно осуществить только путём усвоения общечеловеческих ценностей, но проведя их через призму национального сознания и систему национальных ценностей, творчески переосмысливая их и включая в контекст задач, периодически встающих перед нацией и её идеологами. Только в этом случае можно было создать действительно самобытную национальную культуру – жизнеспособную и действенную, способную решать разнородные проблемы национального бытия. Кроме того, **самобытность не исключает, а, скорее, предполагает творческое заимствование, взаимовлияние, следовательно, и взаимообогащение культур.** Ярким свидетельством этому является многовековая история культуры армянского народа, которую можно представить как один из множества вариантов постоянного синтеза различных культурных традиций и ценностей, а Армению – как место встречи и скрещивания начал Востока и Запада. Более того, указанный процесс имеет не столько естественный или стихийный характер, сколько играет роль важнейшего теоретико-методологического и идейно-политического принципа.

Программной сверхидеей, пронизывающей политическое мышление армянских деятелей (как светских, так и церковно-религиозных) была идея государственной целостности, национального единства, а с их потерей – восстановления национальной, политической и государственной независимости. То, что было потеряно в реальной жизни, они стремились сохранить в сознании народа, отсутствие государственной целостности и политической независимости заменили илейным, языковым и духовно-культурным

единством народа. Важная роль в этом процессе отводилась школьно-образовательной системе и воспитанию.

Сказанное имеет не только историко-познавательное значение, оно может послужить также живым уроком, образцом и для нашего поколения. Деятели Армянской Апостольской церкви и культуры в течение веков, фактически, выступали и как политические мыслители и идеологи, носители национально-политической программы, способствовали обеспечению культурной, а, опосредовано, и политической независимости. Этой цели были подчинены все сферы духовно-культурной жизни, в том числе наука, философия, искусство, и особенно школьно-образовательная система и др.

Отмеченные теоретико-методологические принципы и концептуальные идеи нашли отражение в политических учениях мыслителей раннесредневековой Армении. Благодаря им был создан методологический инструментарий, теоретическая база, способствующая осмыслению национально-политического бытия, фундаментальных религиозно-идеологических и политических сдвигов в регионе и в мире. Разработанные в этот культурно-исторический период методологические принципы, научно-философский арсенал знаний были творчески усвоены и развиты в эпоху Высокого армянского средневековья.

В условиях отсутствия политической независимости и государственного суверенитета армянские мыслители и деятели придали политическую и стратегическую направленность духовно-культурному и идеологическому факторам. Эта тенденция выразилась, в частности, в создании в эпоху Тиграна II Великого **политической концепции культуры** – понятие, которое необходимо отличать от понятий **культурная политика**, **политика в области культуры** и других подобных понятий.

Последовательное осуществление политической концепции культуры придало развитию национальной культуры программный и целенаправленный характер, благодаря чему удалось сохранить духовно-культурную **самобытность и безопасность** народа – национальный образ жизни, традиционную систему ценностей, историческую память и национальную идентичность, что, опосредовано, означало также защиту национальной безопасности и нацио-

нального суверенитета. Наличием такого концептуального мышления можно объяснить то обстоятельство, что даже в условиях отсутствия государственной и политической независимости армянский народ сумел создать богатейшую духовную культуру, через национальные достижения обогатив сокровищницу мировой цивилизации. Благодаря этому то, что было потеряно в реальной государственно-политической сфере, народ сумел сохранить на уровне национального сознания и самосознания, приобретавших значение политических идеалов.

В истории армянского народа государственная политика в силу исторических условий зачастую уступала место национальной политике, основным носителем которой, вследствие специфики истории нации, выступала Армянская Апостольская церковь как единственный общенациональный институт. Поэтому не случайно, что национально-политическая проблематика часто приобретала форму национально-церковной проблематики: политическая мысль решала проблемы защиты интересов и безопасности нации, национальной идентичности под «оболочкой» церковно-политических проблем и наоборот.

При решении упомянутых задач армянские теоретики и идеологи руководствовались концепцией сильной центральной власти, государственной целостности, национальной самозащиты и суверенности. Хотя они касаются различных этапов истории Армении (в одном случае мы имеем дело с ситуацией, сложившейся в условиях существующей государственности, в другом – отсутствия таковой), однако во всех случаях прослеживается концептуальность политического мышления, идентичность исходных подходов и методов анализа идейно-политических ситуаций, решения поставленных задач, которые со временем и с изменением условий обогащаются, нарастают новыми гранями и нюансами. Данный процесс можно представить в виде восходящей линии, отправной точкой которой является политическая концепция культуры. Общим местом для всех случаев является и то, что основным инструментом практической политики, в том числе церковной, выступает идеологический фактор в самых различных формах его проявления.

Перечисленные факторы на протяжении столетий обусловили содержание и форму армянской политической мысли, политической культуры в целом, политологический инструментарий, операциональные методы и способы, которые в своей совокупности были нацелены на осмысление наличного политического бытия нации и осуществление национального бытия-цели – восстановление политической независимости и национальной государственности.

Глава третья

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В V–X ВЕКАХ

Периодически повторяющиеся войны между Сасанидским Ираном и Римской империей (впоследствии – Восточно-Римской империей) грозили существованию армянского государства. Каждая из соседних держав стремилась подчинить себе Армению и превратить в свою провинцию. Более того, как говорил персидский шах **Шапух** (*Сапор*) II (309–380 гг.), необходимо «устранить яблоко раздора», то есть Армению. А восточно-римский император Маврикий даже предлагал Персии совместными усилиями изгнать из Армении всех армян, выдвигая тезис «Армения без армян». Однако, как показала история, Шапух II, Маврикий и другие захватчики не учитывали самого главного – непоколебимую волю народа в борьбе за национальную независимость, за свой суверенитет.

После раздела страны в середине 380-х годов большая часть Армении оказалась под протекторатом Сасанидского Ирана, остальная – вошла в состав Римской империи. В обеих частях Армении стали всячески лишать армянских феодалов и церковнослужителей их наследственных прав и привилегий. Эта политика наиболее ярко проявилась в военно-административной реформе императора **Юстиниана I Великого** (527–565 гг.), который постановил: «Армяне во всем должны следовать римским законам, и Армения ничем не должна отличаться от империи». Реформы нанесли серьёзный удар по основам внутреннего уклада армянских районов, полунезависимого статуса армянских князей-нахараров, упразднили армянские вооружённые силы.

Подобная политика Сасанидского Ирана и Восточно-Римской империи вызвала упорное сопротивление армянского народа вплоть до вооружённого восстания. Наиболее известны восстания против персидского ига в 450–451 и в 481–484 годах, которые в значительной мере умили пыл захватчиков. Они ознаменовали начало борьбы с чужеземными захватчиками за свободу своего отечества, за духовно-культурную самобытность, национальную идентичность и веру. То же самое происходило и в римской части Армении, где армяне не раз поднимали восстание, активно участвовали в антиправительственных заговорах и переворотах.

К середине VII века на исторической арене появилась новая военно-политическая сила – Арабский халифат. Арабские племена, начавшие свои завоевания в начале VII века, вскоре захватили Персию, Египет, Североафриканское побережье, Сирию, Месопотамию, Среднюю Азию, Южный Кавказ, а также нанесли тяжёлые удары по Восточно-Римской империи. Вследствие этого главными противоборствующими державами на мировой арене стали Арабский халифат и Восточно-Римская империя. Эти процессы отразились на внешнем и внутреннем положении Армении. Нашествие арабов на Армению началось в 40-х годах VII века, но до конца столетия в силу заключённого в 652 году договора между правителем Армении и Арабским халифатом, страна пользовалась относительной самостоятельностью, что до поры до времени устраивало и халифат.

Однако с начала VIII века Арабский халифат, укрепивший как держава, ликвидировал внутреннюю самостоятельность Армении, провёл новое военно-административное деление страны во главе с арабским эмиром. Предварительно изгнав коренных жителей в стратегически важных местностях были размещены арабские переселенцы. Арабы захватывали земли армянских феодалов, лишали их наследственных прав. Огромное количество армян было убито или угнано в плен. Поистине народной трагедией стало сожжение в 706 году около 800 представителей армянской знати. Арабы провели перепись армянского населения, учредили жесточайшую систему налогового обложения и вместо существующей

подымной подати установили подушный налог, налог на землю, скот и т. д.

Впоследствии арабы изменили свою политику: стали привлекать на свою сторону уцелевших армянских князей, а также представителей высшего духовенства. Княжеский дом Багратидов и армянский католикос **Ованнес Одзници** (717–728 гг.) заняли проарабскую ориентацию. Со временем с целью как-то сохранить свои наследственные владения и некую самостоятельность значительная часть князей и высшее духовенство стали сотрудничать с арабами. Сотрудничество, с одной стороны, укрепило господство арабов, с другой – несколько улучшило положение армянских князей и народа.

Неимоверная эксплуатация трудового народа не раз приводила к стихийным выступлениям как против поработителей-арабов, так и против своих господ. Так, народные массы восставали против арабского ига в 703 году, затем – в 747–750 годах, а восстание 850–855 годов увенчалось победой.

Развитие экономической и политической жизни в Армении до конца VII века, а затем упадок, обусловленный неблагоприятными внешнеполитическими условиями, позволяют выделить два основных периода в истории армянской культуры, в частности, научно-философской и политической мысли. Первый период охватывает IV – первую половину VIII века, второй – вторую половину VIII до X века.

* * *

Составной частью организованного непосредственно после изобретения национальных письмен широкомасштабного духовно-культурного движения явилось создание самобытной литературы на армянском языке. Изобретатель армянских письмен Месроп Маштоц стал автором и первых оригинальных произведений на родном языке.

Созданная в первой половине V века литература на армянском языке была призвана осмыслить исторически возникшие национально-политические задачи, разработать и обосновать действия нации в условиях усиливающейся день ото дня опасности со

стороны Сасанидской Персии. Дело в том, что военно-политическое подчинение Армении ещё не означало абсолютного господства Сасанидов, окончательного завоевания страны. Исходя из геополитических соображений, персидский двор стремился использовать стратегическое положение Армении для утверждения политического господства на международной арене.

Реализации конечной цели завоевательной политики персидского двора в отношении Армении препятствовали, главным образом, христианская вера, выполнявшая и важную идеологическую функцию, и Армянская Апостольская церковь – общеармянская централизованная организация, проводящая последовательную политику по сохранению духовно-культурной самобытности нации, обеспечению национальной идентичности как основы и залога сохранения единства нации. Поэтому одной из первостепенных задач Сасанидов было любой ценой заставить армянский народ отречься от христианской веры, подчинить или упразднить мощную политико-идеологическую и духовную опору нации – Армянскую Апостольскую церковь.

Духовные и светские предводители нации сознавали всю опасность далеко идущей стратегической линии агрессивной политики могущественного соседа. Они сознавали также, что религиозно-идеологической экспансии агрессора необходимо противопоставить теоретически обоснованную и логически выверенную идеологию по защите жизненных интересов нации. В тот период это означало защитить христианское вероучение, доказать его превосходство в отношении идейно-религиозной системы внешнего врага – маздеизма.

Поэтому труды изобретателя армянского алфавита и основоположника армянской патристической философии Месропа Маштоца имеют назидательно-просветительский характер – в доступной форме представить широким народным массам христианское учение, доказать истинность и преимущество монотеистического христианства по сравнению с дуалистическими языческими учениями и, в первую очередь, официальной религиозной доктриной Сасанидского Ирана – маздеизмом. Критическая направленность его произведений была обусловлена также сохранением языческих

верований в разных районах Армении, их периодическими всплесками. Эти районы фактически составляли идейно-религиозную оппозицию, служили опорными и «перевалочными» пунктами для осуществления религиозно-идеологической экспансии со стороны Ирана. Поэтому острие маштоцевской критики язычества было направлено, в первую очередь, против внутренней опасности, религиозной оппозиции, идейной и духовной разобщенности нации во имя утверждения национального единства как реального фактора для решения национально-политических задач.

Между тем, критика маздеизма (и язычества в целом) его верным учеником и последователем Езником Кохбацци преимущественно была направлена против конкретного внешнего фактора – резкого усиления религиозно-политической агрессии со стороны Ирана с ярко выраженной ассимиляторской политикой.

Если задачей католикоса Саака Партэва и Месропа Маштоца было повсеместное распространение христианства в Армении и его укрепление в народном сознании на базе национальной письменности, обеспечение идейного и духовного единства и самобытности нации (духовной безопасности), то главной целью Езника было обнажить идейную и логическую несостоятельность маздеизма как главного орудия персидской агрессии, его внутреннюю противоречивость, доказать правомерность и необходимость национально-освободительной борьбы за восстановление национального суверенитета.

Философско-мировоззренческое, морально-религиозное и политико-правовое обоснование указанных идей, задачи по восстановлению политической независимости нации и собственной государственности стали стержневыми для дальнейшего развития всей средневековой армянской политической мысли. Реализации этих задач способствовали также труды Езника Кохбацци, Егишэ, Мовсеса Хоренаци, Давида Анахта (Непобедимого), Анания Ширакаци, Ованнеса Одзнеци и других армянских мыслителей раннего средневековья.

3.1. Политические воззрения Месропа Маштоца

Месроп Маштоц (360–441 гг.) – выдающийся учёный и мыслитель, общественно-политический и духовный деятель, создатель армянского алфавита и национальной письменности, основатель первых армянских школ, «первый учитель» и «первый переводчик». Родился в селении Хачекац Таронской области. Получил эллинистическое образование, овладел греческим, сирийским и персидским языками, после чего отправился в столицу Армении – Вагаршапат (современный Эчмиадзин) и поступил на службу в царскую канцелярию секретарём – «исполнителем царских приказов», затем перешёл на воинскую службу. Здесь он приобрёл опыт в «светских порядках» – внутреннего управления страной. В 394 г. он оставляет службу и становится монахом, затем посвящает себя отшельничеству, миссионерской и подвижнической деятельности.

Мы придерживаемся точки зрения известных арменоведов П. Феттера, М. Абегяна, Б. Саргсяна, С. Аревшатяна и др., согласно которой перу Маштоца принадлежат «Многовещательные речи», которые распространялись под именем Григора Лусаворича (Просветителя), а также «Поучение Св. Григора [Лусаворича]», которое традиционно включалось в «Историю Агатангелоса».

В своих трудах Маштоц обращается и к некоторым вопросам государства, власти, права, социальной структуры общества и др. Следуя античной органистической теории общества и увязывая её с христианским учением, мыслитель сравнивает общество со строением человеческого тела. Ибо, подобно тому, как «члены тела соединены и прилажены в одном теле, однако каждый [из них] имеет отдельно своё назначение..., так Божии люди любовно соединены и объединены в Божией воле и предводительской мысли у настояте-

ля»¹⁶⁵. Каждый народ обладает самобытным существованием, так как все люди, все народы мира равны перед волей Бога, высшим божественным законом, как Его творения, составляя одно целое – человечество. Подобным образом каждый народ состоит из различных социальных слоёв, сословий, групп, которые в совокупности составляют общественное целое (тело народа). И подобно тому, как голова человека была сотворена для руководства всеми членами и частями человеческого организма, его духовными и физическими действиями, точно так же Бог назначил «царей, князей и судей» для упорядочения и регулирования общественных отношений, «управления» обществом, «установления социального мира» и «общественного порядка», дабы «различными наказаниями и угрозой смертной казни держали в страхе преступников, развратников, блудодеев, колдунов и всех беззаконников, дабы все эти злодеи, охваченные страхом, не могли совершать злодейства. Но есть среди них и такие, которые совершают присущие им преступления и даже хуже них, с помощью взяток и других злых уловок умножая беззаконие, доставляющее [ещё бо'льший] вред» [Речи, с. 98].

Одной из важных задач государственной власти Маштоц считает наказание преступивших закон людей. Функция наказания присуща как светской, так и духовной, как земной, так и небесной власти, как христианским, так и языческим народам. Однако в христианских странах судьи руководствуются богоданными, духовными законами, а язычники, ввиду того, что не познали истинного Бога, – сугубо законом насилия: «Персы и другие варварские (нехристианские – К. М.) народы», которые не познали божественного закона, действуют по природе, по закону силы». А именно: судьи «карают негодяев и преступников... Их истязают и предают смерти, бросая в тюрьмы и заковывая в цепи и мучая различными способами, чтобы другие, убоявшись, остерегались беспощадной кары за нарушение закона. А те, что исправляются и становятся добрыми последователями [установленных] порядков и законов царя, становясь [его] чистосердечными и [законопослушными] поддан-

¹⁶⁵ Григорий Просветитель. Многовещательные речи / Пер. с древнеарм., предисл. и примеч. С. С. Аревшатяна. Ер., 2011. С. 211. Далее в тексте: Речи.

ными, такие удостоиваются славы, почёта и награды возведением в свободное сословие» [Речи, с. 85].

Подобно персам, древние «греки, имеющие письменно закреплённые законы, удостоивают наград и воздают почести достойным благодарности и преданным [государству] людям, а беззаконников, непокорных, спесивых, распутников и нечестивцев жестоко подавляют истязаниями и карами, чтобы они, отмщённые, отрешились и отвратились от грехов и склонились к каждодневному совершению добрых дел, дабы страна не склонилась к беззаконию, а пребывала в мире и созидании.

Так поступают и все народы, если у них [ещё] не установлены законы справедливого Божьего судебного порядка. Ибо у них есть распорядители, следящие за исправным исполнением законов посредством суда и наказания, чтобы не возбуждались мятежи и распри. И справедливые законы имеют две цели, [одна] уважать и оказывать почёт законопослушным, обещая награды, [другая] угрозами и различными карами наказывать нарушителей и преступников, ибо нет народов, у которых не было бы законов с судьями». Маштоц считает, что этот правопорядок установлен Богом для устройства мира на благо всего человеческого рода, в том числе языческих народов, не признающих единого христианского Бога. Вместе с тем, он считает, что «все эти учреждённые законы и судопроизводство являются показателями духовных законов Бога» [Речи, с. 85–86].

В отличие от язычества, христианский Бог своим «самовластным творениям», то есть людям дал двух наставников – «надежду и угрозу». «Подчиняясь праведным наставлениям преисполненного истины Священного Писания, нам следует подчиниться законам и власти для благообразия [жизни]» [Речи, с. 24]. Соответственно этому, государство карает преступников и поощряет законопослушных граждан, то есть модель земной власти соответствует модели власти небесной.

Наличие справедливого судопроизводства – необходимое условие для установления мира и спокойствия в стране. Маштоц проводит аналогию между земным (государственным) судом и судом Божьим. «Ибо как земного судью называем отправителем правосу-

дия, который осуждает злодеев, мерзавцев и преступающих закон на заключение в тюрьму, на закование в цепи, на пытки и лишение жизни, дабы страна обрела покой, а сам судья был восславлен, таким мы знаем и суд Божий» [Речи, с. 53].

Каждый царь или князь должны всегда помнить о воле и законе Бога, сохранять личную святость и нравственную чистоту, следовать справедливости и истине, то есть божественному закону, высшей истине и справедливости, «ко всем одинаково проявлять правосудие». Царь и князь обязаны быть носителем и проводником божественного закона, его блюстителем, служить образцом подражания для подданных [Речи, с. 107]. Все люди, как правители, так и их подданные получают соответствующее вознаграждение от справедливого Судьи (Бога), так как именно Бог является высшим и абсолютно справедливым Судьей, источником всякой власти.

У Маштоца вырисовываются контуры концепции «гармонии» светской и духовной властей или концепции «двух мечей». Он уверен, что именно благодаря деятельности «справедливых властителей и святых предводителей бывает благоустройство для страны и прочность для церкви... ибо их стараниями обретают силу законы в стране и возрастает святость» [Речи, с.108]. Благоустройство и процветание страны возможно только в том случае, если светские правители и церковные предводители в равной мере пекутся о судьбах страны и народа, ибо только в этом случае можно добиться материального благосостояния и духовного единства. Данная концептуальная установка впоследствии получила развитие и разностороннее обоснование в учении Египта.

Таким образом, важнейшая задача светской власти – упорядочение общественных отношений на основе Божественного закона, пресечение социального зла с использованием средств как наказания, так и наставления. Что же является источником царящего в социальном мире зла, оно субстанциально, неизбежно, следовательно, непреодолимо, или имеет несубстанциальный, случайный характер?

В противоположность языческим дуалистическим учениям. Маштоц усматривает причину социального зла не в Боге, а в дарованной Богом людям свободной воле (свободе выбора), которая

может вести людей как ко злу, так и к добру. Добром является всё то, что не противоречит божественной воле, божественному закону, предначертанному Богом пути, а злом – всё то, что противоречит им. Истинная причина социального зла кроется в свободе воли, в «самовластии» души человека. Бог наделил человека разумом и свободной волей, дабы люди «могли избегать зла и творить добро» [Речи, с. 21]. Из всех земных созданий только человеку, как венцу Творения, дарована свобода воли, чтобы он действовал так, как пожелает. Люди, которые используют свободу для добродетелей, тем самым избирают путь своего спасения.

Маштоцевская концепция свободы воли, «самовластия» души человека решала две важные задачи:

1) религиозно-философскую, обосновывая идею христианского единобожия (монотеизма) в противоположность маздеистскому дуализму;

2) идейно-политическую, возлагая всю ответственность за злодеяния и беды на людей, на их свободную волю, он, тем самым, считал не только возможным, но и необходимым бороться со злом.

Как отмечает акад. С. Аревшатян, «идея сопротивления злу, с целью его пресечения и искоренения, являлась выражением назревавшей схватки с иноземными захватчиками»¹⁶⁶. Выдвинутые Маштоцем идеи и принципы получили дальнейшее развитие и конкретизацию в философско-политической концепции его ученика – Езника Кохбаци.

3.2. Езник Кохбаци – теоретик и идеолог национально-освободительной борьбы

Езник Кохбаци (ок. 380 – 450 гг.) – выдающийся мыслитель, идеолог национально-освободительной борьбы армянского народа, церковный деятель. В сане епископа Багревандской области он принял активное участие в Арта-

¹⁶⁶ Аревшатян С. С. Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). Издание 2-е, перераб. Ер., 2016. С. 72.

шатском церковном соборе (449 г.) и явился автором (или соавтором) принятого там знаменитого «Ответа персам», направленного персидскому шаху от имени духовных и светских князей Армении. В «Ответе» сформулировано требование о свободе совести и вероисповедания, обосновывается идея о праве народов на самобытность и независимость, о свободе выбора путей политического, религиозного и культурного развития, о праве каждого народа самому распоряжаться своей судьбой, и на этой основе подвергается резкой критике ассимиляторская политика Сасанидского Ирана в отношении подвластных народов, в том числе армянского. Данное послание явилось выражением коллективной воли армянских князей (светских и духовных) и, одновременно, идейно-политическим обоснованием правомерности и необходимости назревавшего всенародно-го восстания против религиозно-политических поползновений Персидской державы.

Эти идеи и принципы получили развитие и теоретическое обоснование в сочинении Езника Кохбаци «Опровержение лжеучений», которое он завершил до 450/451 года, то есть войны Варданидов. Известный немецкий арменовед П. Феттер по поводу данного трактата пишет, что «благодаря прямоте Езника и его своеобразному передовому натурализму, с одной стороны, а также силе мысли и умозрения – с другой, его книга поднимается перед нами как исключительное явление в патристической литературе. Это – первый опыт идейного противоборства талантливейшего народа, пробудившегося от язычества и невежества к христианскому мышлению, поднявшегося против языческого мирозерцания, против его главных положений и основных идей»¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Феттер П. Арменоведческие исследования / Пер. А. Дашьяна. Вена, 1895. С. 87. На арм. яз.

Кохбаци продолжил предпринятую его учителем **Месропом Маштоцем** религиозно-догматическую и идейно-политическую борьбу против агрессивной политики Сасанидского Ирана в двух основных направлениях: 1) мировоззренческая, логическая и идейная критика языческих религиозно-философских учений, особенно зороастризма; 2) идейное и моральное обоснование правомерности вооружённой борьбы против персидской религиозно-политической агрессии. Обе тенденции являлись разными сторонами единой национально-политической проблемы. В рамках первого направления проявляется философско-богословская, второго – идейно-политическая позиция Кохбаци. В конкретных исторических условиях его учение приобретает и практически-политическую направленность.

Дело в том, что зороастризм, как государственная религия (и идеология) Персидской державы подтверждал и оправдывал завоевательную политику Сасанидов. Поэтому пресечение экспансионистской политики противника требовало разносторонней и обоснованной критики её религиозно-идеологической основы, что, в свою очередь, предполагало разработку идейно-политической позиции, направленной на развенчание и опровержение внешней агрессии, а тем самым обосновывала необходимость национально-освободительной борьбы. Иными словами, **задача заключалась в том, чтобы идеологии внешней агрессии противопоставить идеологию национально-освободительной борьбы.**

Исходной точкой Кохбаци являются основоположения христианского учения, христианская система духовных ценностей, на основе которых он и рассматривает проблемы индивидуальной и коллективной свободы и спасения человека как в религиозно-богословском и философском, так и в моральном и политическом плане. Стержневой идеей политических взглядов мыслителя является трактовка Бога и человека как субъектов воли.

С этих позиций Кохбаци обнажает несостоятельность зороастризма, выявляет внутреннюю противоречивость его религиозной философии, нарушение элементарных логических принципов. Одновременно он показывает, что эта религия является всего лишь плодом измышления людей, результатом придания воображаемым, вымышленным богам человеческих свойств. С другой

стороны, происхождение некоторых языческих богов он объясняет распространённым среди древних народов обычаем обожествлять своих героев. Критика персидской религии превращается у Кохбаца в критику язычества вообще. В этой связи он обращается к критике астрологии, которая приписывала небесным светилам способность творения и предопределения судьбы людей.

Так, по поводу халдейской астрологии Кохбаца пишет: «Неверно то, что говорят халдейские звездочёты, будто причиной и рождений и смертей являются звёзды... Якобы когда рождаются [люди], тотчас же устанавливается день смерти для каждого». «Однако, – продолжает он, – против них говорят происходящие во время войн события, когда в один день гибнут десятки тысяч людей различного возраста... которые родились не в одном и том же часу, а смерть их наступила одновременно»¹⁶⁸. Но ведь они родились в разное время и под покровительством разных светил, поэтому они должны были умереть в разное время, то есть иметь различную судьбу. Кроме того, если социальный статус человека, его способности, характер и т. д. определяли бы звёзды, то последующим «царём стал бы не сын царя, а тот, чьё рождение совпало бы с вхождением [звезды] в созвездие Льва. Однако мы видим, что царём становится сын царя». Более того, если бы рождение царя было бы обусловлено вхождением звезды в созвездие Льва, как полагают, то «очень часто должно было рождаться множество царей, так как при нахождении в созвездии Льва рождаются не один, а множество людей» [Опров., с. 116]. Об этом свидетельствует история царства израильтян, ассирийцев, вавилонян в древний период и история Сасанидского царства – по сей день. Во всех случаях, царский престол, как правило, передается от отца к сыну по наследству.

Примечательно, что Кохбаца в качестве примера приводит восточные страны, обходя древнегреческие полисы и республиканский Рим. Возможно, это объясняется тем, что сочинение армянского мыслителя было направлено против типично восточной державы – Сасанидского Ирана, в результате агрессии которого

¹⁶⁸ *Езник Кохбаца*. Опровержение лжеучений (Речи против ересей) / Пер. с древнеарм., вступит. статья и комм. С. С. Аревшатяна. Ер., 2008. С. 113. Далее в тексте: Опров.

армянская царская династия лишилась своего законного наследственного права на царский престол. В данном случае, для Кохбацци не важен тот факт, что и персидский престол Сасаниды захватили незаконным – насильственным путём.

Своё понимание политических проблем Кохбацци раскрывает в ходе критического анализа широко распространённого понятия судьбы и дуалистических религиозно-философских учений. Согласно мыслителю, античная концепция судьбы лишает человека свободы действий и поступков, следовательно, и ответственности за совершённые преступления. Между тем, **свобода с необходимостью предполагает наличие ответственности, и наоборот.** Однако жизнь показывает, что судьбы, как таковой, не существует, что человеческие поступки не предопределены судьбой – абсолютной, фатальной необходимостью, а являются закономерным результатом проявления свободной воли человека. В противном случае, окажутся бессмысленными и излишними все общественные, политические и судебно-правовые институты, особенно институт правосудия, в своей совокупности призванные упорядочить и регулировать общественные отношения, утвердить в обществе справедливость и верховенство закона. «И если события должны происходить по какому-то определению судьбы, – пишет он, – то не нужно ни царям выносить приговоры о казни, ни судьям – пытаться и казнить убийц, тогда как, карая их, показывают, что из-за какого-то предопределения судьбы они не предадут забвению преступления преступников, а карают за злодеяние, совершённое по произволу» [Опров., с. 117]. Кроме того, признание судьбы означало бы, что сын царя не всегда может стать царём, однако мы видим, что царём становится именно сын царя, наследующего отцовский престол.

Кохбацци придаёт важное значение проблеме причинной обусловленности социального зла. В вопросе источника зла существовали две основные противоположные точки зрения: 1) зло существует по природе, оно субстанциально, то есть имеет божественное происхождение и 2) зло не существует по природе, оно несубстанциально, то есть не имеет божественного происхождения. С этих позиций Кохбацци подвергает аргументированной критике зороастрийский дуализм, полагая, что признав существование двух

субстанциальных (божественных) начал – добра и зла, зороастризм, фактически, «объективизирует», «узаконивает», оправдывает существование зла в мире. В политико-правовой плоскости это означало признание божественного происхождения и оправдания всех преступлений, правонарушений, насилия, порабощения и т. д. В таком случае противостояние, борьба против насилия, правонарушений становится невозможной и бессмысленной, ибо люди не в состоянии противостоять божественной воле.

Дуалистическая интерпретация добра и зла означала также, что зло существует «согласно природе» – согласно космическому порядку и закону. В связи с этим Кохбацци подробно и последовательно обосновывает мысль, что зло не есть космический закон, природное начало, ибо оно не присуще ни неорганическому, ни растительному, ни животному миру, существование которых обусловлено предустановленными Божьими законами. Поэтому Бог никакого отношения не имеет к царящему в социальном мире злу. Зло присуще только человеческому сообществу, имеет социальное происхождение. Поэтому, «если [зло] существует от природы, то зачем цари устанавливают законы, князья – карательные меры, а судьи – наказания? Не для того ли, чтобы пресечь зло? Но если зло – от природы, то ни законодателю нужно было бы устанавливать законы, ни князю определять наказание совершившему зло. Почему наказывать того, кто не по своей воле является злым, кого следовало бы пожалеть, а не подвергнуть наказанию?» [Опров., с. 69]. Однако реальная общественная жизнь и история народов доказывает обратное. Но «мы видим, – пишет Кохбацци, – что царь за [нарушение] его законов наказывает и, наказывая, уменьшает нанесённый ущерб, и судья, который крепко связывает и истязает вора и разбойника, чтобы отомстить за нанесённый вред». Эти, и множество других фактов, свидетельствуют о том, что «совершаемое зло идёт от [свободной] воли, а не от природы» [Опров., с. 69].

Следуя Маштоцу, Кохбацци причиной всех социальных зол считает свободу воли человека, точнее – извращённое понимание и неправильное использование свободы воли, «самовластия» со стороны человека. Бог, создав человека по своему образу и подобию, наделил его разумом и свободной волей, «самовластием», свободой

выбора между добром и злом, дабы человек не по принуждению, а добровольно стремился к добру и ему досталось бы воздаяние, соответственно его деянию.

Из вышеприведенных суждений следуют определённые выводы:

1) зло проявляется лишь в общественно-политической жизни, в человеческих отношениях, оно социально детерминировано;

2) под «злом» понимаются все антиобщественные и антиправовые действия людей – уголовные, гражданские, нравственные;

3) уголовные преступления и большая часть гражданских правонарушений находится в ведении светских судов. Исполнителем правосудия и законности является светская судебная власть;

4) верховным гарантом реализации государственных законов, правосудия и законности является царь, поэтому «мстителем» за все совершаемые в обществе преступления является именно царь, а князья и судьи по его указанию преследуют и наказывают правонарушителей. Человеческий индивид не может быть «мстителем», осуществлять правосудие.

Онтологическую и сотереологическую плоскости проблемы свободы воли Кохбаца переводит в плоскость проблемы существования и спасения нации. Данная проблема имела важное значение в период усиления идейно-политических домогательств персидских захватчиков, в условиях назревавшей борьбы против внешней агрессии. Необходимо было дать идейное, политическое, моральное, психологическое обоснование национально-освободительной борьбе, осмыслить с точки зрения национального бытия. Иными словами, сформировать в национальном сознании оптимистическую перспективу, что должно было стать гарантом объединения духовных и физических сил нации, без которого невозможно решить общенациональные задачи.

Таким образом, Кохбаца причиной и источником всех преступлений, беспорядков, несправедливости, правонарушений в обществе, внутренних и внешних политических притязаний считает свободную («самовластную») волю человека, свободу выбора, которую человек использует не на пользу, а во вред. Тем самым, с одной стороны, ответственность за существующее социальное зло

возлагается на человека, с другой – лишая зло божественной основы, доказываемая возможность и необходимость борьбы с любыми проявлениями зла (моральными, политическими, правовыми, национальными). Между тем, фатализм и религиозно-философский дуализм подвели к мысли о бессилии, несправедливости, незаконности противостояния злу, в том числе о бессмысленности организации борьбы против экспансионистских поползновений чужеземных захватчиков. Это означало бы бросить вызов божественному предопределению (закону), что, естественно, было выше человеческих сил. Фатализм внедрял в сознание подвергнувшегося агрессии народа социальный и политический пессимизм, чувство безысходности, что приводило к разложению сил нации, препятствуя проявлению её потенциальных сил.

Но так как политика агрессии, как крайняя форма зла, является проявлением лишь злой воли людей, следовательно, народ, ставший объектом внешней агрессии в состоянии совместными усилиями организовать отпор и силой оружия выдворить врага за пределы своей страны. Более того, это не только возможно, но и необходимо для установления торжества добра и справедливости. По этому поводу Кохбацци пишет: «Когда разбойники вторгаются в страну для грабежа и истребления жителей, пусть не собирают войско и не составляют без усталости полки, чтобы изгнать из страны разбойников, а пусть разрешат им, говоря: «Раз судьбой предназначено быть стране разгромленной разбойниками, зачем нам идти против судьбы?» Однако, собирая войско и изгоняя врага из страны, показывают, что не по какому-то произволу судьбы происходят побоища, а по произволу разбойников, которые, вторгшись, ненасытно разоряют страну, дабы лишить её добра и богатства» [Опоров., с. 117].

Таким образом, Кохбацци решает целый ряд апологетических, религиозно-богословских проблем, подчиняя их национально-политическим задачам. В конкретных исторических условиях их решение приобретало и политическую направленность, становясь составной частью идеологии национально-освободительной борьбы. Так, обоснование истинности христианского монотеистического вероучения и разносторонняя критика и опровержение маздеи-

стского дуалистического учения с рационалистических позиций выражали противостояние официальных идеологий Армении и Сасанидской Персии, справедливость интересов армянского народа как носителя истинной религии (и идеологии).

Понятия свободы воли человека, её «самовластия», свободы выбора составляют остов политической концепции Кохбаца. Эти понятия, которые классическая патристика использовала для снятия ответственности с Бога за существующее в мире зло, армянский теоретик проецирует на политическое бытие армянского народа. Согласно его концепции, не только человек вообще (человечество), но и каждый народ, в том числе армянский, наделён Богом свободой воли, свободой выбора, правом на суверенитет. Ни один народ, ни одно государство не имеет права навязывать другому народу свою политическую волю, свою идеологию (религию), свою духовно-культурную систему ценностей, свои законы и обычаи, лишая народ его естественных прав и свобод. Поэтому при посягательствах извне народ имеет право и обязан всеми доступными средствами защитить себя, отстоять данные Богом права и свободы.

Таким образом, права и свободы человека в философско-политической интерпретации Езника Кохбаца формулируются и аргументируются преимущественно как проблема прав народа, что явилось отражением конкретной политической ситуации, в которой оказался армянский народ. И так как в подобной ситуации народ оказывался не раз, то выдвинутые мыслителем аргументы и принципы приобрели методологическое значение для всей последующей истории армянской политической мысли, в том числе сферы прав и свобод человека.

3. 3. Концепция власти и государства Егишэ

Егишэ (410–475 гг.) – выдающийся историк, религиозный философ, политический мыслитель, участник и идеолог национально-освободительной борьбы армянского народа против политико-идеологических поползновений Сасанидского Ирана. Политические взгляды Егишэ в основном

изложены в знаменитом произведении «О Вардане и войне Армянской». Вопросы общественных отношений, социальных институтов, власти и т.д. рассматриваются и в других его работах. В отличие от учения Езника Кохбаци, которое содержит теоретическое, нравственное, идеологическое обоснование и оправдание освободительного движения, взгляды Егишэ являются результатом рефлексии на имевшие место военно-политические события.

Идейное обоснование национально-освободительного движения. Стержнем политических взглядов Егишэ является концепция национально-освободительной борьбы армянского народа, которая получает политическое, правовое, социально-философское и морально-психологическое обоснование. В эпоху средневековья царская власть воспринималась как нечто священное, богоданное. Для Егишэ эта идея также являлась непреложным фактом. Восточная часть Армении в то время находилась под властью Сасанидского Ирана. а «истинным слугам Бога не подобает противостоять светским властителям». Данная мысль восходит к известному положению апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» [Рим., 13, 1]. Поэтому он, как идеолог нации, особое внимание уделяет вопросу законности и справедливости антиперсидского вооружённого восстания.

Согласно Егишэ, царская власть, как таковая, является богоустановленной. Монархия – единственная приемлемая форма правления, именно она способна обеспечить стабильность и мир в государстве. В эмпирическом государстве люди «не вольны менять царя на другого владыку»¹⁶⁹. В одной стране не может быть двух правителей, верховная власть в стране должна принадлежать одному человеку – монарху. В противном случае страна будет ввергнута в хаос и обречена на скорую гибель: «Не бывает в одной стране двух правителей и у одного творения [не бывает] двух богов. Если дерз-

¹⁶⁹ Егишэ. О Вардане и войне Армянской / Пер. с древнеарм. акад. И. А. Орбели. Ер., 1971. С. 143. Далее в тексте: О Вард.

нут и будет два царя в одной стране, то мир рухнет и царства погибнут» [О Вард., с. 46]. Возникает противоречие между данной формулировкой и идеологией всенародного восстания против власти Сасанидов. Для разрешения противоречия он привносит ряд корректив в формулировку и интерпретацию природы и функциональных задач царской власти.

Мыслитель трактует власть как 1) власть вообще, как отвлечённое отношение между властвующими и подданными, безотносительно к конкретной форме и происхождению; 2) практику властвования, конкретную форму осуществления власти. Только в своей сущности власть (в первом смысле) имеет божественное происхождение. Данный принцип впоследствии получил более развёрнутое обоснование в трудах крупнейшего представителя западноевропейского богословия и схоластики Фомы Аквинского (1226–1274 гг.).

Во-первых, хотя власть царя (в данном случае – персидского шаха) установлена Богом, однако она не абсолютна уже потому, что должна быть ограничена установленными им же законами. Царь, как и все его подданные, обязан строго следовать и подчиняться законам. Он не стоит над законами. Здесь кроется ещё одна идея, которая отличается от распространённой впоследствии интерпретации, согласно которой монарх за свои действия несёт ответственность только перед Богом и стоит выше волеустановленных (позитивных) законов. Египтэ уверен, что ***если царь-законодатель сам нарушает свои же законы, то подданные вправе не подчиниться ему и даже восстать против его власти как противозаконной***. В данном случае имеется в виду не источник власти, а формы её отправления.

Во-вторых, он признаёт существование двух форм власти – небесной и земной, или духовной и «телесной» (светской). Государственная власть распространяется лишь на социальные, экономические, политические и правовые отношения в обществе. Она не имеет права вмешиваться в духовную, личную жизнь людей. Вопросы, касающиеся совести, выбора вероисповедания и т.д., находятся вне юрисдикции светской власти. Они относятся к небесному

царству и находятся в компетенции духовной власти народа, то есть Армянской Апостольской церкви.

Исходя из такого понимания власти, Егишэ объясняет восстание армян не столько тем, что они не возжелали служить персидскому шаху, сколько тем, что власть Сасанидов не ограничивалась отпращиванием государственной власти (господством над «телом» подвластного народа), а стремилась властвовать и над «душой» народа. Армяне были готовы полностью подчинить своё «тело» персидскому шаху, но он не может и не имеет права подчинить себе их души, совесть, веру, властвовать над ними по своему желанию. «Все имущество и достояние наше в твоих руках, – пишет Егишэ, – и тела наши пребывают пред тобою, по твоей воле делай, что желаешь. Если в этой вере нас оставишь, то никакого другого господина на земле мы не выменяем на тебя, ни на небе другого бога не выменяем на Иисуса Христа, ибо нет другого бога, кроме него» [О Вард., с. 51, 143].

Иными словами, каждый человек и каждый народ, независимо от конфессиональной принадлежности, имеет право и волен сам распоряжаться сферой совести и веры. Идеино-религиозные домогательства сасанидских царей противоречат божественному порядку (закону) вещей, нарушают естественные права человека (и народа) – право на свободу совести и вероисповедания, что также является одним из оснований правомерности восстания.

Сформулированные в этих пунктах идеи за несколько веков до Егишэ были высказаны римским стоиком, политическим мыслителем и государственным деятелем Сенекой (4/1 г. до н. э. – 65 г.). Так, он полагает, что «сам творец и правитель вселенной, написавший законы судьбы, следует им; однажды издав приказ, он сам теперь вечно повинуется»¹⁷⁰. Кроме того, он не распространяет рабство на всю личность, ибо «её лучшая часть свободна от рабства. Только тело подчинено и принадлежит господину, дух же сам себе господин». Эти идеи в христианском облачении получили развитие и у многих последующих армянских мыслителей.

¹⁷⁰ *Сенека*. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. статья, комм. Т. Ю. Бородай. СПб., 2001. С. 99.

В-третьих, а насколько законны посягательства персидского шаха, насколько он законопослушен и справедлив в отношении своего же собственного народа, и как они, сами персы, относятся к действиям своего царя? Один из идеологов армянской национально-освободительной войны, священнослужитель Гевонд Ерец обращается к персидскому сановнику Деншапуху со следующими словами: «Если стало привычным нарушать повеления вашего царя, то поступаете вы хорошо, ибо он разрушитель страны и убийца невинных людей, друг сатаны и враг бога. Но мы не можем преступить повеление нашего царя (христианского Бога – К. М.) и не в силах непреходящую нашу жизнь променять на тленные и пустые блага сего мира» [О Вард.. с. 149]. Егишэ оправдывает борьбу персов против беззаконий своего царя, что в очередной раз подтверждает законность и справедливость освободительной борьбы армян. И, вообще, тот, кто не добр к себе и своему народу, не может быть добрым и в отношении другого, и тот «кто сам бредёт во тьме, не может другого вести светом истины. Как нет праведности от вероломства, так нет и истины из лжи, подобно же и при войнолюбивых мыслях нет надежды на мир» [О Вард.. с. 86]. Таким образом, политические вопросы получают также нравственную, гносеологическую, правовую трактовку и осмысление.

Одним из главных условий успеха освободительной борьбы Егишэ считает единение нации (и общества), которое является залогом прочности и устойчивости любого государства. Между тем, отсутствие единства разлагает общество, расплывает силы нации, делая её бессильным перед внешними вторжениями, приводит к потере политической независимости и государственности. «Когда раскол, – пишет он, – крадучись, проникает внутрь, с нарушением единомыслия удаляется и небесная благодать, и так как [люди] становятся себялюбивыми, то весьма умножаются стоны и плач... И если это так из-за одной личности, насколько же это сильнее в отношении целого народа?!» [О Вард.. с. 88]. Или как говорит Господь: «каждый дом, королевство, которое разделяется само в себе, не может оставаться постоянным». Поэтому враги Армении стремились всячески расколоть и разобщить армянский народ. Сказан-

ное, по мнению мыслителя, относится не только к армянскому народу, но и ко всем «народам и странам».

Свою точку зрения мыслитель иллюстрирует на примерах из национальной истории. Так, в недалёком прошлом из-за разобщённости армянских князей-нахараров трон армянских царей Аршакидов был низложен, и Армения была разделена между двумя соседними державами. Но на определенном этапе освободительного движения армянские нахарары опомнились и объединились, несмотря на то, что они к тому времени уже «не имели вождя – царя» и не было никакой внешней помощи [О Вард., с. 76]. Важнейшим фактором объединения стало осознание ими необходимости единства в борьбе против внешней агрессии. Более того, обеспечение национального единства может отчасти компенсировать отсутствие государственности и царской власти. И вообще, говорит мыслитель, единство является матерью всех добрых деяний, а отсутствие единства – родителем всех злых деяний. При этом он ссылается на мнение некоего «из славных историков: «Согласие – мать благ, а несогласие – родитель зла» [О Вард., с. 27].

Одним из главных факторов успеха освободительного движения Егишэ считает единство креста и меча, любви и борьбы. В этом смысле представляет интерес его трактовка понятия «меч», которая предвосхищает западно-европейскую политическую доктрину «двух мечей».

Егишэ одним из первых в истории политико-правовой мысли сформулировал концепцию «двух мечей», основанную на идее о двух формах власти – светской и духовной. По его мнению, существуют два вида меча, то есть власти. Один из «мечей» – естественный (духовный), другой – приобретённый, обычный, сделанный из металла. Естественный меч – это высшая божественная истина, справедливость, божественное право и закон, которые воплощены в христианском учении и носителем которых является христианская церковь, а приобретённый – обычное оружие, носителем которого является светская власть, государь. При этом важно, в чьих руках оказывается приобретённый меч. Так, в руках защищающегося от преступника или захватчика он служит добрым делам и целям, а в руках преступников – орудием злодеяний, ибо «из-за жадности люди ли-

шают друг друга жизни»¹⁷¹. Армянский мыслитель, как впоследствии и Геласий, признаёт превосходство души над телом, духовной власти над государственной.

Данная концепция на Западе была сформулирована папой римским Геласием I (понтификат 492–496 гг.), который в своем известном послании предложил восточно-римскому императору Анастасию ограничиться императорской (светской) властью, а духовную (священную) власть оставить в компетенции Папы Римского. Согласно этой доктрине, обе формы власти – церковная и государственная – исходят от Римского Папы как правомочного наместника апостола Петра. Но из этого следовало также, что, признавая суверенность обеих форм власти, Геласий, вместе с тем, утверждал приоритет духовной власти над светской. Концепция «двух мечей» на протяжении всего средневековья признавалась со стороны как церковной, так и светской власти. Однако на практике дело обстояло иначе, чему в значительной мере способствовало то обстоятельство, что данная концепция могла быть интерпретирована по-разному¹⁷². В результате острой политико-идеологической борьбы появились концепции *папацезаризма* и *цезаропапизма*.

В отличие от мудрых монархов, деспот осуществляет власть над другими народами посредством грубой военной силы, наводя страх и ужас. Но «страх, – говорит спарпет Армении Вардан Мамиконян, – есть признак маловерия, – маловерие мы давно отвергли от себя, так пусть и страх с ним вместе бежит из мыслей и помыслов наших!» [О Вард.. с. 98]. Поэтому объединённый христианской верой и надеждой, армянский народ восстал против захватнической и ассимиляторской политики Сасанидского Ирана. Устами персидского могпета Егшишэ показывает превосходство духовно-нравственной силы армянского народа, проявленную в освободительной борьбе отвагу и патриотизм: «Если бы и сами боги явились

¹⁷¹ Труды вардапета Егшишэ. Венеция, 1859. С. 169. На древнеарм. яз. Далее в тексте: Труды.

¹⁷² См.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. 2-е издание. М., 1998. С. 99; Мирумян К. А. История политической науки. Ч. II. Средневековье. Возрождение. Реформация. Ер., 2005. С. 66–67 и др.

на помощь, – нет способа, чтоб законы могства получили установление в Армении... Люди, которые ни оков не боятся, ни пыток не страшатся, ни имуществом своим не дорожат и, что есть последнее зло из всех зол, смерть предпочитают жизни, кто же сможет противостоять им?!» [О Вард.. с. 65].

Да, сыны Армении презрели смерть, многие из них геройски пали в Аварайской битве, пожертвовав своей жизнью во имя свободы и независимости родной земли, во имя защиты своей веры и сохранения национальных традиций, системы ценностей. В этом случае смерть теряет свой физический и биологический смысл и приобретает нравственно-национальное содержание. Именно благодаря этому смерть оборачивается бессмертием. Трансформация в понимании смерти обусловлена тем, насколько осознаются те задачи и цели, ради которых человек готов добровольно идти на смерть, жертвовать своей жизнью. Егишэ эту мысль формулирует следующим образом: «Как и сказал кто-то из древних: «Смерть неосознанная есть смерть, смерть осознанная есть бессмертие». Кто не осознает смерть – боится смерти, а кто осознаёт смерть – не боится её». [О Вард., с. 33]. Осознанное самопожертвование во имя возвышенных национальных целей не только делает бессмертным героя, но и служит примером подражания для последующих поколений. Вардан Мамиконян, обращаясь к армянскому войску перед сражением, говорит: «Нам надежда является вдвойне: если умрём, – будем жить, а если умертвим, – предстоит нам та же жизнь» [О Вард., с. 103].

Упомянутая формулировка диалектики смерти и бессмертия содержит огромный нравственно-воспитательный и политико-идеологический заряд: она в продолжение всех последующих веков влияла на национальное сознание, формируя самосознание нации, национальную идентичность, способствуя обеспечению единства нации – необходимой основы для её существования. Она стала одной из важнейших идеологем, компонентов национальной идеологии. На уровне национального сознания такая трактовка бессмертия подтверждала право нации на жизнь, на её настоящее и будущее.

Егишэ характеризует освободительную войну армян как общенародную, ибо стар и млад стали на защиту своего отечества и

веры: «Одно [билось] сердце в устремлениях всех мужей и женщин, старцев и отроков... Поелику все стали воинами единого воинства, надели единую броню веры по заповеди Христовой, мужи и женщины единым поясом истины препоясались» [О Вард., с. 71].

Согласно Егишэ, в борьбе за свободу и независимость страны, за национальный суверенитет и возрождение государственности все способы оправданы. Так, если оценивать «видимое предательство» армянских нахараров при персидском дворе с точки зрения принципов абстрактной морали и законопослушности, то мы должны расценивать это как проявление лживости, трусости, как отступление от нравственных и идеологических норм, более того, как предательство в отношении своей веры и преступление отеческих законов. Но ни Егишэ, ни другие армянские историки и мыслители не осуждают действие армянских нахараров, потому что они руководствовались принципом: *закон служит человеку, а не человек закону*.

Поведение нахараров оценивается армянскими историками в контексте конкретной ситуации и с точки зрения преследуемых целей. Главная цель сформулирована в словах Вардана Мамиконяна: «Особенно незабываемо для меня... как обманули мы этого нечестивого правителя и провели его, как негодного мальчишку. А именно – хотя внешне мы выполнили его нечестивую волю, но в тайных помыслах – сам Господь нам свидетель – до какой степени нерушимо от него мы пребывали... Мы искали способа успокоить близких наших, чтобы вместе с ними, дав бой, сразиться с нечестивым правителем за унаследованные от отцов богоданные законы» [О Вард., с. 96–97]. Поэтому такая «ложь», такое «неповиновение закону» условно не являются преступлением или предательством, ибо, в конечном счёте, содействуют борьбе за справедливость и свободу своего народа, за торжество христианского вероучения. Во имя этой цели можно пойти и на «ситуативное отступление» от закона, от веры. Это – один из редких случаев, когда цель оправдывает средства.

Итак, Егишэ всесторонне обосновывает и оправдывает развернувшуюся в 450–451 годах национально-освободительную вой-

ну армянского народа. Логика его аргументов и замечаний имеет концептуальный и методологический характер.

Государственная власть и институты правления. Егишэ полагает, что истинный царь должен уважать законы своего государства, следовать им, быть справедливым в отношении всех своих подданных (как отдельного человека, так и подвластных народов), так как только в этом случае он может объединить все социальные слои общества, в первую очередь, княжеские дома и подвластные народы; стать гарантом и символом единства и стабильности государства. Царь должен сознавать, что он не только обладает верховной властью и правами, но и несёт ответственность за судьбу государства и своих подданных: «Царь платится не только за свои долги, но и за тех, причиной чьей гибели он явился». Мыслитель убеждён, что одним из главных качеств каждого человека, и особенно правителя, является мудрость: «Если кто чрезмерно возрос в мирском величии, а разумом он беднее, такой более достоин жалости, как мы это и видим не только в заурядных людях, но и в наиболее выдающихся. *Царь, если он не имеет у себя сопрестольной мудрости, не может соответствовать своему уделу* (курсив наш – К. М.)» [О Вард., с. 33]. Только единство власти и мудрости может обеспечить справедливое правление. Эта античная идея стала стержневой в учении мыслителя.

Принцип справедливого и мудрого правления требует, чтобы царь правил без применения насилия и нарушения действующих в государстве законов. В противном случае, это может оказаться губительным не только для подвластных народов, но и государства, а также для самой царской власти. Егишэ уверен, что при справедливом правлении никто из подданных или подвластных народов не выступит против верховной власти царя. Кроме того, жестокое обращение с подвластным народом, разорение страны может иметь тяжёлые последствия для самого царя и его страны. Эту мысль он выражает устами персидского могнета: «Если мы силой будем сражаться с этой страной (Арменией – К. М.), то страна совершенно разорится, и мы не избежим кары – самим нам вред и царской [казне] великий ущерб!» [О Вард., с. 68].

Согласно Егишэ, степень политической независимости страны, обеспечение суверенитета во многом зависит от боеспособности армии. Нормальное развитие всех сфер общественной и национальной жизни, в том числе и деятельность Армянской церкви, в значительной мере зависит от состояния военных сил. Так, когда армянская конница находилась в стране, в Армении царил богочитание, а нация была защищена. Когда же соседние державы под разными предлогами армянскую конницу удаляли из страны, общественная жизнь и христианская вера в стране оказывались под угрозой. Поэтому не случайно, что персы так и поступали, прежде чем вторгнуться в Армению.

Стабильность и прочность государства, согласно Егишэ, во многом зависит также от действующего в стране института правосудия. Соответственно двум формам власти (небесному и земному, духовному и телесному) он различает два вида правосудия – божественное и человеческое. Их общность заключается в том, что оба вида связаны с законодательством, наставлением, воспитанием, свободной волей, воздаянием, практической жизнедеятельностью человека и нарушением законов. Наряду с этим, они имеют и принципиальное различие: «Закон царей наказывает преступников, а Бог – и преступника, и народ; преступников Он наказывает как Законодатель, а народ – как Провидец» [Труды, с. 336].

Деятельность института правосудия предполагает наличие установленных законов (законодательной системы). Подобно власти, законы также бывают двух видов: духовные и телесные. Законы язычников, поклонявшихся материальному, вещественному, относятся лишь к «телу», у них нет духовных законов. Однако, Егишэ не отвергает и не умаляет значение языческих правовых законов. Он полагает, что они содействовали как формированию и развитию государственного правления (искусства политики), так и обеспечению реальной защиты физической жизни человека и его имущества. «Несмотря на то, – пишет он, – что язычники находились в состоянии сильного заблуждения и недостойного прелюбодеяния, они имели законы государственного правления, которые запрещали воровство, грабежи, убийства. Установленные ими законы были достаточны для властвования над человеческими телами» [Труды,

с. 346–347]. Языческие законы были призваны регулировать лишь внешние человеческие отношения, в чём он усматривает как их ценность, так и ущербность.

Под «языческими законами» Египшэ, в первую очередь, имел в виду римские законы. Он особенно высоко оценивает уважительное отношение римлян к законам государства, их стремление во всем следовать закону. В этом смысле он считает вполне приемлемой мысль, высказанную римским прокуратором Понтием Пилатом во время суда над Христом: «Я боюсь римских законов, боюсь преступая закон осудить кого-либо честного» [Труды, 263–264]. Известно, что вынесение приговора Понтий Пилат оставил на усмотрение старейшин израильского народа, которые и осудили сына Божьего на смерть.

С некоторыми оговорками можно утверждать, что Христос стал одной из многочисленных жертв демократии. К числу последних, в частности, можно отнести победителя в Марафонской битве (490 г. до н. э.) выдающего афинского полководца Мильтиада, знаменитого философа античного мира Сократа (470/469–399 гг. до н. э.), Перикла Младшего и других. Так уже древнегреческая демократия показала как свою силу,¹⁷³ так и свои недостатки – «безответственность державного демоса»¹⁷³.

Языческие законы, регулирующие «телесную» жизнь человека, приемлемы и для христианства, однако они не достаточны для упорядочения всех сторон жизни человека, поэтому их необходимо *дополнить* христианскими принципами и нормами, морально-духовными законами. Христианство не отвергает языческие законы, а воспринимает и усваивает их, дополняя духовными законами, благодаря чему была создана целостная система законов, которая в равной мере распространяется как на тело, так и на душу человека.

Действенность правосудия, по Египшэ, обусловлена не только установленными законами, но и наличием института наказания. Фундаментальный принцип системы наказания (правосудия) гласит: *для каждого вида преступления и правонарушений закон должен устанавливать соответствующую меру наказания.* В духе антич-

¹⁷³ *Остерман Л.* О Солон! История афинской демократии. М., 2001. С. 28.

ных мыслителей он защищает тезис о необходимости дифференцированного подхода к вынесению приговора и обеспечения принципа соответствия наказания совершённом преступлению. В связи с этим он обращает внимание на ряд моментов.

Во-первых, он придаёт важное значение как факту, так и степени осознания совершённого преступления, различая *преднамеренное* (осознанное) и *непреднамеренное* (или принуждённое) нарушение закона. Первый вид преступления подлежит более суровому наказанию, чем второй. Так, нарочитое «предательство» армянских нахараров было вынужденным нарушением отеческих законов, а предательство Васака Сюни – добровольным и преднамеренным.

Во-вторых, мера наказания зависит от знания или незнания преступником действующего закона. Данный принцип он иллюстрирует на примере, зафиксированном в античном праве и Евангелии: «Слуга... который не знает волю господина своего и творит дело, достойное палки, да получит удары, но в меньшей мере»¹⁷⁴, а кто более осведомлён о воле царя и проступится в чем пред ним, без заступничества да будет наказан во много раз больше» [О Вард., с. 48].

В-третьих, подчёркивая значение фактора осознанности в урегулировании правовых отношений, Египшэ приходит к выводу, что регулирующая роль закона обусловлена не только его справедливостью и истинностью, но во многом зависит от уровня правового сознания самих людей, их законопослушности. От исполнения законов во многом зависит сила закона: «Потому что не законы являются немощными, а вы (люди), не соблюдая законы, делаете их такими» [Труды, с. 273].

В-четвёртых, акцентированием значимости фактора сознательности объясняется убеждение Египшэ в том, что институт правосудия «сперва наставляет и учит посредством закона и слова Божьего и лишь потом прибегает к наказанию». Поэтому обладающий свободой выбора человек сам является причиной своего положения и несёт полную ответственность за содеянное.

¹⁷⁴ Лук. 12, 47–48.

В деле осуществления правосудия Егишэ придаёт важное значение фактору страха. Если страх, как выражение недоверия и отсутствия решимости, рассматривается им как отрицательное качество, то как предупредительное (превентивное) условие нарушения закона, является вполне положительным, так как страх подвергнуться наказанию может удержать человека от многих противоправных действий и преступлений.

В основе взглядов Егишэ на правосудие и наказание лежит христианское учение о воздаянии, согласно которому результат злодейства – наказание, презрение со стороны общества, а добродетели – доброе имя, авторитет в обществе и вечная жизнь в будущем. Принцип воздаяния играет важную роль в жизни человека и общества. Ожидание вознаграждения «хранится для каждого из нас в смиренном сердце и соответственно совершённым делам».

В духе Кохбаца Егишэ указывает на существование различных мнений и оценок относительно людей, претворяющих законы в жизнь (судей). Так люди, понёвшие заслуженное наказание за совершённые преступления, и их родные и близкие негативно воспринимают наказующую силу закона. Другая часть людей недовольна ограничивающей и контролирующей силой законов. Вместе с тем, когда те же самые органы правосудия спасают тех же людей или их близких от неизбежного наказания, то воспринимаются как гарант правосудия и справедливости. Судебные исполнители (солдаты) также не подлежат обвинению, так как являются «слугами судей и обязаны выполнять их приказы» [Труды, с. 296].

Независимо от субъективных восприятий, душевных переживаний и оценок, органы правосудия объективно обеспечивают безопасность общества и законопослушных граждан. Егишэ не приемлет принцип абстрактного гуманизма и пацифизма. Применяя насилие в отношении правонарушителей, органы правосудия в действительности творят добро и справедливость, выполняют важную общественную функцию. «И справедливые судьи, которые судят злодеев, не называются злыми или мучителями, но весьма добрыми и благодетельными. Природа одна, а не две их, а из этой одной являются дела двойственные, для некоторых убийственные, а для некоторых – наградные» [О Вард., с. 49]. И хотя судья одного

наказывает, другого защищает, однако сущность и задачи правосудия остаются неизменными – защита общественного порядка и регулирование политико-правовых и социальных отношений в рамках действующего закона.

Таким образом, институт наказания является одним из необходимых органов управления обществом, важной функцией государственной власти. «Судья, согласно полученному от царя праву, посредством наказания осуществляет свою власть». Однако, по мнению Егишэ, наказание следует применять лишь после того, как все увещания и наставления оказались безрезультатными. Ибо конечная цель наказания – исправление человека, наставление его на путь истины и праведности. Дело в том, что понятия «беззаконие» и «законопослушание» не являются абсолютными и вечными понятиями, так как человек с течением времени может измениться: правонарушитель может стать законопослушным, и наоборот. Более того, «часто случается, что от доброго человека бывают злые [дела], а затем от злейших – совершеннейшие блага» [О Вард., 49].

Относительным является не только добро, зло и преступление. Таковыми являются также правовые и моральные системы ценностей. В духе старших софистов, в частности Протагора (480–410 гг. до н. э.), Егишэ утверждает: то, что по римскому праву считается справедливым, по иудейскому может считаться несправедливым; то, что персы считают истинным, является неприемлемым для армян; то, что в мирных условиях считается ценным, во время войны обесценивается. Так, во время национально-освободительной войны Варданидов «в упадке пребывало... золото, и никто не брал для личных [нужд] серебра, и в пренебрежении, не возбуждая алчности, и в бесчестии были почётные одежды, предназначенные для украшения и возвеличения» [О Вард., 71–72].

3.4. Мовсес Хоренаци. Концепция суверенитета

Мовсес Хоренаци (ок. 410–495 г.) – выдающийся историк – «отец» армянской историографии и политический мыслитель, один из видных представителей армянской гре-

кофильской школы. Он был прозван также «Геродотом Ближнего Востока». Вместе с Давидом Анахтом он стоит у истоков светского направления в армянской теоретической мысли. Образование получил в Вагаришапатской школе Саака Партэва и Месропа Маштоца, по окончании которой, в числе других одарённых юношей, был отправлен в Александрию для углубления в классических науках того времени и приобретения соответствующих знаний и навыков для переводческой работы. Он побывал также в Эдессе, Италии, Афинах. По возвращении на родину Хоренаци, несмотря на сложившиеся в стране неблагоприятные условия, развернул культурно-просветительскую, переводческую и научно-литературную деятельность.

В аспекте развития армянской политической мысли важное значение имеет его знаменитый труд «Истории Армении», изложенный с позиций определённой философско-политической концепции, что придаёт сочинению особое значение с точки зрения освещения истории армянской социально-политической мысли¹⁷⁵. Хоренаци завершил свой труд до 482 года, то есть до очередного вооружённого восстания армянского народа под предводительством Вагана Мамиконяна против персидского владычества и, фактически, стал историческим, идейно-политическим обоснованием и оправданием этой страницы национально-освободительной борьбы.

Политическая независимость народа и восстановление собственной государственности является исходной идеей и, одновременно, целевой установкой национально-политической концепции Хоренаци, что получило историческое, политическое и социально-философское обоснование.

Следуя античным философским и политическим традициям, Хоренаци впервые в армянской действительности

¹⁷⁵ Аревшатян С. С. Формирование философской науки в Древней Армении (V–VI вв.). С. 254.

подчеркнул всю важность изучения науки об общественно-политических порядках, различая в духе Аристотеля её теоретический и практический уровни. Он призывает изучать трактаты древнегреческих и эллинистических мыслителей, посредством которых можно приобрести науку об общественных порядках и научиться государственным порядкам¹⁷⁶. Платон (427–347 гг. до н. э.), Аристотель (384–322 гг. до н. э.) и Давид Анахт (V–VI вв.) считали политическую науку составной частью практической философии. В науке о политическом строе Хоренаци также выделяет этические, экономические и политические знания, усвоение которых необходимо для управления государством.

Естественноправовые и исторические основы национального суверенитета. Данная проблема составляет стержень политической концепции Хоренаци, решение которой требовало обоснования: 1) исконного, естественного права армянского народа на политическую независимость; 2) божественной (т.е. исторической) законности национальной самобытности и суверенности армянской государственности. В ходе обоснования указанных тезисов мыслитель использует разнообразные материалы и сохранившиеся сведения, что должно было послужить политико-правовым и моральным обоснованием нового витка национально-освободительной борьбы армянского народа.

Политическая концепция Хоренаци тесно связана с его философско-историческими принципами. Основопологающей идеей его концепции является: Армения, разделённая между Восточно-Римской империей (Византией) и Персидской державой, по древности не уступает истории стран-завоевательниц, что армянская государственность (царство) образовалась вместе с первыми государствами, а армянский народ является ровесником древнейших цивилизованных народов мира.

¹⁷⁶ Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. с древнеарм. яз., введение и примеч. Г. Саркисяна. Ер., 1990. С. 111. Далее в тексте: ИА.

Во-первых, Хоренаци различными способами и аргументами доказывает, что происхождение армянского народа восходит к ветхозаветным патриархам, что в генетическом плане он не уступает другим древнейшим народам мира, в том числе персам и грекам.

Во-вторых, он излагает историю героических деяний первых древнеармянских предводителей и царей, в частности, Хайка Наапета и Арама, которые благодаря своей храбрости и преданности родной земле завоевали свободу для себя и своего народа. От Хайка и Арама берёт свое начало армянское царство (государство) и его нравственно-правовая основа. А это означало, что армянская государственность, подобно государственности древнейших цивилизованных народов, также имеет божественное происхождение. Иными словами, происхождение армянского государства полностью соответствует высшему (божественному, естественному) закону. Из этого следовало также, что, с точки зрения естественного права, армянское государство не только законно, но и вечно.

В-третьих, отмечая, что и в историческом прошлом Армения не раз завоёвывалась чужеземными захватчиками, он, вместе с тем, подчёркивает, что армяне, потеряв свою политическую независимость, никогда не свыкались с рабством, а под предводительством своих вождей совместными героическими усилиями всегда возвращали попранную свободу и независимость, восстанавливали своё царство.

В-четвёртых, одной из причин потери армянской государственности, политической независимости Хоренаци считает малочисленность армян по сравнению с завоевателями. Однако количественному превосходству врага армяне всегда противопоставляли храбрость и любовь к родной земле: «Ибо хотя мы числом очень ограничены, и обделены могуществом, и многократно бывали покорены другими государствами, но ведь и в нашей стране свершено много подвигов мужества, достойных быть письменно увековеченными» [ИА, с. 7].

Из вышесказанного следует, что: а) армянский народ принадлежит к числу древнейших народов мира; б) вожди народа уже на заре человеческой истории завоевали свободу и независимость, право жить свободно и независимо; в) армянская государственность

появилась одновременно с первыми государствами мира, имеет естественное (божественное) происхождение, в отличие от тех государств, которые возникли впоследствии. Иными словами, армянский народ изначально обладает национальным и государственным суверенитетом, что соответствует естественному закону, то есть суверенитет является его естественным (неотъемлемым) правом.

На этом строится важнейшая концептуальная идея мыслителя: насильственное завоевание Армении со стороны любого государства, в том числе её нынешнее зависимое положение, потеря национального суверенитета – противоречат естественному закону, есть нарушение и попрание исторической справедливости, что стало исходным пунктом его концепции. Поэтому борьба за восстановление утраченной политической независимости и государственности есть не что иное, как борьба за восстановление естественной (божественной) справедливости и законности.

Таким образом, задача восстановления политической независимости армянского народа, собственной государственности оправдана и в историческом, и в политическом, и в правовом, и в моральном плане. Это есть не что иное, как восстановление исторической справедливости, законного (естественного) права армянского народа. Из этого следовало, что как на протяжении всей предшествующей истории, так и в настоящее время армянский народ не только может, но и *должен бороться за свое национальное достоинство*, потому что это, одновременно, есть *борьба во имя установления и торжества естественного права*, высшей наднациональной истины и справедливости. Армяне имеют право на достойное, суверенное существование как в настоящем, так и в будущем.

Хоренаци, как идеологу национально-освободительной борьбы, присущ социально-политический оптимизм. Исторические потери и неудачи он рассматривает как случайность, отклонение от закономерности исторического процесса, как нечто преходящее и вполне преодолимое. Поэтому подвластность Армении соседним могущественным державам имеет временный, случайный характер, и это положение вполне преодолимо, а народ в состоянии вновь добиться политической независимости.

Возникновение и функции государства. Атрибуты государственного суверенитета. Государство (царство), по Хоренаци, есть исторически возникший политический институт, основными функциями которого являются: объединение исторических земель народа и утверждение в стране общественного порядка, способность установить господство и создать систему управления, защита страны и народа от внешних вторжений. Подобно другим древнейшим народам, армяне прошли три основных этапа исторического развития: «варварский», переходный и «цивилизационный». Первому этапу присущи «беспорядочность», хаотичность в человеческих отношениях, отсутствие каких-либо законов и норм, регулирующих эти отношения; второму – появление племён и власти старейшин, неписаных законов и норм, обычаев, которые регулировали межличностные и межплеменные отношения; третьему – «упорядоченность» человеческих отношений, социальной общности. Именно на третьем этапе формируется государство, когда на смену неписаному закону постепенно приходит писанный закон. В духе Аристотеля он рассматривает государство как качественно новый, высший – политический уровень упорядочения социальных отношений, а появление писаного закона способствовало стабилизации общества, укрепления общественного порядка. Именно появление писаного закона является характерной особенностью государства, его атрибутом. Следовательно, Хоренаци рассматривает историю становления государственности как историю упорядочения, качественного развития человеческих отношений (политических, социальных, правовых и др.).

Государство, по Хоренаци, воплощено в личности царя. Он возвеличивает и обращается к деятельности тех царей, которые внесли существенный вклад в создание и сохранение армянской государственности, в упрочение суверенитета и обеспечение защиты и благоденствия страны. Из многочисленных армянских царей он особенно выделяет Тиграна II Великого (95–55 гг. до н. э.), образ и деятельность которого считает образцом как для своего времени, так и для последующих веков. Поэтому неслучайно, что свою концепцию суверенитета мыслитель строит именно на основе анализа деятельности Тиграна II Великого. В связи с этим он приводит ряд аргументов, многие из которых актуальны по сей день.

Во-первых, Тигран Великий – «самый могущественный и разумный из наших царей, превзошедший в храбрости не только их, но и всех остальных» [ИА, с. 39]. Царь должен быть олицетворением мудрости, рассудительности и мужества, потому что именно эти качества являются гарантом успешного решения государственных проблем и осуществления естественных функций государства. Так, выдающийся властитель древнего мира Александр Македонский также «подчинял не столько храбростью, сколько мудростью»¹⁷⁷. Храбрость и мудрость – основные качества царя.

Во-вторых, Тигран «раздвинул пределы страны нашего обитания, доведя их до крайних древних её рубежей» [ИА, с. 39]. Иными словами, важнейшей задачей царя является объединение в одном суверенном государстве всех исторических земель народа, утверждение своей верховной власти на всей территории государства и обеспечение безопасности границ и населения. В этом он усматривает основные функции государства.

В-третьих, «отважно возглавив мужей он (Тигран – К. М.) возвысил наш народ и нас, угнетённых, сделал угнетателями, налагающими дань на многих» [ИА, с. 39]. По Хоренаци, суверенитет государства предполагает не только «собираение исторических земель» и политическую независимость, но и установление власти над другими народами. Только таким путём возможно обеспечить военно-политическую мощь и материальное благосостояние государства. Деятельность истинного царя должна быть направлена на создание условий для экономического роста страны и повышения уровня жизни населения, его обогащения.

4) В-четвёртых, повышение благосостояния народа непосредственно связано с военной мощью государства. Суверенитет предполагает наличие боеспособной армии, её постоянное совершенствование и укрепление. Хоренаци считает, что Тигран Великий глубоко сознавал важность военного могущества для обеспечения безопасности страны и её благосостояния. Благодаря его умелой военной политике «пехотинцы оказались на конях, праш-

¹⁷⁷ Труды *Мовсеса Хоренаци*. Венеция, 1865. С. 345. На древнеарм. яз. Далее в тексте: Труды.

ники стали меткими лучниками, дубинщики вооружились мечами и копьями, незащищённые [бронёй] прикрылись щитами и панцырями» [ИА, с. 39]. Благодаря хорошо организованной и боеспособной армии Тигран сумел вернуть утраченные исторические территории и сохранить независимость страны. Мыслитель защищает распространённое мнение, что государство основывается на военной силе: «граница для храбрых – их оружие; чем больше оно режет, столько же они имеют. *Копьё определяет границы государства* (курсив наш – К. М.)» [Труды, с. 350–352].

В-пятых, к числу важнейших функций государства Хоренаци относит поощрение и распространение науки и культуры. Осуществление этих функций обусловлено наличием мудрости и рассудительности у царя. Царь и его полководцы должны быть компетентными и обладать соответствующими знаниями. Полководцам они нужны для умелого руководства армией, особенно во время сражений, для правильной организации «защиты городов», овладения военной техникой и её умелого использования во время сражений, правильной ориентировки в местности, и все это – для их наилучшего применения на практике [Труды, с. 398]. Царю же необходимо иметь соответствующее представление о различных видах науки и искусства для обеспечения их распространения и развития, проведения осмысленной государственной политики в этой сфере. В истории армянского народа таковыми он считает Артасеса I, Тиграна II Великого, Аршака II, а в античную эпоху – Александра Македонского.

Таким образом, основополагающими пунктами концепции государственного суверенитета Хоренаци являются:

- 1) личные качества и способности царя, особенно – рассудительность и храбрость;
- 2) объединение всех исторических территорий народа в пределах единого государства;
- 3) превращение других народов и стран в данников;
- 4) наличие мощной и боеспособной армии, отвечающей требованиям времени;
- 5) подъём экономики страны и благосостояния народа;

б) развитие науки и культуры, распространение просвещения и научных знаний.

Из перечисленных пунктов стержневым является третий, поскольку в нём отражены все остальные факторы. Дело в том, что Хоренаци все государства делит на две группы, ибо любое государство бывает или взимателем дани, или данником. Поэтому, если государство не является взимателем дани, то оно является данником, находится в зависимости от другого государства, подвластно ему, следовательно, такое государство не может считаться суверенным. Поэтому данный пункт является главным признаком и критерием суверенности государства, его международного статуса. Из этого следует, что не бывает полусуверенных государств, что суверенитет – *абсолютный признак государства*.

Как известно, концепция государственного суверенитета не становилась предметом рассмотрения в греко-римской античности, по видимому, потому, что суверенитет воспринимался как некая данность, которая не нуждается в каких-либо обоснованиях и аргументах. В Европе, в эпоху Высокого Возрождения и Реформации, формирования европейских наций и национальных государств возникла необходимость теоретического обоснования самодостаточности королевской власти, независимости от всемогущей папской власти. Эти процессы и возникшие вместе с ними задачи нашли отражение в концепции государственного суверенитета одного из основоположников политической науки Нового времени Жана Бодена (1530–1596 гг.), основные принципы которой, в частности, тезис о национальном государстве как главном субъекте мировой политики и международных отношений, сохранились до окончания Второй мировой войны. Значение данной концепции стало вновь актуальным в последние годы в связи с кризисом современного миропорядка и идеологии глобализма.

Взаимоотношение церкви и государства. После принятия христианства в Армении в качестве государственной религии меняется характер политической власти, появляются две формы власти: светская и духовная, государственная (царская) и церковная (католикосская), соотношение которых менялось в течение времени. Так, рассказывая об эпохе Трдата III Великого и Григора Лусаворича, Хоренаци пишет: «Здесь я замечаю превосходство царя, поскольку в размышлениях о Боге оба они были равны, но в деле

приведения к новой вере убеждающими или обязывающими, царь стоял выше, так как его дело не расходилось с верой» [Труды, с. 240]. Иначе говоря, в начальный период истории официального христианства в Армении в соотношении двух форм власти преимущество было на стороне царской власти.

Однако в дальнейшем соотношение двух форм власти несколько меняется. Так, внук Григора Лусаворича – Григорис, отправлял свою власть по преданности вере «превосходя предков, а по части наказаний сравнившись с царями» [Труды, с. 244]. То есть, если первоначально в духовной сфере царская и католикосская власти были равны, а в светской сфере преобладала царская власть, то с течением времени и в светской сфере наблюдается равенство двух форм власти, что явилось следствием властных притязаний высшего духовенства, вмешательства церкви в государственные дела и центробежных устремлений князей-нахараров, ослаблявших центральную царскую власть. Существующие между формами власти противоречия и соперничество, в конечном счёте, привели к кризису политической власти и, как закономерное следствие, – к гибели армянского государства и ослаблению католикосской власти.

Политическая концепция Хоренаци явственно отражена в его оценке деятельности последних Аршакидов и позиции Армянской церкви. Центробежные настроения армянских князей-нахараров мешали им осознать всю необходимость централизованной царской власти для страны и народа, политические последствия её упразднения. Эту роковую опасность сознавал католикос Саак Партэв, который пытался убедить армянских князей не требовать у персидского двора низложения армянского царя, независимо от его личных качеств, и установления протектората. Дальновидный и мудрый католикос-политик прекрасно понимал, что такая позиция части армянских князей может привести к гибели царства, что назначение персидского наместника лишит народ возможности восстановления своей государственности. Поэтому Саак Партэв наотрез отказался от предложения армянских князей-сепаратистов присоединиться к ним, считая это непростительным заговором, преступлением против собственного царя и народа: «Не стану я предавать волкам мою заблудшую овцу, сталкивать в пропасть сломленного и больного вме-

сто того, чтобы печься о нём». Потому что лучше иметь собственное, пусть и плохого царя, чем чужого: «Возможно ли, чтобы я поменял свою больную овцу на здорового зверя, само здоровье которого является для нас бичом?» [ИА, 206]. Такова концептуальная позиция и Хоренаци.

Однако центробежные устремления армянских князей завершились успехом, и по их требованию персидский двор упразднил армянское царство, а Саака Партэва лишил католикосского престола. В сложившейся ситуации Армянская церковь оказалась единственной организованной силой, которая продолжала оставаться на позициях защиты государственной независимости, национально-политических интересов, а впоследствии взяла на себя идейное и духовное руководство национально-освободительной борьбой против персидских завоевателей.

Таким образом, концепция Хоренаци отражает реальные изменения, имевшие место в течение более столетия в отношениях между церковью и государством. Если во время царствования Трдата III Великого эти отношения строились на принципе гармонии или «симфонии» властей с преобладанием царской власти, то с ослаблением царской власти и, особенно после её упразднения, духовная власть оказалась единственной всеармянской централизованной организацией. Поэтому придание некоторого приоритета духовной власти, особенно после окончательной гибели Аршакидской Армении (428 г.), не является политической моделью Хоренаци по упорядочению отношений церкви и государства, а, скорее всего, является результатом политической рефлексии над реальными политическими процессами.

Проблема войны и мира. Важное место в учении идеолога национально-освободительной борьбы занимает проблема войны и её классификация. Он убеждён, что любая война в своей сущности есть неизмеримое бедствие и социальное зло. Вместе с тем, «война войне рознь», ибо войны отличаются своими причинами, характером, преследуемыми целями и задачами. Исходя из этого, Хоренаци различает захватнические и национально-освободительные войны. Цель первых – в завоевании чужих стран, установлении безраздельного господства над другими народами, овладении их богатствами. Цель вторых – за-

щита отечества, обеспечение безопасности страны, свободы и независимости народа. Он убеждён, что *захватнической войне со стороны внешнего врага нужно противопоставить войну оборонительную*. Хоренаци улавливает диалектику войны и мира, различая захватнические и оборонительные, то есть несправедливые и справедливые войны¹⁷⁸.

Все войны, без исключения, становятся причиной преждевременной смерти огромного числа людей, распада семей, различных социальных катаклизмов и насилий. Поэтому царь и князья должны иметь в своём распоряжении хорошо обученную и боеспособную армию. Поскольку всегда существует угроза внешней военной агрессии, наличие мощной армии становится единственным надёжным средством для предотвращения вражеской экспансии и его должного наказания, для обеспечения мирной жизни и труда населения, Хоренаци рассматривает войны и с морально-психологической точки зрения. Так, захватнические войны часто бывают обусловлены завистью, тщеславием, цинизмом, темпераментом военных и политических деятелей. Поэтому храбрость, боевой дух, решимость в борьбе с захватчиками являются добродетелями, продиктованными благоразумием. Осуществление добра возможно не только благодеянием, но и посредством его защиты. Хотя война относится к сфере государственной политики, тем не менее, она имеет и морально-психологические предпосылки и последствия.

На первый взгляд, может показаться, что во взглядах мыслителя о войне имеется противоречие, а именно: с одной стороны, он утверждает, что достижение суверенитета возможно лишь путём покорения и наложения дани на подвластные народы, с другой – обосновывает тезис о необходимости организации всенародного сопротивления внешнему агрессору. Однако следует иметь в виду, что концепцию государственного суверенитета Хоренаци создал на основе исследования деятельности Тиграна Великого. Дело в том, что установление Тиграном своей власти над другими народами не сопровождалось беспощадным насилием, кровопролитием и гра-

¹⁷⁸ См. также: Хрлопян Г. Т. История армянской социальной философии. Ер., 1978. С. 255. На арм. яз.

бежом. Покорённые народы где-то добровольно, где-то вынужденно признавали верховную власть Тиграна. Тем более, что Тигран переселял население эллинистических городов в города Армении, предоставляя им статус гражданина со всеми привилегиями. Известно также, что многие города Сирии сами приглашали Тиграна, усматривая в его действиях политику защиты эллинистического Востока против «варварского Рима» с его имперскими притязаниями.

Роль законов в общественных отношениях. Хоренаци защищает возникшее ещё в античности и просуществовавшую вплоть до XIX века учение, согласно которому социальные и политические отношения сформировались на основе семейных отношений, а государство возникло в результате естественного расширения семьи (Аристотель). Семья является основой общества (нации). Человек отличается от животного не только разумом и свободной волей, но и упорядоченностью брачных и семейных отношений. Разумом человек господствует над «землеродными» существами и над природой (окружающим миром), а благодаря супружеству обеспечивает продолжение рода и «рост [численности] всего народа». Именно семья обеспечивает не только рост численности народа, но и воспитание молодого поколения, приобщая его к «отеческим традициям», обычаям, моральным ценностям и нормам поведения, формируя навыки по организации и ведению домашнего хозяйства, управления семейными делами и отношениями и т.д. [Труды, с. 386, 553, 555]. Другими словами, семья в миниатюре осуществляет те же задачи и функции, которые составляют основу функционирования справедливого и упорядоченного общества.

В вопросах внутригосударственной жизни Хоренаци особо останавливается на проблеме взаимоотношения города и деревни, их статуса в общественной жизни. Статус города он ставит выше статуса деревни, в чем также проявляется его эллинистическая ориентация. Он полагает, что горожане достойны большего уважения, чем жители деревень. Поэтому сельчане должны уважать и почитать горожан «как князей». В свою очередь, горожане не должны возгордиться и высокомерно относиться к сельчанам. Для экономического развития и процветания государства необходимы совместные усилия города и деревни, ибо они в равной мере участ-

вуют в создании основ материального благоденствия страны и мирной жизни. Отсюда он выводит, что город и деревня должны находиться в состоянии гармоничного взаимодействия.

В обществе человеческие отношения проявляются в форме семейных, правовых, политических и других отношений, основой и критерием которых является взаимолюбовь, которая является важной составляющей социального мира, солидарности, гармонии, счастья, процветания и сотрудничества, необходимых для всех социальных слоёв. Царь и князья должны править страной и силой, и мудростью, что предполагает солидарность и братство: «А у кого нет друзей, родных», их ждёт изоляция, поражение, отвержение, или они обречены «всегда находиться под игом рабства» [Труды, с. 345–346]. В политической плоскости взаимолюбовь и солидарность служат основой национального единства, так необходимых подвластной и истерзанной Армении.

Но в обществе много также злых и жестоких людей. Поэтому для регулирования и упорядочения человеческих отношений и искоренения преступности, разного рода правонарушений власти должны суметь сочетать три способа: личный пример, наставление и наказание. По мнению Хоренаци, указанные способы вполне достаточны, чтобы воспитать людей и внедрить в общественное сознание чувство солидарности, тем более, что это соответствует интересам всех социальных слоёв, цель которых – бороться против зла и всякого рода правонарушений и преступлений. В этой связи он выдвигает идею, которая представляет интерес и с точки зрения правосудия. Согласно Хоренаци, *сыновья преступников не подлежат суду за совершённые их отцами преступления, тем более, если отцы уже понесли заслуженное наказание за содеянное*. Каждый человек несёт личную ответственность за свои проступки. Кроме идеи о свободной воле человека, здесь можно усмотреть также формулировку правовой нормы, согласно которой *за одно преступление полагается одно наказание*.

Стабильность и нормальное функционирование государства в значительной мере обусловлены действующими законами, насколько они обеспечивают общественный правопорядок. Осуществление закона и установление общественного порядка сопряжены с

разумной природой (сущностью) человека, что отсутствует не только в мире животных, но и в «варварский» период истории человечества. Понятия «разум» и «закон» взаимосвязаны. Хоренаци защищает античную (в частности, аристотелевскую) идею, согласно которой разумно упорядоченная жизнь человека находится в согласии с природой, то есть соответствует естественным законам. Все люди, особенно правители, должны действовать согласно разуму (закону). В противном случае, человек своими действиями может подвергнуть опасности саму «устойчивость человеческой жизни» [Труды, с. 370].

Законы цивилизуют людей, включая их жизнедеятельность в установленные рамки правопорядка, «умеряют» их действия. Разум содействует установлению и упрочению правопорядка в обществе. По поводу канонов католика Нерсеса Великого Хоренаци пишет: «С тех пор мы обрели вид страны не безобразных варваров, а благонравных граждан» [ИА, с. 163]. Хоренаци имеет в виду законы, принятые на упомянутом Аштишатском соборе (365 г.) и призванные упорядочить общественные отношения на основе норм христианской морали и справедливости. Для различения добра и зла и правильного ориентирования в жизни также необходим рационально-осмысленный подход.

Таким образом, разум способствует утверждению и укреплению общественного порядка. Он играет роль регулятора, упорядочителя не только личного поведения и деятельности, но и деяний всего народа. С другой стороны, для нормального функционирования общества, сохранения правопорядка необходимо, чтобы каждый человек, независимо от социального положения, должным образом выполнял свою социальную роль. В человеческой деятельности он особо выделяет политическую сторону, а в ряду достоинств – патриотизм и преданность царю.

Хоренаци с рационалистических позиций оценивает социальное значение богатства, подчёркивая его противоречивый характер. С одной стороны, богатство развращает человека, с другой – ещё большим злом является бедность, которая лишает человека пристанища, возможности платить налоги, унижает его человеческое достоинство. В этом случае человек может предпочесть

смерть жизни. Он обходит распространённую раннехристианскую идею о том, что бедность сама по себе есть добродетель. По его мнению, богатство само по себе вещь положительная, так как «имущество человека является его спасением». Другое дело, как распорядиться им. Он считает, что в этом вопросе также следует руководствоваться принципами разума и тратить богатство не на удовлетворение животных потребностей и роскошь, а на развитие искусства, торговли, строительства и на организацию борьбы против внешних врагов. Иначе говоря, хотя богатство принадлежит конкретному человеку, однако оно должно быть использовано для решения и национальных задач: социальных, культурных и военных.

В своей знаменитой «Истории Армении» великий патриот незавидному настоящему армянского народа последовательно противопоставляет его героическое прошлое, показывает, что нынешнее положение народа не есть исторический удел, не предопределено свыше, что надо избавиться от чужеземного ига и восстановить государственную независимость страны и прежнюю мощь.

Упразднение армянской государственности (428 г.) Хоренаци рассматривает как результат противозаконных действий со стороны соседних держав, грубейшего нарушения естественного (божественного) права, насильственного вмешательства в суверенитет государства, а также политического пессимизма армянских князей. Поэтому противозаконному насилию нужно противопоставить законное, оправданное «насилие», национально-освободительную войну во имя возрождения политической независимости и государственного суверенитета. Как форма оборонительной войны, восстание армян против персидского владычества оправдано и в историческом, и в правовом, и в нравственном смысле, что является основополагающей идеей политической концепции Мовсеса Хоренаци.

3.5. Давид Анахт (Непобедимый). Политика в системе философских наук

Давид Анахт (V–VI вв.) – великий армянский философ, логик, крупнейший представитель Александрийской неопла-

тонической школы и армянской грекофильской школы. Биографические сведения о нём весьма скудны. Известно, что он родился в селе Нергин Таронской области (Западная Армения), поэтому в источниках часто именуется и как Нергинаци. С целью продолжения учёбы он с группой юношей был отправлен в Александрию, где обучался в знаменитой философской неоплатонической школе под руководством Олимпиодора Младшего. По завершении учёбы он остаётся в школе Олимпиодора и посвящает себя научно-педагогической работе. На этом поприще Давид достиг выдающихся успехов и стал одним из крупнейших оригинальных философов школы. Он побывал также в Афинах и Константинополе, участвовал в философских диспутах с видными философами эпохи. Благодаря своим победам на философских диспутах он удостоился почётного титула «Непобедимый философ». В латинской литературе известен также под именем Давида Айказна (Армянина).

Дух античного мышления, эллинистическая направленность, способы философствования, присущие творчеству Давида, не укладывались в рамки политики Византийской империи в области науки и образования, господствующей там официальной духовно-культурной и идейной атмосферы. Известно, что византийские императоры последовательно и целенаправленно закрывали эллинистические центры науки, культуры и образования. В 529 году император Юстиниан I Великий закрыл последний оплот эллинизма в империи – Афинскую философскую академию. В империи преследовали представителей эллинистической науки и культуры, которые вынужденно переезжали в Армению и Иран (как и в эпоху Тиграна Великого). Думается, что именно эти обстоятельства сыграли определяющую роль в деле возвращения Давида в Армению¹⁷⁹.

¹⁷⁹ См.: Мирумян К. А. Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ер., 1994. С. 69–74.

По возвращении в Армению, он развернул активную научно-просветительскую деятельность с целью приобщить армянских интеллектуалов к достижениям античной науки и философии на родном языке. Это вызвало недовольство в некоторых кругах ортодоксального духовенства. На склоне лет он был вынужден переехать в Ахпатский монастырь, где, спустя два года, скончался. Армянская церковь причислила его к лику святых и канонизировала его сочинения.

Труды Давида (за исключением «Толкования Аналитики») сохранились на греческом и армянском языках. Благодаря греческим спискам они оказали значительное влияние на развитие западной и восточной философской мысли вплоть до XV века¹⁸⁰.

Давид Анахт обращается к проблеме политического знания преимущественно в связи с классификацией философских наук. Следуя Платону и Аристотелю, Давид Анахт подразделяет философию на «теоретическую» и «практическую» части, каждая из которых преследует конкретные цели и задачи, и состоит из ряда научных дисциплин. Так, высшей целью теоретической философии, включающей естествознание, математику, метафизику (или богословие), является познание сущности бытия и выявление истины. Высшей же целью практической философии, включающей политику, экономику и этику, является упорядочение и совершенствование нравов отдельного человека и социальной общности, регулирование общественных и политических отношений. Теоретическая философия предшествует практической, так как для перехода к сфере практической философии, в частности, политики, необходимо обладать разносторонними теоретическими знаниями.

¹⁸⁰ См.: *Бенакис Л.* Давид Непобедимый в трудах византийских толкователей Аристотеля // *Философия Давида Непобедимого.* М., 1984. С. 261–267; *Хайруллаев М. М.* От Давида Анахта до Ибн Сины // Там же. С. 123–130.

Давид отмечает, что Платон и Аристотель исходили из разных принципов разделения практической философии. Он стремится не только найти точки соприкосновения между взглядами Платона и Аристотеля, но и синтезировать их. Аристотель и его последователи (перипатетики) практическую философию подразделяют на «три части: на политику, экономику и этику». Такое деление Давид считает истинным и вполне приемлемым, ибо «если кто-нибудь облагораживает свои нравы или же нравы другого, то он занимается этикой; если устраивает дела дома, то он занимается экономикой, и если устраивает дела города (государства – К. М.), то занимается политикой»¹⁸¹. Более того, Аристотель посвятил каждой из частей практической философии отдельный труд.

В основе аристотелевского деления практической философии и последовательности расположения её частей лежит принцип перехода от общего к частному, и от частного к индивидуальному. Так, политика или «искусство управления государством» занимается решением общегосударственных задач: государственного устройства, формы правления, упорядочения социально-политических отношений, утверждения общего блага. Экономика («домоводство») занимается сравнительно частными проблемами: упорядочением семейных отношений, утверждением согласия и гармонии в пределах дома, упорядочением хозяйственных, финансовых и бытовых проблем, внушением страха слугам и рабам, и другими подобными вопросами. А этика имеет дело с проблемами духовно-нравственного совершенствования человека.

Таким образом, трём частям практической философии присуща функциональная общность – упорядочение трёх основных сфер общественной жизни: отдельной личности, семейства и государства.

Последователи Платона (платоники) выступали против аристотелевского деления практической философии. Давид полагает, что аргументы платоников также являются логически выдержан-

¹⁸¹ Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступит. статья и примеч. С. С. Аревшатяна. М., 1980. С. 96. Далее в тексте: Соч.

ными и вполне обоснованными. Так, они отвергают классификацию аристотеликов по следующим причинам.

Во-первых, «род никогда не разделяется на три части, а разделяется на две части, как, например, существо – разумное и неразумное...

Во-вторых, ибо получившиеся вследствие разделения противоположные виды никогда не проявляются один в другом». Между тем, в аристотелевской классификации «этика проявляется в экономике, а экономика в политике.

В-третьих, «один вид никогда не бывает равносильным роду; так, [одно только] *разумное* не может быть равно *живому существу*, т. е. роду, как и одно только *неразумное*; а оба вместе [равны *живому существу*]» [Соч., с. 96–97]. А, по мнению аристотеликов, «одна политика равна практике», то есть всей практической части философии, ибо «кто в состоянии управлять государством, тот сможет управлять и делами дома и нравственностью». Отсюда аристотелики выводят, что «политика равна практике, а экономика – политике» [Соч., с. 97]. Такое деление практической философии платоником считают ошибочным. Таким образом, платоником рассматривают проблему в логической плоскости как соотношение понятий. И в этом смысле находят противоречие в суждениях Аристотеля.

Исходя из приведённых контраргументов, платоником подразделяют практическую философию «на две части – законодательство и правосудие». По Давиду, это разделение также является истинным, так как в духе древнегреческих традиций считает, что «философ или устанавливает законы, посредством чего постоянно облагораживает свои нравы и выступает законодателем, или же судит других согласно писанным законам и выступает судьей». При этом, он видит тесную связь и взаимообусловленность между понятиями *право, законодательство и правосудие*: «И какое отношение имеет законодательство к городам, охраняя в них право, такое же отношение имеет и правосудие к законодательству, держа подданных в его рамках. Ибо этика, экономика и политика дают материал законодательству и правосудию, ибо законодатель или облагораживает чьи-нибудь нравы, или устанавливает законы для

дома или города, согласно которым каждый обязан поступать. А тот, кто судит, судит или кого-нибудь, или дом, или город» [Соч., 97].

Кроме того, Давид полагает, что практическая философия делится на законодательство и правосудие «не как род на виды» (аргумент платоников), так как в этом случае «среди противопоставленных [вследствие разделения] видов не бывает предшествующего и последующего», между тем как законодательство предшествует правосудию [Соч., с. 97–98]. Это обстоятельство обусловлено не логическими соображениями, а тем фактом, что ***прежде всего необходимо иметь законы, и только потом судить сообразно этим законам. Правосудия не может быть без должного законодательства.***

Таким образом, Давид в духе своей синтетической методологии не усматривает принципиального противоречия между аристотелевской и платоновской классификациями, ибо они с разных точек зрения подходят к проблеме подразделения практической философии. Различие проявляется лишь в самом подходе, а не в их истинности или ложности. Поэтому обе классификации являются истинными.

В том же ключе Давид анализирует проблему цели, которую преследовали Платон и Аристотель в своих политических сочинениях. Он полагает, что цель политических трактатов Платона и Аристотеля также одна и та же, а именно: выявить «почему государству нужно иметь определённое устройство» [Соч., с. 96]. Вместе с тем, отмечает Давид, в их политических трудах «и целенаправленность, и изложение, и заглавия различные». Так, Платон заглавие ставит в единственном числе – Полития («Государство»), а Аристотель во множественном – Политии. По Давиду, различие в заглавиях трудов античных мыслителей не случайно, а является выражением различных концептуальных установок, подходов и преследуемых целей. Так, задача Аристотеля заключается в том, чтобы показать, «как управляли государством предки, т. е. аргивяне, беотийцы и все другие эллины», то есть, практически, во всех древнегреческих полисах. Известно, что Аристотель со своими учениками изучил конституции (государственный строй) около 150 древнегреческих полисов. Между тем, цель Платона заключалась в том, чтобы показать, «как нужно управлять государством» в прин-

ципе [Соч., с. 96]. Иными словами, Аристотель исследует формы государственного устройства (конституции) существовавших до него и существующих в его время эмпирических государств, рассматривая проблему в историческом срезе, а Платон описывает должное (идеальное) государственное устройство, наиболее целесообразную с его точки зрения форму правления.

Согласно Давиду, политика является философской наукой и занимает свое место в системе философской науки. Кроме того, согласно его определению философии на основе далёкой цели («философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей») философия есть политика, так как политический философ стремится своими знаниями и поступками уподобиться Богу в меру человеческих возможностей.

Давид почти не касается конкретных политических проблем – политической власти, её структуры, функций и т.д. Как философ-методолог, он определяет предмет политики, выявляет основное содержание данной научной дисциплины, функции, связь с другими сферами общественной науки, её место и значение в общей системе философских наук, в частности, практической философии.

У Давида, как и у Аристотеля, под «политикой» понимается иногда политическая наука, а иногда – сфера практической политики. Однако, в отличие от Аристотеля, который выделил политическую науку из сферы философии, придав ей практическую направленность, Давид считает политическую науку философской дисциплиной. Видимо, поэтому он не обращается к рассмотрению более конкретных политических проблем.

Давид под «политикой» понимает также и справедливость, а под «политическим учением» – учение о справедливости. Сфера политики, как справедливости, является объектом не только философии, но и риторического искусства. Однако между ними имеется и существенное различие. Так, риторическое искусство не занимается вопросом о природе (сущности) справедливости, то есть политики, и опирается в данном случае на философию. «Риторика прибегает к [учению о] справедливости, т. е. политике, не зная природы справедливости, но без сомнений берёт это у философии и совершенствует своё искусство». Именно философия в состоянии

выявить сущность политики как справедливости. Вследствие этого риторы, «не зная природы справедливости», часто манипулируют понятием справедливости, не останавливаясь даже перед беззаконием, так как они «предпочитают совершать беззаконие, чем самим испытывать беззаконие». В отличие от раторов, «философ, как знающий сущность справедливости, ни одно из них не достаивает выбора; но если случится выбирать, то он *предпочтёт быть жертвой беззакония, чем совершать беззаконие*» (курсив наш – К. М.) [Соч., с. 72].

В суждениях Давида проглядывает интересная идея: чтобы избежать манипуляций и корректно использовать понятия, необходимо знать их содержание. Требование корректного использования понятий и категорий для точной передачи мысли всегда являлось признаком научности. Оно стало актуальным особенно в современную эпоху, когда повсюду царит понятийный «анархизм», а точнее – хаос.

По Давиду, весь мир и все его структурные составляющие подвержены закону господства и подчинения, это – универсальный космический закон, пронизывающий все уровни бытия: космический, природный, общественный, человеческий. «Всюду, – пишет он, – мы замечаем, что одни только господствуют, как, например, Бог, а другие господствуют и подчиняются, как человек, ибо человек подвластен Богу и господствует над бессловесными тварями, а остальные только подчиняются, как упомянутые бессловесные твари. То же самое, согласно Демокриту, наблюдается и в человеке, как маленьком мире. Одни только властвуют, как разум; другие властвуют и подчиняются, как гнев, ибо гнев подчиняется разуму и господствует над желанием; а третьи только подчиняются, как желание. А если это так, то справедливость выше, чем другие добродетели, как пронизывающая их и соблюдающая гармонию между ними» [Соч., с. 69].

О некоторых представлениях Давида относительно взаимоотношения правителей и народа мы можем узнать из его определения философии как искусства искусств и науки наук, заимствованного у Аристотеля. Так, говоря «*искусство искусств*, он (Аристотель) философию уподобляет царю», а говоря «*наука наук*, фило-

софию уподобляет Богу. Ибо когда мы говорим *князь князей* – имеем в виду царя... Когда же мы говорим царь царей – подразумеваем Бога». «И как царь, – продолжает он, – не марает себя непосредственным разговором с толпой, а назначает для этого князей, через которых опекает самых низких и самых подлых, так и философия выставляет вперед искусства, с помощью которых познает их же объекты» [Соч., с. 71]. Таким образом, Давид высоко оценивает значение философии, сравнивая её не только с царём, но и с Богом. С некоторыми оговорками можно утверждать, что философию он считает не только «царской», но и «божественной» наукой, что было нехарактерно для той эпохи.

Таким образом, в вопросах политики Давид Анахт выступает преимущественно как теоретик и методолог. В интересующем нас аспекте наиболее существенным и ценным в его суждениях является то, что, следуя Платону и Аристотелю, он рассматривает политику как самостоятельную науку в рамках общей системы философии. Иными словами, наука (и искусство) политики, будучи самостоятельной дисциплиной, должна исходить из философских оснований, ибо только в этом случае она может выявить сущность своего объекта исследования, то есть претендовать на научность. Данное суждение, опирающееся на учение Аристотеля, имеет теоретико-методологическое значение, не потерявшее свою ценность и в последующие века.

3.6. Политические взгляды Аналиа Ширакаци

Крупнейший философ-естествоиспытатель эпохи, математик, педагог, основатель естественно-математической школы высшего типа **Аналиа Ширакаци** (610/615–685/690 гг.) был носителем национально-политических идей и духовно-культурных ценностей, великим патриотом, который стремился не только к повышению научно-теоретического мышления, учебно-образовательного уровня, но и идейного, патриотического воспитания нации, что в условиях отсутствия собственной государственности имело огромное значение.

С этой целью он, подобно многим своим предшественникам, обращается к историческому прошлому нации, различным сферам национальной жизни. В этом смысле представляют значительный интерес ряд его арифметических задач, которые знакомят учеников со славными страницами национальной истории. В них, в опосредованной форме, обосновывается также необходимость национально-освободительной борьбы и возможность достижения победы, что в условиях арабского владычества приобретало и идейно-политическое звучание.

В качестве примера приводим содержание первой арифметической задачи.

«От отца я слышал следующую [историю]. Во время войны армян против персов Зорак Камсаракан совершил великие деяния. В течение одного месяца он трижды нападает на персидские войска. В первый раз он истребляет половины [персидского] войска, преследуя во время второй атаки истребляет четвертую часть, во время третьей атаки – одиннадцатую часть, а остальные, численностью в двести восемьдесят [человек] бегут в Нахичеван.

Итак, по числу оставшихся [в живых персов] мы должны определить, какова была общая численность [персидского войска] до истребления.

(Решение первой задачи: до уничтожения было 1760 всадников)»¹⁸².

В VII веке перед армянским народом и Армянской церковью вновь встала опасность халкидонитства. Халкидонитство, как официальная идеология Византийской империи, служило мощным идейно-религиозным оружием её завоевательной внешней политики. Будучи хорошо осведомлён в реальных обстоятельствах принятия Халкидонским собором диофизитской формулы, Ширакаци аргументированно показывает, что она была принята «не вследствие её истинности, свободного волеизъявления» глав христианской церкви или свободного обсуждения и здоровой дискуссии, а потому что она вытекала из имперских интересов, и явилась результа-

¹⁸² *Мирумян К. А.* Антология армянской педагогической мысли. Ер., 2019. С. 263.

том насильственных действий со стороны императора. Поэтому «участники Халкидонского собора – некоторые из-за страха, другие – фарисействуя перед императором и его женой, дали добро новой [христологической] формуле [папы римского] Льва»¹⁸³. Принятую на Соборе формулу мыслитель справедливо характеризует как проявление подчеркнуто имперской политики, но никак не выражение канонической основы христианского учения, не как истинное толкование христологической проблемы.

Сравнивая идейные и церковно-догматические позиции Армянской и Греческой церквей и фиксируя тот исторический факт, что Армянская Апостольская церковь неукоснительно следовала и продолжает следовать решениям I Вселенского собора (325 г.) в Никее, Анания Ширакаци с гордостью заявляет, что мы – армяне «чему научились [у греков], сохраняем твёрдо и не уклоняемся» от истинного пути, начертанному их же святыми отцами. Между тем, сами греки, преследуя деспотические и экспансионистские цели, отклонились от истинного пути веры, предали истинное вероучение. Поэтому «нам, – продолжает он, обращаясь к греческим богословам, – нечего отвечать вам, так как вы не следуете истине, но всегда стремитесь к *господству, тирании и манипуляциям* (курсив наш – К. М.)»¹⁸⁴.

Таким образом, позиция Ширакаци выделяется своей концептуальностью и политической объективностью. Под религиозно-догматическими спорами и решениями Халкидонского собора (451 г.) он вскрывает реальные причины – политические, державные притязания византийского императора. Поэтому антихалкидонитская позиция Армянской церкви является ярким выражением ставшей традиционной борьбы во имя национальной, духовно-культурной и идейно-политической независимости, а историческое, духовно-нравственное и мировоззренческое обоснование этой позиции – обоснованием национальной идеологии.

¹⁸³ *Абрамян А. Г.* Труды Анания Ширакаци. Ер., 1944. С. 392. На древне-арм. яз.

¹⁸⁴ *Анания Ширакаци.* Труды / Пер., предисл. и примеч. А. Г. Абрамяна и Г. Б. Петросяна. Ер., 1979. С. 158. На арм. яз.

В результате арабских завоеваний исчезла угроза персидского зороастризма. Кроме того, армянские мыслители предшествующего периода (Маштоц, Кохбацци, Егишэ и другие) дали развёрнутую логическую и религиозно-философскую критику мировоззренческих и идейно-политических основ зороастризма и язычества вообще. Однако в народном сознании всё ещё сохранялись остатки языческих представлений и верований, которые трансформируясь, время от времени активизировались под влиянием внутренних и внешних факторов. И хотя Ширакаци обращается к отдельным языческим учениям и представлениям (преимущественно, в связи с вопросами возникновения и развития научного знания, а также христианского вероучения), тем не менее, его выводы имеют и идейно-политическое значение и сопряжены с актуальными проблемами национального бытия.

К таковым относились астрология и фатализм, которые традиционно связывались с халдеями и приобретали особое значение в переломные периоды – в эпоху нестабильности и потери ориентиров в общественном и национально-политическом бытии и сознании, мировоззренческих и когнитивных критериев. Вследствие этого, рациональная критика астрологии и фатализма приобретала и религиозно-догматическое, и мировоззренческое, и идейно-политическое значение. Астрология и фатализм отрицали свободу воли и выбора, все действия и поступки человека связывая непосредственно с небесными светилами и космическими силами. Астрология, как разновидность языческого политеизма, противоречила христианскому монотеизму, поэтому подверглась резкой и систематической критике со стороны классической и армянской патристики. Во времена Ширакаци астрология получила широкое распространение. Периодическое оживление элементов языческого мировоззрения, появление разнородных еретических течений и тенденций отрицательно сказывались на общей духовной атмосфере, порождая опасные брожения в национальном сознании и серьёзно угрожая христианству, которое являлось основой национально-политической идеологии.

Не только рождение людей, но и их социальное положение, нравственный облик, продолжительность жизни, все события и да-

же судьбу целых государств и народов, возникновение войн и их исход астрологи объясняли конфигурацией положения и последовательностью небесных светил, звёзд и созвездий. Однако расположение звёзд на небе постоянно меняется, и в течение дня неоднократно создаётся такая их конфигурация, которая, например, якобы указывает на рождение царей. Но, спрашивает Ширакаци, «почему не каждый день рождаются цари? И почему царский престол по [утверждённому] порядку от отцов переходит в наследство к сыновьям? Потому что никто из царей никогда не пытается определить с помощью звёзд [рождение] своего сына, дабы убедиться в том, достанется ему в наследство царство или нет. И из слуг никто и никогда не становился господином»¹⁸⁵. Следовательно, заключает он, действующие в обществе правовые и социальные отношения, в частности, принцип наследственного права, не имеют никакого отношения к небесным светилам.

Астрология противоречит и учению о свободе воли человека. Так, согласно халдеям, существуют добрые и злые звёзды, и особые точки на небе, где они пересекаются. Встреча добрых звёзд, мол, свидетельствует о рождении доброго человека, а злых – преступника. В духе Кохбаци Ширакаци полагает, что звёзды не могут быть ни добрыми, ни злыми по природе, поэтому они не могут стать причиной рождения ни добра, ни зла. Если бы существовали злые звёзды, то таким мы должны признать и их Творца. Если же Творец не является причиной злой природы звёзд, то тогда они должны быть наделены свободной волей – возможностью выбора траекторий своего движения, а, следовательно, и способностью избежать зла. Но небесные светила лишены свободы воли и выбора, так как являются неодушевленными, неживыми телами. По этой причине их движения происходят «принудительно» (по необходимости), ибо свобода воли и возможность выбора присущи только человеку.

Продолжая традиции классической патристики и национальной мысли, Ширакаци утверждает, что именно мы, люди, «яв-

¹⁸⁵ *Анания Ширакаци. Космология и календарь. Ер., 1940. С. 28. На древнеарм. яз.*

ляемся господами своих мыслей и поступков». Астрологи же «имеют наглость отвергать это, говоря, что добро и зло не зависят от человеческой воли»¹⁸⁶. Но если бы причина добра и зла находилась вне человека, то излишними были бы устанавливающие правопорядок законы, правосудие, наказание за правонарушения. Действительно, если бы каждое человеческое действие было обусловлено свыше, то человек не нёс бы никакой ответственности за совершаемые преступления, так как в этом случае он превратился бы в простое орудие судьбы. Поэтому там, где господствует судьба, там не может быть мести за преступления и должного воздаяния (наказания) посредством справедливого суда. Подобным образом излишни были бы усилия ремесленников, земледельцев, торговцев и других социальных слоёв и общественных институтов, так как из этого учения логически следовало, что люди могут приобрести средства к жизни без приложения каких-либо усилий. При этом, не только злодеи должны быть осуждены и наказаны, но и добропорядочные люди удостоены уважения и почестей, так как в противном случае оказались бы суетными надежды христиан на будущее.

Следовательно, согласно приведённым учениям, существующее в мире зло имеет божественное происхождение и сущность, следовательно, люди никоим образом не могут противостоять злу, повлиять на течение жизни, усовершенствоваться. В этом смысле астрология связана с другими языческими дуалистическими учениями, которые также признавали субстанциальный (божественный) характер зла. Это обстоятельство имело важное значение и с точки зрения национального бытия, так как астрология лишала смысла действия не только отдельного человека, но и целой нации (и общества).

Таким образом, критика Ширакаци астрологии решала ряд религиозно-философских и национально-политических задач. Он опровергает политеизм и обосновывает монотеизм, отвергает дуалистические религиозно-философские учения, субстанциальную природу зла. Он защищает христианское учение о «свободе воли»,

¹⁸⁶ *Анания Ширакаци*. Космография / Пер. с древнеарм., предисл. и комм. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатыан. Ер., 1962. С. 59.

а посредством него – активную деятельность человека, самостоятельность общественной жизни и её институтов, а в условиях иноземного господства – организацию национально-освободительной борьбы и возможность победы над иноземными захватчиками.

3. 7. Церковно-политическая концепция Ованнеса (Ована) Одзнеци

Ованнес (Ован) Одзнеци (717–728 гг.) – известный церковно-политический деятель, мыслитель, дипломат, законодатель, армянский католикос. В период его патриаршества армянский народ находился в тяжёлом социально-политическом и морально-духовном положении.

В рассматриваемый период восточная часть Армении находилась под игом Арабского халифата: не только народ, но и церковь и духовенство оказались под бременем жестокой налоговой политики арабов. Наряду с этим, продолжались поддерживаемые Византийской империей догматические и политико-идеологические притязания Халкидонской церкви, что не только ослабляло позиции Армянской церкви, но и разлагало остатки духовно-нравственного и идейного единства нации. Ситуация усугублялась распространением различных еретических брожений и учений, в частности, павликианской ереси.

В сложившихся условиях для пресечения опасности потери национальной и духовной самобытности необходимо было разработать соответствующую идейно-политическую ориентацию, укрепить позиции Армянской церкви как всеармянского института, поднять её авторитет и значение как единственного в то время реального фактора, способного обеспечить идейное, духовно-культурное и моральное единство народа. Глубокое осмысление политических реалий, а также арабо-византийских отношений, послужили базой для церковно-политической деятельности католикоса Ованнеса Одзнеци, направленной на самосохранение нации.

С целью осуществления своей политической программы Одзнеци в 719 году отправляется в Дамаск к арабскому халифу. Проявив дипломатическую гибкость и политическую дальновидность, а также учитывая политические интересы Халифата, он, пообещав покорность армянского народа, сумел добиться освобождения Армянской церкви и духовенства от некоторых наиболее тяжёлых налогов, права свободно исповедовать христианство, письменной гарантии прекратить преследования христиан на территории Армении.

Лояльность и миролюбие халифа объясняется политическими соображениями, так как покровительство Армянской церкви и её антихалкидонской политики, было направлено против стратегического противника Арабского халифата – Византийской империи, и укрепляло его позиции в Армении. Это обстоятельство явилось практически-политической гарантией дипломатической миссии Одзнеци, что он умело использовал.

В том же 719 году Одзнеци созывает V Двинский церковный собор, на котором предается анафеме павликианская ересь и принимается ряд канонов (церковных законов), направленных против павликиан и их единомышленников. Однако как решения собора, так и знаменитая речь католикоса «Против павликиан» не свидетельствуют о, якобы, предпринятых им жестоких гонениях на павликиан, как полагают некоторые учёные. Здесь следует принять во внимание следующие обстоятельства:

1) в начале VII века, и особенно после 711–713 годов, преследуемые в Византийской империи павликиане находили прибежище в арабской части Армении, получив впоследствии покровительство арабских властей;

2) армянский католикос, даже при очень большом желании, не мог организовать жестокую борьбу и физическое преследование павликиан как еретиков, так как для подобной акции нужна была санкция арабских властей.

Одзнеци в своей речи «Против павликиан» также свидетельствует, что если на первых порах павликиане скрывались от возможных преследований со стороны арабов, то в начале VIII века они, «войдя в союз с обрезанными завоевателями (арабами – К.

М.)... многих вовлекли в свои ряды». После заключения союза с арабами, павликиане даже «осмелились вторгнуться во внутрь страны и в населённые местности»¹⁸⁷. Поэтому активизацию действий павликиан можно объяснить упомянутым союзом. Следовательно, как решения V Двинского собора, так и развёрнутая Одзнеци антипавликианская деятельность могли иметь сугубо идейно-религиозную направленность.

Но чем объясняется терпимость Халифата к решениям Двинского собора и деятельности Одзнеци? Представляется, что, кроме арабо-византийского противоборства и сложившейся в тот период ситуации, нужно принять во внимание ещё одно обстоятельство. Арабы вначале также преследовали перебежавших к ним или изгнанных из империи павликиан с целью пресечь распространение ереси у себя. Но вскоре они поняли, что большие массы павликиан можно использовать против Византии, поэтому их разместили в приграничных местах, не разрешая углубляться во внутренние районы халифата. По замыслу арабских властей, павликиане должны были послужить своеобразной буферной зоной на арабо-византийской границе. Таким образом, политика арабов была продиктована как идейно-религиозными, так и военными соображениями.

Павликиане представляли серьёзную опасность и для Армянской церкви, когда врывались в густонаселённые местности. Если же принять во внимание, что речь в данном случае идёт не просто о еретиках, а о хорошо вооружённых отрядах, то становится ясным, что меры наказания, зафиксированные в решениях Двинского собора, направлены на защиту жизни, имущества и безопасности мирных жителей.

В этом смысле интересы Армянской церкви и арабских властей совпадали. Борьба Одзнеци против павликиан соответствовала политике, проводимой в отношении павликиан арабами: павликиане должны были оставаться в буферной зоне для защиты арабской границы от вторжений византийцев. Этим можно объяснить тер-

¹⁸⁷ *Иоанн Одзунский. Против павликиан // Бартикян Р. М. Источники для изучения истории павликианского движения. Ер., 1961. С. 109–111.*

пимость арабских властей в отношении деятельности Одзнеци, направленной против их союзников павликиан.

Получив от халифа ряд привилегий и свобод для Армянской церкви и духовенства, Одзнеци приступает к решению другой важной задачи – обеспечения догматической самостоятельности и суверенитета Армянской церкви. С этой целью он в 726 году созывает церковный собор в Маназкерте, на котором утверждается единство армянской и сирийской монофизитских церквей. Этот союз, в первую очередь, был направлен против халкидонитской церкви и официально (церковными решениями) провозглашал независимость и суверенитет Армянской церкви. Тем самым был положен конец распространению халкидонитской «ереси» и давлению халкидонитской церкви, а её приверженцы были преданы анафеме и изгнаны в империю.

Таким образом, Одзнеци восстановил разработанную и осуществленную еще в IV–VI веках церковную и национальную политику, которая была прервана в предшествующем столетии, когда Армянская церковь оказалась под влиянием Византийской. Однако Одзнеци понимал, что этого недостаточно для обеспечения реальной независимости Армянской церкви, что необходимо также канонизировать и придать правовой статус догматике и обрядам Армянской церкви. Эту задачу он решил в своей знаменитой «Армянской книге канонов», которая является одним из первых в мире памятников по кодификации законов (после византийского императора Юстиниана I). Одзнеци систематизировал апостольские каноны и постановления армянских церковных соборов. Вместе с тем, «Армянская книга канонов» представляла собой свод канонических конституций, принятых в армянской действительности¹⁸⁸. Это – первый фундаментальный свод правовых документов, армянский *Sogrus juris sanonici*, основная задача которого заключалась в том, чтобы создать преграду на пути халкидонитской и, вообще, византийской идейно-политической агрессии. Наряду с этим существовали и другие причины: проникновение в страну павликианской

¹⁸⁸ См.: Арутюнян Г. Г. Конституционная культура: уроки истории и вызовы времени. С. 517.

ереси; беспорядки, устраиваемые некоторыми священниками и мирянами; взаимные враждебные действия и т. д.

В условиях хаоса и беспорядка в церковной и мирской жизни единственным средством установления порядка и согласия могло стать сохранение чистоты традиций Армянской церкви. Только таким путём можно было противостоять разлагающей деятельности еретиков павликиан и халкидонитов, создать предпосылки для избавления от арабского ига. Для решения этой задачи необходимо было собрать воедино все церковные каноны, пронизанные национальными традициями и обычаями, упорядочить их.

В истории армянского права относительно юридической стороны «Армянской книги канонов» отмечалось, что она представляет собой кодификационный акт¹⁸⁹. «Однако, – отмечает Ов. Степанян, – исследование Книги канонов показывает, что она не кодификационный, а инкорпорационный акт, где различные группы канонов правда глубоко разработаны, однако систематизированы в хронологическом порядке. При этом здесь мы имеем дело с официальной инкорпорацией канонического права, поскольку Ованнес Одзнеци сам был» всеармянским католикосом¹⁹⁰. Однако при составлении своей Книги канонов Одзнеци руководствовался не только хронологическим принципом, но и учитывал правовую силу и значение канонов.

На предыдущих национальных церковных соборах не только принимались канонические нормативные акты, но в их решениях отражались многие важнейшие общественно-политические и церковные проблемы. Вместе с тем, «при составлении Книги канонов Ованнес Одзнеци выбрал только те канонические решения, которые имели нормативный характер и соответствовали требованиям церковной и светской жизни того времени»¹⁹¹. Одзнеци для каждой группы канонов написал краткое предисловие, указывая время и причины их принятия, а также указатели. «То есть Ованнес Одзнеци

¹⁸⁹ См.: Самвелян Х. История армянского права. Ер., 1939. С. 48–49. На арм. яз.

¹⁹⁰ Степанян О. М. Систематизация законодательства Армении (Опыт и проблемы). Ер., 1995. С. 60. На арм. яз.

¹⁹¹ Там же. С. 62.

ци, – заключает Ов. Степанян, – ещё в VIII веке проделал соответствующую современным представлениям настоящую инкорпорационную работу»¹⁹².

Правовое каноническое регулирование и нормирование поведения человека, его деятельности, человеческих отношений необходимы, чтобы направить человека к добру, упразднить существующий беспорядок. В этом – основная задача законодательной, канонической деятельности. При этом, законодательная деятельность, «каноническая конституция» должна быть направлена не на отрицание обычного права, церковных и национальных традиций, а на их каноническое оформление.

В эпоху Ованнеса Одзнеци каноническое право представляло собой механическую сумму апостольских норм и канонов, установленных соборами Вселенской и национальной церкви, а также канонов, сформулированных Отцами церкви. Одним из важных путей решения, стоящих перед Армянской церковью и нацией актуальных задач, он усмотрел в необходимости их обобщения и упорядочения.

3.8. Историко-политическая концепция Ованнеса (Иованнеса) Драсханакертци

Ованнес Драсханакертци (сер. IX в.–925 г.) – видный политический и церковный деятель. Родился в аване Драсханакертц Айраратской области. Образование получил в Севанском монастыре у своего родственника католикоса Маиштоца. Путём самообразования он приобрёл глубокие познания в области философии, риторики и грамматики. Он занимал высокие церковные должности: был «епископом двора» – вторым, после католикоса, духовным лицом в стране, участвовал в общественно-политической жизни. В 897 году Драсханакертци был избран католикосом Арме-

¹⁹² Там же. С. 63.

нии. Политические идеи Драсханакертци изложены в его «Истории Армении».

Деятельность Драсханакертци по времени совпала с периодом постепенного ослабления Арабского халифата, что было обусловлено также длительной национально-освободительной борьбой армянского народа за независимость. Решающую роль в деле восстановления государственности сыграло восстание 850 – 852 годов. В 862 году Ашот Багратуни получил титул «ишханац ишхан» («князь князей») и право на управление наместничеством «Армения», включавшим Армению, Агванк (Алуанк) и Восточную Грузию. Этот политический успех создал благоприятные условия для возрождения и развития социально-экономической и культурной жизни страны. Вскоре, в 885 году, Арабский халифат и Византийская империя вынуждены были признать Ашота Багратуни царём Армении.

Таким образом, после 450-летнего перерыва была восстановлена государственная независимость Армении. Однако такое положение дел не устраивало ни Арабский халифат, ни Византийскую империю, которые всячески пытались разжечь междоусобицу, натравливая армянских князей друг на друга. Армянский народ, и, особенно городское население, встал на борьбу за сохранение своей вновь приобретённой политической независимости и государственности.

В своей «Истории Армении» события прошлого и деятельность исторических лиц Драсханакертци оценивает с точки зрения исторических представлений своего века. Он продолжил традиции армянской историографии, уделяя много места политической истории. В лице царя Смбата Багратуни он видел выдающегося политического деятеля, сумевшего укрепить завоёванную в недалёком прошлом политическую свободу. Историк высоко оценивает длительную освободительную борьбу Смбата Багратуни против захватнических притязаний извне.

Драсханакертци исходит из философско-политической концепции сильной централизованной царской власти, объединённого национального государства, где царит единство и согласие всех

социальных слоёв общества, где все являют «единое сердце», народ вооружён как «единое воинство», все облачены в «единую броню истины», «почитая смерть ради отмщения за царя»¹⁹³. При характеристике царя он следует традиционной средневековой идеологеме: царь – «первый среди равных», «лучший среди лучших». В вопросе царской власти исследователи отмечают концептуальную общность позиции Драсханакертци и Мовсеса Хоренаци. «Однако Хоренаци писал свою Историю во времена, когда Армения потеряла государственность, и восхваление им деяний великих армянских царей прошлого... можно рассматривать как ностальгию по славному прошлому своей родины. Иованнес, живший совершенно в иных исторических условиях», когда «Багратуни удалось постепенно добиться почти полной независимости от арабского халифата и восстановления армянской государственности, подхватывает и развивает идею Хоренаци... как *оружие в борьбе за укрепление новообретённой государственности* (курсив наш – К. М.)»¹⁹⁴.

В данную оценку следует привнести одно уточнение. Дело в том, что ностальгия у Хоренаци имеет не абстрактное или конкретно-психологическое переживание исторического настоящего, а, скорее, наоборот: примеры героического прошлого армянского народа должны были подвигнуть на новые героические усилия в настоящем и будущем. В пользу данного утверждения говорит и тот факт, что произведение Хоренаци была завершено в преддверии нового восстания армян под предводительством Вагана Мамиконяна.

Драсханакертци усматривает преемственную связь между царской династией Аршакидов и Багратидов. В созданном им собирательном образе Ашота I Багратуни представлен идеальный царь, в котором «нашла своё воплощение идея сильной царской власти». Усмотрение преемственной связи между династией Ар-

¹⁹³ См.: *Иованнес Драсханакертци*. История Армении / Пер. с древнеарм., вступит. статья и комм. М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 1986. С. 156. Далее в тексте: ИА.

¹⁹⁴ *Дарбинян-Меликян М.* Вступительная статья // *Иованнес Драсханакертци*. История Армении. С. 32.

шакидов и Багратидов «должно было служить идеологическим обоснованием для притязаний» Багратидов на верховенство над всеми армянскими землями¹⁹⁵ и княжескими домами. Выделение рода Багратидов среди других княжеских родов объясняется не личными симпатиями или антипатиями мыслителя, а политическими реалиями эпохи, так как в тот период именно Багратиды олицетворяли военно-политическую силу, способную обеспечить единство государства и нации.

Как христианский мыслитель, Драсханакертци все происходящие события, судьбы народов и государств, деятельность царей и военачальников, социальные и природные катаклизмы рассматривает в увязке с божественной волей. Но, как духовный предводитель и практический политик, он выступает против феодальных междоусобиц, усматривая функцию князей в обеспечении единства нации и укреплении царской власти и возрождённой армянской государственности.

Политические процессы эпохи и возрождение армянской государственности вновь актуализировали проблему соотношения светской (государственной) и духовной (церковной) власти, отошедшей на задний план в эпоху потери государственности. Как здравомыслящий деятель и мыслитель, обеспокоенный судьбами своей страны и нации, Драсханакертци ратовал за союз царской и церковной властей. В этом он видел залог обеспечения могущества государства, благополучия и процветания страны и народа, выступая сторонником концепции «гармонии» или «симфонии» двух форм власти. Вместе с тем, приоритет в этом союзе он в духе эпохи отдаёт духовно-церковной власти.

Такая позиция объясняется не только и не столько политическими и властными притязаниями главы Армянской церкви. Она имеет и вполне объективные причины. Дело в том, что царство Багратидов занимало лишь часть исторической Армении. Наряду с ним, существовало множество армянских княжеств с различными политическими статусами, а вскоре возникло и другое армянское царство – царство Арцрунидов. То есть государственно-политичес-

¹⁹⁵ Там же. С. 33.

ких образований было много, но единственно организованной и центростремительной силой, как и в историческом прошлом, являлась именно Армянская Апостольская церковь со своими духовно-нравственными и политико-идеологическими традициями, системой национальных ценностей, накопленным в течение столетий идейно-политическим опытом. Именно Армянская церковь после потери национальной государственности формулировала и защищала национальные интересы, национальную идентичность, духовно-культурную самобытность нации. Она была единственным общенациональным институтом с разработанной, в той или иной мере, национальной идеологией. Таким образом, концептуальная идея о приоритете духовно-церковной власти в рамках теории о «симфонии» властей вполне обоснованна и исторически, и политически. При этом Драсханакертци не выпячивает и не превозносит превосходство духовной власти, а дипломатически смягчает эту позицию. Кстати, этим можно объяснить его отношение и ко многим политическим и историческим явлениям.

Так, исследователями подмечено, что он обходит вопрос о соперничестве двух знаменитых княжеских домов – Мамиконянов и Багратуни – за политическое лидерство, о котором он, наверняка, знал и из источников, и из устных рассказов. Однако он обходит эти факты, исходя не из исторической, а **политической концепции**, лежащей в основе его исторического труда¹⁹⁶. Другое дело, что в его эпоху именно Багратиды более, чем другие княжеские роды своей активной военно-политической деятельностью претворяли в жизнь его политический идеал единого централизованного армянского государства, который совпадал с политическим идеалом и вековыми чаяниями всей нации. Именно в контексте его политической концепции следует объяснить его отношение к Ашоту II Багратуни и князю Гагику Арцруни – будущему царю Васпуракана. Он осуждал действия и того, и другого, когда их намерения и практические действия могли угрожать государственной целостности Армении, единству нации.

¹⁹⁶ Ср.: Дарбинян-Меликян М. Вступительная статья . С. 38.

Он обходит также исторические сообщения о восстаниях, которыми, как правило, руководили представители другого знаменитого княжеского рода Мамиконянов. Как глава Армянской церкви и политический деятель, Драсханакертци осуждает всякого рода восстания и мятежи, проявления недовольства, считая непокорность величайшим грехом: необходимо ставить «выше себя покорность, которая есть мать всяческих добродетелей» [ИА, с. 142]. В том же духе он обходит и еретические движения, в частности, тондракитское, широко распространённое в его время.

В данном случае историк уступает место политику и идеологу. Конечно, Драсханакертци знал эти факты, но он знал также и их пагубную роль в общенациональной жизни, в расшатывании зыбких основ национального единства. Как идеолог единения нации и общеармянского государства, он не мог подробно изложить и оценить указанные явления и процессы, так как это означало бы освежить и актуализировать их в национальном сознании в период, когда требовалось приложить все силы и средства для внедрения в сознание народа именно идеологии национального единства. Именно в отсутствии единодушия и сплочённости нации он видит одну из главных причин завоевания страны чужеземцами и потери независимости как в историческом, так и недалёком прошлом. Другой, не менее важной, причиной он считает отсутствие выдающейся личности, способной объединить народ и возглавить его против иноземных завоевателей. «И так как нахарары земли нашей, – пишет он, – не были единодушны и не было никого, кто бы стал во главе их, поэтому [все]разрушающее войско агарян, набравшись смелости, вторглось со стороны Сирии и рассеялось по Армении» [ИА, с. 87].

Католикос увещевает князей и нахараров стремиться к единению и взаимопониманию, а также строго следовать договорённости и данной клятве, ибо клятвопреступление является величайшим грехом, становится причиной непостоянства и измены, что часто приводит в лагерь врагов: «Те, кто преступают данную ими клятву и посредничество пастырей и оказываются непостоянными, склоняясь к противникам, – все они создают причину собственной смерти и не могут считать свою жизнь надёжной» [ИА, с. 147].

Князья должны всячески найти общий язык, уметь договариваться, придти к консессусу (на то они и князья!) при посредничестве представителей церковной власти, так как, в противном случае, исход будет печальным как для них самих, так и для всей страны.

Духовный предводитель от имени народа надеется на то, что царь и князья опомнятся и не совершат больше ошибок, ведущих к раздроблению народа и невероятным страданиям. Спасительный же путь – объединение и достижение единства всей страны и народа. «Претерпев все эти бедствия и страдания от чужеземных разбойников, – пишет он по поводу очередного разорения страны, – мы обратили взор на царя и ишханов, начальников и нахараров нашей страны. Надеясь, ожидали мы, что не совершат они больше ошибки и не поддадутся тёмному искушению, но приложат все усилия, чтобы найти выход из мучительного [положения] и, объединившись все вместе в благородном братстве и став словно один человек, начнут спасительную войну» [ИА, 182–183].

Мыслитель даёт общую, но вполне содержательную оценку массовым недовольствам, мятежам и восстаниям, которые распыляли силы нации, расшатывали устои страны, не вдаваясь, однако, в подробности: «Но не привелось нам это увидеть, и претерпели мы обратное [ожидаемому], ибо низшие норовили дерзить высшим, рабы же... угрожая и бахваляясь своим мятежом, измышляли обувь господ в лапти и заставить их ходить пешком, а сами хотели гарцевать на кровных скакунах, попирая тех ногами.

Наших царей, начальников и ишханов, коим испокон века принадлежали нахарарства, они пытались свергнуть, отнять у каждого из них отчее владение и по собственному своему желанию создать новых вельмож и спасаларов. Брат восставал на брата, а родственник на родственника, завидуя, злобствуя, распаяясь и люто ненавидя друг друга. Так в спорах и раздорах все сражались друг с другом. Всегда держа меч у бедра, они взаимно проливали больше крови, чем враги, и сами разрушали свои же города, гюхы, аваны, агараки и дома. Именно эти незаконные распри стали причиной наших бедствий разбойников на нас... Уничтожились все добродетели и здравомыслие, созидание и мир, которые сменились разрушениями и погибелью» [ИА, с. 183].

В суждениях Драсханакертци отражено его понимание сущности всплесков социального недовольства, народного возмущения, мятежей и восстаний, а также преследуемых целей и задач, которые, как правило, имеют конкретно-практический характер.

Во-первых, цель мятежников, фактически, заключается в том, чтобы поменяться местами на социальной лестнице со своими господами.

Во-вторых, мятежники хотят свергнуть существующую власть, власть правителей и князей, присвоить себе их собственность и по своему усмотрению назначить новых вельмож и правителей. Речь, по большому счёту, идёт о замене старых господ и начальников новыми из числа главных мятежников, но никак не о смене политико-правовой и экономической системы. Иными словами, *недовольство низших социальных слоёв общества было направлено не против феодальной системы как таковой, а против конкретных носителей власти и своих господ.*

В-третьих, социальные брожения, мятежи и восстания на деле становятся причиной и источником братоубийственных войн, социального раздора и вражды всех против всех, которые уносят больше человеческих жизней и наносят бо'льший материальный ущерб стране и народу, чем разрушительные вторжения завоевателей. Нарушение социального мира и согласия превращают народ в лёгкую добычу для иноземных захватчиков.

Драсханакертци, фактически, даёт картину гражданской войны, которую считал самой опасной и жестокой из всех войн. Он видел и понимал реальные и объективные причины народного бунта, но он, как духовный предводитель нации и политик, мыслил другими – общенациональными и общегосударственными категориями. С точки зрения такой мыслительной парадигмы, социальная проблематика при всей её важности отодвигается на задний план, уступая место защите общенациональных интересов. Он также подмечает, что, кроме социальных невзгод и тяжёлого положения народных масс, была ещё одна причина, а именно: народный бунт не всегда был проявлением недовольства самих масс, их часто подбивали на мятежи и восстания соперничающие с Багратидами княжеские роды. Именно в этом случае всплески народного бунта

приобретали, более или менее, организованный характер, усиливая разрушительную силу народного гнева.

Драсханакертци подробно останавливается лишь на одной ереси – халкидонитстве. Часто именно догматические разногласия становились причиной взаимных обвинений христианских церквей в ереси. Разумеется, существующие разногласия и противоборство в действительности имели реальную политическую основу, ибо каждая из сторон, в конечном счёте, преследовала сугубо политические цели. Так, для Драсханакертци борьба с халкидонитством была, в первую очередь, борьбой за политическую независимость Армении, что в те времена было немислимо без обеспечения идеологического суверенитета, следовательно, без суверенного статуса Армянской Апостольской церкви. Византия же посредством распространения халкидонитской догмы стремилась подчинить Армянскую церковь и Армению.

Более подробное рассмотрение халкидонитства, как ереси, объясняется, по-видимому, тем, что восстания, мятежи, недовольства касались внутренней жизни армянского народа, а халкидонитство представляло собой внешнюю угрозу.

Драсханакертци был и католикосом, и политиком, и дипломатом. Он глубоко сознавал всю сложность международного положения Армении, находящейся в тисках двух могущественных соседних держав – на этот раз между Арабским халифатом и Византийской империей. Как политик, он обходит факты враждебных действий со стороны империи, как католикос – подвергает резкой критике халкидонитство. Здесь проявляется дипломатическое мастерство Драсханакертци. Как католикос, он последовательно защищает вероисповедание Армянской церкви – надёжной опоры духовно-нравственного и идеологического единства и залога политической независимости нации и церкви, как политик, он оставляет возможность обращения к Византии за помощью в борьбе с общим врагом – Халифатом.

Что касается союза с инаковерующими арабами, то Драсханакертци преимущественно относился к ним отрицательно. Так, договор, заключённый Тэодоросом Рштуни с арабами, Драсханакертци рассматривает как «договор со смертью», измену союзу с

христианским императором, и в этом смысле считает возможным понять вторжение императора Константина в Армению. Здесь следует принять во внимание и то, что к началу X века Арабский халифат значительно ослаб.

Таким образом, произведение Драсханакертци вряд ли правомерно оценивать с точки зрения сугубо исторического повествования, даже в тех случаях, когда он описывает события, свидетелем и активным участником которых был сам, нередко оказывая на них значительное влияние. Он не пишет историю в обычном для Средневековья (и не только) понимании истории. В основе его труда лежит национально-политическая концепция (как и у Хоренаци), которая является как исходной, так и целевой установкой автора. В этом смысле, историческая концепция и приводимый материал выступают как средство, способ, метод реализации его концепции. Именно национально-политическая концепция является стержнем, пронизывающим всё его изложение, которая и определяет подбор соответствующих исторических материалов. Иными словами, приводимые им исторические сведения служат своего рода иллюстративным материалом для выражения и обоснования его концептуальных идей. Поэтому он опускает или обходит множество социальных и политических сведений, которые не только не укладывались в рамки его концепции, но и могут реально воспрепятствовать восприятию и решению общенациональных задач. В этом смысле, он выступает как выдающийся идеолог национального единства.

Главная же концептуальная идея – это идея единства нации, сплочения всех её духовных и физических сил, союза светской и духовной власти во имя укрепления возрождённой государственности и её сохранения, создания мощного централизованного армянского государства. Ибо, только благодаря этим усилиям, можно было противостоять угрозам со стороны могущественных соседних держав. Эти идеи были сформулированы армянскими идеологами и теоретиками после окончательного упразднения армянского государства (428 г.), однако в предыдущие века они были призваны *возродить утраченную государственность*, а в период Драсхана-

кертци речь шла **об укреплении и сохранении возрождённой государственности**.

Свою «Историю Армении» Драсханакертци писал не только для современников, но и будущих поколений, дабы они смогли разобраться в сути сложных исторических перипетий эпохи и извлечь соответствующий урок. Исследователь и переводчик данного труда М. О. Дарбинян-Меликян даёт следующую ёмкую оценку его значения: «В послесловии Драсханакертци называет своё сочинение «показующим зеркалом», которое должно предостеречь потомков от повторения ошибок, совершённых в его время, чем подчёркивается дидактическая направленность его произведения в целом. И действительно история служила ему иллюстративным материалом для решения политических и морально-воспитательных задач»¹⁹⁷.

3.9. Павликианская ересь и её идеология

История христианства, особенно раннего периода, есть, одновременно, и история ересей, ожесточённой борьбы между различными идейно-религиозными течениями, церковно-политическими группировками, отдельными церквями, «ортодоксией» и «ересью», в ходе истории иногда менявшихся местами. Эта борьба зачастую выходила за рамки сугубо идейного, догматического и политического противостояния, выливаясь порой в форму кровопролитных столкновений. Вместе с тем, идейно-политическая борьба внутри христианского мира явилась мощным стимулом для становления, «шлифовки», кристаллизации и окончательного оформления официальной христианской идеологии и догматики.

В ходе бескомпромиссной идейно-религиозной борьбы нашли отражение также реальные противоречия национального, социального и политического характера. Поэтому не случайно, что идейно-религиозные доктрины часто имеют политическую направленность, так как, в конечном счёте, речь шла не только о церковно-религиозном лидерстве, но и о политическом статусе в системе

¹⁹⁷ Дарбинян-Меликян М. Вступительная статья. С. 42.

христианского мира как самих церквей, так и соответствующих национальных и территориальных образований.

Еретические движения не обошли стороной и Армению, где нашли отголоски многие еретические учения и идеи, возникли целые движения (маркионитство, манихейство, павликианское и тондракийское движения и др.). Среди еретических движений в эпоху раннего средневековья особое место занимает павликианская ересь, которая возникла в западной (византийской) части Армении и вскоре получила широкое распространение в Византийской империи. Затем она перекинулась в другие европейские страны, послужив идейной основой движения богомилов в Болгарии¹⁹⁸, катаров в Италии, альбигойцев во Франции¹⁹⁹ и других еретических движений. Влияние павликианского учения, прямо или косвенно, сказывается и на идеологии эпохи Реформации²⁰⁰. Именно этими обстоятельствами объясняется тот неослабевающий интерес, который проявляют учёные разных стран к павликианскому движению и его идеологии.

Исследователи руководствовались преимущественно социологической методологией, вследствие чего павликианское движение характеризовалось как 1) социальное; 2) антицерковное; 3) антифеодальное; 4) крестьянское; 5) антиимперское; 6) форма классовой борьбы (в рамках марксистской методологии); 6) прогрессивная идеология, которая, по мнению известного историка Э. Гиббона, потрясла Восток и просветила Запад. Историки же армянского народа к этому добавляли участие павликиан в народно-освободительных движениях

¹⁹⁸ *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. М., 1954. С. 50–54.

¹⁹⁹ *Осокин Н.* История альбигойцев. Казань, 1869. С. 137 и др.; *Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. I. М., 1968. С. 289, 326; *Гиббон Э.* История и разрушение Римской империи. Ч. VI. М., 1885. С. 265–266; *Карсавин А.* Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII веков. СПб., 1912. С. 64; *Кондаков Н. П.* О манихействе и богомилах // «*Seminarium Kondakoviarum*». Т. I. Prague, 1927. С. 289–290; *Рассел Б.* История западной философии. Издание 2-е, исправл. Новосибирск, 1999. С. 418–420.

²⁰⁰ *Март Н. Я.* Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. М.-Л., 1934. С. 30.

армянского народа против иноземного владычества – византийского правительства и Арабского халифата²⁰¹.

Если западные учёные исследовали павликианскую ересь в контексте византийской (или всемирной) истории, то советские историки-арменоведы рассматривали её как порождение армянской действительности. Оба подхода имеют право на существование. Другое дело, что ни один из них не может считаться единственно научным, так как касаются разных сторон единого исторического феномена. При рассмотрении проблемы в контексте мировой истории национальный контекст лишается самостоятельности и подчиняется социальному, или обе плоскости рассматриваются как идентичные, что в исследовательской практике приводит к подмене как понятий, так и исследовательских плоскостей. Между тем, общественное и национальное не всегда совпадают в ходе истории, и не всегда национальное подчиняется общественному. В реальной истории они часто меняются местами.

В научной литературе встречается разнобой мнений, особенно в вопросе генезиса павликианской ереси. Её появление обычно относят к середине VII века, а очагом считаются малоазийские провинции Восточно-Римской империи. Это верно, если к вопросу подойти с точки зрения уже сформировавшейся ереси и мировой истории. Однако картина меняется, если отталкиваешься от национальной (в нашем случае – армянской) истории и изначальных причин возникновения павликианства. Общим местом является также рассмотрение этого феномена как социального движения, направленного против римских властей, официальной церкви и её идеологии, то есть как формы социального и религиозного протеста. Во всех случаях, прямо или косвенно, подразумевается прогрессивный характер павликианской ереси как идеологии народных масс.

²⁰¹ См.: *Бартикян Р. М.* Источники для изучения истории павликианского движения. Ер., 1961. С. 48; *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. Ер., 1968. С. 135. На арм. яз.; *Хрлопян Г. Т.* История армянской социальной философии. Ер., 1978. С. 365–366. На арм. яз.

Научной литературе присуща ещё одна тенденция: так как сохранившиеся источники касаются в основном последнего этапа истории павликианского движения, то учёные, с одной стороны, его характеристику неправомерно проецируют на движение в целом, с другой, продолжают рассматривать его как социальное движение, что было присуще павликианству на первом этапе.

Исследование павликианства в аспекте истории Византийской империи игнорировало необходимость изучения движения и его идеологии в контексте **национального бытия** и национальной идеологии, так как этой проблемы, практически, не существовало в рамках реализации указанной методологии. Между тем, выделение данного исследовательского среза позволяет выявить новые грани, функциональную и историческую роль павликианской ереси. В данном очерке павликианское движение и его идеологии анализируется в свете новой методологической концепции, основанной на понятиях **нация** и **национальное бытие**. Она разработана и апробирована нами в ряде статей и монографий²⁰². Речь идёт не о привлечении каких-то новых научных фактов и источников, а о новом прочтении и интерпретации имеющихся первоисточников и результатов предыдущих исследований, их концептуализации в свете новой методологической установки, в выявлении причинно-следственной связи исторических явлений и процессов.

Прежде всего, считаем необходимым привнести некоторые коррективы в имеющиеся характеристики основных этапов истории ереси. Сравнительный анализ сохранившихся письменных источников по истории павликианской ереси и имеющихся исследований

²⁰² См например: *Мирумян К. А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ер., 1994; *его же.* Об исходных методологических понятиях исследования армянской национальной мысли (к постановке вопроса) // Армянская философия в системе духовной культуры. Ер., 1995. На арм. яз.; *его же.* Павликианское движение в контексте национального бытия // Там же. На арм. яз.; *его же.* К переоценке павликианского движения // Историко-филологический журнал НАН РА, 1999, 34; *его же.* Мировоззренческие основы павликианского движения // Вестник общественных наук НАН РА; *его же.* Из истории армянской политической мысли. Ер., 2002. На арм. яз.

дают возможность выделить следующие основные этапы и особенности движения.

1. Появление павликианской ереси, как было отмечено, обычно относят к середине VII века, а её очагом считают малоазийские провинции Восточно-Римской империи. Это верно, если к вопросу подойти с точки зрения уже сформировавшейся ереси. Однако, по некоторым сведениям, павликианской ересь возникла в конце VI – начале VII веков в западной части Армении, что явилось следствием жёсткой антиармянской политики византийских императоров²⁰³, направленной на искоренение нахарарского строя и наследственного права – опоры национальной самостоятельности, а также систематического насильственного насаждения халкидонизма, подрывающего идейно-религиозное и культурно-языковое единство народа, лишая нацию духовно-культурной опоры и угрожая национальной идентичности.

Всё это сопровождалось жёсткими экономическими санкциями, в частности, ужесточением налоговой политики и т. д. Эта универсализирующая политика, начатая ещё императором **Зеноном** (474–491 гг.), стала программной при **Юстиниане I Великом** (527–565 гг.) и **Маврикии** (582–602 гг.), стремящихся любой ценой превратить подвластную им часть Армении в рядовую провинцию империи²⁰⁴. С точки зрения интересов империи, в частности, улучшения административного управления страной их можно понять, но свою политику они проводили очень жёстко, а порою и жестоко. Поэтому можно понять и армянский народ, который лишался последних остатков духовно-культурной и языковой самостоятельности. Так что для армян мероприятия императоров угрожали самому существованию армянства, как нации. Политика восточно-римских императоров вызвала естественное недовольство армянской знати и народных масс и породила антиимперское движение, которое на этом этапе было направлено против фронтального политико-правового, экономического и церковно-религиозного давления со сторо-

²⁰³ См.: *Бартикян Р. М.* Павликианское движение в Армении в VII – IX веках // *История армянского народа*. Т. 2. Ер., 1984. С. 300. На арм. яз.

²⁰⁴ Политика Юстиниана I в отношении Армении всесторонне освещена в классическом труде известного историка Н. Адонца «Армения в эпоху Юстиниана» (СПб., 1908).

ны византийского правительства и явилось, фактически, *народной реакцией на универсалистскую политику империи*.

Объективности ради следует заметить, что этот период правильнее отнести не к самой истории, а к *предыстории* павликианского движения.

2. К середине VII века вследствие неудачных войн с внешними врагами (аварами, арабами, протоболгарами, славянскими и другими племенами) империя потеряла значительные территории, что привело к нарушению социально-экономической жизни, породив многочисленные брожения и протесты, в том числе целые социальные движения, направленные против духовенства, знати и императорской власти. На фоне массового социального протеста, начавшееся в Западной Армении движение, также направленное против имперских властей, постепенно приобретает социальный характер. Именно тогда павликианство стало распространяться во внутренние области Малой Азии, превратившись вскоре в самостоятельное движение.

Основоположителем и первым из известных идеологов павликианского движения является армянин **Костандин Сильван** (660–687 гг.)²⁰⁵. В этот же период начинается формирование павликианской идеологии. Имперские власти не смогли ни приостановить распространение ереси, ни подавить её силой. Преследуемые в империи павликиане переходили арабо-византийскую границу, находя прибежище в подвластной Арабскому халифату части Армении. Павликианское движение постепенно превращалось в мощную идейно-религиозную и военно-политическую силу со своей организационной структурой, основанной на строгом разделении идейной и военной властей.

Усилению и быстрому распространению павликианского движения в значительной мере способствовало ослабление с конца VI века Восточно-Римской империи, сокращение социальной базы императорской власти, военно-политической и финансовой мощи,

²⁰⁵ *Костандин Айказн* – Армянин ввёл обычай, согласно которому павликианские ересиархи, кроме своего имени, принимали имя одного из учеников апостола Павла. Отсюда: двойные имена известных ересиархов.

сильный упадок экономики и других сфер общественной жизни, усиление центробежных тенденций, обусловленных как внешними, так и внутренними причинами. Происходит радикализация социальных антагонизмов, усиление массовых недовольств и социальных брожений, появление социальных движений, направленных против светских и церковных властей, что привело к социальному расколу империи. Отрицательные последствия переходного периода наиболее сильно сказались на низших слоях византийского общества. Правда империя, в конечном счёте, выстояла и перед внутренним кризисом, и перед внешними нашествиями (аваров, персов, арабов, протоболгар, славянских и других племён), переживая мучительный процесс превращения из империи позднеантичного типа в средневековую монархию – Византийскую империю.

Многочисленные попытки имперских властей пресечь распространение ереси не увенчались успехом. Сказанное свидетельствует о том, что бессилие империи в вопросе подавления ереси объясняется не столько мощью движения, сколько слабостью в тот период императорской власти. Это обстоятельство, как правило, не учитывается исследователями в должной мере.

Перечисленные и ряд других обстоятельств не могли не отразиться на павликианском движении и его идеологии. Они придали павликианскому движению *социально-классовый характер*, создали широкую социальную базу, в том числе за счёт иноэтнических элементов, превратив в многонациональное движение при доминировании армянского этноса.

3. Во второй половине VII века империя всячески стремилась пресечь распространение павликианской ереси, используя также насильственные способы, что получило более организованный характер в начале VIII века, особенно при императоре **Филиппе-Вардане** (711–713 гг.). Арабский халифат, напротив, оказывал поддержку бежавшим в восточную часть Армении павликианам, что, естественно, ослабляло позиции империи. По свидетельству историка **Михаила Сирийца**, «император ромеев Филипп изгнал из своей страны армян. Они убежали к тачикам (арабам – К. М.), которые поселили их в Мелитене и её окрестностях, а также в Четвёртой Армении. Армяне сильно размножившись, укрепились в

этих местах, став *помощниками Арабского халифата и врагами империи ромеев* (курсив наш – К. М.)»²⁰⁶. Академик Р. Бартикян упомянутых в источниках армян справедливо отождествляет с армянскими павликианами²⁰⁷.

Сведения византийских авторов подкрепляются и армянскими источниками. По свидетельству армянского католикоса **Ована Одзнеци** (717–728 гг.), если на первых порах они скрывались от возможных преследований со стороны арабов, то в начале VIII века «вошли в союз с обрезанными поработителями (арабами – К. М.» и даже «осмелились вторгнуться во внутрь страны и в населенные местности»²⁰⁸.

Халифат использовал военную силу павликиан в борьбе против империи, поселив их в приграничных местностях. Однако павликианство не пустило здесь глубоких корней, не стало массовым движением, что, по-видимому, объясняется также изменившейся вскоре политикой императоров.

4. Начиная с 20-х годов VIII века, император **Лев III Исаврийский** (717–741 гг.) меняет отношение к павликианам. Одной из основных причин этого крена явилось то, что ещё «в эпоху варварских нашествий и «неустройства» в провинциях чрезвычайно возросла власть епископов, являвшихся нередко носителями единственного авторитета в провинции»²⁰⁹. Церковь стремилась не только к приобретению независимости от светской власти, но и к гегемонии, составив одну из мощных оппозиций императорской власти. Основу её могущества составляло церковно-монастырское земле-

²⁰⁶ Цит. по: *Феофан Исповедник. Хронография* / пер. с оригинала, предисл. и примеч. Р. Бартикяна. Ер., 1983. Примеч. 523. На арм. яз.

²⁰⁷ См.: *Бартикян Гр. М.* К вопросу о павликианском движении в Византии в первой половине VIII века // *Византийский Временник*. Т. VIII. М., 1956. С. 127; *его же*. Источники для изучения истории павликианского движения. Ер., 1961. С. 34.

²⁰⁸ *Иоанн Одзунский*. Против павликиан // *Бартикян Р. М.* Источники для изучения истории павликианского движения. Ер., 1961. С. 109–111.

²⁰⁹ *Литаврин Г. Г.* Политическая теория в Византии с середины VII – начало XIII в. // *Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М.*, 1989. С. 61.

владение, которое, в отличие от других форм, в переходный период практически не пострадало от иноземных завоевателей. Завоеватели, как правило, проявляли лояльность к церкви как необходимому институту-посреднику в отношениях с завоеванным народом.

Сложившаяся ситуация объективно требовала мобилизации и консолидации всех сил страны, всех слоёв общества. Но для этого «был необходим идейно-политический акт поистине всеимперского значения, понятный самым широким слоям населения», не оставляющего «равнодушным решительно никого в этнически пестрой империи». Выход был найден в иконоборчестве, которое явилось «средством и размежевания и сплочения всех сил страны»²¹⁰.

Прежде, чем официально объявить об иконоборческом курсе (730 г.), император **Лев III Исаврийский** издал свою знаменитую «Эклогу» (726 г.), в которой обратился к широким народным массам со своими программными идеями, среди которых – равенство перед судом богатых и бедных, ликвидация беззакония и взяточничества и т. д. Иконоборческие настроения и идеи родились в народных массах как форма своеобразного протеста против духовного сословия и всеислия официальной церкви. Императоры-иконоборцы усмотрели в этом идейное обоснование и возможность создания мощной социальной базы для усиления императорской власти в борьбе с могущественной церковью, сумели «обобщить» и кристаллизировать эти настроения, направив в нужное для них русло²¹¹.

Византийские императоры придали иконоборчеству программно-стратегический характер. Оно было призвано решить внутригосударственные задачи, превратить империю в монолитное целое с сильной императорской властью, возродить её былое могущество. Наряду с этим, данная программа путём создания «национальной солидарности» (в отличие от греко-римской универсалистской идеи), защиты угнетённых и неимущих сословий, милитаризации города и деревни, соединения патриотизма «национального» и хри-

²¹⁰ *Литаврин Г. Г.* Политическая теория в Византии с середины VII – начало XIII в. С. 67.

²¹¹ См., например: *Сюзюмов М. Я.* Первый период иконоборчества // История Византии. Т. 2. М., 1967. С. 52.

стианского была призвана объединить усилия империи для отражения арабской опасности, с ликвидацией которой иконоборчество пошло на убыль²¹², выполнив свою историческую миссию.

Следовательно, павликианская ересь с ярко выраженной иконоборческой тенденцией могла стать одним из основных идейных источников иконоборческой политики византийских императоров **Льва III Исаврийского** и **Константина V Копронима** (741–775 гг.). Думается, что именно это обстоятельство послужило предпосылкой для заключения союза между императором-иконоборцем и руководителями павликианского движения (730 г.), который впоследствии упрочился. Благодаря этому союзу византийские императоры, с одной стороны, нейтрализовали опасность павликиан для правительства, с другой – умело использовали их и, в первую очередь, их военную силу для защиты общеимперских интересов, в частности, границ. В то же время скреплённый союз создал благоприятные условия для более интенсивного распространения и усиления павликианского движения.

Союз императорской власти с павликианами, естественно, противоречил интересам халифата. Что касается упомянутой договорённости между павликианами и арабами, то здесь следует учесть следующие моменты. Во-первых, павликианское движение возникло в византийской части Армении и распространялось преимущественно на территории империи. Поэтому павликиан, прежде всего, интересовала позиция византийских императоров, а не арабов, так как к помощи последних они обращались лишь для укрытия от имперских преследований. Во-вторых, в подвластной Халифату части Армении павликианство не стало **массовым движением**, так как арабы не допускали павликиан во внутренние области страны. Вследствие этого их численность была мала по сравнению с их численностью в империи и они не могли оказать существенного влияния на движение в целом. Этому способствовало и то обстоятельство, что арабы поселили павликиан в приграничных районах, создав своеобразную буферную зону, что существенно ограничивало деятельность павликиан.

²¹² Об этой стороне иконоборческой политики см.: *Ahrweiler H. L'Idcologie politique de l'Empire byzantin.* P. 1975. P. 25–36. См. также: *Лутаврин Г. Г.* Политическая теория в Византии с середины VII – начало XIII в. С. 67.

5. Во втором десятилетии IX века византийские императоры вновь кардинально меняют политику в отношении павликиан. На начавшиеся преследования павликиане ответили мощными вооружёнными выступлениями, участием в восстании **Фомы Славянина** (823 г.). Павликианское движение перерастает в вооружённую борьбу против византийского правительства. Причину такой перемены византийской политики вряд ли можно объяснить одним лишь военно-политическим усилением павликиан и их решительной борьбой против византийской церкви²¹³, что имело место, кстати, именно благодаря прежней политике византийских императоров и скреплённому союзу. Основная причина видится в том, что задачи, стоящие перед иконоборчеством, а, следовательно, и павликианским движением, как средства осуществления иконоборческой политики императоров, к этому времени были в принципе решены (подчинение церкви светской власти, упразднение материального и политического могущества церкви, успешное отражение внешних нашествий, укрепление императорской власти и её социальной базы и т. д.).

Однако набранная в течение почти столетнего союза с имперской властью мощь позволила павликианам не только вести открытую, бескомпромиссную войну против Византии, но и создать за короткий срок новые общины, целые города и крепости. Интересы движения на этот раз вновь совпали с интересами Арабского халифата, который к этому времени уже начал сдавать позиции в противоборстве с усилившейся империей, и между ними был заключен союз, который, однако, продлился недолго.

Результатом военной конфронтации, изменившихся политических условий, ненадёжности, в смысле военного партнерства, Халифата явилось создание в 843 году государственного «объединения павликиан с центром в городе Тефрика, не только совершенно независимое от Константинополя, но и враждебное империи»²¹⁴.

²¹³ Ср.: *Литшиц Е.* Очерки истории византийского общества и культуры: VIII – первая половина IX века. М.-Л., 1961. С. 159–160.

²¹⁴ *Удальцова З. В., Осипова К. А.* Формирование феодального крестьянства в Византии // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. М., 1985. Т. 1. С. 405–406.

Примечательно, что время создания этого объединения совпало со временем официального восстановления иконопочитания, что имело место в том же, 843 году. Военное противостояние империи и павликиан длилось около полувека с переменным успехом и закончилось поражением последних в 872 году, после чего павликианство, как политический фактор, перестал существовать.

Переоценка павликианского движения. Одно лишь перечисление приведённых фактов показывает, что павликианское движение не имело и не могло иметь национального характера. Об этом свидетельствует не только его идеология, но и то, что павликианская территориальная община строилась не по национальному, а по идеологическому принципу, что вполне естественно и закономерно с точки зрения задач и целей движения.

Тем не менее, многие армянские учёные пытались доказать, что павликианство было и национально-освободительной борьбой армян против чужеземного ига – как арабов, так и византийцев. Этот чрезвычайно важный с точки зрения как истории павликианства, так и национальной истории вывод опирается на одно, к тому же, на наш взгляд, неверно истолкованное свидетельство из «Истории» армянского автора VIII века Гевонда, на что впервые обратил внимание академик Р. Бартикян. Речь идёт о восстании против арабов под предводительством Григора Мамиконяна (748 г.). Учитывая всю важность данного отрывка, приводим его целиком: «Когда этот договор был закреплён, (восставшие) удалились от правителя нашей страны (Ашота Багратуни – К. М.) и направившись нашли убежище в укреплениях Тайка вместе со своими семействами и имуществом, особенно уповая на войска греческого императора, которые находились около Понта, так как между ними был уговор по приказу императора Костантина. И к полку восставших смешались сыны всякого зла, которые не признавали ни Божьего страха, ни страха перед князьями и уважения к старшим, но как иноплеменики и отчуждённые, распространяя ужас, брали в плен своих же братьев и соплеменников и совершая множество грабежей, грабежами, пытками и избиениями мучали братьев.

По этой причине Бог пожалел о своей снисходительности и разрушил их единство, так как ещё в течение года им не удалось совершить нечестивые дела, но сразу же от них удалился князь Ашот и с

некоторыми нахарарами добрался до селения Азр Багревандского гавара, желая соединиться с сыновьями Исмаила»²¹⁵.

Сравнив это сообщение историка с византийскими источниками, Г. Бартикян идентифицировал упомянутых «сынов зла» с армянскими павликианами. Он, затем Аш. Ованнисян²¹⁶ и другие исследователи, из этого сделали далеко идущие выводы, не подкреплённые ни данным сообщением, ни другими письменными источниками. Они всячески пытаются усмотреть в действиях павликиан как проявление классовой борьбы, так и участие в народно-освободительной борьбе армянского народа против арабского владычества, не замечая внутреннего противоречия между такого рода утверждениями.

Учёт реальной военно-политической ситуации в регионе позволяет иначе интерпретировать свидетельство Гевонда. С этой целью остановимся на основных доводах, приводимых в пользу упомянутой версии.

1. Предполагается, что присоединение павликиан к повстанческой армии Григора Мамиконяна привело к разногласиям среди руководства восстанием, вследствие чего часть князей-нахарараов во главе с Ашотом Багратуни отделилась от восставших²¹⁷. Однако известно, что, хотя восстание и было направлено против арабов, оно имело и внутренние причины и личные мотивы, обусловленные противоречиями между нахарарскими родами Мамиконянов и Багратуни. Назначив правителем и спарпетом Армении Ашота Багратуни, арабы ущемили наследственное право рода Мамиконянов, которым издревле принадлежало спарпетство²¹⁸. Известно также, что Ашот Багратуни изначально был против вооружённого

²¹⁵ История Армении великого вардапета Гевонда. СПб., 1887. С. 123. На древнеарм. яз.; *Гевонд*. История / Пер., предисл. и примеч. А. Тер-Гевондяна. Ер., 1982. С. 102. На арм. яз.

²¹⁶ *Иоаннисян Аш.* Смбат Зарехаванци, его время и современники // Вестник Матенадарана. Т. 3. Ер., 1956. С. 19. На арм. яз.

²¹⁷ *Бартикян Р. М.* Павликианское движение в Армении в VII–IX веках. С. 397.

²¹⁸ См.: *Тер-Гевондян А.* Борьба армянского народа против ига халифата // История армянского народа. Т. 2. С. 317–318.

восстания, считая его бесперспективным. Он примкнул к восставшим лишь после того, как большинство армянских князей высказались за подготовку восстания.

Следовательно, в руководстве восстанием изначально существовало противоречие между сторонниками двух могущественных нахарарских родов. Поэтому вполне правдивым выглядит сообщение Гевонда о том, что Григор Мамиконян, подбивая нахараров к восстанию, хотел воспользовавшись раздорами в Халифате, не только освободить страну от иноземного ига, но и восстановить таким путём наследственное право своего рода и отомстить за смерть брата Вардана, убитого арабами.

2. Внутренними распрями в Халифате, естественно, пыталась воспользоваться и Византия. Интересы восставших и императора совпадали. Согласно предварительной договорённости, повстанческая армия Григора Мамиконяна из Тавра направляется в Понт, «уповая на войска греческого императора». Однако в Понте к восставшим армянам примкнули не византийские регулярные войска, а павликианские вооружённые отряды, которых, по-видимому, и имел в виду Константин V Копроним, обещая военную помощь. Но, смешавшись с армией Григора Мамиконяна, павликиане начали заниматься грабежом имущества армянских нахараров, насилем и разбоем. Это сообщение Гевонда не отрицается и армянскими учёными с одной лишь разницей: средневековый историк называет вещи своими именами, а советские арменоведы квалифицировали как **форму классовой борьбы**²¹⁹.

Историк Петр Сицилийский сообщает, что ересиархи Иосиф и Закария решили избавиться от ига арабов и найти прибежище в Понте. Узнав об этом, арабы подвергли павликиан жестокому избиению. Еле спасается Иосиф и со своими приверженцами обосновывается недалеко от Понта. Понятно, заключает Р. Бартикян, что возглавляемые Иосифом павликиане и есть упомянутые Гевондом «сыны зла». Данный вывод Р. Бартикяна не вызывает возражений, но он порождает вопросы, которые остались вне поля зрения ис-

²¹⁹ См.: Бартикян Р. М. Источники для изучения истории павликианского движения. С. 47 и др.

следователей, в частности: а) почему именно в это время павликиане решили перейти арабо-византийскую границу и почему именно в Понте они оказались? б) чем объяснить почти одновременное прибытие в Понт павликиан и повстанческой армии Григора Мамиконяна? в) если павликиане действительно решили примкнуть к восстанию, то чем тогда объяснить их насилие и грабежи в отношении своих соотечественников, восставших против арабов, от которых они сами чудом спаслись?²²⁰

Совпадение времени и пункта прибытия павликиан и повстанцев трудно объяснить простой случайностью, хотя по большому счёту, и это не меняет сути дела. Тем более, что павликиане сразу же по прибытии восставших «смешались» с ними. По всей вероятности, договорённость была, с одной стороны, между императором Константином V и Григором Мамиконяном²²¹, с другой – императором и павликианами. По этому поводу академик Е. Тер-Минасян пишет, что выступление павликиан объясняется временным союзом, заключённым между императорами Львом III и Константином V и павликианами. «Несомненно, вследствие этого, – продолжает он, – павликиане решили участвовать в антиарабском восстании Григора Мамиконяна. По этой причине арабы начали гонения на павликиан»²²². Но из этого следует, что направление павликиан в сторону Понта было предпринято по указке византийского императора для участия в восстании.

Сказанное объясняет возмущение арабов, вследствие чего было перебито множество павликиан, которых эта участь постигла не как еретиков, а как военных союзников империи. По-видимому, арабским властям стала известна также цель перехода границы. Возможно, и руководители восстания, в частности, Григор Мамиконян и его ближайшее окружение заранее знали, какую помощь

²²⁰ Об этом подробнее см.: *Мирумян К. А.* Павликианское движение в контексте национального бытия // Армянская философия в контексте национального бытия. Вып. 2. Ер., 1995. С. 58. На арм. яз.

²²¹ Существование такой договоренности признают и некоторые армянские ученые.

²²² *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. С. 137.

собирается оказать им византийский император. Отсюда следует очень важный вывод: *павликиане не сами решили примкнуть к восстанию, будучи уже в Понте, но и прибыли туда с этой целью по воле императора Константина V.*

Кроме того, если павликиане и согласились участвовать в освободительной борьбе армян против арабов, однако своими практическими действиями они не только не усилили мощь восстания, как предполагалось, а наоборот – в самом зародыше задушили движение, создав сумятицу и переполох среди повстанцев, расколов их и без того шаткое единство. Это предопределило судьбу восстания. На деле, участие павликиан в восстании свелось к попыткам отчуждения собственности его участников. Поэтому трудно согласиться с мнением, что пагубные действия павликиан были обусловлены одной лишь враждебностью к феодальной знати, классовой ненавистью.

3. Именно эти обстоятельства, а не страх армянских нахараров, что участие павликиан в национальном движении как бы «не переросло во всеобщее антифеодальное восстание»²²³, послужили главной причиной того, что правитель и спарпет Армении Ашот Багратуни с группой своих единомышленников-нахараров «откололся» от восставших и направился в Армению, чтобы уладить вопрос с арабскими властями. В этом поступке нельзя усматривать измены ни делу восстания, ни национальным интересам. Всем стал ясен исход восстания, поэтому, как правитель и спарпет страны, Ашот Багратуни должен был подумать о дальнейшей судьбе своего народа. Воинственно-агрессивные действия павликиан вынудили руководителя восстанием Григора Мамиконяна принять, несмотря на договорённость, жёсткие меры для пресечения разбоя и насилия.

Широко разветвлённое павликианское движение с хорошо налаженной организационной структурой и сильной армией, которую надо было содержать, требовало значительных материальных и финансовых средств. Этим можно объяснить активное участие павликиан в различных военных авантюрах, мероприятиях, восста-

²²³ Тер-Минасян Е. Из истории происхождения и развития средневековых ересей. С. 136.

ниях. С этой точки зрения свидетельство Гевонда о грабежах и насилии со стороны «сынов зла» получает естественное объяснение. Другое дело, что грабить можно было тех, кто имеет что грабить, в данном случае, армянскую знать, которая встала на борьбу против арабского владычества во имя освобождения своей страны.

Таким образом, из приведённых фактов и соображений логически напрашивается диаметрально противоположный вывод: «присоединение» павликиан к восстанию Григора Мамиконяна никак нельзя объяснить ни их идеологией, ни тяжёлой налоговой политикой халифата²²⁴, ни наличием национальных интересов и идей. Византийский император, воспользовавшись в очередной раз союзом с павликианами, решил использовать военную силу своих союзников для усиления мощи восстания. Павликиане часто выступали в роли инструмента в руках византийских императоров для осуществления иконоборческого курса и борьбы против внешних вторжений. И в данном случае павликиане должны были способствовать антиарабской политике Византийской империи.

В научной литературе бытует мнение, что павликианское движение было направлено против императорской власти, что имперские власти вели жестокую насильственную политику в отношении еретиков-павликиан. Однако беспристрастный научный анализ сохранившихся сведений показывает, что данная оценка справедлива, когда речь идёт о первом этапе павликианского движения, но её нельзя абсолютизировать и распространять на все этапы движения. Так, для обоснования своей точки зрения исследователи часто ссылаются на факт так называемой «депортации» павликиан на Балканы (752 г.), игнорируя при этом конкретные исторические и военные факторы, повлиявшие на действия императора. Учёные склонны видеть в этом факте именно депортацию, то есть насильственное переселение павликиан²²⁵. Общей является также мысль, что для «искоренения ереси» павликиан императоры на-

²²⁴ Ср.: *Бартикян Р. М.* Павликианское движение в Армении в VII–IX веках. С. 396.

²²⁵ *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. С. 137.

сильственно выслали «еретиков»-армян из родных краев на Балканы²²⁶.

Сведения о депортации армянских и сирийских павликиан из приграничных городов Мелитены и Карина-Феодосиополя во Фракию сохранились как в византийских, так и армянских источниках. Так, Феофан Исповедник сообщает, что «император Константин депортированных из Феодосиополя и Мелитены сирийцев и армян переселил во Фракию»²²⁷. Сообщение Патриарха Никифора содержит уточнение: Константин «вторгся на территорию Армении и с согласия жителей захватил её крепости. Это были армянские и сирийские христиане. Не встретив каких-либо иноплемённых врагов и нарушив клятвенно утверждённые условия их безопасности, он депортировал их в села Фракии»²²⁸.

По сравнению с византийскими источниками сообщение Гевонда содержит важный дополнительный штрих. Он отмечает, что, когда император Константин захватил город Карин (Феодосиополь) «многие из жителей гаваров решили попросить царя, чтобы он взял их под своё покровительство из-под гнёта исмаильтян и пошли к нему»²²⁹.

Сравнительный анализ первоисточников позволяет представить картину событий:

²²⁶ Чалоян В. К. Развитие философской мысли в Армении. М., 1974. С. 141.

²²⁷ Феофан Исповедник. Хронография. С. 137, 140; см. также: Патриарх Никифор. Краткая история // Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. С. 740. На арм. яз.

²²⁸ Патриарх Никифор. Речь против Константина Комронима // Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. Ер., 1981. С. 741. На арм. яз. Выделенные слова Р. Бартикян переводит также: «при поддержке армянских и сирийских жителей» (См.: Феофан Исповедник. Хронография. Примеч. 718). Нам представляется, что данный перевод является более точным, так как подтверждается также сообщением армянского историка Гевонда.

²²⁹ История великого вардапета Гевонда. С. 129.

1. Завоевание Мелитены, Карина-Феодосиополя и окрестных территорий произошло *с согласия и при поддержке местных жителей-христиан*.

2. Местные жители были не православными христианами, а еретиками-павликианами, которые были «родственниками», то есть союзниками императора.

3. Недвусмысленно указывается на наличие дружественного союза между императором и павликианами.

4. Император не по своей доброй воле решил переселить павликиан на Балканы, а пошёл навстречу их настоятельной просьбе (скорее, требованию).

Конечно, переселение павликиан вряд ли входило в планы императора. Однако чтобы не лишиться верных союзников и, опасаясь возможных столкновений между своими войсками и павликианскими вооружёнными отрядами, император пошёл на этот шаг.

Приведённые факты и соображения позволяют ответить на вопрос: почему армяне-павликиане помогли византийским войскам захватить города Мелитену и Карин и близлежащие местности. Ведь речь шла о приграничных городах и территориях, и арабы впоследствии несомненно подвергли бы их жестокому наказанию за «измену». Ситуация проясняется, если иметь в виду, что речь идёт не об армянах григорианского вероисповедания, а об армянских павликианах – союзниках императора. Однако византийские войска не могли долго удержать завоёванные территории, поэтому армянские и сирийские павликиане во избежание мести со стороны арабов обратились к императору о переселении их на территорию империи. Император Константин соглашается на требование павликиан, но переселяет их не во внутренние области империи, а в приграничную зону – во Фракию, где они основали первые в Европе павликианские общины и распространили свою ересь²³⁰.

Иными словами, император решил использовать вооружённые силы павликиан для укрепления на этот раз западных границ империи. Не исключено, что предварительная договорённость касалась переселения во внутренние области империи, однако, исхо-

²³⁰ *Феофан Исповедник*. Хронография. С. 140.

дя из имперских интересов, император меняет своё «намерение». Известно, что лояльное отношение императора к павликианам вызвало недовольство среди византийского войска во время прохождения через территорию империи и чуть не переросло в открытый бунт.

По-видимому, к занятой императором переменчивой позиции относятся вышеприведённые слова Патриарха Никифора о нарушении императором условий «клятвенно обещанной безопасности»²³¹. Из этого следует, что византийские войска смотрели на павликиан как на еретиков, то есть они наверняка не знали о существовании договора между императором и павликианами. Но это означает также, что союз, скреплённый между Львом III и предводителями павликиан, был *тайным*, каковым он оставался и впоследствии.

Следовательно, как помощь византийским войскам и обращение павликиан к императору с просьбой о переселении, так и согласие последнего становится понятным, если принять во внимание существующий между ними тайный союз. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что в 752 году имело место не *депортация, насильственное выселение*, как это принято в научной литературе, а именно *переселение* павликиан.

Исследователи, практически, обходили вопрос о значении еретических движений в *контексте национального бытия* армянского народа. Этой проблемы не существовало в рамках той методологии, на которую они опирались. Социально-классовый подход, выступая в качестве когнитивной доминанты, фактически исключал возможность анализа национальных аспектов павликианского движения. Это связано также с тем фактом, что оно возникло и распространилось на территории Византийской империи. Поэтому учёные анализировали его, преимущественно, в связи с социально-политическими и идейно-религиозными процессами, происходящими в империи. Однако это ни в коей мере не исключает

²³¹ См. также: Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. С. 741. Примеч. 4.

ет правомерности рассмотрения проблемы и в аспекте национальной истории армянского народа.

Известно, что еретические учения имели точки соприкосновения не только между собой, но и с официальными христианскими учениями. Речь шла о различном отношении к книгам Священного Писания, их интерпретации, религиозной символике, но отнюдь не об отсутствии религиозности как таковой. Если не касаться конкретных форм протекания еретических движений, то их всех объединяет оппозиционность к официальной церкви. И в этом смысле все они были одинаково еретичны с точки зрения всякой ортодоксии.

Армянская церковь и в этот период продолжала выполнять не только церковно-религиозную, но и политико-идеологическую функции, оставаясь единственной организационно оформленной силой, обеспечивающей единство нации как духовно-этнической и языковой целостности. Особенно ощутимой она стала после нанесения в начале VIII века Арабским халифатом смертельных ран нахарарскому строю. Это важное обстоятельство недостаточно учитывалось при освещении павликианского движения в Армении и, соответственно, антиеретической деятельности католикоса Ованнеса Одзнеци.

В условиях отсутствия государственности, ослабления института нахарарства, как оплота внутренней жизни нации, появление и распространение любой разновидности ереси, независимо от её идеологии и преследуемых целей, означало не только оппозицию против Армянской церкви и светской знати, но и тех остатков, рудиментов самостоятельности, духовно-идеологической независимости, носителем которых выступала Армянская церковь. Поэтому еретические движения на деле оборачивались борьбой против этих элементов национальной самостоятельности, **наноса тяжёлый удар по идее единства и целостности нации, изнутри подтачивая и разрушая шаткое строение существующего единства.**

Мы исходим из тезиса, что оппозицию и борьбу против господствующей формы власти и выражающей её интересы официальной церкви необходимо отделять от тех случаев, когда речь

идёт о народе и его церкви, находящихся под властью других народов. Поэтому неправомерно павликианскую ересь в разделённой соседними державами Армении и Византийской империи рассматривать в одной исследовательской плоскости. В первом случае от правильным методологическим понятием должно служить понятие **нации**, а не общества или государства, так как армянского общества, в полном смысле этого слова, не существовало по причине отсутствия армянского государства (политической организации общества). Во втором случае, в качестве такового выступает понятие **общества** или **государства**. Подмена или смешение исходных понятий в исследовательской практике приводит к отождествлению роли и значения павликианства в истории Армении и Византии, к смешению различных граней и уровней исторического процесса – социально-исторического и национально-исторического феноменов

232

Еретические движения были направлены, в первую очередь, против господствующей церковной организации, официального духовенства и феодального сословия (куда входило и священство). В условиях же отсутствия политического суверенитета это объективно означало удар по церковной власти – единственной власти в пределах нации. Церковь, олицетворяющая в конкретных исторических условиях, пусть и символическую, форму власти, а также единство нации, защищая свои интересы, по сути, защищала **идею национальной власти и национального единства**.

Уничтожение церковной и феодальной организации в Армении означало бы ликвидацию двух опорных факторов существования армян как нации. Акцентирование социальных признаков и интересов, в свою очередь, привело бы к дальнейшему раздроблению и рассеиванию сил нации. Между тем, с точки зрения национального бытия и общенациональных интересов определяющей и конечной политической идеей должна была быть именно идея национального единства как важнейшего условия и предпосылки для

²³² Подробнее см.: *Мирумян К. А.* Павликианское движение в контексте национального бытия. С. 49–73.

восстановления утраченной национальной государственности и политической независимости.

Такова природа всех революционных движений и идеологий, направленных, особенно на первых порах, именно на безоглядное разрушение, крушение всего существующего. В основе подобного отношения лежит принцип: всё существующее принадлежит старому, следовательно, оно подвержено уничтожению. А будущее выступает в форме идеологии, которая не всегда и не в достаточной мере бывает увязана с реальной действительностью, не всегда подчинена логике объективного бытия.

Таким образом, исследование исторических феноменов и, особенно его результатов, в значительной степени зависят от тех мыслительных концептуальных схем, конструкций, которыми оперирует учёный. Он подходит к историческому прошлому с заданной меркой, определённых методологических позиций, создавая некую когнитивную ситуацию и руководствуясь некими познавательными образами и нормами. При этом следует подчеркнуть, что последовательная реализация системы подбора, классификации, истолкования и аргументации исторических реалий даёт положительный результат, который, однако, не может претендовать на абсолютную истинность. Результат, полученный в ходе, скажем, социально-исторического анализа, по большому счёту, не противоречит результату исследования с точки зрения национальной истории в том смысле, что они касаются разных срезов исторической действительности, а, соответственно, и исторического исследования. Они лишь свидетельствуют о многозначности и многоликости явлений и процессов прошлого, которые невозможно исследовать в одной плоскости, а, тем более, распространять выводы на явление в целом. Различные методологические установки и исследовательские принципы не взаимоисключают, а, скорее, взаимодополняют друг друга.

Правомерность выделения представленного исследовательского среза находит своё подтверждение и в социально-философских концепциях армянских мыслителей более позднего периода, в частности, второй половины XIX века. Армянские мыслители в своих общественно-

политических учениях в качестве исходных теоретических понятий используют, преимущественно, антитезу: имущие–неимущие, хотя многие из них были хорошо знакомы с произведениями основоположников марксизма, в частности, с теорией классовой борьбы, учениями западноевропейских философов и политических мыслителей.

Советские учёные в своих исследованиях исходили из устоявшейся концептуальной схемы, основанной на понятиях **классов и классовой борьбы**. Следуя теории классовой борьбы и считая её последним словом общественно-политической мысли, учёные стремились наложить, проецировать эту мыслительную схему на систему воззрений того или иного армянского мыслителя, пытались всячески обнаружить в них элементы этой схемы или, по мере возможности, втиснуть их в заданную схему. Если это не удавалось сделать, то вывод был один – мыслитель не понял, не дошёл до осознания теории классов и классовой борьбы, роли последней в истории общества.

Что же происходит с народом, если отталкиваться от понятия классовой борьбы? Сформировавшееся национальное сознание не может существовать без рефлексии, то есть это всегда работающее, функционирующее сознание. И, как таковое, оно обязательно порождает идеологию как выражение его зрелости. Национальная идеология в этом случае приобретает форму идеологии национально-освободительного движения, борьбы за национальную независимость, возрождение или создание собственной государственности. Роль и значение национальной идеологии возрастает по мере того, насколько она овладевает умами – не только образованной части нации, но и широких её слоев. По мере расширения сферы её распространения она превращается и в материальную силу, способную в таком качестве решить поставленные перед нацией задачи. Но она может превратиться в реальную практическую силу при условии, если овладеет сознанием всей нации.

Признание же определяющего значения классов и классовой борьбы для эксплуатируемой нации внутри данного общества означает раздробление сил нации ещё по одному (классовому) признаку, разрушение её единства, объединяющего начала, общенациональной идеологии, системы общенациональных интересов и

ценностей, их нивелировки на социальном фоне. Борьба за уничтожение социального гнёта ещё не означает борьбы против национального гнёта, решение социальных проблем не означает решения национальных задач с позиций той или иной нации. Даже если национальная проблематика решается, то она решается не в интересах конкретной нации, а, скорее наоборот, за счёт этих интересов.

Для идеологов армянского национально-освободительного движения конечной целью всегда было возрождение национально-суверенитета и национальной государственности. Поэтому не случайно, что они молчаливо обходили теорию классовой борьбы. Но это не означает, что они не видели социально-экономического расслоения нации, внутренних противоречий. По-видимому, именно наличие социальных противоречий внутри национальной жизни, их осмысление, осознание их опасности в контексте национального бытия заставляло акцентировать те моменты, которые, прежде всего, касались проблем настоящего и будущего всей нации.

Мировоззренческие основы павликианской идеологии.

Павликианская ересь в течение двух веков своего существования претерпела значительные изменения. Возникнув как протест против ассимиляторской политики восточно-римских императоров, она под конец приобрела форму военно-политической конфронтации с византийским правительством. Изменения в движении отразились и на идейно-политической доктрине павликианского движения. Кроме того, следует добавить, что участие в движении различных социальных слоёв и этнических групп, постоянная борьба за идейное и военное лидерство порождали различные партии и группировки внутри павликианского движения, что также не отразилось на его идеологии.

Сохранившиеся источники касаются в основном последнего этапа движения, однако они позволяют выявить и сконструировать некоторые его идейные истоки. Философско-мировоззренческая основа идеологии павликиан, в отличие от идейно-политической концепции, не могла подвергнуться существенным изменениям, так как это потребовало бы и солидной философско-богословской подготовки, а также сложных логико-теоретических построений, против чего они выступали. Идеология павликиан должна была

исходить из таких мировоззренческих принципов, которые были бы понятны самым широким социальным слоям, безотносительно к их национальной принадлежности.

Как и всякая идеология, павликианская ересь возникла не на пустом месте. Она представляет собой своеобразное соединение и сплетение элементов гностицизма, манихейства, маркионизма и других, имеющих много общего. Важнейшим идейным источником павликианского учения являлось манихейство, возникшее в Месопотамии, где скрещивались различные идейные течения. Мани предпринял попытку создать синтетическое учение на основе сочетания противоположных мировоззренческих принципов – монистического и дуалистического (христианского и зороастрийского) мировоззрений, синтеза положения о мессии – откровения и идеи о существовании двух субстанциальных начал бытия. Субстанциальный (онтологический) дуализм манихейства стал фундаментальным тезисом павликианского учения. Связь между манихейством и павликианством была подмечена уже византийскими авторами – **Фотием** и **Петром Сицилийским**. Так, идейный вождь павликиан **Сергий** (801–835 гг.) называл себя «Благовестием», «Святым Духом», а Мани – Параклетом, то есть Утешителем, «Святым Духом».

Подобно гностикам и манихеям, павликиане признавали существование двух божественных начал – Добра и Зла. Павликианские идеологи понимали, что основное их отличие от ромеев (византийцев) заключается в том, что те признают одного Бога – Небесного Отца и, одновременно, Творца всего мироздания, а они – Небесного Отца, который не властвует в этом мире, но будет властвовать в будущем, и другого Бога – Демиурга, властвующего над земным миром. Добрый, истинный, высший, Небесный Бог властвует лишь в сфере разума и не имеет отношения к сотворению чувственно-осязаемого мира. Именно признание этих двух принципов, то есть раздвоение функций единого Бога официального христианства византийские авторы называют «манихейской ересью».

Таким образом, творцом земного, материального мира, в том числе и человеческого тела, является злой бог – сатана, подтверждение чему они находят в Ветхом Завете. Небесный Бог сотворил лишь солнце и человеческую душу, то есть нематериальные вещи.

Они признают также существование восьми сфер, из которых семь создал Небесный Бог, на которых он восседает и властвует. А восьмое небо – нижерасположенное и видимое нами, есть творение владыки этого земного мира – Сатаны.

Когда павликиане говорят о творении и соотносят его со Злым Богом-Демииургом, то под этим они понимают именно создание земного мира – земли, околоземного пространства и нижнего, видимого человеческим глазом, неба. Павликиане проводили чёткую грань между земным и небесным мирами, неразумным и разумным началами – сферами обитания и господства двух божественных сущностей. Если к вопросу подойти с точки зрения общемировой иерархии, мироздания в целом, то Небесный Бог занимает главенствующее положение.

Сотворив человеческую душу, разум, Небесный Бог вложил в человека потенциальные возможности для *осмысления* земной жизни, а послав своего небесного ангела – Христа, он напомнил людям о своём существовании как высшего истинного Бога, чтобы люди не забывали о нём и смогли ориентироваться между добром и злом, и в своих действиях устремлялись бы к Небесному Богу. Но это означает опосредованное признание свободы воли, свободы выбора между добром и злом посредством разумного начала, сотворённого Небесным Богом.

Таким образом, трансцендентный Бог не имеет прямого отношения к творению земного мира, но, вместе с тем, он и не безразличен к судьбам земным. Этим можно объяснить сотворение человеческой души, разумного начала, как потенциально связующего звена между человеческим родом и Небесным Богом. Но из этого следует также, что земной мир находится, в конечном счёте, под контролем Небесного Бога.

Месроп Маштоц и Езник Кохбаци с целью объяснения причин существующего в социальном мире зла и его соотносённости с вечно добрым Богом апеллируют к концепции свободы воли. Павликиане, далёкие от философско-богословских тонкостей, вопрос решают прямо. Если Бог – Творец, то он сотворил всё сущее, а так как зло существует, то Бог является породителем и зла. Но в таком случае он не может называться высшим истинным Богом, который

атрибутируется как всеблагой. Следовательно, остается признать существование и злого бога – творца зла, что не имеет ничего общего с истинным Небесным Богом.

В таком случае место всеблагого, истинного Бога переносится в будущее, стремление к которому составляет цель и назначение человеческого существования. Бог-Творец→земная жизнь→высший истинный Бог составляют единую схему движения космического времени. Земная жизнь выступает как связующее звено между актом творения и целью её существования. С одной стороны, земная жизнь связывает зло с добром, с другой стороны, это та сфера, в которой происходит встреча и борьба этих двух противоположных начал – добра и зла. При этом первое выступает как цель, второе – как реальность. Именно здесь, на земле должен решиться исход борьбы и для достижения цели приемлемы все средства, в том числе и вооружённая борьба.

Приведённые соображения показывают, почему павликиане отрицали Ветхий Завет. Однако это не означает его отрицания как существующего во времени. Он относится к прошлому, павликианская идеология – к настоящему, а Евангелие – к будущему. Хотя Ветхий Завет относится к злому богу – Демиургу, однако им кладется начало земного времени. Человеческая же жизнь относится к настоящему, в котором закладываются основы для перехода в будущее, то есть периоду господства истинно доброго Небесного Бога. Время, таким образом течет от злого бога к настоящему, а от него к будущему – Небесному Богу. Космическое время не только *линейно*, но и *триадно*. Из этого следует также, что время господства Злого Бога не вечно, преходяще и никогда больше не повторится.

Поэтому человек не несёт ответственности за содеяние телесных грехов, так как тело его – творение Злого Бога. Человек должен бороться против зла и несправедливости и их породителя – Сатаны во имя приближения и утверждения господства Доброго Бога.

Перечисленные выше положения касаются мировоззренческой основы павликианской идеологии и придавали ей, как и движению в целом, практически-утилитарный характер. Важнейшим

пунктом идеологии павликиан является отношение к христианской церкви и текстам Священного Писания.

Сформировавшаяся в период ослабления Византийской империи и усиления материального и политического могущества Греческой церкви и духовенства, духовной власти, конкурировавшей с императорской властью идеология павликиан своим остриём была направлена против официальной церкви и светских феодалов. Протест против духовного насилия выразился в отрицании пышных церковных обрядов и ритуалов, которые в тот период были недоступны для широких слоёв населения империи. **Однако это не означает, что павликиане отрицали роль и значение церкви вообще.** Речь, в принципе, шла не об упразднении, а об упрощении и удешевлении церковного церемониала, службы и церковной организации с её сложной иерархией, о социальной реакции на могущество, богатство и роскошь церкви в условиях обнищания социальных низов, нестабильности социально-экономической и политической жизни.

Павликиане, отрицая официальное христианство и официальную православную церковь, сами себя считали истинными христианами, выдвигая в качестве важнейшей цели создание всеобщей («католической») церкви, доступной для каждого человека и свободной от официоза христианского духовенства и основанной на принципах Священного Писания. В этом проявляется стремление возродить демократический дух первых христианских общин, о чём свидетельствует организация религиозной жизни павликиан. У них не было специальных построек под церковь и они собирались на открытой местности, которую в переносном смысле называли «католической» церковью или молитвенным местом. Священнослужители («нотары») внешне ничем не отличались от других членов павликианской общины: ни одеждой, ни образом жизни. Простота, доступность, массовость, свобода от устоявшихся жестких организационных форм – важнейший элемент религиозной идеологии павликиан, что вполне отвечало настроениям социальных низов, импониривало их чаяниям. Подобная форма организации религиозной жизни общины упраздняла удалённость и отчуждённость между объектом веры и её субъектом, порождаемой церковью, как

материально-объективированным данным, стоящим между верующими и Богом. Как нечто материальное, чувственно осязаемое, церковь отождествлялась павликианами со злом, считалась порождением Сатаны.

Идея непосредственного общения с Богом посредством *слова* делала лишним признание святых, следовательно, и икон. Иконопочитателей павликиане называли «идолопоклонниками», так как икона также воспринималась как нечто вещественно-материальное, подобно церкви, то есть как порождение Сатаны. Поэтому павликиане поклонялись Евангелию, а не иконам и кресту, так как именно Евангелие, по их мнению, содержит слово Христа, которому только и следует поклоняться. Не чувственно воспринимаемые крест и икона, а слово является истинным средством приобщения к божественному.

Таким образом, церковь, икона, крест, как нечто материальное, мешают приобщению к истинной вере, то есть отрицается необходимость в каких-либо посредниках – священнослужителях, святых, кресте, иконе, пророках. Пророков павликиане называли не иначе как «разбойниками», послушными прислужниками Злого Бога.

Однако, критикуя ветхозаветных пророков, отрицая необходимость в святых, павликиане, подобно гностикам, себя называли пророками, Христом, нахапетом, ангелом, совершенными христианами, божьими людьми и т. д., а своих идейных предводителей – Спасителем, Освободителем, Христом. Следовательно, отрицая атрибутику официальной византийской церкви, павликиане присваивали её себе, создавая галерею собственных святых и пророков как истинных носителей атрибутики и идей христианства.

Важное место в учении павликиан занимает личность Христа. В отличие от официального христианства, они Христа не считали божьим сыном. Они полагают, что Небесный Бог, увидев страдания и мытарства рода человеческого и пожалев его, одного из своих небесных ангелов назвал своим сыном и отправил на землю, заранее придумав ему об ожидаемых муках в земной жизни. Христос спустился с неба, родился от Марии, объяснил людям, что их творцом является не Небесный Бог, а Земной, после чего был

распят, воскрес из мёртвых и вознёсся. Признающие Христа и верующие в него освобождаются от страшного суда, подтверждение чему они находят в посланиях апостола Павла. Таким образом, один лишь факт веры в Христа вполне достаточен для избежания суда, при этом, не в далёком будущем, после смерти, а здесь, на земле, при жизни. Но если Христос – всего лишь ангел Небесного Бога, следовательно, Мария не может считаться Богородицей. Подобно гностикам, павликиане полагали, что Христос принёс свое тело с неба, а Мария была для него всего лишь «трубой», через которую он прошёл.

Подобная трансформация в описании образа и телесной природы Христа не случайна. Признание Христа божьим сыном означало бы признание непосредственного вмешательства Небесного Бога в земные дела – сферу обитания и господства Зла. Будучи небесным ангелом, Христос ничего общего не мог иметь с земным человеком, так как, в противном случае, оказался бы творением Сатаны. С другой стороны, признание небожественной сущности, ангельского статуса Христа позволяло павликианским лидерам без каких-либо посягательств на сущность божественного взять на себя функцию Освободителя, Спасителя, Мессии. Сказанное объясняет то обстоятельство, почему павликиане основное внимание уделяют истории Христа, которая воспринимается как движение от настоящего к будущему, от земного мира, переполненного злом и несправедливостью к небесному, справедливому миру. Павликианская идеология, выражая конкретно-практические интересы и недовольство социальных низов существующим положением вещей, должна была акцентировать проблемы настоящего и ожидаемого будущего, в решении которых первостепенная роль отводилась идейным предводителям движения, которые призваны были на практике обеспечить переход от настоящего к будущему. Поэтому акцентирование истории Христа, фактически, оборачивается подчёркиванием роли лидеров движения (ересиархов), истории их деятельности.

Приведённые соображения помогают объяснить и то обстоятельство, почему из Священных Книг павликиане признавали лишь Новый Завет, кроме двух вселенских посланий апостола Петра, который считался символом церкви, как учреждения. По свидетель-

ству византийского патриарха Фотия, они не признавали и Евангелие от Луки, что, видимо, объясняется тем, что оно освящало ветхозаветных пророков. На основе Евангелия павликиане создали свою священную книгу «Мощь». Они стремились создать более простую и всем понятную Священную книгу, в состав которой были включены также письма крупнейшего идеолога движения Сергия.

Определяющую роль в жизни павликианской общины играл идеологический фактор. Община создавалась по идеологическому и территориальному принципу. Национальная принадлежность роли не играла. Власть в общине делилась на идейную и военную. Выборы идейного вождя – ересиарха, происходили на совете старейшин, а военного предводителя – на общем собрании всей общины. Источники сохранили достаточно свидетельств о бескомпромиссной борьбе за идейное и военное лидерство, но, к сожалению, не сохранилось ни одного факта, касающегося координации двух форм власти (если таковая существовала). Зато известны случаи конфронтации между идейными и военными вождями движения.

Кроме того, в реальной действительности военные предводители имели явное преимущество, так как их избирал народ, и за ними стояла военная сила. Поэтому они обладали бо'льшей возможностью влиять на действия идейного вождя и на деятельность павликианской общины в целом. По-видимому, когда павликианское движение из идейно-религиозного течения превратилось главным образом в вооружённое, оно утратило социально-демократический характер, приведший к разрыву между идеологией и военно-практической деятельностью.

* * *

Таким образом, знакомство с историей и идеологией павликианской ереси позволяет сделать ряд выводов, имеющих важное значение при рассмотрении средневековых еретических движений в целом, как социально-политических феноменов.

1. Исследование еретических движений с необходимостью требует дифференцированного подхода. Не следует смешивать социально-политический и национально-политический аспекты проблемы. Это две различные, хотя и взаимосвязанные, плоскости

изучения одного и того же феномена. Сложность объекта исследования определяет многоаспектность исследовательского подхода.

2. Выбор того или иного исследовательского среза определяется не только конкретными задачами, стоящими перед учёными, но и спецификой самого предмета исследования, исторических реалий, процессов и их протекания в пространстве и во времени, реального контекста эпохи.

3. Исторические явления и процессы, в том числе и еретические движения, должны рассматриваться не только в контексте социального бытия, всемирной истории, но и в контексте национального бытия, особенно в тех случаях, когда речь идёт о народах, потерявших политическую независимость и государственную самостоятельность, но стремящихся к их возрождению.

Учёт этих и ряда других немаловажных обстоятельств в исследовательской практике позволит более адекватно проанализировать исторические феномены, роль и значение различных идеологий и учений прошлого, показать их многообразие и многоуровневость, неправомерность и неприемлемость абсолютизации какой бы то ни было одной концепции, одного исследовательского среза. При этом речь идёт не о плюрализме, точнее – анархизме исследовательских подходов, а о создании системы методологических принципов, обеспечивающих разностороннее освещение проблемы, при выделении из них одного, являющегося определяющим в данном конкретном случае, и уступающего своё место в других случаях.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ЭПОХУ ВЫСОКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО ПРО- СВЕЩЕНИЯ

Глава первая

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ЭПОХУ ВЫСОКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

1.1. Краткая культурно-историческая и политическая характеристика эпохи

IX–XV века – эпоха длительной и упорной национально-освободительной борьбы армянского народа, многочисленных вооружённых восстаний и героических сражений во имя национальной самобытности и восстановления собственной государственности. Благодаря героическим усилиям народа, а также изменению политической ситуации в регионе – ослаблению, начиная с IX века, Арабского халифата и усилению армянского княжеского рода Багратидов Армения вновь завоевала политическую независимость.

Решающую роль в деле восстановления государственности сыграло восстание 850–852 годов. В 862 году Ашот Багратуни получил титул «ишханац ишхан» («князь князей») и право на управление наместничеством «Арминия», включавшим Армению, Агванк (Алуанк) и Восточную Грузию. Этот политический успех создал благоприятные условия для возрождения и развития социально-экономической и культурной жизни страны. Вскоре, в 885 году, князь Ашот Баграту-

ни был провозглашён царём Армении. Арабский халифат и Византийская империя вынуждены были признать Ашота Багратуни царём Армении. Одна из ветвей рода Багратуни вскоре воцарилась и на грузинском престоле.

Таким образом, после 450-летнего перерыва была восстановлена государственная независимость Армении. Однако такое положение дел не устраивало ни Арабский халифат, ни Византийскую империю, которые всячески пытались разжечь междоусобицу, натравливая армянских князей друг на друга. Армянский народ, и особенно городское население, встал на борьбу за сохранение своей вновь приобретённой политической независимости и государственности.

С восстановлением государственной независимости и созданием Багратидского (или Анийского) царства начинается новая страница в политической и культурной истории армянского народа. Государство Багратидов усиливается и переживает социально-экономический, военно-политический и культурный подъём при царях **Ашоте III** (953–977 гг.), и особенно при **Гагике I** (989–1020 гг.). Благодаря их умелой внутренней и внешней политике Армения становится сильным централизованным и суверенным государством с хорошо вооружённой и боеспособной армией, развитой административно-правовой системой. Высокого уровня развития достигают социально-экономические и политико-правовые отношения, научно-философская мысль, культурная жизнь, искусства, ремесленное производство, торговля, в том числе и международная.

Страна вновь ожила, а относительно мирный период способствовал восстановлению и развитию экономики, возникновению новых и обустройству старых городов, развитию городской культуры и ремёсел. По свидетельству армянского историка XI века **Степаноса Таронаци**, *Асохика*, «в нашем отечестве [всюду] царствовал мир. Поля превратились в селения, селения в города по многолюдству своему и богатству, страна армянская снова стала устрояться и обиловать [всеми благами] как прежде, и это – на многие годы»²³³. Столица Багратидской Армении город Ани (с 961 г.) ста-

²³³ *Степанос Таронский*. Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия / Пер. с арм. и объясн. Н. Эмина. М., 1864. С. 109–110.

новится крупнейшим центром экономической, политической и культурной жизни страны.

Закономерным следствием развития производительных сил и производственных отношений явилось углубление общественного разделения труда – отделение ремесленного труда от земледельческого, объединение ремесленников в цеховые организации. Быстрый рост ремесленного производства привёл к оживлению старых и возникновению новых городов. По мнению академиков Н. Марра и Я. Манандяна, население Ани и других городов Багратидской Армении превышало численность городов средневековой Европы того времени. (Население Ани доходило до 100 000).

Важным фактором и стимулом роста городов и расцвета городской жизни, а вместе с ней ремесленного и сельскохозяйственного производства, стала международная транзитная торговля между Востоком и Западом, проходившая через Армению. Анийская Армения становится одним из главных центров международной транзитной торговли. Более того, изучение сохранившейся продукции художественно-ремесленного производства показывает, что «культурная жизнь Ани и городов Багратидской Армении находилась на более высоком уровне развития, чем в средневековых городах Западной Европы»²³⁴, и что Ани «мог соперничать с прославленнейшими городами Европы и Азии»²³⁵.

Происходят существенные изменения и в социальной структуре общества. Появляется городское сословие, в общественную и культурную жизнь проникает светский образ мышления. Усиление светского начала в сознании широких социальных слоёв проявлялось, в частности, в тяге к земному, мирскому, в более свободном отношении ко всему церковному, в усилении роли и значения светской власти. Наряду с церковной архитектурой, большими темпами развивается светская архитектура, прикладные виды искусства и

²³⁴ Манандян Я. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен (V в. до н. э.–XV в. н. э.) // Труды. Т. VI. Ер., 1985. С. 215. См. также: Брюсов В. Летопись исторических судеб армянского народа // Брюсов и Армения. В 2-х кн. Кн. 1. Ер., 1988. С. 211.

²³⁵ Брюсов В. Летопись исторических судеб армянского народа. С. 210.

ремесла, школьно-образовательное дело и т. д. Страна вступала в период развитого феодализма или Высокого средневековья.

Однако Багратидам не удалось объединить под своей эгидой все армянские земли: продолжали обособленно существовать независимые или полунезависимые княжества и мелкие царства. Одной из главных причин внутренней слабости и неустойчивости Армении продолжала оставаться феодальная раздробленность, затруднявшая организацию сопротивления могущественным соседям, частым вторжениям иноземных завоевателей. В результате коварной политики Византийской империи и внутреннего заговора в 1045 году столица Багратидской Армении город Ани пал и страна вновь лишилась политической независимости и подпала под власть империи..

В результате усиления центростремительных сил и развития хозяйственно-экономической жизни страны в 908 году создаётся ещё одно самостоятельное армянское царство в Васпуракане. Здесь также развиваются города, строительство, ремесленное производство, сельское хозяйство. Число городов достигало 10, а население – миллиона человек. Васпураканское царство также втягивалось в международную торговлю. Наряду с градостроительством, широкое распространение получает строительство новых монастырей, число которых достигает 900. Наиболее известными были монастыри Нарека и Ахтамара, которые со временем превратились также в крупные научные, культурные и учебно-образовательные центры всей Армении. Однако царство просуществовало недолго.

Вскоре после падения Багратидской Армении во второй половине XI века возникает новая грозная опасность со стороны вторгшихся с Востока турков-сельджуков, которые овладели большей частью Армении. Тем не менее, ряд армянских княжеств сумели сохранить своё независимое или полунезависимое положение, другие вели неравную борьбу против чужеземных завоевателей. С конца XI – начала XII века происходит ослабление империи сельджуков, и она распадается на множество эмиратов. Объединённые армяно-грузинские войска под командованием выдающихся полководцев – князей **Закарэ** и **Иванэ Закаряннов**, постепенно освобождают территорию Грузии и северо-восточной Армении от сель-

джукского ига, в том числе город Ани. За время недолгой мирной передышки была вновь восстановлена экономика страны, оживилась городская жизнь, ремесленное производство, внешняя и транзитная торговля, получил развитие торгово-ростовщический капитал. Появилось новое городское сословие предприимчивых и деловых людей – «паронов».

И как отмечает академик Н. Марр, «постепенно источник материальной мощи, а за нею власти и права в самом Ани переместился из военной доблести целиком в мирную торговлю»²³⁶. Более того, «через Ани прошла живительная артерия, ветвь великих торговых путей. Ани сделался средоточием торговли и обмена между Востоком и Западом»²³⁷. Ани снова превращается в экономический, политический и культурный центр страны.

Развитие культурной и экономической жизни Армении было нарушено нашествием татаро-монгольских орд. В 40-х годах XIII века страна была завоёвана монголами. Население и недовольная знать Армении неоднократно пытались свергнуть чужеземное иго. Однако вооружённые выступления были жестоко подавлены.

В конце XIV века Армения неоднократно подверглась опустошительным нашествиям полчищ **Тимур-Ленга** (Тамерлана), а в начале XV века страна стала ареной военного противоборства двух воинственных кочевых туркменских племён – Кара-Коюнлу («Чёрные бараны») и Ак-Коюнлу («Белые бараны»). Полувековое господство племён Кара-Коюнлу (1410–1468 гг.) сменилось игом племён Ак-Коюнлу, которое продолжалось до полного их поражения в войне с Османской империей (1473 г.).

Несмотря на тяжёлое экономическое и политическое положение страны, в отдельных монастырях продолжали сохраняться очаги науки и образования, обеспечивающие непрерывность и преемственность научных и культурно-образовательных традиций.

В то время как большая часть исторической Армении находилась под чужеземным игом, в 1080 году в далёкой Киликии, на северо-восточном побережье Средиземного моря, образовалось

²³⁶ *Марр Н.* Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. Л.-М., 1934. С. 35.

²³⁷ Там же. С. 35.

Киликийское армянское государство, просуществовавшее до 1375 года. Армяне поселились в Киликии ещё при Тигране II Великом. Их численность резко возросла в XI–XII веках вследствие сельджукского, а затем и татаро-монгольского нашествий. Постепенно Киликийская Армения превратилась в центр политической, экономической, духовной и культурной жизни всего армянского народа.

В XII–XIII веках Киликийская Армения переживает период бурного военно-политического, экономического и культурного подъёма. Города Айас, Арцн, Корикос, Сис и другие превращаются в центры морской и сухопутной транзитной торговли между Востоком и Западом. По свидетельству западных и восточных писателей XIII–XIV веков, Айас в то время являлся одним из немногих важнейших портов мировой торговли на Востоке. Марко Поло сообщает, что Лаяс (Айас) является портом, куда стекались купцы со всего Востока и Запада. А Рамузио свидетельствует, что «кто желает проникнуть в глубь Левантской страны (Востока – К. М.), пристает, во-первых, к этому порту Гиацца», то есть Айасу²³⁸.

Однако бесконечные оборонительные войны против Иконийского султаната, Египетского султаната мамелюков, Антиохийского княжества, Византийской империи, а также внутренние междоусобицы, ослабили Киликийскую Армению, вследствие чего она пала в 1375 году.

Разрастаясь и усиливаясь экономически, средневековые города Армении приобретали определённую законодательную и политическую самостоятельность, ускользая из-под власти всемогущих феодалов. Об этом, в частности, свидетельствует существование совета старейшин в Ани и других городах. С возвышением роли и значения городов в общественной жизни Армении усиливалась третья социальная прослойка – городское население – городской плебс и зажиточные горожане – «пароны», которые наживались, главным образом, за счёт торговли.

Подъём экономической и политической жизни Армении, расцвет старых и строительство новых городов, развитие ремеслен-

²³⁸ Марко Поло. «Книга» / Пер. старофранц. текста И. П. Микеева; ред. и вступит. статья И. П. Магидовича. М., 1956. Примеч. С. 248.

ного производства, глубокие изменения, происшедшие в социальной структуре и общественных отношениях, духовные потребности, возникшие в связи с этими процессами, породили и соответствующую науку и культуру, которые отразили всю сложность и противоречивость эпохи. Усиливается интерес не только к гуманитарным, но и к естественнонаучным и техническим знаниям. В искусстве и литературе появляются светские мотивы и веяния. Исследования показывают, что в средневековой Армении получили развитие такие области научного знания, как химия, медицина, биология, математика, строительная механика, астрономия и др., которые непосредственно были связаны не только с теоретическими изысканиями, но и с практическими нуждами армянского общества.

Увеличение спроса на ремесленные изделия, вывоз их не только в другие области Армении, но и в дальние страны, требовали расширения ремесленного производства, что, в свою очередь, будило техническую мысль. Армянские ремесленники умели изыскивать новые приёмы, вводить технические усовершенствования в процесс изготовления изделий. Так, например, сложный орнаментальный штамп дробили на отдельные части, из которых можно было составить множество орнаментов. Или, заменяя один металл другим, ремесленники облегчали вес и удешевляли стоимость изготавливаемых изделий. Академик И. Орбели, приводя дату изготовления бронзового водолея в форме коровы-зебу (1206 г.), пишет, что в эту эпоху «индивидуальное производство, так сказать, замковое производство, ещё сохраняло свою силу... но оно уже столкнулось с более выгодным... новым техническим приёмом, рассчитанным на производство значительного числа однородных если не по форме, то по назначению и общим очертаниям предметов»²³⁹.

Об уровне развития химических и фармацевтических знаний в средневековой Армении красноречиво говорит тот факт, что ряду средневековых латинских алхимиков присваивали фиктивные титулы, как, например, титул «царя Армении», а «философский камень» нередко называли «армянским яйцом» и т. д. (*М. Берто*). Об этом свидетельствуют и результаты исследований Н. А. Фигу-

²³⁹ *Орбели И. А.* Избранные труды. М., 1968. С. 258.

ровского, согласно которым «особо большое значение в проникновении на Русь химико-практических знаний получили «Кавказские ворота», через которые в Киев и Москву, а также в другие города Европы проникли с Востока многие практические сведения по химии. Передатчиком химических знаний явилась прежде всего Древняя Армения, откуда врачи и химики-ремесленники отправлялись на Русь и в другие страны»²⁴⁰.

Армянские врачи были знакомы с лучшими достижениями эллинистического и арабского мира в области медицины. Более того, в области анатомии, хирургии и гинекологии, то есть там, где требовалось опытное исследование человеческого организма, «армянская медицина имела большое преимущество перед так называемой арабской медициной»²⁴¹.

Имеющиеся под рукой научные факты говорят в пользу того, что в средневековой Армении мы имеем довольно высокий уровень развития естественных и точных наук и что армяне стояли на уровне высокоразвитых культурных народов, и даже опережали их по ряду научных дисциплин.

В естественных науках особое внимание уделяется опытному познанию и знанию, широко используются опытные методы исследования. Это нашло отражение во многих отраслях средневекового знания, в частности, в астрономии, в медицине. Усилению крена в сторону опыта, как метода познания и формы знания, во многом способствовало научно-философская и педагогическая деятельность Ованнеса Саркавага Имастасера.

Светское направление в Армении нашло благоприятную почву и в архитектуре – «поэмах каменных форм», где, начиная с IX века, светский стиль постепенно вытесняет церковный. Об этом свидетельствуют памятники архитектуры на острове Ахтамар, храм Гагика в Ани и др. Наряду с церковными сооружениями, в Армении строились и светские здания – дворцы, караван-сарай, бани, великолепные однопролетные каменные мосты и т. д. Постепенно светское зодчество переходило в обиход зодчества церковного, о

²⁴⁰ *Фигуровский Н. А.* Алхимия // БСЭ. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1950, С. 159.

²⁴¹ *Мхитар Гераци.* Утешение при лихорадках. Ер., 1968. Введение. С. 19.

чем свидетельствует и светская функция гавитов. О влиянии светского зодчества на церковное указывает и облик Санаинской монастырской библиотеки. Противоречивость эпохи отразилась и на орнаментировке храмов Гагика Арцруни на острове Ахтамар и Гагика I в столице Багратидской Армении – Ани, где библейские сюжеты переплетаются со светскими.

Расцвет науки и культуры, в свою очередь, был невозможен без хорошо разработанной и функционирующей системы школьного обучения и образования. С восстановлением армянской государственности в 885 году появились благоприятные условия для развития школьного дела, распространения образования и просвещения. В школах высшего типа (=университетах) преподавались почти все известные к тому времени науки и искусства, готовили кадры: учёных, учителей и наставников для распространения просвещения в стране, воспитания подрастающего поколения. И «есть все основания полагать, что «средний уровень образованности в Армении стоял в Багратидскую эпоху достаточно высоко, пожалуй, выше, чем во многих европейских странах того же времени»²⁴².

В X–XV веках в стране функционировали десятки школ высшего типа, среди которых выделялись Нарекская риторическая школа, Анийская философская школа (академия), высшие школы Санаина и Ахпата и др. Впоследствии, в XIII–XV веках возвышаются Гладзорский и Татевский университеты. Возросла роль монастырских библиотек, повысился интерес к книге и книжному знанию. Весьма примечательно, что многие князья и богатые горожане («пароны») жертвовали или дарили свои сады, виноградники и деньги не самим монастырям, а непосредственно монастырским школам и библиотекам. Нередко в качестве ценного дара преподносились рукописные книги. Эти и другие факты свидетельствуют об относительной самостоятельности, автономности научно-образовательных и культурных центров при монастырях. Монастырские школы и библиотеки являлись крупными очагами средневековой армянской культуры, центрами подготовки учёных, учи-

²⁴² Брюсов В. Летопись исторических судеб армянского народа. С. 211.

телей-наставников, преподавателей, а также способствовали сохранению культурных и школьно-образовательных традиций.

Хотя в XIII–XIV веках Армения находилась под ярмом монгольских завоевателей, однако некоторым армянским князьям удалось приобрести определённую независимость от монгольских властей. Так, наследственному князю Сюника, благодаря умелой дипломатической деятельности, удалось получить от великого хана монголов право на «инджу», то есть признание его наследственных прав и подчинение лишь верховной власти великого хана. В результате, Сюник приобрёл полунезависимое положение, что создало благоприятные условия для развития экономической и культурной жизни края. Князья Орбеляны и Прошяны всячески содействовали развитию письменности, архитектуры, просвещения. При их поддержке и материальной помощи были открыты многие школы.

Княжеские роды Прошянов и Орбелянов, а также духовные власти края, были заинтересованы в создании мощного научно-культурного и образовательного центра. Духовные власти нуждались в высокообразованном духовенстве, которое смогло бы противостоять религиозно-идеологическим притязаниям папства. Перед нацией и её интеллектуальной элитой встала фундаментальная задача, идентичная той, которая стояла перед идеологами нации в V веке после Халкидонского собора. Однако в тот исторический период армянские мыслители теоретически готовились к борьбе против потенциального противника – диофизитов или монофизитов. В XIII веке задача в этом смысле была более конкретной: необходимо было дать аргументированный идеологический отпор латинским униатам, получившим образование в известных школах Франции, Италии, владеющим языками, изучившим античность, сочинения раннехристианских мыслителей, теологию. Идейная борьба требовала консолидации всех духовно-интеллектуальных потенций нации, что, в свою очередь, требовало повышения образовательного уровня высших школ, подготовки большого числа учёных, учителей, проповедников. Задача усугублялась тем, что большая часть исторической Армении находилась под тяжёлым игом иноземных завоевателей. Таким образом, сложившаяся ситуация касалась не только церкви и её догматики, но и всего ар-

мянского народа. Эту миссию взял на себя Гладзорский университет, созданный в 1282 году известным рабунапетом и учёным **Нерсесом Мшеци** (ум. в 1284 г.) при содействии упомянутых княжеских родов. В отличие от монастырских школ высшего типа, Гладзорский университет был самостоятельным учебным заведением.

В XIII–XIV веках папская курия усилила религиозно-идеологическую экспансию на Востоке, в том числе в Армении, что по времени совпало с деятельностью Гладзорского и Татевского университетов. На территории Армении католические миссионеры и их армянские приспешники основали целый ряд католических монастырей, духовных, учебных и научно-просветительских центров (в Артазе, Ерынджаке, Нахичевани), призванных форсировать процесс распространения католицизма в стране, содействовать унии армянской и католической церковью. Среди этих центров выделялись Цорцорская и, особенно, Кырнайская школы.

Основателем армяно-доминиканского монастыря и монастырской школы высшего типа в Кырна был **Ованнес Кырнеци** (ок. 1290–1347 гг.) – воспитанник и выпускник Гладзорского университета. Появление в католическом лагере выпускников Гладзорского университета значительно усилило позиции униторов. Кырнайскую школу сами армяне-католики называли «вторыми Афинами». По-видимому, она была создана в качестве противовеса Гладзорскому университету, который давно приобрел славу «вторых Афин» – всеармянского университета. Благодаря интенсивной научной, литературной и переводческой деятельности эмиссара папской курии в регионе **Варфоломея Болонского** (Бартоломео да Болонья) (ум. в 1333 г.), его латинских сподвижников **Петра Арагонского** (ум. в 1347 г.) и **Джона Английского**, а также армянских приспешников-униторов (*unitoges*, униат) Ованнеса и Акопа Кырнеци в течение сравнительно короткого времени было написано и переведено с латинского значительное количество сочинений богослужебного, церковно-теологического, логико-философского и естественнонаучного содержания.

Деятели Кырнайской школы ставили перед собой задачу не только распространения католицизма на армянском языке, внедрения римско-католического богослужения, но и подведения под

церковно-идеологическую деятельность мощной логико-философской базы в лице философии **Фомы Аквинского** (1226–1274 гг.), что призвано было существенно упрочить идейные и духовные позиции католицизма в Армении.

Наряду с трудами Варфоломея Болонского, в армянских школах высшего типа были распространены также логические произведения Петра Арагонского. Сохранились многочисленные копии, сделанные в XIV–XV веках в Татеве, Мецопе, Апракунисе и других научных и учебных центрах.

Сравнительный анализ учебных программ армянских и европейских университетов указывает на определённую схожесть. Однако данное обстоятельство объясняется не связью Армении с европейским интеллектуальным движением, как полагают некоторые исследователи, а, тем обстоятельством, что и в армянских, и в европейских университетах опирались на школьно-образовательные традиции эллинистической эпохи. Более того, научные и школьно-образовательные традиции греко-римского мира были усвоены и развиты ещё армянской грекофильской школой в V–VII веках, которые после некоторого перерыва, обусловленного арабским игом, были возрождены с восстановлением армянской государственности в конце IX века. Между тем, на Западе возрождение античных школьно-образовательных традиций относится к XII–XIII векам. Таким образом, армянская школа и учебно-образовательная система развивались самостоятельным путём и имели собственную логику развития.

Созданная латинскими и армянскими униатами оригинальная и переводная литература стала новым явлением в армянской средневековой духовно-интеллектуальной жизни. Если до XIV века преобладали переводы с греческого, то с XIV века происходят интенсивные научные и литературные контакты с латиноязычной литературой – процесс, который продолжался и в последующие века. Хотя возникшая в ходе церковно-религиозной экспансии папской курии в Армении католическая литература, прежде всего, преследовала конкретные политико-идеологические цели, однако необходимо различать политико-идеологические и научно-культурные (и учебно-образовательные) аспекты данного процесса. На это об-

стоятельство впервые обратил внимание академик Л. С. Хачикян. Впоследствии эта точка зрения была развита и углублена академиком С. С. Аревшатыаном. Так, если с политической точки зрения «латинская переводная литература служила интересам католической церкви и играла отрицательную роль, ослабляя национально-духовное единство армянского народа, то в культурно-интеллектуальном отношении она в основном имела позитивное значение», приобщала армянских книжников к основным течениям западноевропейской мысли, знакомила с философскими спорами и борьбой, имевших место в католическом Западе²⁴³.

Переводы работ латинских авторов предоставили армянской теоретической мысли богатый *дополнительный* мыслительный материал.

Своими трудами Варфоломей Болонский вызвал новый интерес у армянских ученых к античной философии, в частности, к трудам Аристотеля. Однако это не было для армянских мыслителей «откровением», ибо с трудами античных авторов, в том числе Аристотеля, как на языке оригинала, так и в древнеармянских переводах армянские интеллектуалы были знакомы ещё в период армянской античности и раннего Средневековья. Следует напомнить, что вся многогранная деятельность (переводческая, комментаторская, самостоятельная) армянской грекофильской школы в V–VIII веках была направлена на изучение, осмысление и внедрение античной науки, философии и логики в армянскую действительность, в систему национального научно-философского знания и высшего образования. Более того, многие переведённые на армянский язык произведения античных мыслителей служили в качестве учебных пособий в армянских школах высшего типа и в предшествующий культурно-исторический период.

Поэтому роль Варфоломея Болонского, по сути, сводится к пробуждению нового интереса к наследию Стагирита и античности в контексте разгоревшейся борьбы против церковно-идеологической экспансии папской курии, и ознакомлению армянских мысли-

²⁴³ Аревшатыан С. С. К истории философских школ средневековой Армении. Ер., 1980. С. 27.

телей с западноевропейским восприятием философии Аристотеля – одним из ведущих направлений западноевропейской мысли – томизмом – западноевропейским вариантом синтеза Аристотеля и античной философии с христианским учением.

Армянские мыслители данного периода, в частности, деятели и идеологи антиуниатского (антикатолического) движения – ректор Гладзорского университета **Есаи Нчеци**, ректора Татевского университета **Ованнес (Ован) Воротнеци** и **Григор Татеваци**, сумели отличить отрицательные и положительные стороны в деятельности униатов, умело использовали латинскую литературу в борьбе против религиозно-идеологической экспансии самой папской курии. Так, Варфоломей Болонский в памятной записи своей «Книги проповедей», адресованной армянским униатам, пишет: «Волею христовой и главного престола (св.) Петра да будет предан анафеме и проклят тот, кто передаст эту «Книгу проповедей» в руки противников или лжеуниатов, ибо мы испытали много раз, что противники брали себе на вооружение наши же слова и нашим мечом воевали против нас и против истины»²⁴⁴.

В отличие от религиозно-догматической литературы, научно-философские произведения унитаров, созданные в учебно-просветительских целях, и переводы логико-философской литературы стали составной частью армянской теоретической мысли, придав новый импульс научно-философской мысли и несколько расширив круг знаний учениями ряда известных представителей философской мысли средневековой Европы.

В свете вышеизложенного кажется неправомерным, по крайней мере, некорректным, встречающее иногда утверждение, что латинская философия XIII–XIV веков существенным образом превосходила армянскую философию. Причину этого профессор С. Закарян видит в «замкнутости», отгороженности армянской философии от философской мысли других народов. «Стремясь к независимости и самостоятельности, – пишет он, – проводя почти самоизоляционную политику, армянская церковь не имела возможности

²⁴⁴ Цит. по: *Аревшатян С. С.* К истории философских школ средневековой Армении. С. 7.

по существу следовать происходящим в соседнем цивилизационном пространстве процессам, приобщиться и усвоить созданные и создаваемые в общехристианском мире новые ценности»²⁴⁵. И что, мол, это стало причиной, что армянскому духовенству было нелегко дискутировать с получившими систематическое образование в европейских университетах католическими мыслителями.

Подобного рода суждения, исходящие из европоцентрической концепции представляются несостоятельными по многим основаниям. Здесь остановимся на некоторых из них.

Во-первых, в них имеет место смешение различных исследовательских срезов и плоскостей.

Во-вторых, после Халкидонского собора (451 г.) не было единого, общехристианского мира, а понятие «католический запад» не идентично понятию «христианский мир». Кроме того, латинский мир не являлся «соседним цивилизационным пространством», роль такового играл восточно-христианский мир.

В-третьих, в XIII–XIV веках, по сути, произошла встреча двух разных форм интерпретации античного наследия – армянской, как результата синтеза национального и античного и западноевропейского (латинского) с примесью мусульманской философии. Армянская философия не только оказалась вполне готовой к такой встрече, но и сумела за короткий исторический период теоретически осмыслить и освоить философские основания католического вероучения. Более того, она сумела на базе творческого усвоения и соответствующей интерпретации направить «философское оружие» униатов против них самих, о чём свидетельствует приведённое сообщение самого эмиссара папской курии Варфоломея Болонского. Следует отметить также, что эти процессы происходили в ходе борьбы против церковно-религиозной агрессии папской курии. Естественно также, что для решения указанных проблем национально-теоретическая мысль должна была быть на должном уровне. В противном случае, она не смогла бы решить поставлен-

²⁴⁵ Закарян С. А. Историко-философские аспекты конструирования и функционирования христианской парадигмы армянской идентичности // Вопросы армянской идентичности. Вып. 4. Ер., 2017. С. 23–25. На арм. яз.

ные церковно-религиозные, научно-философские и цивилизационные задачи. Но армянские мыслители и идеологи решили их! Папская экспансия потерпело поражение. И это – исторический факт! Но это, в свою очередь, говорит в пользу того, что вышеприведённые суждения учёного не столь уж обоснованы.

Наличие в эпоху Высокого средневековья многочисленных высших школ и университетов, научно-культурных центров, высокий уровень развития национальной научно-философской мысли по всем направлениям свидетельствует о том, что философская культура средневековых армянских мыслителей не уступала ни Востоку, ни Западу. Поэтому к началу папской экспансии армянские мыслители и идеологи были идейно и теоретически готовы к противостоянию с латинскими униатами²⁴⁶. В их распоряжении был также хорошо разработанный логико-философский инструментарий, большой исторический опыт религиозно-идеологического противостояния греко-византийской церкви, борьбы с халкидонизмом. Концептуальной основой борьбы с униатами служила *политическая концепция культуры*, осуществлённая грекофильской школой в ходе борьбы с халкидонизмом²⁴⁷.

X–XV века – это эпоха сосуществования и борьбы элементов «старого» и «нового» во всех сферах общественной, культурной и школьно-образовательной жизни. Начинают пробиваться ростки новой культуры, нового образа мышления и мировоззрения. Имена **Григора Нарекаци, Григора Магистроса и Ованнеса Саркавага** стоят на рубеже становления нового направления в теоретической мысли армянского народа. Но это «новое» явилось возрождением и органическим развитием культурно-образовательных и научно-философских традиций народа, которые своими корнями уходили в глубокую древность.

Одной из важных задач, стоящих перед школой, было воспитание подрастающего поколения в духе национальных культурных

²⁴⁶ Ср.: *Закарян С. А.* Историко-философские аспекты конструирования и функционирования христианской парадигмы армянской идентичности.

²⁴⁷ Подробнее см.: *Мирумян К. А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994.

традиций, гражданской добродетели, патриотизма, что имело первостепенное значение в эпоху военно-политической и социально-экономической нестабильности, отсутствия государственной целостности, а, зачастую, и государственности. Важнейшими формами и способами нравственного воспитания учеников являлись: личный пример учителя-наставника, назидательные беседы и речи, коллективные и индивидуальные наставления, всяческое поощрение преуспевающего и примерного ученика и порицание отстающего, вплоть до применения телесных наказаний в отношении особо провинившихся учеников и т. д.²⁴⁸ Образование и воспитание учеников рассматривались как две стороны единого учебного процесса.

Руководители школ обращали особое внимание также вопросу подбора и назначения учителей и наставников, проявляли осторожность и заботу о будущем подрастающего поколения. Многовековая армянская педагогическая мысль сформулировала ряд принципов и критериев, которым должны были соответствовать учителя школ и университетов. Так, учитель должен был обладать не только соответствующими призванию теоретическими знаниями в той или иной области научного знания, но и богатым жизненным опытом и нравственными добродетелями; он должен был признан в качестве учителя со стороны научно-преподавательского сообщества, родителей учеников и т. д. Кроме того, такой учитель обладал правом самому, по своему усмотрению выбирать своих учеников. Этот вопрос регулировался целым рядом канонов и постановлений, суть которых сводилась к тому, что учитель-наставник **несёт полную ответственность не только за судьбу ученика, но и перед всем народом**. Так, в «Канонических установлениях» армянского католикоса Константина отмечается, что «учителя, обучающие грамоте, должны назначаться по свидетельству многих лиц, дабы были они учёные и образованные, сведущие и опытные во всех отношениях, точно так же и ученики, обучающиеся грамоте, должны выбираться самим (учителем) и с большим тщанием и осмотри-

²⁴⁸ Мовсесян А. Х. Из истории армянской школы и педагогики. Ер., 1968. С. 90–91.

тельностью» (пункт 10)²⁴⁹. Таким образом, задача школьного образования заключалась в сочетании образовательного и воспитательного факторов, а также жизненного опыта.

Тяжёлые условия, сложившиеся вследствие иноземного засилья, препятствовали естественному историческому развитию страны, прерывали процесс развития науки и культуры, в частности, школьного дела. Поэтому школа и образование развивались в основном в труднодоступных горных районах Армении или в тех областях, которые обладали определённой привилегией или независимостью. Однако и это не всегда гарантировало безопасность. Поэтому часто руководители школ вместе со своими учениками кочевали из одного селения в другое. Кроме того, существовали и специально созданные «передвижные» школы, которые, перемещаясь по стране, распространяли семена просвещения и образования среди широких слоёв народа. Были и странствующие учителя, которые открывали «временные» школы (частные и народные) в различных местах с целью обучения элементарным знаниям: чтению, письму, пению и счёту. Многие из них были мирянами и не имели духовного сана. Это было своего рода «хождение в народ». Так как не во всех селениях имелись школы и не все дети могли отправиться в известные школы по разным причинам (материальным, семейным и т. д.), то школа в лице преданных делу просвещения народа учителей-наставников шла к нему.

В учебных программах университета большое место отводилось изучению истории армянского народа по трудам **Агатангелоса** (V в.), **Егишэ** (V в.), **Фавстоса Бузанда** (V в.), **Лазаря Парбеци** (V в.), **Мовсеса Хоренаци** (V в.), **Себеоса** (VII в.), **Мовсеса Каланкатуаци** (VII в.) и других историков.

Одной из важных форм просвещения народа, достижения его идейного единства в данную культурно-историческую эпоху становится жанр проповеди. Выдающиеся мыслители эпохи посещали различные области Армении, встречались с народом, выступая с лекциями, речами, проповедями. Проповедь приобретает синтети-

²⁴⁹ *Киракос Гандзакецци*. История Армении / Пер. с древнеарм., предисл. и комм. Л. А. Ханларян. М., 1976. С. 189.

ческий характер, включая элементы религиозно-богословских, логико-философских, натурфилософских, социально-политических, этических и других знаний. В этот исторический период она приобрела ярко выраженную идейно-политическую направленность. Как отмечает М. Скуленко «проповедь становится одним из инструментов политической пропаганды. Само собой разумеется, далеко не все проповеди непосредственно связаны с ней... Но значительная их часть прямо соотносится с идеологическими запросами, утверждая нормы нравственности и социального поведения, соответствующие тем или иным политическим установкам»²⁵⁰. К сказанному следует добавить, что в армянской действительности идейно-политическая направленность приобретала национально-политический характер.

Багратидская (или Анийская) Армения, Киликийское армянское государство, независимые или полунезависимые княжества в различных областях исторической Армении, а также освобождение Закарэ Закарянном (Мхардзели–Долгорукий) в конце XII века значительной части страны от турко-сельджукского ига существенным образом способствовали развитию армянской культуры, научно-философской и политико-правовой мысли. Политико-правовая мысль эпохи осмысливала важнейшие проблемы национально-политического и духовного бытия народа, благодаря рефлексивно-му мышлению формулировала политические и правовые концепции, касающиеся политического настоящего и будущего нации.

К числу выдающихся представителей политико-правовой мысли эпохи относятся: **Ованнес Саркаваг Имастасер** (1045–1129 гг.), **Мхитар Гош** (ок. 1130–1213 г), **Нерсес Шнорали** (1102–1173 гг.), **Нерсес Ламбронаци** (1153–1198 гг.), **Ованнес Ерзынкаци Плуз** (1225/1230–1293 гг.), **Смбат Спарапет** (1208–1276 гг.), **Ваграм Рабуни** (XIII в.), **Григор Татеваци** (1346–1409 гг.) и др.

²⁵⁰ Скуленко М. История политической пропаганды. Киев, 1990. С. 54.

1.2. Социально-политические взгляды Ованнеса Саркавага Имастасера

Выдающийся философ, учёный, поэт, педагог, политический мыслитель, основатель и руководитель Анийской и Ахпатской высших школ (университетов) Ованнес Саркаваг (ок. 1045–1129 гг.) родился в области Парисос исторического Арцаха в семье священника. Первоначальное образование и воспитание получил у дяди в Ахпатском монастыре. Затем он отправился в один из научно-культурных центров Армении – город Ани. Вероятно, в 70-х годах он стал руководителем Анийской школы, которая благодаря ему приобретает философско-естественнонаучную направленность. Он возродил многие пришедшие вследствие неблагоприятных исторических условий в упадок науки и, следуя Григору Магистросу, значительно усилил интерес к творениям античных и древнеармянских мыслителей.

Судьба вновь связала Саркавага с Ахпатским монастырем. Благодаря его стараниям Ахпатская школа также превратилась в школу высшего типа, программа обучения которой в основном совпадала с программой Анийской школы. Именно это обстоятельство послужило поводом считать его основателем Анийской и Ахпатской высших школ.

Саркаваг пользовался большим авторитетом и славой учёного-педагога не только в Армении, но и за пределами страны, в частности, у грузинского царя Давида и грузинских епископов.

Он с рационалистических позиций обращается к рассмотрению проблем общественно-политических отношений, социальных противоречий, политической и судебной власти, правосудия, семейного права и др. Отправной точкой его политических взглядов является идея разумного и морального упорядочения и регулирования общественных отношений.

Идея национального единства. В духе предшествующих армянских мыслителей Саркаваг защищает идею политической независимости и государственного суверенитета как необходимого условия обеспечения безопасности страны и народа, мирной жизни, социального согласия, упорядочения общественно-политических и правовых отношений, благоденствия страны. Он убеждён, что каждый народ должен иметь своего царя, подобно тому, как войско – своего военачальника, а город – судью²⁵¹. Важнейшей функцией государства, по Саркавагу, является не только законодательная деятельность, но и защита и неуклонное осуществление установленных законов, утверждение правопорядка в обществе, защита государственных устоев и жизнь людей. Но, прежде всего, необходимо было возродить утраченную государственность. Решение этой проблемы Саркаваг видит в идейно-политическом и духовном объединении жизнеспособных сил нации.

Поэтому Саркаваг уделяет особое внимание проблеме воспитания молодого поколения в духе высоких патриотических идей. Продолжая национальные традиции, он в своих шараканах и дифирамбах, посвящённых армянским полководцам и другим историческим лицам, прославляет героическое прошлое народа, дабы обнадёжить и воодушевить своих соотечественников в настоящем, придать им веру в лучшее будущее. Так, в шаракане, посвящённом идейному предводителю национально-освободительной борьбы 451 года святому Гевонду и его сподвижникам, он обращается к Господу:

Ради пролитой крови
пастырей твоей церкви
Собери воедино рассеянных твоих отроков,
На радость удрученным печалью,
проливающим слезы обильные, –
Благодати даритель спасения нашего!²⁵²

²⁵¹ Толкование Семи книг Филона Александрийского // Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 2595. С. 248 а. На древнеарм. яз. Далее в тексте: Толк.

²⁵² Шаракан / Переводы С. Зольяна. Ер., 1990. С. 82.

Он призывает армянский народ к единодушию и объединению под «родной крышей», ибо только так можно противостоять нагрянувшим бедствиям, сбросить чужеземное иго и вновь обрести независимость²⁵³.

Естественное равенство людей и социальная иерархия. В духе своей гносеологии Саркаваг утверждает, что, независимо от социального происхождения и общественного положения, все люди в равной мере обладают разумом – способностью к умственной деятельности и внешним сходством. Однако в реальной действительности мы видим, что «знанием и богатством они не равны, как это можно видеть в домах и в городе, которые они (люди) построили и [в которых] проживают» [Толк., 250 б].

Кроме того, каждая форма управления (государственная, судебная, военная) требует специальных знаний, навыков и должного опыта, которыми не все люди обладают в равной мере. Поэтому представители различных социальных слоёв занимают соответствующее положение в общественной иерархии и играют различную роль в общественно-политической жизни страны. Так «искусством правления» обладают лишь представители высших слоёв общества, ибо только они обладают необходимыми для этого знаниями, навыками и опытом. Это вполне объяснимо, так как только они обладали материальными и финансовыми средствами для получения должного образования и воспитания. Общественное положение человека является главным критерием оценки его общественно-полезной деятельности. Так, «хотя в смысле обладания разумом считаются равными князь и простолюдин, судья и горожанин, однако делами [своими] они различаются. И если кто-либо уравнивает и отождествляет их, то сбивается с пути истинного» [Толк., 261]. Следовательно, все люди равны как Божьи творения и все они в равной мере наделены Всевышним разумом. Однако одно дело обладание разумом, как способностью, и совсем другое – возможность актуализации данной потенциальной способности. Саркаваг

²⁵³ Подробнее см.: *Мирумян К. А.* Мировоззрение Ованнеса Саркавага. Ер., 1984 С. 35–36. На арм. яз.

обходит вопрос о причинах возникновения социального неравенства, воспринимая это как данность.

В свете социально-экономических и политических сдвигов в стране Саркаваг различает следующие основные слои общества – феодалы и крестьяне, городские господа («пароны») и простые горожане.

Признавая законность и справедливость существующего общественного строя и социального расслоения общества, социального неравенства, господства одних слоёв над другими, Саркаваг, вместе с тем, требует от господствующих социальных слоёв неукоснительного соблюдения действующих в стране законов, устоявшихся традиционных норм общежития (обычного права), соблюдения меры и справедливости в своих поступках и действиях по отношению к своим подданным. Между тем, он воочию видел, что в реальной действительности власть имущие, злоупотребляя своими привилегиями и правами, часто игнорируют и попирают законы, традиционные правовые и моральные нормы и установки, не понимая всю переходящность земной жизни, в том числе богатства, славы и власти. Поэтому тот, кто «сам является себе судьёй, выбирает и считает благом эти земные почести и богатства, похож на слепца, который не видит цвета, и глухого, который не слышит песни гусана» [Толк., 245 б].

Саркаваг отмечает, что большинство правителей и господ заботится не столько о народе, о своих подданных, сколько о личной славе и обогащении, что под роскошью, блеском одежд и славы часто скрываются тщеславие, неутолимое властолюбие и неуёмная тяга к стяжательству. Славу и авторитет таких людей он считает недолговечными, суетными, сравнивая их с призраком, так как люди, «которые кажутся высокопоставленными вельможами в глазах других людей... это всего лишь иллюзия и призрачные видения» [Толк., 259 а]. Человек может удостоиться действительной славы и уважения только служа отчизне и общему благу своего народа.

Касаясь морального облика правителей и законодателей, Саркаваг считает, что они должны служить образцом справедливости, законопослушания, честности, а создаваемые ими законы должны отражать общественные (или национальные) интересы.

Именно они, в первую очередь, должны следовать действующим законам, ибо уважать закон и подчиняться закону обязаны как исполнители (подданные), так и законодатели, то есть общество в целом. А если законодатель нарушает им же самим установленные законы, то он должен нести ответственность и подвергнуться наказанию.

Таким образом, Саркаваг высоко оценивает роль и значение законов в жизнедеятельности человека, в деле урегулирования общественных отношений. И так как в отношении социальных слоёв требования церковных и светских законов различаются, то, естественно, что каждый человек должен подчиняться тем законам, которые установлены для его сословия.

Мыслитель подчёркивает значение правосудия в общественной жизни. Но, с горечью отмечает он, на практике в ходе судебного разбирательства часто попираются законы, что судьи сами часто нарушают закон, что приводит к активизации преступных и недобросовестных социальных элементов, которые, прибегая к различным хитростям и уловкам, всеми средствами добиваются оправдательного вердикта, стремятся любыми способами избежать ответственности – наказания, предусмотренного законом за совершённое преступление. Это обстоятельство наиболее явно проявляется тогда, когда в процессе судопроизводства по причине отсутствия прямых улик бывает трудно подтвердить факт преступления и определить степень вины преступника. «Когда не очевидно, – пишет он, – что есть правда и что – ложь, то [правонарушители] цепляются за любое слово или писанину, или же говорят, что, мол, можем привести свидетелей, чьи показания для судьи имеют значение мерила и критерия, потому что посредством них он выносит приговор и, конечно, судья прощает тех, кто лжесвидетельствует, вместо того, чтобы арестовать их» [Толк., 264 б].

Здесь важно отметить, что мыслитель, во-первых, говорит о необходимости нескольких свидетелей, что зафиксировано как в армянском каноническом праве, так и в светских законах. Только при наличии двух и более свидетелей их показания приобретают правовую силу. Во-вторых, только в случае отсутствия прямых улик преступления показания свидетелей играют определяющую

роль в процессе вынесения приговора. В-третьих, свидетели могут быть подкуплены для дачи ложных показаний, к чему, по понятным причинам, могут прибегать лишь состоятельные лица. В-четвёртых, отмечается терпимость судей по отношению к лжесвидетельствам.

В процессе судопроизводства Саркаваг особо выделяет роль судебного защитника (адвоката), особенно значение правильного построения им своего выступления, логической аргументации мысли и т. п., подчёркивая силу воздействия правды. При этом, он советует невиновным быть осторожными в вопросе выбора свидетелей, принимая во внимание то обстоятельство, что свидетели могут быть заранее подкуплены противной стороной.

В период развитого феодализма подъём городской жизни, бурное развитие ремёсел, торговли, углубление разделения труда привело к появлению новых социальных слоёв, а, вместе с этим, новых социальных противоречий, новых способов эксплуатации людей. Он отмечает, что обогащение «новых людей» – «паронов» и других деловых людей города зиждется на обмане, на попрании прав и достоинства человека, что противоречит самой природе человека и является антигуманным. Это привело к тому, что в городе презирают добро и справедливость и превозносят ложь и зло [Толк., 263 б].

Таким образом, подъём экономической, политической и культурной жизни в то же время привёл к моральному упадку, разложению некоторых социальных слоёв и отдельных личностей, распространению социального зла. Более того, в реальной жизни преступные и аморальные люди стали легче добиваться успеха, чем законопослушные, честные граждане. Социальные противоречия, по мнению Саркавага, являются закономерным следствием социального неравенства.

Природа социальных противоречий и их последствия. Саркаваг фиксирует бесправное положение и эксплуатацию социальных низов, особенно со стороны новоявленных городских богачей: «Те, кто в городе наряжаются в яркие и дорогие наряды возгордились, насмехаясь над бедняками и эксплуатируя их как лошадей, доводят до смерти» [Толк., 253 б].

Для преодоления социальных противоречий и установления социального согласия и мира он считает необходимым, чтобы правители и чиновники умили свой пыл, произвол, уважали права каждого человека, предоставляемые ему действующими законами, независимо от социального происхождения. В умеренности он видит необходимое условие и основу для упрочения общества, упорядочения общественных отношений, упразднения социальных антагонизмов и обеспечения нормального функционирования общества. При этом он предупреждает господ, что социальные низы, кажущиеся «слабыми» и беспомощными, объединившись, могут стать мощной силой, способной победить сильных мира сего.

Социальные противоречия (между индивидом и обществом, человеком и природой, социальными слоями) и неравенство (правовое и имущественное) Саркаваг рассматривает и в своей знаменитой философско-эстетической поэме «Слово Мудрости». Согласно мыслителю, хотя люди сотворены как единство для совместного проживания, однако вследствие противоборства между ними первоначальные естественные связи (естественное общение) прервались, в то время как птицы (символ природы, естественного начала), хотя созданы малые, но благодаря сохранению верности природе и своему единству представляют мощную силу. Причиной удаления человека от природы мыслитель считает его разум, ибо наделенный разумом человек со временем возгордился, вследствие чего оборвал естественные связи с природой.

Саркаваг формулирует важную социально-политическую проблему соотношения индивидуального и социального, «малого» и «великого», «низшего» и «высшего», которая впоследствии становится стержневой в басенном творчестве **Мхитара Гоша** (XII–XIII вв.) и **Вардана Айгекци** (XIII в.). В период политической слабости Армении, распыленности сил нации и глубокого расслоения общества он развивает идею объединения «малых» и «слабых», единение которых даст возможность победить сильных («великих»). Он подводит и правовую основу под эту идею: она вполне соответствует нарушенному людьми естественному закону. При этом восстановление данного закона имеет двоякое значение. С одной стороны, это предупреждение властям о тех негативных для

них последствиях, которые могут иметь место в результате объединения «слабых», с другой – призыв к политическому объединению армянского народа против завоевателей. Идеино-политическая установка мыслителя имплицитно содержит мысль о том, что хотя армяне слабы в настоящее время, но они могут вновь приобрести силу, стать «великими», так как эта слабость – результат разрозненности, разобщённости сил нации, отсутствия должного единства. Эта идея перекликается с лейтмотивом посвящённого святым Гевондянам шаракана.

Беспощадная эксплуатация низших социальных слоёв порождает бедность и нищету, что является одной из главных причин народных волнений, антифеодальных и антицерковных движений. Это может привести к печальным результатам не только для власть имущих, но и всего общества (народа). В этом случае, уверен Саркаваг, всплеск массовой ненависти не смогут обуздать ни светские правители, ни духовные предводители. Духовные отцы также будут бессильны остановить эту социальную опасность, поскольку они сами по поводу различных церковных праздников грабят, обдирают простых людей сверх установленных церковных налогов и пожертвований. Однако эту мысль он не распространяет на всех церковников.

Тяжёлое социальное положение народа порождает у людей неуверенность и сомнение в отношении не только части духовенства, но и истинности положений Священного Писания. Саркаваг фиксирует тот факт, что некоторые люди не только открыто порицают, но и отвергают Священное Писание, лишая правоверных христиан божественных законов; они не признают Христа и не рассуждают о нём, считая Божественное Писание источником раздора, а себя – мудрее Святого Духа. Более того, некоторые вовсе отрицают существование Бога, считая его плодом человеческого воображения, обожествления земного, что на деле служит интересам высших слоёв общества. Так, подобные люди «храбреют от зла и стремятся вследствие гордыни стать выше [всех], говоря, что Бога как такового нет; люди говорят о его существовании лишь ради своей выгоды» [Толк., 262 б]. Однако он верит, что даже если «какая-то часть народа теряет веру в Бога и духовенство, то весь народ

не должен впадать в [подобного рода] сплетни» [Толк., 262 а]. Здесь проявляется отношение Саркавага к еретическим движениям, в частности, к тондракийской идеологии. В то же время он стремится рационально осмыслить и объяснить сущность лежащего в основе народных волнений религиозно-идеологического раскола.

Анализируя явления общественно-политической жизни страны, он указывает на неподобающее порой отношение Всевышнего к своим творениям. Ведь Бог должен проявлять милосердие к нравственно чистым, честным, ведущим справедливый и непорочный образ жизни людям, воздавать им по заслугам, не забывая, при этом, наказывать подлецов и лжецов. Между тем, реальная общественная жизнь показывает, что процветания и успеха в жизни часто достигают не те, кто покорно и последовательно следует моральным заповедям, установленным законам и нормам человеческого общежития, а те, кто на каждом шагу игнорируют, обходят божественные законы, моральные нормы христианства, а также гражданские законы, направленные на регулирование человеческих отношений. Согласно Саркавагу, как окружающий материальный мир есть единство в разнообразии, так и люди, хотя и отличаются друг от друга, однако составляют одно целое: «Люди обязаны не только жить смешанно, но и объединяться любовью» [Толк., 274 а].

В средние века господствовал религиозно-мировоззренческий принцип, согласно которому все люди равны, потому что все наделены разумом (способностью познания) и свободой воли (свободой выбора). Хотя Бог указывает путь истины и справедливости, добра и спасения, достойной жизни, однако человек сам выбирает свой жизненный путь. Иначе говоря, человек изначально имеет возможность («право») отклониться от истинного пути. Это «прирождённое» – естественное право человека, которое можно характеризовать как субстанциальное свойство, ибо относится к его сущности. Как уже отмечалось, в условиях отсутствия государственности понятия «права человека» и «права нации» в армянском средневековье часто отождествлялись.

Согласно Саркавагу, критерием оценки человека являются его конкретные дела, результат его деятельности. Каждый социальный слой обязан неукоснительно следовать установленным для него за-

конам и нормам, ограничиться установленными законом правами, соблюдать в своих действиях чувство меры (закон). Между тем наделённые властными полномочиями и политическими правами люди часто попирают права низших социальных слоёв.

Семья как основа общества. Армянский мыслитель отводит важное место вопросам семейного права, рассматривая семью со всеми сложными отношениями как целостность и основу общества. Исходя из канонов общехристианской и армянской церкви, Саркаваг подчёркивает важность почтительного отношения сыновей к родителям. Вместе с тем, он указывает, что и родители не должны злоупотреблять своими правами как в отношении сына, так и невесты, так как, кроме сыновнего долга, сын несёт ответственность также перед женой и новосозданной семьёй. Ибо жена в семейных отношениях также обладает определёнными правами и достоинством. Поэтому в случае нарушения или игнорирования естественных прав невесты со стороны родителей мужа, молодой семье должно быть предоставлено право удалиться из отцовского дома и жить отдельно, так как речь идёт о будущем молодой семьи. «Несправедливо, – пишет он, – оставлять родителей и следовать за женой, но если родители сами ненавидят невесту и не разрешают сыну любить жену, то в этом случае сын имеет право взять жену и удалиться от родителей» [Толк., 252 а]. Следовательно, неустойчивость новосозданной семьи объясняется также отсутствием должного и справедливого отношения родителей к молодым.

Важное место Саркаваг отводит и семейным узам, взаимоотношениям членов семьи, считая, что семья – единое целое, и ни один из его членов не может действовать самовольно. Так, «если одна из сестер становится инвалидом или по какой-либо причине муж оставляет её, другой сестре не престало идти вместо первой и злить сестру, взамен утешения», – пишет Саркаваг, подчеркивая не только правовую, но и моральную и психологическую стороны [Толк., 265 а].

Упорядочение семейных отношений, укрепление семьи имеет, по мнению Саркавага, важное значение для укрепления основ общества, социального (и национального) общежития. Позиция

мыслителя имеет как социальную, так и национально-политическую направленность.

Учение о свободе воли. Продолжая традиции национальной мысли, Саркаваг подвергает критике широко распространённые в античности и средневековье фаталистские и астрологические представления, полагая, что они искажают реальные события и факты общественной жизни, что под этим всегда скрывается стремление оправдать конкретные действия и поступки людей. Например, основываясь на сложных и запутанных расчётах, астрологи пытаются доказать, что каждый человек рождается под определённой звездой, которая, якобы, непосредственно влияет на его судьбу, предопределяя события его жизни. Так, злодеи и преступники во избежание ответственности за свои преступления сознательно объясняют их воздействием звёзд. Например, он ссылается на тот факт, «некоторые сыновья вместо почтения мучают и лишают жизни отца и мать и при этом утверждают, что совершают это [злодеяние] по принуждению, ибо родились под той звездой, которая заставляет мучать отца и мать» [Толк., 244 а].

Следуя Анания Ширакаци (VII в.), Саркаваг на основе естественно-научных данных показывает невозможность точного определения времени рождения человека и соотношения момента рождения с той или иной звездой. Он убеждён, что звёзды никакой роли не играют в общественной жизни и в жизни отдельного человека. Из этого следовало, что каждое нарушение закона, каждое преступление должно быть искоренено, а преступники и другие антисоциальные элементы должны нести соответствующее деянию наказание.

Такой же подход Саркаваг использует и при рассмотрении предсказаний колдунов. Так, раньше колдуны говорили, что этот ребёнок будет братоубийцей, чтобы не обвинили, когда он совершит это преступление [Толк., 265 а]. Человеческие действия и поступки не могут быть предопределены, прогнозируемы с точностью, так как они не подчиняются слепой необходимости, человек совершает их руководствуясь разумом и свободной волей. Иначе говоря, человек несёт полную ответственность за все свои действия. Поэтому всякого рода астрологические и фаталистские соображе-

ния и аргументы не могут играть роли смягчающих вину обстоятельств. В противном случае пришлось бы отказаться от свободы воли (и выбора) человека, законодательной деятельности, следовательно, также от прав и свобод человека.

Концепция свободы воли имеет и политико-идеологическую направленность, поскольку теоретически обосновывает идею не только возможности, но и необходимости борьбы против чужеземных захватчиков. В духе Езника Кохбаца мыслитель считает, что вторжение и ужасные разрушения со стороны внешнего врага или пребывание какого-либо народа под игом чужеземных захватчиков не есть фатальная участь, не предопределено свыше, а является результатом проявления злой воли врага, его стремления к господству. А поскольку захватническая политика и вытекающие из неё злодеяния являются не выражением божественной воли (или судьбы), а порождением злой воли людей (использования свободы воли во зло), то каждый народ, находящийся под чужеземным игом, может и имеет право восстать и, сплотившись, силой оружия сбросить чужеземное иго и изгнать врагов из страны.

Саркаваг в новых исторических и политических условиях возрождает сформулированную ещё Месропом Маштоцем и Езником Кохбаца концепцию о праве армянского народа на свободную жизнь, о законности и необходимости организации национально-освободительной борьбы. ***Ни один народ не вправе навязывать свою политическую волю другому народу, так как это противостоит естественное действие, оно противоречит фундаментальным принципам естественного (божественного) права народов.*** Указанная концепция признавала свободу воли и свободу выбора каждого народа, равные права всех народов. Иными словами, присущий человеку принцип свободы воли (и выбора) национальная политическая мысль распространила на всю нацию, придав ему политико-правовую направленность.

Каждый человек может иметь только одно отечество, которое как, незаменимая человеческая духовно-моральная ценность, передаётся из поколения в поколение. Если кто-либо по работе или по другим причинам отбывает в чужую страну, то должен обязательно вернуться обратно, ибо любовь к отечеству должна иметь и прак-

тический характер. **Человек должен не только иметь отечество, но и бороться во имя его свободы и независимости, внести свою лепту в дело благоденствия и процветания страны.** Эта идея была актуальной во все периоды истории Армении, она не потеряла своей актуальности и сегодня.

В связи с этим Саркаваг подчёркивает важность проблемы просвещения народа, которую, по его мнению, можно решить как посредством усвоения национальных духовно-культурных ценностей, так и путём приобщения к культурным достижениям других цивилизованных народов. Поэтому отбытие в развитие в культурном отношении страны полезно не только для конкретного человека, но и для всего народа. Это – необходимое условие просвещения народа, особенно в тех областях науки, которые в родной стране не получили должного развития.

Таким образом, Саркаваг, хотя и указывает на наличие социальных противоречий, бесправного положения и эксплуатации низших социальных слоёв со стороны светских и духовных феодалов, на злоупотребления со стороны правителей, судей и недостатки феодального суда, однако его общественно-политические взгляды ограничиваются требованием нравственного усовершенствования феодальных порядков, справедливой, естественной организацией феодальных отношений. Он требует везде и во всём сохранять чувство меры, в том числе при регулировании общественных отношений. Мера выступает как одно из основных этических и социально-политических понятий, важнейший принцип регулирования человеческих взаимоотношений.

1.3. Политико-правовая теория Мхитара Гоша

В политико-правовой мысли Армении нашли осмысление и отражение как реальные политические процессы, исторические события, так и политические чаяния армянского народа. В эпоху Высокого средневековья были созданы не только политические концепции, но и ряд правовых документов и судебныхников, которые сви-

детельствуют о высоком уровне политико-правового мышления в Армении.

В ряду выдающихся мыслителей эпохи видное место занимает Мхитар Гош – выдающийся представитель средневековой армянской политико-правовой мысли, правовед, церковный и общественный деятель, педагог, автор знаменитого «Армянского судейника».

*Мхитар Гош (ок. 1130–1213 г.) родился в городе Гандзаке (историческая Армения), где и получил начальное образование. Затем учился у известного учёного **Ованнеса Тавушеци**, который удостоил его учёной степени «вардапета». Скрыв свою учёную степень, Гош поступает в прославленную высшую школу при Кармир-ванке, который располагался у Чёрной горы в Армянской Киликии. Здесь, помимо религиозно-богословских наук, изучали также грамматику, риторическое искусство, философию, математические дисциплины, космографию и другие светские науки. У учёных Чёрной горы он вторично удостоился учёного звания вардапета. По возвращении в историческую Армению он приобрёл славу и авторитет не только в учёных кругах, но и среди политических и государственных деятелей, стал духовником и советником знаменитого полководца **Закарэ Закаряна** – правителя Армении и амирспасалара (главнокомандующего вооружёнными силами) Грузии. Сознательная жизнь и литературно-педагогическая деятельность Мхитара Гоша были тесно связаны с известными монастырями – Гетик и построенным им с помощью Закарэ Закаряна и его брата Иванэ Нор-Гетиком. Здесь же он основал свою вскоре ставшую широко известной высшую школу.*

Он оставил множество произведений, среди которых выделяются: написанный по просьбе братьев Закарянов «Армянский Судейник» – выдающийся памятник средневековой правовой мысли и «Притчи», заложившие основы средневековой армянской художественной прозы как само-

стоятельной области художественного творчества. В его «Притчах» отражены также многие злободневные проблемы социально-политической жизни Армении того времени. С точки зрения развития армянской политической мысли, особое значение имеет его послание, адресованное Закарэ и Иванэ Закарянам, в котором рассматриваются проблемы межцерковных отношений, взаимопонимания народов и единения христианских церквей, в частности, взаимоотношения Армянской и Грузинской церквей.

Среди произведений Мхитара Гоша особое место занимает его «Судебник». Как свидетельствует история человечества, необходимость создания собственного национального «Судебника» и, вообще, целостных и систематически разработанных правовых документов, законодательных актов и т. д., как правило, возникает и осуществляется при наличии сильной государственности, развитой правовой системы, высокого уровня правосознания, политического мышления народа и на определённом этапе их развития. Более того, истории известно множество случаев, когда даже крупные и сильные государства так и не создавали собственного национального судебного кодекса, законодательной системы, а довольствовались нормами обычного права и судебниками или правовыми актами других стран. Поэтому *появление «Армянского судебного кодекса» в период отсутствия политической независимости и армянской государственности не является закономерностью с точки зрения развития политико-правовой мысли и института государственности.* Вместе с тем, его появление свидетельствует не только о развитом правосознании и высоком уровне политико-правовой мысли нации, но, пожалуй, в первую очередь явилось продуктом зрелого национально-политического мышления, прогнозирования политических перспектив исторического развития армянского народа и соответствующей концептуальной позиции.

В этом смысле «Судебник» Мхитара Гоша является результатом теоретической рефлексии над происходящими национально-политическими, историческими и социальными процессами с определённых политических позиций. Гош обращается как к теорети-

ческим (особенно во Введении), так и к практическим (нормативным) сторонам правовых проблем. В аспекте истории армянской политической мысли значительный интерес представляет именно концептуально-теоретический аспект, который, в свою очередь, непосредственно связан с проблемами философии права и политической теории.

История мировой политико-правовой мысли свидетельствует, что «любой судебник, создаваясь для удовлетворения повседневных правовых потребностей, делает это, руководствуясь определённой философией права, занимая определённые социально-классовые позиции и *исходя из определённой политико-правовой теории, преследуя конкретные политические цели* (курсив наш – К. М.)»²⁵⁴. Наряду с этим, для законотворческой деятельности и, особенно для создания более или менее целостной правовой системы и теории, определяющее значение приобретает выбор исходных политико-методологических установок, которые находятся вне рамок компетенции сугубо правового мышления и относятся к области философии права и общей методологии. Более того, именно отправная политико-методологическая установка, как правило, обуславливает выбор исходной политико-правовой теории. Методологическая позиция, в свою очередь, во многом зависит от восприятия, степени осмысления политической и правовой практики, уровня и целенаправленности политико-правового мышления законодателя.

Гош придаёт важное значение внутренним факторам, в частности, консолидации и укрепления национальных сил. Он подвергает критике сепаратистские устремления армянских князей, которые «предпочитают скорее быть в рабстве у чужеземцев, чем, *подчинившись друг другу, добиться свободы*»²⁵⁵. Он убеждён, что только путём пресечения и обуздания центробежных устремлений армянской знати, мобилизации и централизации всех внутренних сил, потенциальных возможностей нации можно достичь восста-

²⁵⁴ Торосян Х. Введение // *Мхитар Гош. Судебник* / Подг. текста, введ. и прим. Х. Торосяна. Ер., 1975. С. 15. На арм.яз.

²⁵⁵ См.: Ованнисян А. Г. Очерки истории армянской освободительной мысли. Кн. 1. Ер., 1957. С. 279. На арм. яз.

новления утерянной государственности. В этом состоит выбранный Гошем путь, его политическая позиция и политическое кредо. Поэтому он предпринимает создание собственного, национального судебника, явившегося ярким выражением его национально-политической позиции и направленной на защиту общенациональных интересов – самосохранения нации и её политического самоопределения. Благодаря этому «Судебник» Гоша приобрёл значение и политико-правовой программы.

Теория естественного права. Политико-правовая концепция Мхитара Гоша опирается на теорию естественного (или божественного) права, основными принципами которой являются: равенство всех людей перед Богом, свобода, в том числе свобода вероисповедания, право на жизнь, неприкосновенность личной собственности и другие. Согласно автору, «создатель сотворил человеческое существо свободным», наделив его разумом, свободной волей и свободой выбора. Однако он не мог не заметить широко распространённого социального зла, социального неравенства, эксплуатации человека человеком. Поэтому логически вставал вопрос о причинах, порождающих социальное зло и социальные бедствия. Главной причиной мыслитель считает социальное неравенство. Что касается существующего в эмпирическом государстве социального расслоения, наличия в обществе политического, правового и особенно материального неравенства, то он убеждён, что «зависимость от господ возникла из-за нужды в земле и воде»²⁵⁶.

По мнению ряда исследователей, в истории мировой политико-правовой мысли до XIII века, вероятно, единственный мыслитель, кто «искал основу неравенства во внутренней жизни общества и нашел её в социально-экономических причинах»²⁵⁷. Учёные, однако, ограничились лишь фиксацией самого факта, тогда как в контексте средневекового политико-правового мышления не ясно, как появились сами хозяева земли и воды. Кроме того, окончательное прояснение вопроса требует соотнести вышеприведённую мысль с основными принципами естественного права Гоша. А по-

²⁵⁶ Армянский Судебник Мхитара Гоша / Пер. с древнеарм. А. А. Паповяна. Ер., 1954. Ч. 2. Ст. 3. Далее в тексте: Суд.

²⁵⁷ *Торосян Х.* Введение. С. 24.

скольку правовед сам не даёт соответствующих разъяснений, то более вероятным кажется другое объяснение, а именно: *идея о неравенстве, возникшем из-за потребности в земле и воде относится не к вопросу происхождения или истоков права, а к действующей в обществе закономерности – к функциональному осмыслению вопроса*. С другой стороны, господствующее в реальном обществе социальное неравенство является следствием земной жизни человека, его греховной природы и неправильного использования свободы воли. Поэтому существование различных социальных слоёв и их наделённость различными правами и свободами является «естественным» в контексте постгреховной истории человеческого общества. Иными словами, в обществе в равной степени действует и божественное (естественное), и положительное (созданное людьми) писаное право.

Одним из стержневых вопросов права является соотношение естественного права и положительного права, которое можно рассматривать в качестве внутреннего стимула, механизма развития правовой мысли и правосознания в целом. С другой стороны, соотносённость и степень согласованности этих двух видов права отражает уровень правовой мысли, степень её философского осмысления. Согласно Гошу, в основе положительного права должно лежать естественное право. Однако, хотя положительное право и должно исходить из принципов, основоположений естественного права, тем не менее *у разных народов и на разных этапах их исторического развития эта связь и соотношение проявляются по-разному*.

Подобно другим представителям естественно-правовой теории, армянский мыслитель полагает, что принципы естественного права как вечные, общечеловеческие идеи и ценности не подвержены изменениям, они не подвластны времени. Изменяются и развиваются нормы и системы положительного права, поскольку положительные (государственные) законы создаются людьми и для людей. На законодательную деятельность человека существенное влияние оказывают конкретные исторические, политические и национальные факторы и условия жизни, так как основной задачей и конечной целью любого законодательства является регулирование

конкретных правоотношений в конкретном обществе и в конкретных условиях. Следовательно, при необходимости они могут быть изменены людьми. Из сказанного Гош выводит, что каждый народ и каждая страна должны иметь своё собственное законодательство и собственные правовые нормы, так как необходимо «выбирать суд соответственно времени, народам и странам» [Суд., Введение, гл.2].

В политико-правовой литературе понятия «свободная воля», «естественное право» и «божественное право» иногда используются некорректно, вне контекста специфики мышления исторического периода, вследствие чего вольно или невольно происходит искажение взглядов средневековых авторов. Так, считается, что «последовательное признание свободы воли человека-индивида в корне отрицает какое-либо божественное предопределение. Данные понятия не совместимы друг с другом» и те, «которые пытались свободу воли совместить с предопределением неизбежно впадали в противоречие». Из этих посылок делается вывод, что Мх. Гош усматривает источник свободной воли не в божественном предопределении, а в «естественном праве», имеет «автономно человеческий характер»²⁵⁸.

Данный вывод не имеет серьезных оснований и базируется на предвзятой интерпретации упомянутых понятий, на игнорировании специфики средневекового мышления и смешении понятийного аппарата.

Во-первых, необходимо отметить, что понятия «свободная воля», «божественное предопределение» («божественное право»), «естественное право» являются составляющими единой понятийной системы и единого мировоззрения. Следовательно, говорить об их несовместимости, о наличии между ними противоречия означает не понимать особенностей средневекового мышления вообще, и политико-правового, в частности. Не надо забывать, что свободная воля человека также является предопределённой, ибо она дарована людям Богом.

²⁵⁸ Сафарян Г. А. Средневековое право Армении. 10–13 вв. Ер., 1996. С. 178. На арм. яз.

Во-вторых, смешение указанных понятий обусловлено неадекватным пониманием и трактовкой понятий «естественное» («φύσις/φύσις») и «по природе» («ἡ φύσις/ἡ φύσις»). Более того, эти понятия настолько многозначны и многогранны, что часто трудно уловить их смысл вне конкретного культурно-исторического контекста, его смыслового содержания. Поэтому от их правильного восприятия и трактовки во многом зависит, о какой именно концепции права идёт речь. Дело в том, что греческий термин «фюзис» («естество», «природа») означает нечто, обладающее вечным существованием, находящееся в состоянии вечного становления, развития, изменения, роста и т. д., а также результат этих процессов. Это не природа в современном понимании этого слова, она не тождественна и латинскому термину «натура» (природа). Латинский термин совпадает в основном с последним значением греческого термина «фюзис». Другими словами, речь идет о проявлении вечной, неизменной сущности, вечном физическом становлении, которое, однако, не сводится к результату процесса становления и не тождественно сущности.

В-третьих, понятие «свободная воля» в средневековом мышлении, как и в учении Гоша, относится не к «человеку-индивиду», а к «человеческому роду», ибо понятие *человек* используется им как родовое понятие.

Таким образом, выражение «по природе» (или «от природы») на самом деле означает не что иное, как данное Богом. Следовательно, нельзя считать обоснованным различие, а, тем более, противопоставление естественного и божественного права²⁵⁹. В действительности, понятия «божественное право» и «естественное право» отличаются не в содержательном, а в терминологическом плане. Не стоит забывать также, что природа и человек сами являются творением Бога. ***Естественное же право выступает как отражённое в сотворённом космосе божественное право.***

Автор приведённой точки зрения подчеркивает, что, якобы, «Гош критически воспринимает все использованные источники, в

²⁵⁹ Ср.: Там же.

том числе и законы Моисея»²⁶⁰. Однако средневековый правовед проявляет исследовательский (а не критический) подход к законам Моисея, с помощью отдельных изменений и дополнений, смягчая их суровость. Так, согласно законам Моисея, «Тот человек, который совершил убийство, определённно должен быть убит»²⁶¹. В этом и в других подобных случаях смертную казнь Гош, как правило, заменяет менее суровым наказанием. Но он не против смертной казни вообще. И в этом вопросе он проявляет умеренный подход, полагая, что смертная казнь должна применяться только в исключительных случаях. Подобные «уточнения» и корректировки не являются результатом критического (в смысле негативного) отношения к моисеевым законам, а имеют соответствующие мировоззренческие и идеологические обоснования и оправдания. Дело в том, что положение, согласно которому человек – это божественное творение, наделённое разумом и свободной волей, он дополняет фундаментальной новозаветной идеей любви и спасения человека. Поэтому, если христианин убивает христианина, то он должен ограничиться выплатой цены крови. И, хотя по закону Моисея, убийца и достоин смерти, однако имеет возможность (право) раскаяться благодаря наставлению. Тем самым, идея спасения и права раскаяния получают и правовое содержание.

Таким образом, в концепции Гоша намечается определённое согласование божественного права, отражённого в Ветхом и Новом Заветах, тем более, что Новый Завет считается законченным выражением божественного слова, божественной истины. Следовательно, речь может идти не о критике, а о дополнении и обобщении в свете новозаветной идеологии.

Кроме того, в отличие от предыдущих сторонников естественного права, Гош пытается превратить этот принцип и в норму положительного права. Он определяет ряд норм, которые положительное право приближают к естественному праву, уравнивают человека и личность; иначе говоря, всех людей он считает равными

²⁶⁰ Ср.: Там же. С. 189.

²⁶¹ Там же.

в системе как естественного, так и положительного права, перед действующим в обществе письменным законом.

Таким образом, согласно Гошу, хотя сферы естественного и позитивного права в общественно-политической жизни действуют порознь, на самом деле являются частями единого целого. Соотношение естественного и положительного права, имеющиеся между ними в реальных эмпирических государствах несоответствия и противоречия Гош разрешает в пользу верховенства естественного права. При этом, *исходной точкой любой законотворческой (и правотворческой) деятельности должно стать естественное право, а положительное право должно стремиться, по возможности, превратить принципы естественного права в нормы положительного права, благодаря чему постепенно исчезнет различие и противоречие между этими двумя видами права*. Принципы естественного права, таким образом, выступают в качестве как отправной точки, так и своеобразного идеала для положительного права.

Источник и формы власти. Гош важное место отводит проблеме политической власти, её сущности, функций и т. д. Для того времени, в том числе и для Армении, это – проблема царской власти. Он придерживается традиционного мнения, согласно которому царская власть имеет божественное происхождение, поэтому носитель царской власти есть особа священная и неприкосновенная. Идея божественного происхождения царской власти и права имела важное значение не только для регулирования внутrigосударственных политико-правовых отношений в будущем, в обеспечении целостности страны и её нормального функционирования, но и в утверждении политического статуса армянского государства в международных отношениях. Царь, как наместник Бога в своей стране, должен править ею, руководствуясь божественными предписаниями и уподобляться Ему. Так, подобно Богу, который «смешал тяжёлое с лёгким, слабое с сильным, дабы они если противостоянут, то – между собой, а не Творцу, царь должен противопоставлять «великих и малых» – господ и подданных, властвующих и подвла-

стных, «чтобы они сражались между собой, а не против царей»²⁶². Подобную установку Гош считает одним из действенных способов обеспечения стабильности царской власти. Этот принцип отражал политический опыт и практику как его времени, так и прошлых периодов истории и играл важную роль в последующие периоды политической истории, не потеряв своего значения и в современную эпоху. Данная мысль впоследствии была закрепляна в формуле: «Разделяй и властвуй».

Гош – поборник концепции централизованной царской власти. Стабильность, прочность и само существование государственности, политической власти в значительной мере зависят от механизма наследования царского трона. Решая вопрос наследования трона с позиций верховенства государственных интересов, он проявляет заметную гибкость. Во-первых, он определяет порядок наследования трона от отца к старшему сыну в качестве основного принципа (принцип «майората»), что являлось традиционным как в политико-правовой теории, так и в политической практике. Во-вторых, он делает существенную оговорку, считая, что необязательно, чтобы трон *всегда и во всех случаях* переходил к старшему сыну. Исходя из интересов государства, трон должен быть передан самому достойному из сыновей царя, тому, кто более остальных наделён способностями и навыками по управлению государством, необходимыми для защиты общегосударственных интересов и решения государственных задач. В-третьих, вероятно, исходя из этих соображений, он считает, что в отдельных случаях трон может отойти и к брату царя. Последнее обстоятельство некоторые исследователи объясняют тем, что Мхитар Гош имел в виду брата Закарэ Закаряна – Иванэ²⁶³.

В политической системе будущей армянской государственности Гош выделяет два основных властных института: государственный и церковный (светский и духовный). Подобное разделение власти, по его мнению, призвано обеспечить прочность и стабильность государственности. Духовно-церковная власть распространя-

²⁶² *Иосиф Орбели*. Басни средневековой Армении. М.-Л., 1956. С. 61.

Далее в тексте – Басни.

²⁶³ *Торосян Х.* Введение. С. 18.

ется на духовную сферу, не вмешиваясь в государственно-политическую сферу. В свою очередь, светская власть должна заниматься сугубо государственными проблемами и не вмешиваться в духовные дела, не посягать на церковное имущество и собственность. Армянский правовед чётко разделяет сферу полномочий государственной и церковной властей, оставляя за каждой из них относительную самостоятельность в политической системе страны. Целостность и стабильность общества, политической и правовой системы обеспечиваются правовым регулированием отношений между государством и церковью, князьями, шинаканами и другими социальными слоями. Как отмечает Х. Торосян, «Весь материал Судебника в основном отобран соответственно этой основе и построен на данной основе»²⁶⁴. В многочисленных статьях своего Судебника Гош стремится регулировать и придать нормативный характер указанным отношениям, которые должны были составить государственно-правовую основу будущего армянского государства. Именно «гармония» или «симфония» двух видов власти должна была стать основой политической системы армянского государства.

Таким образом, Гош обосновывает концепцию сильной централизованной царской власти, будучи глубоко уверенным, что только при её наличии можно обеспечить прочность и стабильность государства, его военно-политическую мощь, безопасность государства и нации от внешних вторжений, благосостояние страны.

В деле восстановления армянской государственности Гош большое место отводит Армянской Апостольской церкви, которая на протяжении веков, и особенно в условиях отсутствия национальной государственности, выполняла функцию сохранения национальной самобытности – на единой духовно-идеологической и языковой основе, по возможности обеспечивая единство раздробленной нации. В сложившихся к концу XII – началу XIII века конкретных условиях Армянская церковь, как единственный централизованный институт, могла сыграть существенную роль в деле консолидации нации вокруг национально-политических идей и возрождения армянской государственности. Поэтому Гош как сво-

²⁶⁴ Торосян Х. Введение. С. 15.

ей деятельностью, так и с помощью «Судебника» защищал национальный характер Армянской Апостольской церкви.

Армянская церковь, как Апостольская, изначально имеет право на самостоятельное существование. Кроме того, в Армении христианство было провозглашено государственной религией, преимущественно, из национально-политических и государственных соображений, Армянская церковь изначально, с момента своего основания, обладала определённым преимуществом по сравнению с другими христианскими церквями, что существенно повлияло на её как политическое, так и экономическое усиление ещё в IV веке. Вместе с тем, как было показано, её усиление естественным образом приводило к попыткам вмешательства в государственные дела (внутренние и внешние). Однако после раздела Армении в середине 380-х годов Армянская Апостольская церковь встала на защиту царской власти в восточной части Армении, а после окончательной потери национальной государственности в 428 году взяла на себя ряд национально-политических и государственно-правовых функций, став единственной общеармянским централизованным институтом.

Соотношение и удельный вес государства и церкви постоянно менялись в зависимости от государственного статуса страны, конкретных политических условий. Так, во времена Гоша Армянская Апостольская церковь претендовала на первенство, что при наличии сильной военно-политической власти в Захаридской Армении было невозможно. С другой стороны, создание Захаридской Армении породило новые политико-правовые проблемы, связанные с соотношением и взаимодействием светской и церковной властей. Согласно Гошу, восстановление государственной целостности, помимо **закона силы**, требует ещё и укрепления **силы закона**.

Исходя из этих соображений, армянский правовед регулирует отношения между духовными и светскими органами власти, упраздняет неопределённость, царившую в сфере их полномочий. Он нормирует их отношения, определяет рамки полномочий каждой из форм власти, что было призвано согласовать деятельность органов светского и духовного правления, способствовать установлению политического и социального согласия.

Одной из важнейших задач централизованной политической власти является обеспечение единства не только нации, но и страны, создание единого правового поля, что предполагало создание единой правовой, таможенной, торговой системы, единого общего внутреннего рынка и т. д. Для преодоления экономической изолированности, состояния раздробленности и местничества необходима была централизация власти. В свою очередь, для целенаправленной и продуктивной деятельности центральной власти необходимо было создать соответствующую правовую основу.

Во-первых, местному праву и законам (нормам обычного права) он противопоставляет общегосударственный закон, придавая последнему приоритет в правоотношениях. В основу же общегосударственного закона он кладёт местное, обычное право. Однако «от этого сущность не меняется, потому что, когда один из вариантов местного права поднимается на уровень закона, он перестаёт быть местным»²⁶⁵. Подход Гоша оказался чрезвычайно жизнеспособным и продуктивным, поскольку разработанные им нормы и законы полностью соответствовали конкретному политико-правовому положению нации, её правосознанию и образу жизни, что и стало одной из основных причин того, что «Судебник» получил широкое распространение и применение как на территории исторической и Киликийской Армении, так и в многочисленных армянских колониях, разбросанных по всему миру.

Во-вторых, Гош формулирует правовые нормы, которые содержат единые критерии для внутренней торговли на всей территории страны, запрещают введение дополнительных таможенных пошлин в пределах отдельных феодальных владений, устанавливают единые меры веса и объёма, оставляя за центральной царской властью право устанавливать цены. Центральная власть должна была стать гарантом решения и реализации всех этих задач.

Другой важнейшей функцией центральной царской власти является создание общей правовой системы, обеспечение беспрепятственного и безусловного функционирования правовых норм на всей территории страны. **Общегосударственные законы в равной**

²⁶⁵ *Торосян Х.* Введение. С. 17 .

мере должны распространяться на все социальные слои и все народности, населяющие страну. В средневековье, в эпоху религиозно-догматического противоборства, когда часть армянского народа находилась под властью сельджуков и других мусульманских правителей, где были распространены национальная дискриминация и религиозная нетерпимость, в том числе и в судебной-правовой системе, подобный подход можно отнести к ряду исключительных явлений. Иными словами, **независимо от национальной и конфессиональной принадлежности, в будущем армянском государстве все будут равны перед законом, все будут наделены одинаково равными правами,** человеческое достоинство всех будет уважено и защищено законом, все будут платить одни и те же налоги и пошлины. Все личные права человека: право на жизнь, право на имущество (частную собственность) и т. д., то есть естественные права, будут защищены законом, государством.

Правда, Гош этим не защищает мусульманскую религию как вероисповедание, мировоззрение, идеологию, однако своё отношение он не распространяет и на сферу правоотношений, то есть не превращает в правовую дискриминацию. Он предполагает некоторые ограничения лишь для совершивших тяжкое преступление мусульман, что, однако, существенно не влияет на характер и направленность его политико-правовой концепции. При таком подходе проявляется подчёркнуто гуманистическая ориентация великого правоведа и политического мыслителя, тенденция разработки норм и законов позитивного права в соответствии с принципами естественного права.

Данная концепция непосредственно связана с проблемой человека и личности. Известно, что в Античности и Средневековье закон защищал права не человека вообще, а права конкретного человека, конкретной личности – в зависимости от его социального положения и статуса. В политико-правовой практике господствовал принцип противопоставления человека и личности. Известно также, что в истории философской и политико-правовой мысли ещё в античный период сформировалась идея естественных прав, согласно которой, в принципе, все люди равны. Эта идея получила своеобразное мировоззренческое обоснование в христианской тео-

логии и трансформировалась в тезис: все люди равны перед Богом как Его творения. Однако политико-правовая мысль предшествующей эпохи не распространяла естественно-правовой принцип равенства людей на сферу позитивного права, вследствие чего он носил, скорее, декларативный характер, оставался абстрактной идеей, формулой, принципом, который не играл существенной роли в деле регулирования конкретных правоотношений в обществе.

Социальная концепция. Проблема «малых» и «великих».

Гош является убеждённым защитником принципа законодательно-го регулирования социальных отношений, социального согласия и гармонии. Так, с одной стороны, он призывает низшие социальные слои к покорности, подчинению своим господам, с другой – требует от последних заботиться о подвластных им людях, все свои действия и поступки осуществлять в рамках действующего закона. Он осознает, что решение национально-политических задач, в особенности такой сверхзадачи, как восстановление политической независимости и государственности, возможно только при условии мобилизации, консолидации физических и духовно-интеллектуальных сил всей нации, социальных слоёв посредством объединения вокруг общенациональных идей. В этом смысле он придаёт большое значение социальной проблематике, стремясь различными путями (законодательным, нравственно-назидательным, образования и обучения и др.) смягчить остроту социальных противоречий, согласовать интересы социальных слоёв в рамках общей правовой системы.

Однако Гош понимал, что наличие закона, даже очень хорошего, само по себе, не приводит к его повсеместному применению и функционированию, к преодолению и упразднению правонарушений. Поэтому он увещевает господ, эксплуатирующих и попирающих права и человеческое достоинство подданных, обуздывать своеволие, придерживаться закона, предупреждая, что такое отношение может привести к непредсказуемым последствиям для них самих.

Эта идея образно представлена в одной из его басен: «Медведь разрывал лапой муравейник, языком слизывал муравьёв и ел... Отправившись к осе, к оводу, к комару, к шмелю и к им по-

добным, молит он их, как своих сородичей, помочь. Они разделяют заботу муравья и жалят медведя в глаза и уши. Бился он головой о камни и пошли у него нарывы, даже черви завелись, и от ужасной боли, разинув пасть, он ревел. А мелкота, проникнув в его чрево, ранит его внутренности. Будучи затравлен, медведь устремился к потоку и, слишком погрузившись в воду, утонул.

Сила этой басни вот в чём: сильные слабыми пренебрегают и не боятся их, но мудростью укрепляются малые и побеждают сильных, и вот: малых опасаться как великих» [Басни, с. 71].

Мораль, отражённая в басне, рассматривается исследователями, преимущественно, с позиции социально-политической теории и классовой борьбы. Так, по мнению академика И. Орбели, городские ремесленники и другие низшие социальные слои города «создавали не утопии и утопические образы идеализированных героев, а «слагали реальные, правдивые миниатюры из жизни тех, кто «сосёт мозг народа» и тех, кто «под тяжестью гнетущих бедствий нищают и умирают»²⁶⁶. Гош фиксирует тяжёлое социальное положение «слабых», «малых», «немогущих» и обосновывает идею силы их единства, что должно было стать предупреждением для нарушающих закон господ.

Однако в данной басне можно усмотреть ещё одну тенденцию – национально-политическую. Идеологи нации понимали, что в условиях отсутствия национальной государственности и нахождения страны под чужеземным игом социальная проблематика, при всей своей важности, тем не менее, должна быть подчинена общей национально-политической проблематике. Они понимали также, что чужеземная власть является следствием ослабления нации из-за феодальной раздробленности и междоусобицы. В данном концептуальном срезе князя и другие представители армянской знати относятся к разряду «малых», «слабых», «низших». Однако, полагает Гош, объединившись, они могут стать мощной силой, добиться освобождения от иноземного ига и завоевать политическую свободу и независимость для страны и народа.

²⁶⁶ Орбели И. Басни средневековой Армении. Введение. С. 41.

Указанные соображения относятся и ко всем подвластным народам, которые в отдельности не могут победить сильного завоевателя, однако, объединившись, могут стать сильнее и сбросить тяжёлое бремя вражеского ига. Эту точку зрения можно обосновать и конкретным историческим фактом, а именно: знаменитый полководец Закарэ Закарян, объединив армянских и грузинских князей, предпринял победоносный поход против господства сельджуков, освободив всю Грузию и значительную часть Армении от сельджукского владычества. Гош, естественно, был хорошо осведомлён об этих событиях.

Таким образом, мыслитель затрагивает важную проблему, которая является одной из стержневых в его политическом мировоззрении. Эта синтетическая идея потенциально содержала в себе три плоскости: социальную, национально-политическую и межнационально-политическую.

Одной из фундаментальных проблем национальной идеологии является проблема справедливости. Установление социальной и правовой справедливости Гош видел в закреплении и защите в положительном праве (судебнике) силой письменного закона традиционных правовых норм и принципов. Он устанавливает постоянный размер налогов и пошлин, запрещает ростовщичество, определяет различные наказания за нарушение законов и превышение своей власти господами и должностными лицами. С другой стороны, «Судебник» требует покорности от шинаканов-крестьян, своевременной уплаты установленных налогов и пошлин. Следовательно, правовая сторона утверждения справедливости в стране сопряжена с неукоснительным исполнением установленных в обществе законов. Поэтому он считает несправедливым, когда налоги взимается больше, чем «установлено обычаем» (обычным правом), когда господа заставляют шинаканов работать больше, чем определено законом. Таким образом, цель справедливости, в его понимании, состоит в установлении правопорядка *силой закона*, в искоренении злоупотреблений посредством законодательства и обуздания зарвавшихся чиновников, пытающихся всячески нарушить закон. По «Судебнику», каждый социальный слой имеет свои

права и обязанности и должен беспрекословно исполнять их во имя общественного (национального) благополучия.

Всё это необходимо для создания и сохранения стабильного и благоденствующего общества. Кроме того, необходимо установить приоритет общественных интересов («общественной пользы») над сословными и индивидуальными интересами, потому что «ничто не является более ценным, чем общественная польза» [Басни, с. 99, 61].

Идея справедливости выражена и в гошевском понимании такого распространённого в истории феномена, как война. Всё многообразие войн Гош в духе армянской историографии и политической мысли делит на два типа: захватнические и оборонительные («вынужденные»). Хотя он, принципиально, против войн, которые становятся причиной разрушений, грабежа, унижения, однако считает вполне оправданными вынужденные (оборонительные) войны против чужеземных завоевателей во имя защиты страны и народа, для пресечения экспансионистской политики врага. Более того, если народ, становясь объектом внешней военной агрессии, покорно подчиняется завоевателям, не встает на защиту своей страны, не обращается к оборонительным военным действиям, то **такой народ достоин презрения**. Свою позицию мыслитель обобщает следующим образом: «Если царство не терпит обиды от другого царя и имеет достаточно для жизни, то хорошо быть миролюбивым... Но если враги к тому понудят, не вести войны унижительно» для данного народа [Басни, с. 111]. Здесь сформулирована также идея **достоинства** народа, которая приобретает актуальность, особенно, в драматические периоды его истории.

Таким образом, согласно Гошу, естественным условием существования государств и наций, их естественным состоянием является мирное сосуществование, к которому должны стремиться все государства и народы. Однако нарушение принципа мирного сосуществования одним из государств и объявление им войны другому государству с необходимостью предполагает ответное объявление войны (оборонительной) со стороны другого государства (нации). Война во имя свободы и политической независимости собственной страны, кроме национальных задач, решает ещё и об-

щечеловеческие, поскольку, по сути дела, она направлена на восстановление естественного (мирного) состояния, естественного права народов.

В то же время здесь присутствует политическое и философско-этическое обоснование национально-освободительной борьбы народа, поскольку Армения была завоёвана путем насилия (законом силы), а естественный закон предполагает восстановление естественного состояния, в данном случае – освобождение народа и страны. В этом состоит естественное право каждого народа и требование естественного существования человечества.

Основная задача «Судебника» – путём обеспечения приоритета закона в обществе способствовать регулированию правовых, политических, социальных, экономических и других общественных отношений. Но для этого необходимо, прежде всего, выяснить источник права, раскрыть соотношение права и закона, всеобщий характер правовых норм и законов и т. п.

Гош существенно расширяет границы прав получения слугами свободы от своих господ. По «Судебнику», «слуги, уплатив определённый выкуп, а в случае отсутствия денег, проработав на господина соответствующий срок, могут обрести свободу» [Суд., ч. 2, ст. 20]. Следовательно, в контексте средневекового права он значительно расширяет права человека, возможности приобретения свободы.

Данная правовая норма объясняется упомянутыми мировоззренческими установками: созданный Творцом свободным, человек попал в зависимость, был лишён естественных прав в силу материальных причин, следовательно, человеку для восстановления изначально свыше данных прав, вполне достаточно материальных средств (денежная плата или соответствующий объем работы). То есть ограничение или расширение прав человека не происходит за счёт прав других людей и не имеет божественного характера.

С этих же позиций можно объяснить и другую правовую норму Гоша, согласно которой господин не имеет права убивать своего слугу, лишать его жизни (право на жизнь). Более того, за подобный поступок господин несёт уголовную ответственность [Суд., ч. 2, ст. 27].

Таким образом, вопрос прав человека занимает значительное место в учении Гоша и рассматривается им в определённом концептуальном ракурсе. Это обусловлено тем, что в конкретных исторических условиях и с целью решения конкретных политико-правовых задач Гош распространяет национально-политическую концепцию, в частности, фундаментальную идею о свободном существовании нации, и на человека-индивида, который будет жить в независимом армянском государстве (царстве).

Следовательно, если предшествующая национально-политическая мысль (в частности, Месроп Маштоц, Езник Кохбаци и др.) подводила положение о свободе воли (выбора) к идее о праве нации на свободное, независимое существование, к идее национального суверенитета, то Мхитар Гош эти идеи подчинил расширению прав конкретного человека и их правовой формулировке.

Как уже было отмечено, основной целью «Судебника» является законодательное упорядочение политических, правовых, социальных и других отношений. Он был призван силой закона обуздать феодальное своеволие и совершаемые господами беззакония, нарушение божественных законов и благодаря верховенству закона установить социальную гармонию и согласие. Ряд статей направлен на защиту человеческого достоинства и «трудовых прав» «слабых», низших слоёв общества. Разоблачение крайностей в социальных отношениях и требование подчинения закону вытекали, с одной стороны, из социально-политической позиции автора «Судебника», с другой – были продиктованы необходимостью смягчения острых социальных и политических противоречий в обществе и мобилизации сил страны против внешнего врага²⁶⁷.

Во времена Гоша были созданы реальные предпосылки для восстановления политической независимости и суверенного государства. Поэтому великий учёный составил свой «Судебник» для будущей государственности, чтобы, как он сам отмечает, из-за отсутствия законодательства армянские цари не были бы вынуждены обращаться к иностранным судебникам. Своим «Судебником» он,

²⁶⁷ Ср.: Ованнисян Аш. Очерки по истории армянской освободительной мысли. Кн. 1. Ер., 1957. С. 281. На арм. яз.

в то же время, подготавливал идейно-политическую и правовую основу для создания подобного государства. Иначе говоря, беспрецедентная (в контексте мировой политико-правовой мысли) предпринятие Мхитара Гоша имело не только правовое, но и национально-политическое и идеологическое значение.

Церковно-политическая концепция Гоша наиболее полно отражена в его Послании братьям Закарянам. Оно было продиктовано обострением к тому времени армяно-грузинских межцерковных отношений. Грузинское духовенство всячески охаивало и подввергало резкой критике догматику Армянской церкви и её порядки. После отделения Грузинской церкви от Армянской в начале VII века и присоединения к Греко-византийской церкви армяно-грузинские отношения стали натянутыми. Усиление же враждебности и углубление противоречий между двумя соседними христианскими церквями к XII веку, на наш взгляд, можно объяснить рядом причин. Здесь мы остановимся на некоторых из них. Во-первых, начиная с X века Византийская империя возобновила и усилила преследование армян в империи. Задача была стара – заставить армян принять халкидонскую формулу. Во-вторых, в XII веке империя сконцентрировала свое внимание на Киликийской Армении, а решение той же проблемы в северо-восточной Армении фактически «передала» Грузинской халкидонитской церкви. Этим можно объяснить чрезмерную антиармянскую активность и напористость Грузинской церкви. В-третьих, большой ролью армянского фактора во всех сферах общественной жизни Грузии, в том числе военно-политической и культурной. Необходимо было путём навязания халкидонизма, хотя бы отчасти, нейтрализовать этнический и религиозный факторы. В-четвёртых, приходится признать, что перед грузинской элитой (светской и духовной) стояла судьбоносная задача по формированию национальной идентичности.

Следовательно, политика религиозного преследования армян в империи и укрепившиеся к этому времени грузино-византийские церковные отношения явились внешним и внутренним стимулами для Грузинской церкви в деле обвинений с халкидонитских позиций догматики и порядков Армянской Апостольской церкви. Грузинская церковь и светские власти именно в церковной политике

усмотрели главный путь решения проблемы национальной идентичности. Но такая задача издавна (с IV века) стояла и перед Армянской церковью. Поэтому можно сказать, что противоборство между двумя церквями и их вероучениями была **одновременно и борьбой за национальную идентичность**.

Греко-византийское и грузинское духовенство в качестве аргумента истинности их вероучения ссылались на то, что «только армяне не признают Халкидонский собор». По поводу этих обвинений Гош даёт сравнительный анализ вероучений ряда христианских народов, приводя убедительные факты, свидетельствующие о том, что армяне не одиноки в своей позиции, что «многие народы не признают Халкидонский собор».

Одной из причин раскола между христианскими народами мыслитель считает наущения Сатаны, который с целью разъединить народы внушает им мысль, что якобы «они являются истинными и все стремятся всячески присоединить к себе другие [народы] и не желают выбрать [истину] и объединиться по доброй воле. И это порок гордыни, потому что грек считает правым себя, а римлянин – себя, подобным образом и каждый другой народ»²⁶⁸. Конечно, Богу было угодно, чтобы все христианские народы имели единую догматику, однако Сатана и наша гордыня не позволяют сделать это. Поэтому в этих условиях считаем правильным хотя бы не враждовать и не поносить крест и церковь друг друга, ибо это есть неуважение к Богу и Христу [Посл., с.198].

Другой причиной является свобода воли человека, ибо хотя Христос всех верующих в Него превратил в единую паству, однако Он не упразднил свободу воли, а «ученичество» (следовать Божьим установлениям или нет) оставил на усмотрение (выбор) человека. Христос желает добровольного почитания и следования добродетели. Именно наличие свободной воли стало причиной того, что человек сам исполняет свою волю, совершает свой выбор, свои действия, поэтому «считаем невозможным объединение всех [хри-

²⁶⁸ Мхитар вардапет Гош. Послание «К Грузинам» // Мурадян П. М. Армяно-грузинские догматические трения в XI–XIII вв. и послание «К Грузинам» Мхитара Гоша. Св. Эчмиадзин, 2011. С. 214–215. На арм. яз. Далее в тексте: Посл.

стианских] народов вследствие устаревших обычаев и из-за длительного перерыва [в деле] созыва вселенских соборов» [Посл., с. 219]. Следовательно, разногласия внутри христианского мира и противоборство церквей никоим образом не связаны с божественной волей, а обусловлены свободной волей людей (в данном случае – духовенства). Свобода воли дарована человеку Богом и составляет неотъемлемый атрибут человеческого бытия и никто не может лишить его этого качества.

Из приведённой цитаты и всего текста Послания следует, что по Гошу ситуация могла быть выправлена лишь посредством созыва Вселенского собора. Однако ни одна из христианских церквей не была в состоянии инициировать его созыв из-за существующих глубоких противоречий и раздоров. Следует иметь в виду, что после Халкидонского собора (451 г.) начался процесс размежевания между греко-византийской и римской церковью, который завершился окончательным разрывом («схизмой») в 1054 году. Естественно, Гош знал об этом и в своих суждениях учитывал данное обстоятельство. Кроме указанных причин раскола христианских церквей он отмечает и ряд других причин. В качестве таковых он упоминает «тщеславие», «бессилие», «свободу воли», «невежество и необразованность» [Посл., с. 252].

Идеолог Армянской Апостольской церкви не отрицает саму идею всеобщей христианской церкви, но считает её возрождение невозможным. Исходя из вышеизложенного, он пишет: «По этой причине мы видим, что невозможно придти к согласию, ибо возгордившись, не повинуются друг другу. Но если каждый из этих народов отбросит неприемлемое [для других народов] и возьмёт похвальное [у них], то произойдёт согласие народов». Более того, «если четыре народа (греки, римляне, армяне и сирийцы – К. М.) придут к согласию, то к ним присоединятся и все другие народы... И если это произойдёт по важным вопросам, то в частных вопросах прекословия не будет» [Посл., 252]. Христианские народы «имеют различные обычаи и порядки. Так, греки и грузины преимущественно почитают св. Иконы, а армяне – Крест» [Посл., с. 217]. Церковные традиции и предания сформировались и устоялись в течение долгого времени, поэтому они труднопреодолимы.

Вместе с тем, Гош считает, что ритуальные и догматические разногласия не должны влиять на нормальные отношения между христианскими церквями и народами, становиться причиной, а, часто, поводом для раздора, вражды и противоборства: «Хотя объединение и невозможно, однако возможно устранить взаимные оскорбления» [Посл., с. 199]. Кроме того, «хотя перечисленные пять наций (римляне, греки, армяне, сирийцы и грузины – К. М.) не могут придти к согласию, но они могут перестать быть врагами и поклониться кресту и церкви друг друга» [Посл., с. 253–254]. Он призывает духовенство всех церквей и, в первую очередь, грузинской, **чтобы в межцерковных отношениях исходили не из того, что разделяет**, а из того, что объединяет. Но это также требует взаимопонимания и правильного выбора. Только при таком подходе к проблеме можно «искоренить вражду между собой и стать друзьями и не поносить церковные порядки друг друга» [Посл., с. 253].

Таким образом, армянский мыслитель выдвигает принцип свободы идеологической (в данном случае – вероисповедальной) ориентации наций. А это в тот исторический период означало – одновременно, и свободу политической ориентации, свободу выбора собственного национального пути развития.

В условиях противоборства христианских церквей за первенство в христианском мире проблема объединения всегда волновала христианский мир. Хотя в этом направлении было приложено много усилий, однако политические интересы и притязания всегда превалировали над религиозно-догматической стороной вопроса. Нелишне отметить, что этот вопрос остаётся открытым и для современного христианского мира. Иными словами, он приобрёл характер вечного вопроса, на который каждая эпоха и каждая церковь даёт свой ответ, обусловленный, как правило, над-религиозными и над-догматическими факторами. Упомянутую проблему Гош формулирует следующим образом: «Итак, покажите каким это образом возможно объединение, или же каких народов, а если объединение народов не может иметь места, то как следует поступить в этом случае?»²⁶⁹. Таким образом, проблему объединения церквей он рас-

²⁶⁹ Там же. С. 262.

смачивает в увязке с проблемой объединения народов, ибо для средневекового армянского мыслителя церковь и народ – однопорядковые понятия.

Хотя все нации, их церкви и учёные-вардапеты считают правильным своё вероисповедание, однако существует лишь один Бог и одна Истина. Следуя тексту Евангелия, Гош утверждает, что только Бог является истинным, только Он владеет абсолютной истиной, а все люди, независимо от их социального, церковного или политического статуса, подвержены ошибкам по своей природе. Это касается и церковных порядков, которые также устанавливаются церковниками, то есть людьми. Поэтому все народы имеют и хорошие (правильные), и плохие (порочные) «церковные установления». Исходя из сказанного, он видит только один путь решения проблемы, а именно: при регулировании вероисповедальных отношений между христианскими церквями вопрос единения возможно решить лишь в том случае, если все христианские церкви «обладали бы такой волей, дабы мы могли соединить всё хорошее, что имеется у всех христианских народов, а плохое отбросили бы, тогда Бог был бы нам в помощь и помог бы исправить и установить единые для всех церковные каноны» [Посл., с. 215].

Следовательно, решение проблемы он видит в собрании видных представителей всех христианских церквей и беспристрастном обсуждении церковных порядков всех народов и утверждении достодолжных, независимо от статуса и мощи какой-либо церкви, руководствуясь одной лишь божественной Истиной. Только в этом случае возможно установление согласия и мира между христианскими церквями и народами. Нетрудно догадаться, что речь идёт о вселенском соборе. Однако в реальных межцерковных отношениях это невозможно осуществить, потому что за церквями стоят мощные политические силы, для которых подобный подход является неприемлемым. По этой же причине добровольное объединение церквей также невозможно.

В межцерковных отношениях наиболее ошибочным и неприемлемым Гош считал насильственный способ объединения, которого придерживались и Греко-византийская, и Римско-католическая церкви, превратившие силовое давление в важную

ляющую свой внешней церковно-религиозной политики. По его убеждению, этот путь не может привести ни к раскрытию истины, ни к установлению мира и дружбы между христианскими церквями и народами. На основе вышеприведённых обстоятельств и суждений Гош делает логический вывод: «Итак, мы не видим никакой возможности для преодоления этих противоречий, но *мы можем терпимо относиться друг к другу и чтоб каждый народ оставался при своих церковных порядках* до тех пор, когда Бог снизойдёт до нас и подарит народам такого царя, который *сможет созвать вселенский собор* (курсив наш – К. М.)» [Посл., с. 261]. Примечательно, что созыв вселенского собора Гош связывает не с иерархами христианских церквей, а с появлением по воле Бога мощественным царём.

Иначе говоря, народы должны уважать друг друга, церковные порядки и установления и каждый народ имеет право жить, согласно выбранным ими церковным канонам и правилам, а также традициям и обычаям. Сказанное не исключает стремления к взаимопониманию и взаимоуважению, ибо это единственно возможный путь в сфере урегулирования межнациональных и межцерковных отношений. Это – путь *равноправных переговоров и взаимного церковно-политического компромисса*.

В конце своего Послания Гош обращается к братьям Закарянам (Закарэ и Иванэ) со следующими словами: «Хотя наши благочестивые царица Тамара и царь Давид не в состоянии созвать вселенский собор для всех народов, однако с Божьей помощью они в силах упразднить вражду между армянами и грузинами, дабы не хулили Христа, потому что когда поносят крест, веру и церковь друг друга, то это является злопыхательством и враждебностью в отношении Христа» [Посл., с. 265].

Конечно, продолжает Гош, Богу угодно, чтобы все христианские народы придерживались единого вероучения, однако, как мы показали, это невозможно, *но то, что возможно сделать, не надо отвергать* (курсив наш – К. М.) [Посл., с. 265]. И так как вы являетесь, одновременно, армянскими и грузинскими князьями, то, если сочтёте нужным, сообщите царю и царице, чтобы «своей царской властью они запретили разрушение армянских церквей и сожжение

Креста». Благодаря этому они сравнятся с благочестивыми римскими императорами Константином и Феодосием, армянским царём Трдатом и своими царственными предками из рода Багратидов.

В ту эпоху проблема межцерковных отношений была весьма актуальной и обострённой, так как вселенские церкви всячески стремились к расширению сферы своего не только церковно-религиозного, но и политического влияния. Гош понимал, что призывы Греко-византийской (как впоследствии и Римско-католической) церкви к единению и равенству на самом деле не что иное, как проявление политической экспансии Византийской империи и Папской курии под прикрытием миролюбивой церковной политики. Он понимает, что объединение с одной из могущественных вселенских церквей на практике приведёт либо к грецизации, либо – к латинизации. Тем самым, нация лишится духовно-культурной основы своего бытия, национальной идентичности.

В аспекте национально-политических интересов армянского народа и его церкви идея единой общехристианской церкви, унитаристская и экспансионистская политика Римской и Греко-византийской церквей были настолько же опасными, насколько и политика исламизации мусульманских завоевателей. Более того, как показала история Армении, церковно-религиозные поползновения вселенских церквей иногда оказывались более опасными, поскольку были завуалированы идеями дружбы и единой веры. Поэтому Гош стремится (в том числе и в «Судебнике») обосновать и укрепить позиции Армянской церкви как в отношении единоверцев-христиан, так и в отношении врагов Христа. Суверенитет нации и церкви – главная забота политического мыслителя.

Таким образом, исходя из реальных армяно-грузинских и армяно-византийских церковных отношений, а также церковно-религиозной политики Византийской империи и грузинского царства, Гош приходит к однозначному выводу, что объединение христианских церквей практически невозможно, так как каждая из них претендует на исключительность и абсолютную истинность своего вероучения и не готова прислушиваться к мнению другой стороны, не готова к серьёзному обсуждению, а лишь декларирует свое православие, охаивая, при этом, вероучение и церковные порядки дру-

гих народов. В отличие от своих грузинских и византийских коллег, с порога отвергающих Армянскую церковь, Гош, хотя и защищает православие монофизитской церкви, однако диафизитство также не считает ересью. В сложившихся условиях единственным выходом он считает сохранение, говоря современным языком, положения «статус-кво», при котором все христианские церкви сохраняли бы своё вероучение и церковные порядки до тех пор, пока не будет созван вселенский собор, который путём всестороннего и объективного обсуждения накопившихся проблем не придёт к соответствующим решениям, приемлемым для всех церквей. Однако сам созыв такого собора он считает маловероятным. В свете этих соображений он формулирует идею ***вероисповедальной толерантности и межнациональной солидарности***²⁷⁰, что имело весьма важное значение как для того времени, так и для последующих веков.

В «Судебнике» намечаются контуры политико-правовой структуры будущего армянского государства, устанавливаются законы относительно прав царя, престолонаследия, взаимоотношений царя, князей и других социальных слоёв, налогообложения, управления и других государственно-политических вопросов.

Важным моментом в «Судебнике» является то, что он опирается на духовно- нравственные и правовые нормы, регулирующие жизнь армянского народа и армянских общин в течение столетий.

«Судебник», хотя и был результатом частной инициативы, однако приобрёл исключительное теоретическое и практически-политическое значение. Он использовался не только в исторической Армении, Киликийской Армении, но и в армянских колониях Польши, Крыма, Грузии, России т. д. Будучи переведённым на грузинский язык, он был включён в законодательство царя Вахтанга, а через него и в законодательство Российской империи. Смбат Спарпет (Гундстабль) в XIII веке переложил «Судебник» Гоша с учётом политико-правовых реалий Киликийского армянского государ-

²⁷⁰ См. также: *Мурадян П. М.* Послание Мхитара Гоша «К Грузинам» и идея догматической толерантности в армянской литературе // *Мурадян П. М.* Армяно-грузинские догматические трения в XI–XIII вв. и послание «К Грузинам» Мхитара Гоша.

ства и создал новый судебник. Ещё в средневековье он был переведён на латинский и коптский языки.

1.4. Социально-политическая концепция Ованнеса Ерзынкаци (Плуза)

Ованнес Ерзынкаци Плуз (1225/30–1293 гг.) – выдающийся философ, учёный, поэт, педагог, политический мыслитель и общественный деятель. Он – один из энциклопедических умов средневековой Армении. Родился в городе Ерзынка гавара Екегяц Великой Армении. Первоначальное образование и воспитание получил в монастыре св. Минаса на горе Сепух. С целью совершенствования своих знаний он отправляется в Северо-восточную Армению и становится учеником известного учёного-педагога Вардана Аревелци в одном из монастырей Кайедзора. Здесь он изучает философские и естественнонаучные дисциплины, космографию, искусство врачевания, грамматику и музыку. В 1268 г. Ерзынкаци получил учёную степень вардапета. 1270–1280 годы – период его наиболее активной и плодотворной общественно-политической и научно-литературной деятельности: участвует в культурной и политической жизни страны, в борьбе против униатов, путешествует по городам Армении и Киликийского армянского государства, посещает Иерусалим и Тпхис (Тифлис), где выступает с научно-философскими и богословскими речами и проповедями. В своих назидательно-поучительных речах и церковных канонах он отстаивает идею независимости армянского государства и церкви, сохранения остатков армянской государственности. С целью спасения и сохранения для потомков рукописных сокровищ армянской культуры он основывает ряд книгохранилищ, налаживает копирование и размножение ценных памятников армянской письменности.

*Ерзынкаци был духовным руководителем и наставником «Братства» ремесленников и торговцев города Ерзынка (1280 г.) и написал его «Устав». В конце 80-ых годов XIII века, вследствие болезни, он возвращается в монастырь св. Минаса и целиком посвящает себя научно-педагогической работе. Его письменное наследие охватывает почти все области средневекового знания: философию, естествознание, космографию, грамматику, эстетику, этику, педагогику, толкования, каноны, назидания, политику, богословие, поэзию и др. Многие его произведения имеют просветительский и назидательно-поучительный характер, направлены на пробуждение интереса к учению, знаниям и наукам, на раскрытие сущности и значения нравственных ценностей и норм, что должно было служить делу просвещения и воспитания народа, устранения пороков, несправедливости и порождающих их причин в общественной жизни. **В мире всё временно и преходяще, и лишь знание – вечно, оно – вечный источник добра и справедливости** – таков девиз великого учёного и гражданина. Назидания и поучения Ерзынкаци адресованы всем социальным слоям с учётом возрастного и образовательного факторов. Научно-педагогическая, литературная и общественно-политическая деятельность Ованнеса Ерзынкаци – одна из ярких страниц в истории науки, культуры и просвещения средневековой Армении.*

Общественно-политические взгляды Ованнеса Ерзынкаци, главным образом, отражены в его посланиях, в канонических наставлениях и проповедях. В условиях отсутствия государственности в исторической Армении и ослабления центростремительной политики Армянской Апостольской церкви, канонические наставления и послания приобретали существенное значение в урегулировании правовых, политических и социальных отношений, в преодолении существующих социальных противоречий.

Следуя Мх. Гошу, причиной возникновения социального расслоения и социального неравенства Ерзынкаци считает частную собственность, которая приобретается четырьмя способами: а) собственным трудом; б) по наследству; в) с помощью денег; г) силой оружия (ведением войн).

Ерзынкаци сознавал всю пагубность и социальную опасность существующих беззаконий, социальных антагонизмов и социальной несправедливости для судеб нации. Поэтому важной составляющей его социально-политического учения является идея о необходимости совершенствования общественных отношений и достижения социального согласия и мира. Он выдвигает четыре способа установления законности и социальной справедливости:

1) правильная, то есть разумная организация всех сфер общественных отношений (правовой, политической, социальной, экономической и т. д.);

2) упорядочение, регламентация и умерение существующих отношений между властью имущими и подвластными, господами и слугами;

3) пресечение своеволия правителей и господ – ограничение их власти на основе закона;

4) моральное наставление и духовное совершенствование всех социальных слоёв – от правителя до простолюдина.

Проблема власти. Мыслитель особо останавливается на проблеме власти, при рассмотрении которой отталкивается от библейской идеи, что сотворённый Богом мир упорядочен и иерархичен, что в нём нет хаоса. Он почти дословно повторяет мысль Давида Анахта о том, что «всюду мы замечаем, что одни только господствуют, как, например, Бог, а другие господствуют и подчиняются, как человек, ибо человек подвластен Богу и господствует над бессловесными тварями, а остальные только подчиняются, как... бессловесные твари»²⁷¹. Таким образом, власть и подчинение обеспечивают порядок и гармонию мироздания. Это – закон Творения, следовательно, и мироздания.

²⁷¹ Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С. С. Аревшатяна. М., 1980. С. 69.

Власть, по Ерзынкаци, бывает тройкой: «господской», «положительной» и «естественной». «Господская власть» принадлежит одному только Богу – Творцу всего сущего. «Положительной властью обладает человек», сотворив которого, Бог поставил его господствовать над всеми сотворёнными «тварями». «А естественной властью» обладают животные, которые наделены ею от природы. Так, лев властвует среди зверей, а орёл – среди птиц. И только человек властвует над всеми тварями. Соответственно этому, «кто-то только властвует, кто-то и властвует и находится под властью, а кто-то лишь находится под властью»²⁷². Этот порядок был установлен Богом во время Творения, поэтому – он вечен и незыблем и составляет онтологическую основу власти как таковой.

Такой же порядок действует и в человеческом обществе, государстве, так как в противном случае воцарится хаос, ибо «безвластие во всём есть зло и причина гибели [человека]» [Соч., с. 153]. Социальная и политическая иерархия, упорядоченность и гармония являются естественной основой нормального существования и функционирования человеческого общества. В духе мировоззрения эпохи он убеждён, что структура современного ему феодального общества отражает структуру «Небесного царства» («земное царство схоже с небесным и вечным царством») [Соч., с. 149]. Степень соответствия земного царства небесному и определяет естественный, то есть законный характер существующих политических, правовых, социальных и других отношений. Поэтому задача любого правителя (князя, царя) заключается в том, чтобы, следуя божественным установлениям, приблизить своё царство к небесному. Источником же власти является Бог, так как тот, «кто является князем (т. е. властвует), является таковым по воле Бога, потому что необходимо, чтобы некоторые властвовали, а другие – находились под властью»²⁷³.

²⁷² *Ованнес Ерзынкаци*. Сочинения. Т. I. Речи и проповеди / Тексты подготовлены к изданию А. Ерзынкаци-Тер-Срапян и Э. Багдасаряном. Ер., 2013. С. 153. На арм. яз. Далее в тексте: Соч.

²⁷³ *Ованнес Ерзынкаци*. Послание князьям области Екегяц // *Багдасарян Э. М.* Ованнес Ерзынкаци и его назидательная проза. Ер., 1977. С. 206. На арм. яз. Далее в тексте: Посл.

Вышеизложенное позволяет утверждать, что, подразделяя общество на социальные слои и классифицируя их с точки зрения отношения к власти, Ерзынкаци выделяет три группы: 1) те, кто только властвуют (цари и князья); 2) те, кто и властвуют и находятся под властью другого (представители аристократии и «пароны» в городах); 3) те, кто лишь находятся под властью других (простой народ). В этом смысле трудно согласиться с мнением, согласно которому социальная и политико-правовая иерархичность, по Ерзынкаци, есть «результат собственности» [Посл., с. 99].

Соотнося концепцию о божественном происхождении власти с общественно-политической практикой эпохи, Ерзынкаци задаётся вопросом: «Неужели все князья рукоположены Богом, так как многие добиваются власти путём беззакония, грабежа, лишений?». В таком случае возникает другой вопрос: если источником власти является Бог, то «почему Бог наделил властью злых, ибо всевидящий Бог знает, что от них нет пользы» [Соч., с. 152]. Возникает противоречие между абсолютно добрым и справедливым Богом и своевольными, деспотическими действиями князей и правителей, между господствующей идеологией и политической реальностью. Указанное противоречие мыслитель решает посредством выдвижения концепции, согласно которой, Бог не несёт ответственности за действия всех без исключения князей и, в первую очередь, тех, кто нарушает действующие законы и совершает злодеяния в отношении своих подданных. Князь (или царь), как человек, также наделён Богом свободой воли (и выбора), поэтому он лично несёт ответственность за все свои действия, в том числе в сфере управления страной.

Если Бог является источником власти, то почему Он не лишает власти «злоствующих» и деспотических правителей, которые не следуют Его установлениям и законам или узурпировали власть. Как идеолог своего времени, Ерзынкаци считает, что и в этом случае вечно добрый и милосердный Бог не лишает их власти, чтобы дать им возможность стать на путь истины и познать всемогущего Бога. В данном случае, по-видимому, речь идёт о том, что Бог «терпит» таких правителей, но не «благославляет» их, как сказал бы Фома Аквинский. А за свои беззакония и преступления они

ответят перед Богом во время Страшного Суда. Следовательно, правители-деспоты не подлежат суду в земной жизни, но они будут наказаны потом. Суть сказанного заключается в том, что все преступники и правонарушители, независимо от своего статуса в обществе, получают соответствующее наказание за содеянные злодеяния с одной разницей: все – в этой земной жизни, а цари и князья – в потустороннем мире.

В таком случае, как определить «богоустановленность» власти конкретного правителя, каковы критерии божественного происхождения царской власти? Эта проблема была одной из стержневых для всей средневековой политико-правовой мысли и имела важное мировоззренческое и идеологическое значение. Ерзынкаци выдвигает ряд способов различения. Во-первых, власть исходит от Бога и является доброй, если князь знает и беспрекословно следует божественной воле и установлениям божьим и держит подданных в рамках божественных законов. Во-вторых, если *власть правителя удостоивается одобрения его подданных – народа* (курсив наш – К. М.) [Посл., с. 206]. Хотя власть, как таковая, дана Богом, однако богоданность власти конкретного правителя опосредована «одобрением» народа. Иными словами, для выявления богоданности власти правителя необходимо от политико-правовых следствий идти к первопричине (Богу).

Кроме того, человек, сотворённый Всевышним «самовластным» и наделённый свободной волей, наделён также способностью к творчеству и инициативе (разумом). Поэтому, хотя источником власти является Бог, однако практическое осуществление власти в государстве, её сохранение и упрочение целиком и полностью зависят от воли и мудрости князей-правителей, точнее: от формы правления и её одобрения или неприятия со стороны народа. Следовательно, важнейшим *критерием дифференциации богоданной или насильственно узурпированной* (тиранической, деспотической) *власти является восприятие и отношение народа к власти*, что, в свою очередь, обусловлено практическими действиями правителя, его моральной и социальной характеристикой.

Ерзынкаци, как и Егшиз, даёт собственную интерпретацию известного положения апостола Павла: «Всякая душа да будет по-

корна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» [Рим., 13, 1]. Он трактует власть как 1) власть вообще, как отвлечённое отношение между властвующими и подданными безотносительно к их конкретной форме и происхождению; 2) конкретный способ установления или приобретения власти (законный или вследствие узурпации); 3) практику властвования, конкретную форму осуществления власти.

Из этого следует, что только в своей сущности власть, то есть власть, как таковая, (в первом смысле) имеет божественное происхождение. Что касается власти во втором смысле, то она может не только не иметь божественного происхождения, но и противоречит божественной сущности власти, ибо конкретные формы власти в конкретных случаях устанавливаются не свыше, а людьми, и имеют вполне земное происхождение. Сказанное относится и к практическому осуществлению власти. Оно происходит или по доброй воле, или по произволу правителей, то есть является справедливым или несправедливым. Несправедливая власть также бывает двух видов: несправедливо приобретенная (узурпированная) власть и злоупотребление властью. Кроме того, носитель справедливо приобретённой власти так же может злоупотребить ею. Но они не имеют и не могут иметь божественного происхождения²⁷⁴. Однако Ерзынкаци обходит вопрос об отношении народа к несправедливой власти.

Данная классификация видов власти получила более развёрнутое обоснование в трудах современника Ованнеса Ерзынкаци, крупнейшего представителя западноевропейского богословия и схоластики **Фомы Аквинского** (1226–1274 гг.), которая сыграла важную роль в формировании и развитии западно-христианской модели правовой государственности.

Качества истинного правителя. Добрые князья правят на основе знания и мудрости, божественных и позитивных законов, а также справедливости. Таких правителей подданные любят по трём

²⁷⁴ Ср.; Закарян С. А. Ованнес Плуз Ерзынкаци о власти и управлении // Вестник Ерев. ун-та. Арменоведение. № 1. 2016. С. 8–9. На арм. яз.

причинам: 1) по природе; 2) вынужденно и 3) по необходимости. «По природе как сыновья доброго и милосердного отца, по принуждению – как богоустановленного князя, и по необходимости – как обладающего судебной властью и правосудного» [Соч., с. 155]. Правильная организация вертикали власти имеет важное значение для социальной стабильности и благоденствия страны: «Лишь та страна или город остаются благоустроенными, где князья подчиняются божественным законам, а город и страна – князьям» [Посл., с. 207].

Ерзынкаци считает, что настоящий («богоустановленный») князь должен обладать четырьмя основными качествами: добротой в отношении к своим подданным, покорностью души, истинностью своих слов и справедливостью совершаемых дел, а также щедростью. Истинный князь должен стремиться во всём походить на вечно доброго и справедливого Бога. Он в то же время похож на врача, так как «и князь, и царь являются врачевателями всего народа». Потому что и они «имеют больницу – царский двор, учеников – слуг, больных – народ, и если он не знает *пределов царской власти и царское дело*, то он является неистинным царём (курсив наш – К. М.)» [Соч., с. 163]. Таким образом, царская власть не является абсолютной, она имеет пределы функционирования. Её основная задача – в постоянной заботе о благоденствии своего народа, «лечении его ран», то есть в решении существующих в обществе социально значимых проблем, в сглаживании социальных противоречий и установление социального мира. В аспекте истории политико-правовой мысли несомненный интерес представляет само понятие *пределы царской власти*, которое становится одним из стержневых в Новое время.

Кроме того, князь должен обладать незапятнанным моральным обликом, чувством справедливости, быть безукоризненно правдивым и честным как на словах, так и на деле, не порицать всеу других, преследовать и наказывать правонарушителей и преступников, независимо от их социального положения, быть неподкупным. Он призывает князей и паронов воздерживаться от пристрастия к вину, так как пьянство, времяпровождение в окружении гусанов и непристойной музыки наносят большой вред всем лю-

дям. Но это особенно опасно для князей и паронов, потому что они несут ответственность не только за себя лично, но и за весь народ. Так, «князь должен быть храбрым, деловым и бодрым, чтобы в течение ночи обдумать вчерашние дела, между тем вино наводит сонливость и мешает этому. И память парона должна быть острой, а вино делает его забывчивым. Облечённый властью [человек] должен быть чувствительным, а вино притупляет чувства и приносит много других бед» [Посл., с. 208]. Мыслитель призывает правителей быть скромными и соблюдать меру в еде и питье.

Всё это, по мнению Ерзынкаци, необходимо для поддержания нравственного и политического статуса власти на подобающем уровне, потому что господствующие в стране нравы, социально-психологическая атмосфера, следовательно, и стабильность в государстве в значительной мере зависят от личных качеств князя-правителя, от его морального облика. Князь по своему статусу является примером подражания для своих подданных. Поэтому слухи о его аморальности и своеволии, необдуманных поступках и злодеяниях быстро распространяются в народе и могут привести к серьёзным негативным социальным последствиям, ибо даже «незначительный проступок князей, распространяясь, заражает весь народ» [Соч., с. 164], порождая ответные действия со стороны социальных слоёв.

Ерзынкаци строго разграничивает фактическое обладание властью и владение искусством правления. Он убеждён, что искусство управления государством, подобно другим наукам и искусствам, не является врождённой способностью человека (правителя), не передаётся ему по наследству, как в случае с властью, а приобретается путём длительного обучения и упорным трудом. Социальное происхождение не имеет принципиального значения. Более того, он, в духе Платона, считает искусство правления более сложным и труднодоступным, чем все другие искусства и науки. Поэтому овладение им требует бо'льших усилий и времени.

Для того чтобы при управлении страной избежать незаконных поступков и действий, князь должен иметь в виду следующее. Во-первых, он должен помнить, что «его подданные тоже являются «человеками», сотворёнными Богом из той же материи, как и он сам,

что они не имеют никакого недостатка по сравнению с ним, кроме власти». Как Божьи твари, все люди равны и обладают одинаковыми естественными правами. Во-вторых, князь должен знать и всегда помнить, что его власть не абсолютна, ибо абсолютной властью обладает только Бог, что он «сам находится под властью Бога» [Посл., с. 217]. В-третьих, он должен помнить, что его власть преходяща. По этой причине князю не следует унижать своих подданных, нарушать естественные права человека и задевать его достоинство, потому что каждый человек в равной мере является и разумным, и свободным существом. Ерзынкаци убеждён, что если князь усвоит всё это, он никогда не нарушит закон – ни божественный, ни земной. Поэтому, продолжает он, «город процветает, когда горожане являются покорными своим князьям, а князья – Законам Божьим» [Посл., с. 217].

Примечательно, что Ерзынкаци обходит вопрос участия церкви при определении богоданности власти. Известно, что автор первого политического трактата в Западной Европе **Иоанн Солсберийский** (1115–1180 гг.) считал, что для того, чтобы стать государем, необходимо быть богоизбранным, что в его понимании означало получить одобрение церковной власти. А из тезиса, что государь подвластен Богу, выводит, что он подвластен также и духовенству, которое «представляет Бога на земле». Эти идеи получили более развёрнутое обоснование в концепции Фомы Аквинского, который в русле папской идеологии обстоятельно обосновывает верховенство церковной (папской) власти во всём христианском мире. В частности, Фома отмечает, что «поскольку духовное отделено от земного, вручено не земным правителям, а священникам и, особенно высшему священнику, наследнику Петра, наместнику Христа папе римскому, которому все цари христианского мира должны подчиняться, как самому Господу Иисусу Христу»²⁷⁵.

Формы и принципы правления. Признавая правомерность единовластия (царской власти), Ерзынкаци выступает против единоначалия. Поэтому, чтобы правление было «безошибочным», совершенным и справедливым необходимо, чтобы важнейшие проблемы, стоящие перед страной и народом, и принимаемые по ним решения

²⁷⁵ *Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. Л., 1990. С. 242.*

обсуждались коллективно при участии мудрых «советников», так как князь, каким бы одарённым он не был, как бы хорошо не владел искусством правления, не в состоянии в полной мере единолично осуществлять справедливое правление. Ерзынкаци пишет: «Князю нужен советник, так как будучи человеком он является смертным и немощным. Бог сотворил человека не самодостаточным, а нуждающимся в наставителе и советнике. Поэтому необходимо отправлять власть при помощи мудрых советников» [Соч., с. 164].

Этот принцип правления особенно важен для централизованной царской власти, в функции которой входит решение общегосударственных задач, в частности, войны и мира, перемирия, экономического развития страны, строительства и т. д. В подобных случаях «царь советуется со своими князьями относительно мирного существования страны, благоденствия и победы над врагом». При этом «князья должны смело говорить со своим сюзереном о благоденствии страны». Однако общественно-политическая практика показывала, что цари и князья не всегда желают иметь при себе мудрых советников, высокомерно полагая, что не нуждаются в них.

Исходя из этих соображений, Ерзынкаци выступает против абсолютной, неограниченной власти, единоличного решения общегосударственных задач, другими словами – деспотического правления. Подобный подход он обосновывает как с точки зрения средневековой антропологии и морали, так и философии права. С одной стороны, греховная природа человека (каковой обладает и монарх) не может быть носителем абсолютной власти, абсолютных достоинств и обладать абсолютными правами, это – прерогатива Бога. С другой стороны, источником права и власти в таком случае пришлось бы признать не Бога, а человека (монарха), что является абсурдом с точки зрения средневековой политико-правовой мысли (и не только средневековой!). По той же логике мыслитель исключает единоначалие в церковной организации, освящение и обожествление церковного иерарха, ибо он, как и светский монарх, обладает греховной природой.

В свете сказанного можно согласиться с мнением Э. Багдасаряна, согласно которому, отвергая единовластие в сфере духовной и светской власти, а также непогрешимость человека, в том числе

светского монарха и церковного иерарха, он, одновременно, «даёт отпор распространяемой в Киликии католической идеологии, целью которой являлось представить человека в лице папы, как обладающего неограниченной духовной и светской властью и непогрешимостью»²⁷⁶.

В отношениях между властвующими и подданными Ерзынкаци подчёркивает ещё одно обстоятельство – носитель власти (царь, князя и пароны) должен любить и уважать того подданного, который открыто и смело высказывает своё мнение в лицо, особенно относительно важнейших вопросов государства, а при незаконных действиях правителя – критикует. Так, «парону приличествует любить того, кто открыто высказывает своё мнение и критикует, когда тот совершает противозаконное действие, потому что такой человек душою доброжелатель. А тот, который во всём согласен с правителем или пароном, он с виду доброжелатель, а душой – злопыхатель» [Посл., с. 218]. Более того, когда князя и пароны, исходя из личных побуждений и интересов, льстят и угодничают царю, то, тем самым, «не позволяют царю увидеть» и исправить свои ошибки [Соч., с. 296], что, в свою очередь, создаёт почву для новых ошибок и беззаконий, и естественно, сказывается на системе правления и состоянии всей страны.

Соотношение закона и права. Ерзынкаци полагает, что реализация любой формы власти должна происходить в рамках установленных в стране законов. Он высоко ценит значение закона в жизни государства и народа, выдвигая в духе Аристотеля тезис о власти закона, а не князей-правителей. Этот принцип, по его мнению, более характерен для городов, так как «право» (закон и справедливость) является основой обеспечения благоденствия каждого города. В городах законы составляют «душу города» и «жители городов – немощные и нищие – мертвы без установленных законом прав. И подобно тому, как невежественные врачи наносят вред больным, так и князья-правители, которые не знают установленных законом прав, или не соблюдают их, наносят вред праведным и невинным [людям]» [Соч., с. 159]. Поэтому укрепляющуюся в горо-

²⁷⁶ Багдасарян Э. М. Ованнес Ерзынкаци и его назидательная проза. С. 100.

дах правовую систему необходимо распространить по всей стране: единым управлением и единым законом упорядочить политические, правовые и другие отношения в обществе в целом, обуздать своеволие и противозаконные действия князей, в том числе направленных против городов и горожан.

Дело в том, что армянские города в тот период приобрели определённую самостоятельность и права князей на города были существенно ограничены, что, естественно, давало повод для различных поползновений с их стороны. Поэтому требовалось смягчить и сгладить создавшиеся противоречия, что, по мнению мыслителя, возможно осуществить путём подчинения всех общегосударственным законам.

Представляет интерес и интерпретация Ерзынкаци понятий «право» и «закон». Считая, что «право и закон являются добродетелью для людей», он, вместе с тем, строго разграничивает эти понятия. В духе античных традиций он считает, что «право дано от природы, а закон есть установление [законодателя]», результат волеустановления людей. Отсюда следует тезис мыслителя о превосходстве права над законом, объясняя это тем, что право дано от природы (естественное право). «То, – пишет он, – что дано от природы предпочтительнее, чем то, что дано установлением, потому что сначала надо дать людям права и лишь потом – законы. Иными словами, сначала надо украсить человеческую природу правами во избежание бесправия (несправедливости) и только потом установить законы», дабы люди следовали им [Соч., с. 158].

Приведённые суждения мыслителя позволяют сделать ряд важных выводов.

Во-первых, право и закон воспринимаются во взаимосвязи, они – необходимое условие для нормального функционирования общества. Вместе с тем, эти понятия не тождественны.

Во-вторых, правом человек обладает от природы и имеет естественное происхождение, является неотъемлемым атрибутом человеческой природы (естественное право). Закон же устанавливается человеком (царём, князем), то есть является волеустановленным (позитивное право).

В-третьих, приоритет отдаётся праву в широком смысле, так как без права нет и закона. Ведь и сам законодатель должен обладать правом издания законов.

В-четвёртых, проводится различие между естественным и волеустановленным (позитивным) правом. В данном контексте закон рассматривается как осуществлённое, позитивное право.

Преодоление социальных и внутригосударственных противоречий необходимо для всей страны и всего народа, поэтому правители должны осознавать эти реалии и со всей ответственностью подойти к вышеизложенным проблемам. Более того, чем выше власть, тем бо'льшую ответственность несёт её носитель. Князь должен не только неукоснительно следовать закону, но и стремиться к утверждению власти закона во всей стране.

Проблема войны и мира. Царь и князь наделены большими правами и властными полномочиями, они обладают также военной силой для защиты и осуществления этих прав. При этом, обращение к силе оружия Ерзынкаци считает оправданным лишь в трёх случаях: 1) для защиты независимости государства и обеспечения его безопасности, пресечения агрессии со стороны внешних врагов; 2) для наказания преступников и разбойничьих банд внутри страны; 3) для «освобождения из иноземного плена» своих соплеменников и единомышленников.

Ерзынкаци призывает царя и князей проявлять осторожность и гибкость, особенно в вопросах внешней политики, сверхзадача которой – в защите своих подданных и страны от внешних вторжений. В сфере внешней политики Ерзынкаци особо выделяет проблему войны и мира. Подобно предшествующим политическим мыслителям, он принципиально отвергает захватнические войны, агрессивную внешнюю политику, защищает идею мирного сосуществования народов и государств, их взаимовыгодное сотрудничество. Считая завоевательные войны противоестественными, мыслитель оправдывает оборонительные войны, которые ведутся во имя защиты свободы и независимости страны. Однако даже в этом случае необходимо проявлять осторожность и мудрость – учитывать реальный военный и экономический потенциал как своей страны, так и противника, временной и другие факторы и, соот-

ветственно этому, принимать решение о целесообразности войны или мира. Лишь после всестороннего анализа сложившейся ситуации, реального расклада сил и уверенности в положительном исходе противостояния следует на войну отвечать войной. Например, если царь после всестороннего анализа приходит к выводу, что его 10.000 армия может противостоять 20.000 армии противника, то война оправдана, а если нет, то лучше выбрать путь «мира» и, уплатив завоевателю дань, пошлины и т. д., спасти страну от разрушений и гибели, так как главной целью государственной политики является «всеми средствами спасти страну» и народ. Отсюда мыслитель, в духе Нерсеса Ламбронаци, делает важный вывод: «надо сделать всё, принимая во внимание изменение времени и следовать за временем» [Соч., с. 159–160].

Следуя Егишэ, он считает возможным во имя защиты отечества и спасения нации использование самых различных способов, хитростей и уловок, вплоть до клятвопреступления и ложного вероотступничества, которые во все времена являлись испытанным средством дипломатического инструментария.

Проблема судопроизводства. Одной из важных властных структур общества является суд, находящийся в ведении князя и судьи. Судопроизводство должно совершаться на основе и в рамках действующих в стране законов, а судья должен быть носителем и проводником принципа законности и справедливости, быть неподкупным, чтобы знатные и богатые члены общества не имели бы каких-либо привилегий по отношению к низшим социальным слоям. Действенность закона и правосудия обеспечивает упорядоченную (естественную) жизнь города, составляя его «душу» и придавая жизненность. Между тем, «неправедное и извращённое» судопроизводство подобно паутине, которая может поймать муху и москита, но оса и пчела легко разрывают её, высвобождаясь от пут. Подобным же образом *неправедные законы любят нищих и немогущих, а знатные и богатые пробивают их и освобождаются, не подчинившись законам* (курсив наш – К. М.)» [Посл., с. 217]. .

Институт правосудия и законность – необходимая опора общественной жизни и благоденствия страны. Если их нет, то страна оказывается на грани уничтожения («страна погибает»). В этой

связи Ерзынкаци подчёркивает всю значимость правильного выбора судьбы, его личных качеств и достоинств, опосредовано высказывая также идею о его независимости: «Если захотите назначить судью города, то **выбирайте** того, кто руководствуется собственным умом, может вести собственную жизнь и украшать свои нравы». Если кто-либо может в одном доме установить порядок, то такой человек может обеспечить закон и порядок также в городе [Посл., с. 216].

Государственную жизнь Ерзынкаци сравнивает с семьей. Так, для благосостояния любого дома, семьи необходимы четыре условия: человек должен быть добрым и честным по отношению к собственной жене; любить сыновей и воспитывать их в богопослушании; своих крепостных и слуг держать в рамках закона; чтобы доходы и расходы были бы соразмерными. Если доходы превышают расходы, то человек уподобляется свинье, лишённой всяких человеческих качеств, а если расходы превышают доходы, то такой человек является развратным и пустым. Однако, «сохранять пропорцию расходов и прибыли – дело умного человека» [Посл., с. 216].

Ерзынкаци считает, что общественный статус человека обусловлен его красотой, силой, богатством и мудростью. Первые три достоинства изменчивы, преходящи, служат «мечом в руке человека». «Кто красоту растрчивает в грехе или силу употребляет во зло, или богатством творит беззаконие, тот убивает себя своим же мечом» [Посл., с. 212–213]. Только мудрость не подвластна изменению времени, только «мудрость бессмертна».

По мнению Ерзынкаци, человеческое достоинство не связано с его социальным происхождением. Поэтому следует любить и уважать того человека, который «**по природе** является хорошим, и дела его – добрые, но не того, кто родовит» [Посл., с. 218]. В реальной же жизни, вследствие господства несправедливости и беззакония, мудрые и достойные почестей люди часто страдают, становясь объектом пренебрежительного отношения со стороны общества, а «злодеи и неправедные люди приобретают славу, почести и власть» [Соч., с. 49].

Общественно-политическую жизнь Ерзынкаци сравнивает с бушующим морем, где не каждому человеку удаётся оставаться на плаву, найти своё место в жизни и в обществе. Особенно трудно приходится низшим социальным слоям. Поэтому люди, не обладающие властью и богатством, особенно представители низших социальных слоёв, чтобы противостоять социальным бедствиям, своеволию и беззаконию паронов, должны объединяться в братства и товарищества (право на создание общественных организаций), создать коллективную силу. Он лично участвовал в создании такого «Братства» в городе Ерзынка и написал его «Устав». Он обращается к членам братства со следующими словами: подобно тому, как «собранное в одном месте множество камней превращается в стену для укрепления и защиты города, так и вы, как живые камни, соединённые божественной любовью, неприступной мощью пребывайте в твёрдости»²⁷⁷.

Политическая позиция Ерзынкаци проявилась также в религиозной и догматической сфере, где пересекались не только церковно-религиозные, но и многие национальные и политические вопросы, тем более, что а) Армянская Апостольская церковь была единственной центростремительной, объединяющей рассеянные по земле части нации, организацией; б) в XIII веке усилилась тенденция по установлению унии между Армянской Апостольской и Римско-католической церквями, инициированной папской курией.

Как национальный идеолог, он стремился восстановить былой авторитет и славу Армянской Апостольской церкви, её материальную и финансовую базу, статус общенационального фактора и института. Это требовало также идейно-теоретического опровержения стратегических притязаний проводимой папством политики унии, которая возымела бы губительные последствия как для Армянской церкви, так и всего армянского народа. Так, в связи с формулой о «двоякой природе» Христа, он пишет: «Так как две природы означают две воли, два таинства и двух господ, а разделённое царство разрушает личность, потому что две природы анто-

²⁷⁷ Ованнес Ерзынкаци. Устав братства // Багдасарян Э. М. Ованнес Ерзынкаци и его назидательная проза. С. 227.

гоничны друг другу, или одна – господин, другая – слуга». Кроме того, двоякая природа Христа означает, что «Бог воюет со своим телом как друг с другом, и как он может дать мир другим, которого он сам не имеет» [Соч., с. 196–197].

Безотносительно к христологическим тонкостям, здесь проявляется политическая тенденция, а именно: естественный характер централизованной политической власти. Государство может иметь только одного царя, одну верховную власть. В этом гарантия стабильности и суверенитета государства. Будучи идеологом централизованного государства, как высшей национальной ценности, он подвергал критике сепаратистские устремления армянских князей, полагая, что во имя политической независимости страны, социального мира и военной мощи, способной отстоять независимость страны, необходимо, чтобы князья подчинялись царю, а слуги – своим господам.

Осуществление политических и правовых идей и принципов, выдвинутых Ерзынкаци, предполагало более широкое распространение просвещения и образования, развитие наук и искусств. Поэтому он призывает князей уделять особое внимание созданию учебных заведений, так как обучение и знание не только укрепляют веру, но и делают нацию мудрой.

1.5. Политическая идеология антиуниатского движения

Одна из ярких страниц истории армянской политической мысли – идеологическая борьба, развернувшаяся против религиозно-политической агрессии Римско-католической церкви, в ходе которой армянские идеологи проявили политическую гибкость и дальновидность. В начале XIV века, в связи с активизацией политики папства на Востоке, в Армению прибыли католические проповедники-миссионеры (вначале – францисканцы, затем – доминиканцы), развернувшие бурную религиозно-пропагандистскую деятельность по заключению унии.

При активном содействии вероотступников-армян они основали монастыри и школы при них. В частности, следует выделить

армяно-францисканскую школу в Цорцоре и армяно-доминиканскую школу в селении Крна, созданных в противовес армянским школам высшего типа и университетам, в особенности Гладзорскому университету – всеармянскому центру распространения науки, образования и культуры, кузнице научных и учительских кадров.

Под предлогом установления унии между Римско-католической и Армянской Апостольской церквями и с целью ускорения этого процесса миссионеры распространяли католическое вероучение на армянском языке. Они вместе с армянами-униатами перевели значительное число философских, логических, богословских и церковно-религиозных произведений выдающихся латинских авторов, в том числе **Альберта Великого, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Жильбера Порретанского, Николая Лиры** и других. В действительности же, речь шла о планомерной, систематической идейно-религиозной экспансии с целью распространения власти Римского папы на армянскую церковь, духовно-идейной и морально-психологической подготовке армянского народа к веротступничеству – как составной части стратегической политики папства по распространению сферы влияния на Востоке, в том числе в Армении.

Реально мыслящие церковно-политические деятели и идеологи армянского народа сознавали всю пагубность униатской идеологии не только для национальной церкви, но и нации в целом, политическую подоплёку церковно-религиозных домогательств папской курии. С целью защиты самостоятельности и суверенитета Армянской церкви, как единственно организованной национальной силы, они создали широкий фронт антиуниатской борьбы. Длительное религиозно-догматическое и идейно-политическое противостояние велось в различных направлениях (философском, религиозно-политическом, догматическом, культурном) и, в конце концов, увенчалось успехом.

Центрами антиуниатского движения стали *Гладзорский*, и особенно *Татевский*, университеты, а идейными вождями – **Есаи Нчеци** (1260–1338 гг.), **Ованнес Воротнеци** (1315–1386 гг.), **Григор Татеваци** (1346–1409 гг.) и другие.

Армянские идеологи умело использовали накопленный в этом направлении многовековой опыт догматической и идейно-политической борьбы против притязаний греко-византийской церкви, весь арсенал научно-философских и логических знаний. Путём творческого усвоения и переосмысления идейно-теоретического багажа нового идеологического противника армянские мыслители умело направляли против него его же духовно-философское оружие. Так, глава униатов в Армении **Варфоломей Болонский** (Бартомео да Болонья) предупреждает своих сподвижников армян-униатов: «Волею Христовой и главного престола [святого] Петра да будет предан анафеме и проклят тот, кто передаст эту «Книгу проповедей» в руки противников или лжеуниатов, ибо мы испытали много раз, что *противники брали себе на вооружение наши же слова и нашим мечом воевали против нас* (курсив наш – К. М.)»²⁷⁸.

В отношении созданной в тот период католическими миссионерами и их армянскими приспешниками богатой переводной и оригинальной церковно-догматической и научно-философской литературы следует проявлять дифференцированный подход. По этому поводу академик С. С. Аревшатян справедливо пишет: «Если с общественно-политической точки зрения латинская переводная литература служила интересам католической церкви и играла отрицательную роль, ослабляя национально-духовное единство армянского народа, то в культурно-интеллектуальном отношении она в основном имела позитивное значение, знакомя средневековых армянских книжников с течениями западноевропейской мысли, с теми ожесточёнными философскими спорами и борьбой, которыми был охвачен католический Запад»²⁷⁹.

Католические идеологи, будучи крупными теологами и философами, давали разностороннее философское и логическое обоснование католическому вероучению и униатской идеологии. Идейно-политическая направленность их аргументов отчётливо прояв-

²⁷⁸ Цит. по: Аревшатян С. С. К истории философских школ средневековой Армении. Ер., 1980. С. 7.

²⁷⁹ Аревшатян С. С. К истории философских школ средневековой Армении. С. 27.

ляется, в частности, при трактовке одной из стержневых проблем средневековой философии и богословия – проблемы универсалий (общих понятий).

Латинские и армянские униаты соотношение общего и единичного решали с позиций «реализма» – в пользу общего, что в церковно-политической плоскости означало верховенство и первенство общей, вселенской церкви (в данном случае – католической) по отношению к отдельной (национальной) церкви. В сфере практической церковной политики это означало необходимость объединения всех христианских церквей, создания единой общехристианской церкви во главе с Римским папой. Следует заметить, что подобную цель до этого преследовала и Греко-византийская церковь. Естественно, что Варфоломей Болонский таковым считал «божественного Папу римского»: все христианские народы ради своего спасения должны объединиться под эгидой папы римского, признать его верховную власть как волю самого Бога. Это было официальной политико-идеологической доктриной папства, теоретическим обоснованием которой служила философия Фомы Аквинского, в частности, его концепция «умеренного реализма».

Идеологи антиуниатского движения, наоборот, защищали номиналистическую концепцию, подчёркивая самостоятельность, преимущество единичного в отношении к общему. В церковно-политической сфере это означало признание самодостаточности, первенства отдельной национальной церкви, как необходимого условия, основы существования самой всеобщей – Вселенской церкви. Между тем, отсутствие или упразднение всеобщей церкви никоим образом не отразится на существовании национальной церкви, подобно тому, как общее существует на основе множества и благодаря ему.

Здесь требуется одна существенная оговорка: Фома Аквинский, как и его ученик Варфоломей Болонский со своими единомышленниками, в вопросе природы универсалий защищали «умеренный реализм», а армянские теоретики – «умеренный номинализм» или «концептуализм». При этом, в философско-логическом смысле указанные подходы имеют определённую общность: разница в акцентах, подходах, выделении того или иного аспекта

универсалий (онтологического, гносеологического, логического, богословского), что наиболее отчётливо проявляется при рассмотрении политического контекста проблемы.

Следует также учесть, что ни крайний реализм (объективным бытием обладают только общие понятия), ни крайний номинализм (объективным бытием обладают только единичные вещи) не могли служить философско-логическим средством обоснования политики противоборствующих сторон в идейной борьбе. Между тем, и умеренный реализм, и умеренный номинализм признают существование как общего, так и единичного, правда, с различными онтологическим и гносеологическим статусами. Умеренный реализм движется от общего к единичному, и в их соотношении акцентирует преимущество, первенство общего, а умеренный номинализм от единичного движется к общему, и первенство отдаёт единичному.

В церковно-политическом контексте умеренно-номиналистическая позиция теоретически и логически обосновывала правомерность как самодостаточного существования отдельно взятой (национальной) церкви, так и её равноправного сосуществования с Вселенской церковью. Умеренный же реализм подчёркивал самодостаточность и верховенство Вселенской церкви в отношении отдельной национальной церкви, что на практике, в условиях отсутствия политической независимости армянского народа и собственной государственности, привело бы к католицизации армянской церкви и всей нации, потере церковного и духовно-культурного суверенитета и национальной идентичности. Следовательно, идеологическая борьба, развернувшаяся против униатской политики папства, фактически, была борьбой во имя духовно-культурной самобытности, сохранения национальной идентичности и национального суверенитета, что явилось одним из факторов национально-освободительной борьбы. В этом же ключе надо подходить к оценке резко негативного отношения армянских деятелей и идеологов к еретическим движениям, которые изнутри разлагали силы нации, отвлекая от решения судьбоносных проблем. Антиуниатская борьба увенчалась идейной победой: идеологи суверенитета Армянской церкви сумели противостоять агрессивным поползновениям папской курии и приостановили распространение католи-

цизма в Армении, что явилось, фактически, идейно-политической победой «национальной партии».

1.6. Социально-политическая философия Григора Татеваци

Григор Татеваци (1346–1409 гг.) – великий философ и политический мыслитель, ректор Татевского университета, выдающийся идеолог и теоретик антиуниатского движения. Родился в городе-крепости Тмкаберд Гугарской области в семье ремесленника. Высшее образование получил в Татевском университете под руководством ректора Гладзорского университета и основателя Татевского университета, выдающегося учёного-философа и великого педагога Ованнеса Воротнеци (1315–1386 гг.), став впоследствии его помощником и секретарём. От своего учителя Татеваци получил степень вардапета. После смерти учителя Татеваци возглавил Татевский университет. Непрерывные опустошительные войны между кочевыми туркменскими племенами Ак-коюнлу и Кара-коюнлу на территории Армении вынуждали постоянно менять местопребывание школы. Кроме того, Татеваци исполнял функции руководителя и Апракунисской высшей школы, читал лекции по различным научным дисциплинам в Мецопской, Сагмосаванской и Ереванской высших школах, выступал с проповедями и речами перед мирянами и духовенством. Он был не только великим учителем и просветителем своего народа, но и стал идейным вождем развернувшейся ещё при жизни Воротнеци борьбы против политико-идеологической экспансии Папской курии.

Исходным пунктом и конечной целью его широкомасштабной научно-философской, школьно-образовательной и общественной деятельности была идея духовно-культурной самобытности и национальной безопасности. Мысли-

тель подвергал резкой критике деспотию и феодальную междоусобицу, выступал идеологом социального согласия и национальной независимости.

Татеваци оставил богатое письменное наследие. В его многочисленных трудах, кроме богословско-философских проблем, рассматриваются также актуальные социально-политические и религиозно-идеологические проблемы, которые представляют не только историко-познавательный, но и теоретический интерес.

Человек – «общественное животное». Согласно Татеваци, после грехопадения Адама человек был наказан и обременён заботой добывания насущных средств существования. Среди них он выделяет три основных: в первую очередь, «человек нуждается в пище, одежде и крове». В ходе трудной борьбы за физическое существование между людьми постепенно возникает чувство взаимной любви и симпатии. Для удовлетворения своих «естественных нужд» люди, благодаря наличию у них разума и творческой способности к искусству и ремеслу, добывали необходимые для жизни средства²⁸⁰.

Татеваци исходит из аристотелевского тезиса, согласно которому человек по своей природе есть общественное (политическое, экономическое) животное и не может существовать вне общества. «Человек, – пишет он, – не является самодостаточным существом: [люди] нуждаются в деятельности и взаимопомощи, что можно видеть на примере деревень и городов, где мы объединяемся и взаимодополняем нужды друг друга». Человеческое общежитие необходимо как для жизнедеятельности отдельных индивидов, так и для «благоустройства всей страны, совещания, войны, мира и т. д.»²⁸¹. Это касается и всех социальных слоёв – слуг и парона (гос-

²⁸⁰ Григор Татеваци. Толкование Экклесиаста // Толкование Экклесиаста и премудрости Соломона / пер. с древнеарм. Х. Григоряна. Ер., 2005. С 11. На арм. яз.

²⁸¹ Григор Татеваци. Книга проповедей. Летний том. Константинополь, 1741. С. 423. На древнеарм. яз. Далее в тексте: Л. т.

подина), богатого и бедного, учителя (вардапета) и ученика, ибо в отдельности «никто из нас не может удовлетворить все свои телесные потребности, [поэтому] мы нуждаемся друг в друге»²⁸². Жизнедеятельность человека, само его физическое существование обусловлены общественными отношениями, в которых и благодаря которым индивид проявляет себя как человек и, тем самым, отличается от животных.

У Татеваци прослеживается также влияние Платона, согласно которому установление социальных связей между людьми обусловлено естественными потребностями человека. Потребности людей разнообразны, а способности отдельного человека ограничены. «Каждый из нас, – пишет Платон, – не может удовлетворить сам себя, но нуждается ещё во многом». Первая и самая главная потребность – это потребность в пище, вторая – в жилище, третья – в одежде. «Испытывая нужду во многом, – продолжает он, – многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь»²⁸³.

Следовательно, возникновение общества (и государства) Татеваци объясняет заложенной в природе человека изначальной склонностью к общежитию, к общению с себе подобными, наличием разума, творческими способностями, а также естественными потребностями. Объединение людей в общества обусловлено тем, что отдельные индивиды не в состоянии самостоятельно добывать необходимые для жизни средства, обеспечить своё физическое существование. Для этого необходимы коллективные усилия. То есть изначальное, *по своей природе человек является общественным существом*. Татеваци, подобно древнегреческим мыслителям, не проводит чёткого разграничения между обществом и государством. Данное обстоятельство можно объяснить также отсутствием национальной государственности.

Органистическая концепция общества. Социальная структура общества. Проблемы структуры общества и форм правления Татеваци рассматривает в свете античной органистической теории,

²⁸² Григор Татеваци. Книга проповедей. Зимний том. Константинополь, 1740. С. 121. На древнеарм. яз. Далее в тексте: З. т.

²⁸³ Платон. Государство. II, 369 b-c.

сравнивая общество с человеческим организмом, каждый орган которого выполняет определённую функцию и функционально связан с другими органами. Общество он рассматривает как сложное образование, состоящее из многих социальных слоёв, представляющих собой иерархическое и функциональное целое. На самой нижней ступени общественной иерархии находятся простолюдины, на второй – азаты (мелкие землевладельцы), на третьей – владетельные князья, на четвёртой – цари». При этом «азат азатов» называется князем, «князь князей» – царём, а царь царей – императором»²⁸⁴. Все социальные слои находятся в состоянии взаимосвязи и взаимообусловленности, составляя единое социальное целое.

Татеваци даёт социальное разделение и по другому принципу, так как «существование человека обусловлено тремя частями, из коих он состоит: тела, дыхания и разумной души». Соответственно этому, имеются три формы управления миром. Духовную жизнь ведут отшельники и праведники, отошедшие от мирской жизни и размышляющие о духовном. «Телесную [жизнь ведут] бедняки, шинаканы-миряне (крестьяне – К. М.). Они несут на себе три вида оков или ярма служения. Во-первых, это бедность. Во-вторых, тяжёлый физический труд. В-третьих, непосильные налоги со стороны насильников-господ. Вследствие этого они желают [всего лишь] четыре вещи: иметь пищу, одежду, кров и [возможность] приготовиться к женитьбе. И этим они довольствуются. А «дыхательными» являются богачи, цари и князья, которые имеют все необходимые для тела вещи, но не довольствуются этим, а всегда и во всех вопросах стремятся к большему, то есть если имеют богатство, то хотят приобрести ещё больше, если являются князем деревни хотят стать князем города... и никогда не насыщаются»²⁸⁵.

Внутри общественной пирамиды главным в отношениях между социальными слоями он, в духе Аристотеля, считает отношения *господства и подчинения*, которые являются естественными и необходимыми для человеческого общежития, обеспечивающими

²⁸⁴ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1115. С. 79 а. На древне-арм. яз.

²⁸⁵ Григор Татеваци. Толкование премудрости Соломона // Толкование Экклесиаста и премудрости Соломона. С. 41.

целостность и стабильность общества. Указанные отношения играют роль структурных связей, пронизывающих всё строение общества, первое – сверху вниз, второе – снизу вверх. Благодаря имеющейся у них власти господа заботятся о своих подданных, однако и сами властвующие нуждаются в подданных, так как их отношения подобны отношениям между головой и другими членами живого организма: «Если тело нуждается в голове, то и голова нуждается в теле» [Л.т., с. 423]. Благодаря этому обеспечивается социальное согласие, что является важным условием благоденствия и развития страны. Он подводит под эту мысль и гносеологическую основу: как процесс познания нуждается в ощущениях, благодаря которым выявляется сущность, так и князь нуждается в своих подданных.

Существующий общественный строй («земное царство») есть отражение «небесного царства», и, как таковой, он вечен. Иными словами, общественная иерархия имеет естественный характер.

Приведённая структура общества касается «телесной» природы человека. Но так как человек состоит из тела и души, Татеваци выдвигает и другое деление, опирающееся на античное, в частности, платоновское учение о трёх частях души. Известно, что, согласно античному учению, душа человека состоит из растительной, животной и разумной частей, которое впоследствии было воспринято и развито Отцами христианства. Согласно стратификационной схеме Татеваци, простолюдины (земледельцы, ремесленники и другие производители материальных благ) соответствуют растительной части души, князья и цари – животной, а духовенство – разумной. Разумная часть человеческой души, в свою очередь, состоит из воли и познающего разума. Исходя из этого, он объясняет статус представителей светской и духовной знати.

Общественный и политический статус князей и царей, по Татеваци, обусловлен тем, что они являются носителями воли как частицы разума. Духовенство же является носителем другой части разума – познавательной. И так как познавательная способность выше воли, поэтому в общественной иерархии духовенство занимает более высокую ступень, а князья и цари располагаются между простолюдинами и духовенством (телом и познающим разумом).

Сказанное не противоречит вышеприведённому утверждению о том, что светская знать относится к разумной части души, ибо воля человека также разумна. Суть состоит в том, что мыслитель ставит познавательный разум выше разумности воли.

Функциональное единство социальных слоёв составляет основу общественного благоденствия, однако власть предержавшие не всегда выполняют свои функции, что приводит к нарушению функционального единства «частей» общества. Татеваци полагает, что функциональное единство социальных слоёв часто нарушается по причине распространения ересей, жадности и алчности князей, безжалостного обирания простого народа со стороны как светских феодалов, так и части духовенства, что порождает многочисленные социальные брожения и недовольства, становится причиной народных бедствий и массовой эмиграции. Они не понимают, с сожалением отмечает мыслитель, что тем самым подрывают устои своей собственной власти и благополучия. Таких князей и господ он называет «ворами» и «разбойниками». Правда, воровство является общесоциальным явлением и присуще всем слоям населения. Однако он проявляет дифференцированный подход: если обычный вор крадёт имущество одного человека, то князья, злоупотребляя вверенной им властью, грабят и обируют целые деревни и города. Поэтому они являются более опасными ворами и преступниками: «Правители и князья, которые совершают беззаконие в отношении бедняков, являются разбойниками». В этом смысле он не видит принципиальной разницы между захватчиками-монголами и собственными князьями, так как и те и другие в равной мере грабят народ. Подобным же образом воровством и грабежом он считает «неуплату долга и невыплату жалованья наёмному работнику» [Л.т., с. 25–26].

Мыслитель увещевает власть имущих ради своей же безопасности и выгоды умерить дух стяжательства, не преступать установленные рамки, следовать действующим в обществе законам, ибо и князья не могут существовать без простого народа, обеспечивающего их материальными благами. Несомненно, замечает он, закон преступают и шинаканы, ремесленники и другие простолюдины, однако их преступления не столь опасны для общества и не

имеют тяжёлых социальных последствий, так как будучи необлачёнными властью, они наносят вред только самим себе, в то время как беззаконие властвующего становится социально опасным злом, так как «злодеяние властелина равносильно греху, совершённом всем народом». К тому же, простолюдин часто оступается и нарушает закон не по своей воле, а принуждённый нищетой – с целью удовлетворить элементарные естественные потребности своей семьи. Поэтому он может надеяться на прощение. Между тем, князь нарушает закон и обирает подданных «по собственной воле» и вполне сознательно, потому что лично он ни в чём не нуждается». Следовательно, он достоин двойного наказания: и за свои, и за грехи подвластного ему народа, так как несёт ответственность за своих подданных²⁸⁶. Однако, хотя властелины тоже несут ответственность и подвержены наказанию, но это происходит уже не в земной жизни, как в случае с простолюдинами, а в потустороннем мире.

Каковы же пути упразднения социального зла, какая социальная сила или общественная (или национальная) структура способна отгородить общество от бесчинств, своеволия, правонарушений, злоупотреблений властью во имя социального согласия и социальной гармонии? Такой структурой Татеваци считает Армянскую Апостольскую церковь, армянское духовенство, одной из главных задач которого является сглаживание социальных противоречий, внедрение в национальное сознание принципа меры, то есть законности и справедливости. Однако духовная власть не обладает санкцией, следовательно, она не может преследовать и наказывать правонарушителей. Основной инструмент деятельности духовенства – наставление и увещание. При этом в них больше всех нуждаются именно князья, ибо они более, чем простолюдины, склонны к правонарушениям, противозаконным действиям. Путём увещаний, наставлений и проповеди духовенство должно постоянно напоминать власть имущим об их ответственности и обязательствах перед Богом и своими подданными.

Властвуя над массой народа и имея в своем распоряжении военную силу, князья часто настолько «обуреваемы гордыней», что

²⁸⁶ Григор Татеваци. Толкование премудрости Соломона. С. 43.

представители духовенства иногда не смеют прямо высказывать им истину, свою точку зрения. Однако это никоим образом не должно стать преградой для духовенства в выполнении его высокой миссии: независимо ни от чего, необходимо безбоязненно проповедовать правителям и князьям «мудрость», приобщая власть имущих к добродетелям, к мудрому и справедливому правлению, божественному закону, ибо только в этом случае князья используют полученную от Бога власть во благо всей страны и народа, что спасёт страну от различных социальных бедствий. Потому что, «когда исправляется князь, вместе с ним исправляются все находящиеся под его властью, ибо, как правитель, он может по своей воле наказать или исправлять своих подданных»²⁸⁷. Если же князь сам творит зло, предаётся разврату и разгулу и не следует Божьим заповедям, то этим он показывает дурной пример своим подданным, ибо «народ учится тому же, вследствие чего, всех ждёт погибель» [З.т., с. 287].

Естественноправовая основа власти. Согласно Татеваци, власть, как таковая, имеет божественное происхождение. Единственным верховным властелином вселенной является воля Творца. Из единой Божественной воли исходят «наподобие лучей» две власти: духовная (церковная) и телесная (государственная). Поэтому «на земле существуют двоякого рода князья и судьи – духовные и телесные, ибо человек состоит из тела и души. Обоим Бог дал правителя и владыку: священников как духовных судей и предводителей, а царей – как телесных. И они являются подобием друг друга. Епископы подобны царям, священники – князьям, а самые нижние чины [духовенства] – воинам... А католикос подобен императору – царю царей, главой епископов. Они являются внешними судьями, но есть и внутренние судьи»²⁸⁸. Таким образом, продолжая традиции национальной политико-правовой мысли, Татеваци признает существование двух форм власти – светской и духовной. Духовная власть господствует над душой человека (общества, народа), светская – над телом. В контексте истории средневековой политиче-

²⁸⁷ Григор Татеваци. Толкование премудрости Соломона. С. 42.

²⁸⁸ Там же. С. 25–26.

ской мысли представляет интерес тезис мыслителя, что обе формы власти имеют божественное происхождение

Церковные предводители (вардапеты, первосвященники) управляют духовным градом Господним и душами людей, то есть святой церковью. А носители светской власти – земные властители (цари, князья, тираны) упорядочивают «телесный» дом мира – село, город, страну. Благодаря этим двум видам власти обеспечивается управление страной, упорядочивание и регулирование человеческих отношений с учётом двух сущностей человека [З.т., с. 181]. Обе власти в равной мере необходимы для народа и страны, ибо взаимодополняют друг друга.

При этом структура светской и церковной власти идентична. «И как в телесном городе, – пишет он, – существуют две власти: кто-то судит и расследует [дела] как судья, а кто-то является князем и отдаёт приказы, точно так же и в церкви, являющимся градом Божьим, вардапет является и судьёй, и следователем, а епископ – надзирателем и отдающим приказы» [Л.т., с.164].

Татеваци даёт следующую характеристику форм власти. Во-первых, «телесной», светской власти человек подчиняется по принуждению и необходимости. Духовной же власти человек подчиняется по собственной воле как самому Богу. В отношении «человек-власть» присутствует элемент страха. Но если в отношении к светской власти у индивида действует «рабский страх», то в отношении к духовной власти – «сыновний». Первый страх по природе является животным, второй – разумным. Во-вторых, телесная власть распространяется только на близкое, духовная – и на близкое, и на далёкое, ибо для её проявления нет никаких преград, ни стран, ни крепостей. В-третьих, светская власть управляет лишь телом народа, и только в этой земной жизни, духовная же правит и телом и душой народа, то есть и в земной жизни и после смерти [З.т., с. 181]. Светские князья упорядочивают жизнь подданных посредством «городских» (гражданских) законов, а духовные – направляют к добру посредством духовных законов, заложенных в Библии. Таким образом, Татеваци затрагивает одну из фундаментальных проблем средневековой политической теории и идеоло-

гии: о статусе духовной и светской власти, их происхождении и соотношении.

Западно-христианская официальная традиция последовательно проводила и защищала идею о том, что именно папская власть является прямой наследницей Христа через апостола Петра, а императорская власть передаётся от папской власти («папацезаризм»). Эта идеологема была впервые сформулирована Римским папой Геласием I в своем известном послании к византийскому императору и впоследствии получила название концепции «двух мечей», то есть двух форм власти. Согласно этой концепции, только папская власть имеет божественное происхождение, а светская власть является приобретённой, к тому же, полученной от Римского папы. Только в эпоху Высокого средневековья появляются концепции о равноправном (божественном) происхождении обеих форм власти (Данте), что отражало изменившиеся политические реалии эпохи, в частности, усилившееся идеологическое и силовое противоборство императорской власти и папского престола. Греко-византийская политико-идеологическая традиция исходила из идеологемы, сформулированной византийским императором Юстинианом I Великим, и получившей название «симфонии» или «гармонии» властей. Но это – на уровне идеологемы. В реальной политике император установил гегемонию светской власти («цезаропапизм»). В империи церковь (духовная власть) обслуживала политику императорской власти (за исключением двух периодов, в частности, так называемого «иконоборчества»).

Татеваци, как видим, связывает возникновение и духовной, и светской власти с единой божественной волей: они возникли одновременно и имеют *божественное происхождение*, и в этом смысле равноправны. В данном вопросе точка зрения армянского мыслителя созвучна концепции великого итальянского поэта и политического мыслителя Данте (1265– 1321 гг.), хотя они решали разные задачи.

Некоторое преимущество духовная власть приобретает в плане *функционирования*. Такая позиция Татеваци вполне объяснима. С одной стороны, он развенчивает миф о верховной власти Римского папы как единственного носителя божественной воли, что в период антиуниатской борьбы преследовало конкретную политическую цель, с другой – при отсутствии государственности Армянская Апостольская церковь возглавляла антиуниатское движение.

Взаимодействие и единство духовной и светской власти – необходимое условие для упорядочения общественной (и национальной) жизни, утверждения социального согласия, обеспечения безопасности страны, которые, в своей совокупности, создают гарантию всеобщего благоденствия и могущества страны: «Страна и город укрепляются благодаря князьям и духовным предводителям, получая от них жизнь духовную и телесную». В условиях же безвластия, то есть «когда страна не имеет царя, а народ – [духовного] предводителя», страна претерпевает упадок, а народ рассеивается от малейшей «социальной» тряски [Л.т., с. 123, 422]. Татеваци считают власть большим искушением для человека.

Соответственно двум формам власти, существуют два вида закона – божественный и человеческий (естественный и позитивный). Татеваци даёт следующее определение закона: «Закон является определением границ и исходной точкой – чтобы что-то делать, а чего-то – нет»²⁸⁹.

Божественный закон дан в Св. Писании, человеческий – в различных законодательных документах, актах, судебныхниках, установленных светской (государственной) властью. Сам божественный закон «является двойким – *необходимым и возможным*. Необходимым является то, что неизменно, что не может быть ни дополнено, ни убавлено... а возможное может быть изменено... соответственно обстоятельствам жизни человека. Так, для нас необходимым законом является исповедание веры, которое не изменяется и установлено Святыми Отцами церкви. А возможным являются канонические законы, которые изменяются в связи со временем и личностями»²⁹⁰. Таким образом, Татеваци различает два вида божественного закона – вечный, неизменный и подверженный изменению. Изменчивые церковные законы (каноны) можно рассматривать как связующее звено между вечным божественным законом и подверженными изменению человеческими (позитивными) законами.

Мыслитель приводит целый ряд различий между божественным законом и гражданскими законами. «Во-первых, этот [божест-

²⁸⁹ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1264. С. 98 а.

²⁹⁰ Григор Татеваци. Толкование Экклесиаста // Толкование Экклесиаста и премудрости Соломона. С. 17.

венный закон] является законом природы, а те – [созданы] людьми. Во-вторых, он является исходным, а те (созданные людьми законы) – следуют за ним. В-третьих, он является единым для всех людей, а тех много... В-четвёртых, он необходим для всех людей, а те – для некоторых. В-пятых, он равен для всех людей, а те – более или менее, в той или иной мере. В-шестых, этот неизменен по природе, а те – изменчивы. В-седьмых, он укоренён в природе [человека], те же являются результатом [работы человеческого] разума. В-восьмых, по этому закону между людьми не ставится различий, по тем – ставится»²⁹¹.

Божественный закон является и законом природы. В качестве такового он един, неизменен, вечен и абсолютен. Он действуют везде и всюду, является универсальным законом для всех государств и народов. Естественный закон является опорой, ориентиром на жизненном пути для всех людей, основой человеческого законодательства, уклоняясь от которого человек с необходимостью впадает в заблуждение [Л.т., с. 11]. Человеческие же законы (нормы позитивного права) не предопределены свыше, они создаются человеком (государством, законодателями) для конкретных народов, поэтому они множественны, не абсолютны, истинны не всегда и не везде, подвержены изменениям с течением времени, с изменением исторических условий, жизнедеятельности людей, то есть относительны. Божественный закон существует изначально, позитивные же законы возникли с возникновением человеческого общества.

Божественный закон является основой позитивных законов, из него исходит всё многообразие позитивных законов. Поэтому Божественный закон распространяется на все человечество, а позитивные законы – на отдельные страны и народы. Перед Божественным законом все люди равны, независимо от социального происхождения и общественного статуса, перед ним «нет великих и малых». В отличие от Божественного закона, люди в конкретном обществе не равны перед гражданскими законами, которые не равным образом распространяются на всех членов общества, на все

²⁹¹ Григор Татеваци. Толкование Евангелия от Матфея // Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1264. С. 99 а.

социальные слои. Социальные слои обладают различными правами и свободами. Позитивные законы могут быть как истинными, так и неистинными, как справедливыми, так и несправедливыми – в зависимости от того, в какой мере законодатели следуют божественным установлениям, правильно воспринимают и отражают общественно-политическую действительность.

Нормы позитивного права должны основываться и исходить из божественных законов. Критерием же истинности и справедливости человеческих законов является степень следования законодателем божественным установлениям, иными словами, естественному закону и праву. Задача законодателя – «локализовать», конкретизировать вечные божественные законы для определённого времени и конкретных общественно-политических условий. Только в этом случае позитивное право может выполнить свою главную задачу – способствовать упорядочению общественных отношений, согласно божественным установлениям, и утвердить справедливость.

В общественной жизни нет и не может быть предопределения. Общественные отношения регулируются гражданскими законами, потому что «если бы существовало предопределение, то были бы напрасными судопроизводство и расследование, гражданские законы, достойное воздаяние за содеянные добро и зло, ибо в этом случае [получится], что именно предопределение толкнуло совершить это, поэтому к предопределению, а не к человеку будут относиться и почести, и наказания»²⁹². В этом вопросе Татеваци полностью следует концепции Езника Кохбаци и других предшествующих ему армянских мыслителей.

Из вышеизложенного следует, что нельзя считать обоснованной точку зрения, согласно которой Татеваци смешивает политико-правовые и божественные законы. Так, Н. Товмасян пишет: «Татеваци, говоря о необходимости установления и использования законов, поднимает их на уровень божественных заповедей. Зачастую бывает трудно определить, о каких законах идет речь – о политико-

²⁹² Григор Татеваци. Книга вопрошений. Константинополь, 1729. С. 12. На древнеарм. яз. Далее в тексте: Кн. вопр.

правовых законах или религиозных заповедях, так как у Татеваци они переплетаются»²⁹³. В качестве иллюстрации к сказанному автор приводит мысль Татеваци о том, что «тот, кто покорен князю, является покорным и Божественному повелению» [Л.т., с. 54], которая не имеет ничего общего с рассматриваемым вопросом.

Только при справедливом и законном управлении страной, упорядочении общественных отношений на основе божественных и человеческих законов можно достичь благоденствия страны. Потому что, когда Богом установленные князья или цари при управлении страной руководствуются принципами справедливости и учреждёнными законами, их власть усиливается и укрепляется, а страна и народ благоденствуют в мире и согласии. Когда же цари правят страной несправедливо и противозаконными средствами, нарушая принцип справедливости и установленные законы, их власть не может быть долговечной. Власть со временем ослабевает, усиливается недовольство народных масс, возникают социальные брожения и катаклизмы, в результате чего страна разоряется и оказывается на грани гибели. В качестве иллюстрации к сказанному Татеваци ссылается на историю исмаильтян и армян.

Усиление мощи исмаильтян он объясняет тем, что они управляют государством справедливо и в полном согласии с законами. Существующие у них законы регулируют правоотношения во всех сферах общественной жизни. И хотя они являются «неверными» и в делах совершают беззаконие, но вследствие того, что они управляют страной на основе законов и отправляют справедливый суд, Бог увеличил и расширил их власть, так как то обстоятельство, что они являются неверными, ущербно только для них самих, но не для других народов. В качестве иллюстрации он приводит следующий пример. Если пастух будет честным, но из другого народа, то хозяин не лишит его работы, если же будет христианином, но расхитителем овец, то хозяин прогонит его [Л.т., с. 424]. Поэтому для справедливого отправления власти князю нужны две вещи: справедливые законы и институт советников.

²⁹³ Товмасян Н. Социально-экономические взгляды Григора Татеваци. Ер., 1966. С. 69. На арм. яз.

Наделённые властью часто забывают, что абсолютным источником и носителем высшей власти является только Бог, что их власть дана Всевышним ради установления всеобщего блага, что они всего лишь исполнители воли Господа, то есть «не являются самовластными. а возведены [на трон] по воле Бога». Правители обладают властью не от природы, ибо власть правителя может быть и отнята. Так жизнь показывает, что князь иногда вынужден отказаться от власти, а иногда его лишают власти. И подобно тому «как князь требует ответа от правителя области, а сельский староста – от земледельцев, так и Бог требует ответа от князей»²⁹⁴.

В духе античных политико-правовых традиций, заложенных ещё Солоном, Татеваци полагает, что социальный и политический статус человека не только привилегия, но и высокая ответственность перед обществом (нацией) и государством. Чем бо'льшей властью наделён человек, тем больше его ответственность и обязательства, так как ответственность человека возрастает пропорционально увеличению его властных полномочий. В реальной же действительности правители, по сравнению с подданными, «больше игнорируют, предают забвению божественные законы», одной из причин чего являются *алчность и взяточничество*²⁹⁵. Поэтому ответственность за тяжёлое политическое и социально-экономическое положение страны целиком и полностью ложится на князей, которые богоданную власть подчиняют осуществлению не воли Божьей, не общего блага, а своих корыстных интересов.

Возникает вопрос, почему же Бог наделяет верховной властью несправедливых правителей и не несёт ли сам Бог ответственность за это? Татеваци утверждает, что хотя власть, как таковая, имеет божественное происхождение, однако Бог не несёт ответственности за беззакония конкретных правителей, потому что последние, как и все люди, наделены свободной волей, свободой выбора. Поэтому они несут личную ответственность за свои прегрешения, беззакония и проступки. И только церковь остается верной божественным заповедям и законам и в условиях отсутствия собственной государственно-

²⁹⁴ Григор Татеваци. Толкование премудрости Соломона. С. 42.

²⁹⁵ Там же. С. 43.

сти является единственным институтом, выражающим политическую волю народа. Из сказанного следует, что армянский мыслитель в духе Ованнеса Ерзынкаци и Фомы Аквинского различает власть вообще, и конкретные формы осуществления власти.

Наряду с критикой несправедливой политики правителей в отношении своих подданных и их аморальных поступков, Татеваци выказывает свое уважение и сочувствие низшим, трудовым слоям общества, высоко оценивает значение труда шиакана в жизни всего общества, превозносит шиаканов как самый полезный слой общества, а их проступки и мелкие правонарушения объясняет их бедственным положением. Все это «придаёт его социальным взглядам демократический оттенок»²⁹⁶.

Об искусстве правления. Татеваци считает управление страной делом сложным и ответственным, так как правитель должен учитывать интересы самых различных социальных слоёв и государства в целом. Поэтому правитель должен в совершенстве владеть искусством управления, а не ограничиваться «голым» администрированием или опираться сугубо на военную силу. Овладение же искусством правления требует длительного и целенаправленного обучения и воспитания, многочисленных упражнений для приобретения соответствующих управленческих навыков и опыта. Одних властных повелений и военной силы недостаточно для нормального управления страной и обеспечения её благоденствия. Правитель должен обладать также мудростью, ибо мудрость является необходимым атрибутом истинного правителя. Когда князь мудр, то он знает, каким образом «удерживать власть и сохранять мир» в стране. Он вознаграждает за добродейния и наказывает за злодеяния, творит справедливый княжеский суд *на основе законов*. Кроме того, такой князь проявляет дифференцированный подход к представителям различных социальных слоёв: кого-то возвеличивает мудрыми словами, кого-то обнадёживает, кому-то протягивает руку помощи, помогает бедному. Сказанное относится и к духовным предводителям народа [З.т., с. 159].

²⁹⁶ Аревшатян С. С. Философские взгляды Григора Татеваци. Ер., 1957. С. 155.

Согласно Татеваци, блаженна та страна, которая имеет мудрого правителя-князя и мудрого духовного предводителя, потому что их добродетели становятся образцом для подражания подданных. Кроме того, князь является «главой народа». И если голова здорова, то «здоровы и все остальные телесные органы, ибо от неё получают жизненность. А если голова больна, то больны как всё тело, так и остальные части тела» [З.т., с. 349]. Поэтому из-за ошибок правителя страдает весь народ. Светские и духовные предводители должны постоянно наставлять народ, служить примером подражания для всех слоёв общества. В противном случае, в стране воцарятся хаос, распушенность и беззаконие.

Для мудрого управления страной, по Татеваци, князь должен обладать следующими качествами: 1) способностью совершать благородные и справедливые дела и поступки, чтобы подвластные также следовали его примеру; 2) мудростью для справедливого управления страной; 3) отправлять правый – справедливый суд: воздаяние за добрые дела и наказание за злодеяния; 4) умение проявлять милосердие в отношении бедных и странников; 5) способностью избегать лжи и обмана²⁹⁷. Правитель страны должен обладать также более высокими добродетелями и глубокими познаниями, чем его подданные [З.т., с. 285]. Тем не менее, никакой земной правитель не застрахован от ошибок. Поэтому князьям необходимы «справедливые законы и наличие мудрого советника» [Л.т., с. 422]. Только при наличии таких качеств у правителя есть возможность обеспечить благоденствие страны и признательность подданных.

Правители и духовные предводители народа должны сознавать и помнить, что их подданные по природе ничем не отличаются от них, что все люди равны перед Богом, как Его творения и слуги. «Князья, – пишет Татеваци, – не имеют никаких преимуществ перед подданными по природе» [З.т., с. 182]. Всё, чем они обладают – власть и богатство – имеет социальное происхождение. Поэтому земная власть и материальное богатство – вещи преходящие. Челю-

²⁹⁷ Григор Татеваци. Толкование притчей соломоновых / Пер. с древнеарм., предисл. и прим. С. С. Аревшатяна. Ер., 1999. С. 53–54.

век после себя оставляет на земле только свершённые дела и добрую память потомков.

Социальная функция закона и законность. Одной из важнейших функций государственной власти является создание законодательной системы. Татеваци полагает, что для этого необходимо наличие определённых исходных понятий и концептуальных установок, детерминирующих законодательную деятельность и определяющих её направленность. В связи с этим он формулирует фундаментальный вопрос: «человек следует закону или закон существует для человека»? Этот вопрос ставили уже киликийские мыслители Нерсес Шнорали и Нерсес Ламбронаци. Фундаментальность данного тезиса определяется уже тем, что он в явной или в скрытой форме пронизывает всю историю мировой политико-правовой мысли. Каждая эпоха и каждый мыслитель специфически отвечали на этот вопрос.

Татеваци даёт диалектическое решение вопроса. Он подчёркивает, что именно «законы существуют для человека», а не наоборот. Однако этот принцип действует лишь тогда, когда мы «мудро выбираем и изменяем законы». В этом смысле закон следует за нами. Вместе с тем, мы «следуем избранным соответственно [требованиям] времени законам и исполняем их». В этом случае закон предшествует человеческим действиям. Следуя Мхитару Гошу, он защищает концептуальную идею, согласно которой «и мы, и законы всегда следуем времени»²⁹⁸. Так как законы создаются людьми и для людей, а человеческое бытие меняется со временем и обстоятельствам, то, соответственно этому, должны меняться и позитивные законы. Действующие в обществе законы должны служить богоустановленному принципу общего блага. Если же они не служат этой главной цели или со временем устарели, то законодатели обязаны заменить их новыми законами, сообразуя их с духом времени и изменившимся общественно-политическим отношениям: «Законы следуют за временем и время властвует над законами, так как время может изменить законы: или упразднить, или подтвердить

²⁹⁸ Григор Татеваци Толкование Экклесиаста. С. 17.

дить»²⁹⁹. Кроме того, «мы не должны бездумно исполнять закон, но должны мудро выбирать и сопоставлять законы согласно времени. Ибо закон [относится] к воле, а выбор – к разуму, и так должно совершаться в соответствии с мудростью и волей»³⁰⁰.

Таким образом, законодательная деятельность предполагает мудрый выбор законов на основе сравнительного анализа и учёта требований времени, так как «[позитивный] закон исходит из нашей (человеческой) воли и выбирается разумом, и лишь после этого реализуется мудростью и волей». Здесь важно подчеркнуть одно обстоятельство: позитивный закон есть человеческий, волеустановленный закон, который должен пройти испытание разумом. Иными словами, *закон есть фиксация, закрепление воли власти*, однако, чтобы он служил всеобщим, государственным интересам, он должен соответствовать критериям разумности и потребностям человеческого общежития.

Только при разумной обоснованности законов и разумном их осуществлении возможно установление справедливости и правосудия в обществе. Все принимаемые законы должны быть подвергнуты суду и испытанию разума, так как разум является верховным судьёй (критерием справедливости) всех сфер жизнедеятельности человека. А так как действующие в обществе законы есть проявление человеческой воли, то процесс их создания и реализации должен быть обусловлен разумом. Поэтому «если царь является неблагоприятным, то князья будут попира́ть право и очень быстро лишатся страны»³⁰¹.

Издаваемые самодержавными царями, князьями и другими правителями законы носят печать несовершенства законодателя как человека, ибо каждый человек, независимо от его социального происхождения и политического статуса, какой бы волей и разумными способностями ни обладал, не в состоянии учесть всё многообразие общественно-политической жизни, все общественные потребности и нужды и адекватно отразить их в своих законах. Самодержавная власть, по его мнению, явилась одной из главных причин потери политической независимости и государственности армян: «Наши пред-

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ Там же. С. 17.

³⁰¹ Там же. С. 20.

водители и князья, как духовные, так и светские правили самовластно, без советников, вследствие чего власть потеряна, а страна – опустошена, народ удаляется из страны и рассеивается среди других народов» [Л.т., с. 424].

Татеваци убеждён, что «один человек может заботиться о делах одного дома», но он «не в силах заботиться о домах многих людей. По этой причине необходимо, чтобы *все люди собрались в одном месте и совместно находили благо (пользу) для большинства граждан страны*», так как только совместными размышлениями и советами можно «обустроить страну», «найти истину». Он считает, что «[человеческая] мысль нуждается в предводителе и советнике. Поэтому мудрый человек (правитель) сразу же требует для своих мыслей советников и помощников». Их роль особенно возрастает в военное время. И вообще «двумя вещами обустраивается страна и утверждается власть – советом и справедливым судом» [Л.т., с. 423]. Таким образом, законы должны отражать коллективную волю, интересы большинства граждан общества, что возможно осуществить лишь благодаря коллективному разуму. Иначе говоря, вопросы, касающиеся большинства граждан, следует решать с участием этого большинства.

Данный методологический принцип Татеваци созвучен его органистической теории: хотя именно голова (разум) человека руководит действиями всех остальных частей человеческого организма, однако она сама по себе бессильна без содействия других органов. В политико-правовой плоскости данный принцип получает следующую формулировку: хотя монарх обладает верховной властью, тем не менее, его власть не должна быть абсолютной, так как в противном случае он не сможет должным образом выражать волю большинства и осуществить свою власть во имя общего блага³⁰². В качестве исторического примера он ссылается на императорский Рим, где императоры правили государством, советуясь с мудрыми мужами (сенатом) и получая их «согласие», благодаря

³⁰² Ср.: Закарян С. Армянские философы. Григор Татеваци. Ер., 1998. С. 26. На арм. яз.

чему они стали повелителями мира, а империя оставалась непоколебимой.

Примечательно, что к подобным аргументам и тому же примеру (республиканскому или императорскому Риму) обращались многие западно-европейские политические мыслители Нового времени, в том числе армянские мыслители второй половины XVIII века (И. Эмин, М. Баграмян, Ш. Шаамирян).

Подчёркивая определяющую роль большинства общества в сфере правления и законодательной деятельности, Татеваци имеет в виду не весь армянский народ, но лишь аристократию и духовенство, ибо только эти два сословия могли выступать в качестве *субъектов права*. Низшие же слои общества (шинаканы, ремесленники и др.) выступают в качестве *объекта права* и обязаны неукоснительно исполнять принятые «аристократическим большинством» законы.

Таким образом, Татеваци защищает такие формы правления и законодательной деятельности, которые направлены против деспотии, феодальной междоусобицы, сепаратизма, самовластия. Согласно его концепции, монарх лишается единовластия, права единоличного принятия решений по общегосударственным вопросам. Кроме того, личность монарха, князя и правителя лишается атрибута священства, следовательно, не являются освящёнными и издаваемые ими законы. И как справедливо отмечает С. Аревшатян, в политической концепции Татеваци вырисовывается идея конституционной (ограниченной) монархии.

Учение о справедливости. Одной из важных функций государственной власти Татеваци считает установление справедливости в обществе. Понятие справедливости он понимает весьма широко, выделяя три её вида: 1) «справедливость веры»; 2) «справедливость в делах, в действиях»; 3) «справедливость в судебных законах». Кроме того, понятие справедливости у него сопряжено с понятием равенства. При рассмотрении этих фундаментальных политико-правовых понятий армянский мыслитель руководствуется принципами «арифметического» и «геометрического» равенства (или «уравнивающей» и «распределяющей» справедливости), разработанных, соответственно,

Платоном и Аристотелем в эпоху античности. В связи с этим Татеваци пишет: «Согласно внешним (языческим) мудрецам справедливостью является равное распределение – каждому соразмерно его нуждам... Также [следует] поступать господам и князьям города, и царям народов. Во-первых, чтобы по справедливости требовали должного, а не лишнего. Во-вторых, чтобы от малых и великих требовали в соответствии с их возможностями»³⁰³.

Равное распределение, по Татеваци, бывает двояким: «естественным» и «разумным». Под «естественным» равным распределением он понимает, например, то, что солнце, луна, другие небесные светила, вода и т. д. в одинаковой мере служат всем людям (принцип уравнивающей справедливости или арифметического равенства). Под «разумным» же распределением он понимает дифференцированное распределение материальных благ и почестей в обществе соразмерно заслугам человека перед обществом и государством (принцип распределяющей справедливости или геометрического равенства). Одновременно, Татеваци в духе античных мыслителей связывает понятие справедливости с понятием меры. Он даёт следующее сжатое определение справедливости: «справедливостью является равное распределение согласно необходимой мере» [Л.т., с. 139].

Установление и защита справедливости в обществе осуществляется при помощи института правосудия, судебной системы. Мыслитель подробно останавливается на освещении качеств, необходимых для судей. На должность судьи должен претендовать лишь тот человек, который «имеет натренированный ум и речь разумную..., чтобы исправлять людей» [Л.т., с. 458].

Для того чтобы судить справедливо и мудро, необходимо сначала приобрести эту мудрость, что, в свою очередь, предполагает наличие следующих условий: «во-первых, необходимо получить добротное образование и постоянно совершенствоваться в изучении [церковных] канонов и книг судебных, и в законах царей и Моисея. И [только тогда] браться за судебное дело; во-вторых, сле-

³⁰³ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1264. С. 77 б. На древне-арм. яз.

дует обладать ясным умом; в-третьих, быть участливым, чтобы таким образом быть для обоих истцов... как отец в отношении своих сыновей; в-четвёртых, быть неспешным в решениях, дабы суметь услышать обе стороны. [Благодаря этим качествам] он может отправлять справедливый суд – как телесный (светский), так и духовный (церковный)» [Л.т., с. 459].

Однако социальная и правовая практика эпохи показывала, что судьи зачастую сами попирают законы, которые они по долгу службы призваны защищать. Данное явление мыслитель объясняет следующими причинами. «Судьи четырьмя вещами извращают суд: необразованностью, взяточничеством, страхом и [применением] калёного железа»³⁰⁴. Для истинного отправления правосудия «судья должен обладать четырьмя качествами: во-первых, мудростью, чтобы отличить истину от лжи; во-вторых, справедливостью; в-третьих, прочной верой, чтобы был крепок как в слове, так и в вере; в-четвёртых, имущественным достатком, чтобы из-за нужды не брать взятки» [Л.т., с. 458].

Татеваци рассматривает соотношение понятий «закон», «право» и «заповедь». По этому поводу он пишет: «Правом является выбор и воздаяние в суде, ибо судом является расследование обстоятельств, а справедливость есть дело суда... А закон и заповедь отличаются следующим образом. Во-первых, закон является уставом и границей того, что можно, а чего – нельзя совершать. Заповедь же является назиданием в любви к детям. Во-вторых, закон является принудительным, а заповедь – добровольной» [Кн. Вопр., с. 340].

Татеваци проявляет дифференцированный подход и к такому распространенному во все времена социальному злу, как взяточничество. Подвергая резкой критике взяточничество, как социальное явление, он, вместе с тем, отмечает, что «если взятка даётся во имя утверждения права, то она является благим поступком. Как, например, когда во имя сохранения веры и защиты церкви даём свое имущество и взятку иноверцам» [Л.т., с. 460].

³⁰⁴ Григор Татеваци. Толкование премудрости Соломона. С. 25–26; Книга проповедей. Летний том. С. 458.

Проблема суверенитета Армянской церкви и нации. Татеваци подробно останавливается на проблеме объединения христианских церквей, которая стала предельно актуальной, особенно в его эпоху, в связи с усилением экспансионистской религиозной политики Римско-католической церкви в Армении. Вновь была поставлена проблема соотношения единичного и общего, которая, кроме логико-философского и богословского аспектов, приобрела и национально-церковный характер. Так, армян часто обвиняли в том, что они, мол, не хотят объединиться с другими народами, находящимися в лоне вселенских христианских церквей (Греко-византийской и Римско-католической). Так, представители этих церквей утверждали, что общий церковный устав и церковные порядки являются более истинными, следовательно, и предпочтительными, чем устои и порядки отдельно взятой церкви, и что церковный устав должен быть единым для всех христианских народов. В тот исторический период это означало необходимость признания порядков Римско-католической церкви, её преимущество и истинность по сравнению с Армянской церковью, которая в данном отношении выступала как частное или «единичное». Естественно, что под общим церковным уставом католики понимали устав Римско-католической церкви.

Татеваци обстоятельно и разносторонне развенчивает эти обвинения, не выдерживающих объективной критики. По поводу указанных обвинений он приводит целый ряд логико-философских контраргументов. Отправным тезисом его аргументации является решение им вопроса об универсалиях. Армянский мыслитель знал как сущность проблемы, так и различные её интерпретации. Однако в данном контексте он несколько упрощает её, сравнивая точку зрения Порфирия и Аристотеля. Хотя, пишет он, согласно толкователю Аристотеля Порфирию, «часть следует за целым, как единичное за видом, а вид – за родом», однако, согласно самому Аристотелю «именно род и вид следуют за единичным, ибо они являются вторыми сущностями. А единичное является более предпочтительным, истинным и первой сущностью... как и нация наша» [Кн. вопр., с. 552]. Что касается конкретных обвинений, то по этому поводу он приводит следующие контраргументы. Во-первых, общее

не всегда и не везде является истинным, а единичное – ложным. Так, например, утверждение «человек вообще справедлив» является истинным, однако не каждый «конкретный человек является справедливым». Ибо «какой-то отдельно взятый человек справедлив, а какой-то – нет». Последнее утверждение хотя и является частным, однако оно является вполне истинным. Кроме того, «истинное единственно, а ложь – множественна. И добро единственно, а ложь – множественна. И добродетель одна, а заблуждений – много». В этом случае, продолжает Татеваци, возможно, чтобы «одно противостояло многим и побеждало, как и народ армянский по отношению ко всем [народам], которых много, а он – один» [Кн. вопр., с. 552–553].

Далее: более истинным является тот, кто ближе всех находится к истине. Так, истинными являются уставы апостольские и решения первых трёх Вселенских соборов. Из всех же народов, справедливо отмечает Татеваци, только армянский народ в течение многих веков непоколебимо следует им. Действительно, истинным может быть только то учение, которое «не смешано с чем-то иным». Между тем, среди всех христианских народов появились ложные еретические учения, отклонившиеся от решений первых трёх Вселенских соборов, которые смешались с истиной и, при этом, претендуют на абсолютную истинность. В действительности только вероисповедание армянского народа осталось «чистым» без примеси ереси, они не смогли распространиться у нас и извне; только в армянском народе «осталась настоящая истина, не смешанная с ложью».

Татеваци приводит ту же аргументацию, которую в своё время приводил Анания Ширакаци (VII в.) по поводу постоянных требований Греко-византийской церкви признать истинность решений Халкидонского собора, что также на деле означало признать верховенство Вселенской церкви. Сравнивая идейные и церковно-догматические позиции армянской и греческой церкви и фиксируя тот исторический факт, что Армянская Апостольская церковь неукоснительно следовала и продолжает следовать решениям I Вселенского собора (325 г.) в Никее, Ширакаци с гордостью заявлял, что мы – армяне «чему научились [у греков], сохраняем твёрдо и не уклоняемся» от истинного пути, начертанному их же святыми от-

цами. Между тем, греки, преследуя деспотические и экспансионистские цели, отклонились от истинного пути веры, предали истинное вероучение. Поэтому «нам, – продолжает он, обращаясь к греческим богословам, – нечего отвечать вам, так как вы не следуете истине, но всегда стремитесь к господству, тирании и манипуляциям (курсив наш – К. М.)»³⁰⁵. Времена изменились, но проблема оставалась та же. Только на сей раз Греко-византийскую церковь сменила Римско-католическая, которая также претендовала на глобальное доминирование в христианском мире (византийская церковь в тот период уже отказалась от своих притязаний).

На утверждение, что множество почётнее, чем единичное, Татеваци заявляет, что не следует публично говорить об этом, потому что сущность одна, а явлений – много. Ведь и солнце одно, а звёзд – множество, и голова одна, а частей тела – много. «И как учитель почётнее ученика, и полководец – нежели войско, и правитель – нежели подданные, так и народ армянский, хотя и является единственным, но может быть предпочтительнее множества других народов». Поэтому «не следует одному истинному следовать за ложным множеством» [Кн. вопр., с. 550–552].

Татеваци сознает, что из такой установки идейные противники – католические миссионеры, могут вывести, что разделение (разногласие) народов и церквей, мол, лучше их объединения (единомыслия). В этом вопросе мыслитель проявляет диалектический подход. Он заявляет, что указанное утверждение не является необходимым и истинным всегда и везде, ибо на практике и в конкретной человеческой истории нередко случается, что разногласие оказывается более благим и приемлемым, нежели согласие, скажем, с еретиками.

Что касается религиозно-догматической плоскости, то все христианские народы первоначально имели один путь церковного предания и одно исповедание апостольское вплоть до Халкидонского собора, после которого «разделились все [христианские] народы», что видно из уставов каждой из христианских церквей. В

³⁰⁵ *Анания Ширакаци*. Труды / Пер., предисл. и примеч. А. Г. Абрамяна и Г. Б. Петросяна. Ер., 1979. С. 158. На арм. яз.

духе Анания Ширакаци, он фиксирует тот факт, что «наше вероисповедание осталось всецело тем же, что имелось начиная с святого Григора Лусаворича. И вот известно, что не народ армянский отклонился от пути истины и отделился [от других христианских народов], а – они удалились от истины». Армянский народ в большей мере обладает истиной и благоверием в исповедании и уставах, то есть «по действиям и по вере. А это значит, что все христианские народы должны следовать этому» [Кн. вопр., с. 550–552].

Ещё Мхитар Гош (XII в.) отмечал, что каждая из христианских церквей и каждый христианский народ считают истинным своё вероисповедание. Более того, продолжает Татеваци, такой подход имеет и естественную основу, ибо «в природе человека заложено, чтобы каждый считал себя более истинным и справедливым. Однако [прав] лишь тот, кто является справедливым и истинным [на деле], кто [в действительности] обладает истинностью... Поэтому не случайно, что все христианские народы объявляют себя наиболее истинными». Критерием же истинности мыслитель считает Разум – Судью, который «установил двух непорочных свидетелей: веру и закон». Кроме того, то «что является беззаконием для армянского народа, является законом для других христианских народов» [Кн. вопр., с. 550–552]. Так, армянский народ не признает диофизитскую формулу природы Христа, однако для других народов она является истинной. Следовательно, позиция Римско-католической церкви не имеет никаких преимуществ по сравнению с другими христианскими церквями, и особенно армянской.

Каждый народ отделён от других народов своими границами, языком и каноническим уставом. Более того, народы часто разделяются не своими границами и языковыми различиями, сколько церковными канонами. Что касается вопроса объединения народов и церквей, то представители общей (католической) церкви ставили акцент не на объединении территорий и языков, а на единстве канонического устава. Стремление к объединению на основе общего канонического устава его апологеты считают вечным, а не частичным (каноническим) единением при сохранении множества отличий.

Таким образом, Татеваци признает отличие вероисповедания Армянской Апостольской церкви от других христианских церквей. Но это, по мнению армянского мыслителя, никоим образом не свидетельствует о неистинности вероисповедания армян. Ибо вероисповедательная позиция множества не всегда с неизбежностью является истинной. Обобщая догматическую историю христианской церкви, он последовательно проводит мысль о том, что, хотя в этом ракурсе позиция Армянской церкви и отличается от позиций других церквей, но в плане истинности она не только не уступает, но и превосходит другие христианские церкви, ибо она единственная, которая осталась верной фундаментальным принципам Апостольской и общехристианской церкви.

Татеваци стремится логико-философскими и религиозно-богословскими аргументами и примерами из реальной жизни обосновать суверенность Армянской Апостольской церкви, истинность её вероисповедания. При этом позиция Армянской церкви рассматривается как позиция всего армянского народа. А так как Армянская церковь и в этот исторический период оставалась единственной общеармянской организацией, то обоснование её суверенитета логически и фактически являлось обоснованием и национального суверенитета. Мыслитель сознавал, что, хотя Римско-католическая церковь на словах стремится объединить все христианские народы, в том числе армянский, на канонической основе, а не территориально или на языковой основе, однако это всего лишь предварительные шаги, после чего последуют и другие.

Из вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

1. мыслитель последовательно выступает против деспотизма князей и господ и феодальной междоусобицы, защищает народ от чрезмерного произвола и алчности власть имущих;

2. призывает пресекать всякого рода еретические учения и брожения, которые, наряду с междоусобицей, подрывают единство нации, распыляя её силы, что становится угрозой в период, когда необходимо единение нации и коллективная борьба за национальную идентичность и сохранение суверенитета нации;

3. ведёт активную идейную борьбу против татаро-монгольского ига и религиозно-идеологической экспансии Римско-

католической церкви, против церковной унии. Хотя борьба велась, преимущественно, в догматической сфере, однако имела и политическую подоплёку;

4. важнейшие общегосударственные задачи (вопросы благоустройства страны, войны и мира и др.) необходимо решать коллективным разумом и коллективной волей, носителями которых является не народ в целом, но лишь знать – азаты, князья и царь, а также армянское духовенство. В организуемых с этой целью всеобщих собраниях будут участвовать представители господствующих сословий (светских и духовных), то каждый из них будет представлять также интересы своих подданных и Армянской церкви. С некоторыми оговорками, можно утверждать, что в социально-политическом учении Татеваци вырисовывается идея представительства.

Таким образом, концепцию политической власти Татеваци можно охарактеризовать как ограниченную монархию, которая значительно расширяет политические права граждан. В контексте национального бытия армянского народа данная концепция имела также подчёркнуто практически-политическую направленность: иноземные правители должны управлять Арменией не самодержавно, а с учётом коллективной воли армянских князей (светских и духовных) и их интересов, которые, в свою очередь, выражают интересы и волю всего армянского народа.

Глава вторая

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В КИЛИКИЙСКОЙ АРМЕНИИ

С 30-х годов XII века Киликийское армянское княжество Рубенидов переживает политический кризис, обусловленный как внутренними противоречиями, так и агрессивной политикой сопредельных стран и, в первую очередь, Византийской империи, что в свою очередь было обусловлено противоборством в регионе трёх мощных факторов: самой империи, латинских княжеств Востока и Иконийского султаната. Геополитическая ситуация и политическая карта региона неоднократно менялись: рушились старые и появлялись новые союзы.

В периоды утраты государственной самостоятельности, византийского протектората, возникновения провизантийской и национальной политических группировок, усиления межконфессиональных и межэтнических противоречий, разрозненности и слабости не только киликийских армянских князей, но и сопредельных армянских территорий, единственной, более или менее, централизованной структурой, выражавшей национальные интересы всего армянства, оставалась Армянская церковь, которая и взяла на себя тяжёлую миссию по консолидации нации и противостояния внутренним и внешним угрозам.

Армянские католиконы выступали в качестве не только духовного, но и политического лидера нации вплоть до установления царства. С целью защиты национальных интересов армянским католиконам приходилось осмысливать целый комплекс важнейших проблем, лавировать в поисках выхода из тяжёлого положения. Они сознавали, что в условиях военно-политической слабости страны решение вопроса следует искать в объединении духовных и физических сил нации, в обеспечении её духовного и идейного единства – как необходимой основы для решения остальных вопросов.

Кроме того, необходимо было установить взаимоотношения с народами и церквями сопредельных стран и политических образований. На этом фоне католикос Григор III попытался установить дружественные отношения с Антиохийским латинским княжеством с целью получить политическую поддержку Запада. В связи с этим католикос и его помощник епископ Нерсес Шнорали были приглашены латинянами на Антиохийский церковный собор.

С учётом геостратегического положения Киликийской Армении в союзе с ней были заинтересованы все политические силы региона. Особенно была заинтересована Византийская империя, которая всеми силами стремилась установить гегемонию над христианскими народами Востока и, прежде всего, над армянами и сирийцами. Конечной же целью имперской политики было создание отдельной провинции, своеобразной буферной зоны для обеспечения безопасности границ империи в регионе. Для этого нужно было убедить христианские народы региона и их церкви в целесообразности объединения с греческой церковью, а затем – различными манипуляциями – заставить их принять догматику и обряды Греческой церкви.

Именно с этой целью император предложил Армянской церкви провести межцерковные переговоры на предмет создания унии двух церквей, что для Армянской церкви на деле означало потерю церковной независимости. Армянская сторона по разным причинам не могла отказаться от такого предложения. И хотя переговоры (с перерывами) длились более 30 лет, однако, как и следовало ожидать, закончились безрезультатно. Именно проблемы, связанные с унией, стали важной составляющей церковно-политической деятельности таких неординарных умов эпохи, как Нерсес Шнорали и Нерсес Ламбронати, что нашло отражение и в их произведениях.

Вопреки агрессивной политике Византийской империи армянскому княжеству Рубенидов удалось объединить, практически, всю Киликию, в том числе равнинную, и в конце XII века выйти из под влияния империи и добиться признания политической независимости и суверенитета.

2.1. Социальная и церковно-политическая концепция Нерсеса Шнорали (Благодатного)

Выдающийся мыслитель, церковно-политический деятель, дипломат, поэт **Нерсес Шнорали** (1102–1173 гг.) происходил из знаменитого княжеского рода Пахлавуни (был правнуком Григора Магистроса). Родился в местности Цовк Киликийской Армении, куда его отец перебрался из исторической Армении. Он рано лишился отца. Попечительство над ним взял на себя католикос Григор II Вкайасер, а после его смерти (1105 г.) воспитанием Нерсеса занимался католикос Барсег Анеци в одном из известных культурно-образовательных центров Киликийской Армении – Кармир-ванке Кесуна. Здесь он получил разностороннее образование.

Шнорали сыграл существенную роль в общественно-политической и культурной жизни Киликийского армянского государства, был советником своего брата-католикоса Григора III. Вначале он надеялся, что армянскому народу Киликии помогут крестоносцы, однако вскоре разуверился в этом: второй Крестовый поход (1147–1149 гг.) свёл на «нет» его мечты. Впоследствии он назовет крестоносцев «лживыми христианами». Он на деле убедился, что прикрываясь «личиною освободителей», крестоносцы пошли на Восток, преследуя сугубо завоевательные цели. Между тем, восточные христиане по наивности всячески помогали им, надеясь на взаимную помощь. В 1166 г., после смерти католикоса, он занимает католикосский престол. Как католикос, Шнорали вёл дипломатические переговоры с Византийской империей, особенно по поводу сближения и соединения армянской и греческой церквей.

Шнорали оставил богатое литературное наследие. Венцом его поэтического творчества является поэма «Плач на взятие Эдессы» (1146 г.), в которой выражается гневный протест против проявлений варварства и насилия,

превозносится мир, труд, и отвергаются войны, разрушения, грабеж, поощряется патриотизм и преданность родине. В ней Шнорали выступает как основоположник одной из магистральных и плодотворнейших направлений армянской поэзии – историко-политического и гражданского (В. Рогов). Он является автором первой в армянской действительности исторической поэмы «Випасанутюн», написанной на основе «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. Несмотря на элемент «трагического произведения Шнорали проникнуты духом высокого патриотизма и политического оптимизма (М. Абегян).

С точки зрения истории политической мысли, особое место занимает его «Соборное (Всеобщее) послание» (1166 г.) – выдающийся памятник истории армянской общественно-политической и правовой мысли, в котором нашли отражение социально-экономические и политико-правовые отношения, социальные противоречия эпохи.

В своих произведениях Шнорали стремился к осмыслению как церковно-религиозных, так и национально-политических задач, к повышению морально-нравственного уровня всех слоёв общества, сохранению самобытности национальной культуры, распространению и укреплению национальных церковных традиций, национальной идентичности и т. д.

Проблемы социального согласия и мира. Католикос и мыслитель, в первую очередь, был озабочен проблемами упорядочения социально-политической жизни, духовно-нравственного состояния общества, ярким примером чего является его знаменитое «Соборное (Всеобщее) послание», адресованное не только всем социальным слоям общества (духовным и светским), но и всему армянству, рассеянному по многим странам мира. Оно имеет, преимущественно, морально-назидательный и проповеднический характер. Вместе с тем, как отмечает Г. Г. Арутюнян, это произведение «имеет исключительное значение и в плане изучения правовой

и конституционной культуры. Этот документ уникален своим концептуально-программным масштабом, ценностно-системным обобщением, взаимогармоничностью норм-целей, норм-принципов... Составляя правила и наставления, основанные на высоких духовных и моральных ценностях и обращенные ко всем общественным слоям, Шнорали был уверен, что только» этим путём можно преодолеть «зло и многовластие», руководствоваться «ростками справедливости»³⁰⁶.

В современном ему армянском обществе Шнорали выделяет следующие социальные слои: 1) священнослужители; 2) правители (князья); 3) воины; 4) горожане (торговцы и ремесленники); 5) земледельцы (крестьяне); 6) женщины. Он характеризует и оценивает каждое сословие, их роль и значение в жизни общества, их права и обязанности, проявляя при этом гуманизм и «народолюбие».

Шнорали возлагает на священнослужителей задачу духовного и интеллектуального воспитания и просвещения всех социальных слоёв нации. Исходя из функциональной роли каждого социального слоя, он проявляет дифференцированный подход в вопросе меры и степени образованности каждого из них. Представители знати, в первую очередь, правители и начальники областей, должны получить образование в полном объёме, усвоить всю известную к тому времени сумму знаний, а остальные сословия – в упрощённом виде, насколько это необходимо для их повседневной жизнедеятельности. Так, правящий слой должен глубоко овладеть учением о морали, в то время как лишённые власти слои – иметь только общее представление о нем. Шнорали одновременно ставит перед духовенством задачу быть достойным этой возвышенной роли. Для полноценного осуществления этой задачи священнослужители не должны быть отягощены насущными житейскими проблемами, должны быть добродетельными и вести умеренный образ жизни, не заниматься земледелием, стяжательством, не носить оружие подобно воинам, не заниматься «звериной охотой», не пре-

³⁰⁶ Арутюнян Г. Г. Конституционная культура: уроки истории и вызовы времени / Переизд. с дополн. Ер., 2016. На арм. яз. С. 518–519.

даваться мирским утехам и т. д.³⁰⁷ Священники и монахи должны всецело посвятить себя служению церкви и нации, просвещению и духовно-нравственному совершенствованию нации.

Шнорали рассматривает религию и как моральное учение, как систему моральных принципов и норм, знание которых является одной из предпосылок для развития и проявления в людях высокой нравственности. Но вера и знание религиозно-моральных норм ничто без их практического воплощения в жизни. Вера – не самоцель. В противном случае – «вера мертва».

Шнорали обращается к царящей в обществе морально-нравственной атмосфере, с моральных позиций осмысливая социально-экономические и правовые отношения между властью имущими и их подданными, злоупотребления властью и социальные пороки. Главное требование в наставлениях католикоса, адресованные князьям, заключается в следующем: «Если вы хотите, чтобы подданные ваши с покорностью и всецело исполняли ваши приказания... так и вы сами, как рабы Божьи по естеству, служите Господу в страхе и послушании, чтобы вам не подвергнуться наказанию, как мятежникам против Бога» [Пам., с. 222–223]. Обращаясь к князьям и правителям областей, он увещевает их: «Первое правило, которое мы предлагаем вам, состоит в том, чтобы вы не были несправедливы к вашим подданным, возлагая на них такое бремя, которое они нести не в состоянии. Судите каждого по правде, облагайте их по силам... Никого не обманывайте, не притесняйте бедных и нищих...» [Пам., с. 223]. Только в этом случае возможно взаимное доверие всех социальных слоёв – как необходимо условия для установления социального согласия и мира.

Хотя правители в своих действиях не подотчётны перед народом, но они подотчётны перед Господом-Богом, как высшим судьёй. Поэтому правители не только сами должны быть справедливыми и вершить правый суд, но и на государственные должности назначать честных и бескорыстных людей, ибо они несут ответственность также за преступления и правонарушения своих подчи-

³⁰⁷ *Нерсес Шнорали. Соборное (Всеобщее) послание // Авакян Р. Памятники армянского права. Ер., 2000. С. 221. Далее в тексте: Пам.*

нённых. В этой связи Шнорали наставляет: «Не поставляйте наместниками и зрителями над вашими владениями людей злых и несправедливых, чтобы за их неправды и вам вместе с ними не подвергнуться суду Божьему, но избирайте в судьи народу людей самых честных, которые бы, управляя народом, никак не хотели из-за малой корысти не уменьшить подати, которые наложены на подданных царским повелением, ни сами похищать, которые бы ни вынуждали, ни принимали от них сверх должного... но были бы так справедливы, чтобы воздавали кесарево кесарю, а Божие Богу» [Пам., с. 223].

Принимая во внимание реальное состояние судебной практики, когда судьи выносили решение, часто исходя не из реального содержания правонарушения и преступления, а из социального положения и материального состояния виновного (сколько он готов заплатить!), личной симпатии или ненависти, Шнорали советует судьям: «Не судите никого несправедливо, но каждому изрекайте суд праведный, чтобы и тот суд, который Бог изречёт некогда на вас, был утешителен, а не строг. Не оправдывайте виновного на суде и не искажайте справедливого дела невинного за дары или по благоволению к другой стороне, по ненависти или вражде, или из лицемерия к достоинству какой-нибудь особы, чтобы через это и вам самим не заслужить от Бога проклятия по закону» [Пам., с. 223].

Шнорали увещевает правителей и князей быть не только милосердными и справедливыми, но и уважать человеческое достоинство, независимо от общественного положения человека: «Не смотрите на подчинённых вам людей, как на животных, которые уже самой природой обречены на службу людям, не обременяйте их тяжкими и невыносимыми работами» [Пам., с. 223]. Он убеждён, что человеколюбие, милосердие и чувство меры в отношении подданных выгодно и самим правителям, потому что в этом случае подданные могут обеспечить и свои семьи, и вовремя платить налоги своим господам.

Шнорали требует от власть имущих вовремя платить своим работникам за их труд, а не присваивать себе силой надлежащую им плату. Он строго напоминает таким господам: «Довольно для

вас, если трудами их вы богатеете и до излишества тучнеете, тем более, что не иная их природа, и не иная ваша» [Пам., с. 224]. Тем более, продолжает он, что в нашем земном мире, в том числе социальном, все ценности и блага преходящи и нет ничего постоянного: ни величия, ни бедности, ни общественного положения, ни счастья, ни несчастья. Богатые люди обязаны делиться своими материальными благами с бедными, однако в реальной жизни всё обстоит наоборот: богатые стремятся всячески «похитить их же (бедных) собственность и грабить их», превратившись, фактически, в разбойников. Более того, незаконными «приобретениями наполнив свой дом», такие люди самодовольно кичатся своим богатством.

Шнорали увещевает князей и правителей избегать подобных, для них же самих губительных действий, отвергая их доводы, что это, мол, необходимо для поддержания их власти. «Никто из вас, – пишет он, – да не оправдывает своего греха словами: если мы не станем отнимать и похищать, мы не будем в силах нашу власть прочно сохранить». Если это действительно так, продолжает он, если «невозможно, по вашим словам, поддерживать власть без обмана, то благоразумный человек должен избегать этой кратковременной власти» [Пам., с. 225].

Подвергая критике князей, правителей и богатых людей, Шнорали выступает не против богатства как такового, а против богатства, приобретённого незаконным, преступным путём – за счёт обирания и обмана своих подданных. Если же кто-то приобретает богатство праведным путём и если оно покажется ему «малым», но оно «принесёт больше пользы», чем «неправедно приобретённое» большое богатство. Некоторые люди признаются, что они, мол, незаконным путём приобрели лишь небольшое состояние, полагая, что это служит оправданием их действий. Однако даже самое незначительное стяжание, полученное незаконным путём, никоим образом не может быть оправдано, ибо оно «сжигает», сводит на нет и законное «приобретение, потому что стоит для ограбленных слёз и стенаний» [Пам., с. 225–226]. Он придаёт важное значение и тому, как человек распоряжается своим богатством. Единственно правильным способом он считает пользование богатством «согласно воле Божьей» – помогать бедным и немощным.

В связи с этим мыслитель останавливается и на таких явлениях, как ложь и коварство. «Ложь и коварство, – пишет он, – хотя вредны для всех людей, особенно пагубны для вельмож и князей. Если бедняк старается подтвердить слова свои ложью, он старается сделать их вероятными, потому что он слаб; но начальник, презирая правду, имеет под рукой всё... Если простой человек и солжёт в чём-нибудь или сделает что-либо плохое, не всем делается известным и не подвергается» общенародному осуждению. «Но людей сановных и малая вина становится предметом поношения и презрения как для соседей, так и для отдалённых; да и порочные люди легко берут себе пример в нарушении заповедей от высших сановников» [Пам., с. 226].

Шнорали требует, чтобы люди неукоснительно выполняли данное ими обещание и клятву. При этом он считает, что «клятву необходимо сохранять нерушимо» не только в отношении единоверцев-христиан, но «и перед иноверцами, перед последними даже ещё более, чтобы не порицалось ими через вас имя Божье и вера наша христианская». Верность данному слову и клятве является неоспоримым принципом поведения. Никто не должен ссылаться на то, что, если сами «неверные нарушают данную нам клятву, то и мы должны поступать с ними так же». Но вопрос состоит в том, кто даёт клятву, ибо «не одна и та же клятва, которую мы даём и какую они дают; мы клянёмся истиной, а о них этого сказать нельзя» [Пам., с. 227].

Во все периоды человеческой истории одной из важных проблем правоотношений и судопроизводства являлась смертная казнь. Эта проблема была актуальной и в эпоху средневековья, и, особенно в тех странах и у тех народов, которые не имели централизованной государственной власти и развитой правовой и судебной системы. Шнорали также останавливается на этой проблеме, особенно в части процедуры вынесения смертного приговора. Важным требованием армянского католикоса является то, что смертный приговор, как и все другие тяжкие наказания, не может выноситься без глубокого и разностороннего расследования преступления. Кроме того, напоминает он, необходимо учесть, что Новый Завет запрещает смертную казнь, а Ветхий Завет, хотя и

признает её, однако «не без причины, а за вину». «Поэтому и вы, – обращается он к князьям и сановникам, – если считаете трудным исполнение Нового Завета, то исполняйте по крайней мере предписания Ветхого Завета» [Пам., с. 228].

Таким образом, учитывая незавидное политическое положение Киликийской Армении: нестабильность общества, тяжёлое состояние народа, соответственно, – отсутствие отлаженной судебной системы и т. д., Шнорали пытался каким-то образом повлиять на процесс судопроизводства. При отсутствии светского законодательства судьи должны были руководствоваться текстами Священного Писания. Но между Ветхим и Новым Заветами, в частности, в вопросе смертной казни имеются расхождения. Вообще, предписания Ветхого Завета более жесткие, порой и жестокие, чем Нового Завета. Главное же для него заключалось в том, чтобы процедура судебного разбирательства и вынесение приговора базировались на определенных принципах законности.

Для Шнорали, как впоследствии для Нерсеса Ламбронаци и Григора Тга (Отрока), первостепенное значение имеет осмысление существующих социальных проблем и поиски способов их разрешения. Именно с этих позиций они обращались к церковно-религиозным, догматическим проблемам, которые их интересовали с точки зрения интересов общества и всей нации.

Церковно-политическая концепция Шнорали представляет значительный интерес с точки зрения истории политической мысли и культуры. В качестве католикоса, он успешно осуществил её на практике, в частности, в сфере армяно-византийских церковных сношений. В 1165 году, по инициативе византийского императора **Мануила** (1143–1180 гг.), начались армяно-византийские переговоры, цель которых заключалась в усилении политического влияния на христианские народы Востока (в первую очередь, армян и сирийцев) посредством подчинения их церковей Византийской церкви. В послании императора армянскому католикосу содержалось не только предложение о соединении двух церквей, но и требование отказаться от некоторых догматических и ритуальных положений и традиций, которые, по мнению византийской стороны, противоречили установлениям и традициям общехристианской церкви. Им-

ператор считал, что Армянская церковь после Халкидонского собора отклонилась от истинного вероучения и отделилась от общехристианской церкви. Поэтому соединение церквей возможно лишь с возвращением Армянской церкви в лоно общехристианской церкви. Однако, говоря о общехристианской церкви император имел в виду Греко-византийскую церковь. Шнорали ответил императору пространным письмом, в котором дал объяснение и обоснование ряда фундаментальных положений догматики Армянской церкви, в частности, христологической формулы, которая была стержневой проблемой во взаимоотношениях двух церквей.

В 1167 году император в своём письме приглашает Шнорали в Константинополь для ведения переговоров, но Шнорали, уже в статусе католика отказывается от предложения и пишет ответное письмо, в котором подробно излагает основоположения армянской веры с соответствующими разъяснениями. В своём знаменитом «Изложении веры Армянской церкви» католикос разносторонне и с привлечением многочисленных аргументов и фактов доказывает принципиальную непротиворечивость основ Армянской и Греческой церквей: «Если говорят *одна природа* в смысле их единства неразлучного и нераздельного, а не в смысле их *слияния*, и если говорят *две природы* как неслитные и неизменные, а не в смысле их разделения, тогда обе позиции находятся в русле православия (истинной веры)»³⁰⁸.

Следует сразу оговориться, что впоследствии вероучение нехалкидонитских церквей, в частности, Армянской Апостольской церкви, было подробно исследовано многими крупными православными, католическими и протестантскими учёными (В. Болотов, И. Троицкий, армянские мхитаристы, А. фон Гарнак и др.), которые пришли к однозначному выводу: христология Армянской церкви, *по существу*, едина с учением халкидонитских Церквей и ничего общего не имеет с монофизитской ересью Евтихия. Именно это пытался доказать Шнорали византийскому императору и патриарху. Эту позицию защищали многие армянские мыслители и идеологи Армянской Апостольской церкви.

³⁰⁸ *Нерсес Шнорали*. Письма / Пер. с древнеарм. и примеч. С. Стамболцян. Св. Эчмиадзин, 2011. С. 34. На арм. яз. Далее в тексте: Письма.

Император отправляет в Ромкла двух своих посланников с письмом к католикусу, чтобы он организовал открытую дискуссию с армянскими священнослужителями по поводу догматических разногласий. Во время встречи участвовал и представитель сирийской церкви. Цель этого мероприятия заключалась в том, чтобы убедить армянское духовенство в истинности вероучения Греческой церкви, диофизитской формулы о природе Христа и склонить армян к необходимости присоединиться к Греческой церкви. Однако миссия оказалась безуспешной. Следует учесть также, что статус греческих богословов и масштаб поставленных императором задач, мягко говоря, были неадекватны. Византийские посланники возвращаются с письмом Шнорали, адресованным императору.

После этой попытки давление византийской стороны усиливается и становится неприкрыто агрессивной. В 1172 году Шнорали получает требование византийской стороны, состоящее из 9 пунктов, и письма от византийского императора и патриарха. На этот раз, кроме догматических и ритуальных изменений, от Армянской церкви требовали избрание армянского католикоса согласовывать с ними, что, в действительности, означало упразднение суверенности Армянской церкви, открытое требование о подчинении Армянской церкви Греко-византийской.

Шнорали в ответных письмах византийскому императору и патриарху сообщает, что он не может единолично решить такие жизненно важные для Армянской церкви и всей нации вопросы, что он должен обсудить его с духовными предводителями исторической Армении. Но для этого необходимо созвать Всеармянский церковный собор и, лишь на основе всеобщего согласия, принять соответствующее решение. Вместе с тем, Шнорали предупреждает императора, что некоторые пункты его требований, возможно, будут оспорены Всеармянским собором и не исключено, что будут выдвинуты и собственные требования и предложения, исходящие из интересов Армянской церкви. В письме же патриарху он последовательно проводит мысль о том, что существующие между христианскими церквями разногласия следует решать не в одностороннем порядке (уступками со стороны лишь Армянской церкви), а

двусторонними уступками, то есть на основе взаимного церковно-политического компромисса.

Как тонкий дипломат и политический деятель, стоящий на страже общенациональных интересов, Шнорали использовал самые различные аргументы. Так, в письме императору Мануилу он считает возможным увещевать его быть смиренным, покорным и проявить достойное для могущественного христианского императора поведение. Своими морально-назидательными сентенциями он стремился удержать императора от применения военной силы. Вместе с тем, он понимал, что предпринятые императором межцерковные переговоры преследуют не религиозно-догматические, а сугубо политические и завоевательные цели. Поэтому он советует императору не уподобляться варварским завоевателям-императорам, так как это противоречит христианским нормам миролюбия. Католикос пишет: «Имя вашего царства возвысится не столько победами в варварски проводимых войнах и взятием неприступных городов, сколько установлением мира в церкви Христовой во всём мире». Но, в первую очередь, император должен обеспечить межцерковный мир и согласие в самой империи. В этой связи он советует императору «приказать своему церковному сословию и простому народу» прекратить «злословие» и «хулу» в адрес армян, проживающих под его властью, и отказаться от подобных «войнолюбивых» слов и действий [Письма. С. 57]. Действительно, складывалась неприглядная и противоречивая ситуация: с одной стороны, армян преследовали в империи за своё вероисповедание, с другой – византийский император и патриарх официально заявляли о миролюбии и необходимости союза церквей. Цель армянского католикоса заключалась в том, чтобы убедить императора не использовать политику силы для разрешения религиозно-догматических разногласий.

Шнорали не был наивным священнослужителем, как иногда пытаются его представить. Посредством улучшения церковно-религиозных отношений он пытался облегчить положение проживающих в Византийской империи армян, добиться расположения византийского правительства в отношении армянского народа. Вместе с тем, католикос стремился убедить императора, что для

армян невозможны серьёзные догматические изменения, что основоположения догматики Армянской церкви имеют многовековую историю и устоявшиеся традиции, что армяне никогда не отклонялись от истинного пути христианской веры. Кроме того, он намекает императору, что если он, тем не менее, применит грубую военную силу, то на деле добьётся противоположного результата.

Шнорали убеждён, что церковные разногласия необходимо решать мирным путём, посредством совместных разносторонних обсуждений и взаимных уступок, которые должны происходить «не излишним упорством и бесполезными спорами, что имело место до сих пор», а в спокойной обстановке и атмосфере взаимопонимания и взаимоуважения [Письма, с. 62]. Он намекает императору, что и сам мог бы подвергнуться критике догматику Византийской церкви, но не позволяет себе этого, исходя из уважения к их церковным традициям и обычаям. Такого же отношения он ждёт и с византийской стороны. Тем самым, католикос опосредовано даёт понять императору несогласие армянской стороны с принципами греческого вероисповедания, так как и у них имеется немало догматических отклонений.

Шнорали предлагает императору собраться вместе и коллективными усилиями обеих сторон обсудить проблемы межцерковных отношений на основе не церковных традиций и преданий, а на основе текстов Св. Писания и творений Отцов церкви, дабы «если у нас (обеих сторон – К. М.) найдётся какая-либо традиция, не соответствующая богоустановленным канонам, упразднили бы обе стороны и с любовью дополнили недостающее. Тем самым мы поймём, что такой процесс желателен Богу, а не является делом человеческого» [Письма, с. 61].

В армяно-византийских церковных отношениях Шнорали был решительно против придания армянской стороне подчинённой роли. Так, в письме императору Мануилу он пишет, что «если мы по воле Бога будем вести переговоры друг с другом, то это не должно быть так, как господин с слугами и слуги с господином. Потому что Вы указываете на наши недостатки, а мы не смеем указать на ваши» [Письма, с. 61]. Это справедливо лишь в отношении светской, мирской жизни, но не духовной. В духовной сфере все

верующие равны перед Господом-Богом, будь то «великие» или «малые». В этом смысле ни одна из христианских церквей не имеет преимущества по отношению к другой, независимо от величины и военно-политического могущества страны. Поэтому межцерковные отношения должны строиться на условиях равноправия и взаиморезуважения. Невзирая на дипломатический стиль адресованных императору и патриарху писем, армянский католикос последовательно проводит идею самостоятельности и суверенности Армянской церкви.

Не желая открыто отказаться от предложения императора и, тем самым, заострить отношения с могущественной Византией, Шнорали всячески старался убедительными и обоснованными аргументами создать впечатление, что он не против соединения, однако не может лично и непосредственно решить вопрос. В качестве одной из основных причин он называет необходимость согласования вопроса с духовенством исторической Армении. Он пишет императору: «Так как наш царский престол, [благодаря которому процветает и католикосская власть], по причине деспотизма чужеземцев ныне упразднён, поэтому наше патриаршество было изгнано из страны и его престол стал странствующим скитальцем в чужом мире. По этой причине современные епископы и вардапеты Армении [находятся] от нас далеко, а без совещания с ними невозможно дать полноценный ответ на Ваши вопросы, дабы вместо согласия не породить новые причины для разногласий... Поэтому не считаем должным ответить на ваше предложение, посовещавшись лишь со священнослужителями из нашего окружения. [Мы сделаем это] тогда, когда послаем письма в Великую Армению и во все края соберём всех, кто обладает мудростью и представим им то, что Вы просите от нас относительно веры и церковных порядков» [Письма, с. 101].

Для оценки церковно-политической позиции Шнорали необходимо учитывать и тот факт, что он не предпринял никаких практических шагов в этом направлении, но лишь сообщил священнослужителям исторической Армении о предложениях Византии, предупредив при этом, чтобы они не верили ложным слухам и не делали скороспелых и ошибочных выводов.

Так как на повестке дня стоял вопрос сближения и соединения Армянской и Греческой церквей, Шнорали пытался не заострять догматико-идейные различия. Наоборот, он стремился убедить императора, что, с одной стороны, армянский вариант догматики отнюдь не отклоняется от фундаментальных принципов христианского учения, с другой – не противоречит греческой догматике и, в равной мере, является православной (истинной). Что касается церковных ритуалов и обрядов, то Шнорали пытался показать, что они относятся к форме и никоим образом не затрагивают сущность веры, и поэтому не должны служить почвой для разногласий и вражды. Так как «кто обладает здоровой (истинной) верой, его душе не вредит разнообразие церковных праздников или других традиций» [Письма, с. 89].

Более того, в духе Анания Ширакаци (VII в.) католикос раскрывает суть и причины догматических разногласий. Он приводит ряд причин, «оправдывающих» церковные порядки и обычаи армян. Ссылаясь на традиции, установленные первыми Отцами церкви, Шнорали показывает, что это не армяне «по причине своенравственности отделились от других [христианских] народов, а другие [народы], вначале имевшие наши [традиции], по своей воле изменили их так, как они существуют по сей день. А наша Церковь сохранила неизменными традиции, заложенных первыми Отцами церкви» [Письма, с. 88]. Таким образом, для него отправной точкой служили решения первых трёх Вселенских соборов, которые имели основополагающее значение для христианского вероучения в целом. Именно они, по его мнению, отражают сущность веры.

Тем не менее, некоторые исследователи пытались представить его как «грекофила», как представителя провизантийской политической ориентации. Основным аргументом было предположение, что инициатором союза церквей, якобы, был именно Шнорали. В действительности, вопрос сближения и союза церквей был поднят именно византийским императором, что полностью соответствовало проводимой им внешней политике. Однако, как справедливо замечает Г. Григорян, «Шнорали вёл переговоры с Византией не для достижения *союза церквей*, а для установления *взаимопонимания и дружеских отношений*... Шнорали, как и его последова-

тели – Григор Тга и Ламбронаци, желали и стремились к взаимопониманию без существенных уступок и потери самостоятельности (курсив наш – К. М.)»³⁰⁹.

Разумеется, что византийский император с патриархом и армянский католикос взаимопонимание представляли по-разному. Армянский католикос под этим понимал равноправное сотрудничество на основе базовых христианских ценностей и принципов, а император – присоединение Армянской церкви к Византийской. Иначе и не могло быть во взаимоотношениях мировой державы и маленькой Киликийской Армении, ибо определяющим была военно-политическая мощь страны. Но это означает, что в межцерковных отношениях речь шла не о об истинности или неистинности веры. Церковно-религиозная проблематика служила для императора лишь внешней оболочкой его имперских притязаний.

Учитывая жизненные интересы армянского народа и стремясь к установлению мирного сосуществования христианских церквей и народов, Шнорали, пожалуй, был склонен в качестве залога мира принести в жертву некоторые церковные обряды. Но не будучи уверенным в том, что византийская сторона также пойдёт на уступки, проявлял осторожность и дальновидность. Для него важным было согласие и взаимопонимание церквей, а не отдельные обрядовые и ритуальные различия. Вместе с тем, он, разумеется, понимал, что именно они отделяют армянскую церковь от других церквей, что именно они являются элементами обеспечения национального характера и самостоятельности армянской церкви.

* * *

После смерти Шнорали (1173 г.) император Мануил посылает письмо новому католикосу Григору Тга (Отроку). В ответном письме католикос предлагает упростить и смягчить пункты его требования. В ответном послании на письмо католикоса император, наконец, раскрывает суть своей имперской политики, соглашаясь заменить 9 пунктов одним: армяне должны принять халкидонит-

³⁰⁹ Григорян Г. О. Общественно-политическая мысль в Армянской Киликии. Ер., 1979. С. 130. На арм. яз.

скую формулу. Одновременно, письмо византийского патриарха содержало решение синода, которое требовало от Армянской церкви отказаться от монофизитства и принять диофизитство, и об этом письменно сообщить им.

По инициативе Григора Отрока, созывается Всеармянский церковный собор в Ромкла (1179 г.), на котором присутствовали также представители духовенства исторической Армении. В ответных посланиях собора императору и патриарху никаких серьёзных догматических уступок не содержалось. В то же время разъяснялось, что между диофизитством и монофизитством Армянской церкви нет существенных и принципиальных различий, если *из диофизитства будут изъяты несторианские, а из монофизитства – евтихианские формулировки.*

На первый взгляд, в посланиях содержится предложение об определённом церковно-идеологическом примирении, а именно: сглаживание острых углов разногласий, что никоим образом не нарушает сути догматики обеих сторон. Считая приемлемыми в равной мере обе догматики и не давая преимущество ни одной из них в плане ортодоксальности в отношении христианской веры, участники собора надеялись, тем самым, решить поставленную проблему: создать идейно-религиозную основу для дружбы и сотрудничества и, вместе с тем, не отказываться от национальных традиций. Однако письмо не получило отклика, по-видимому, из-за смерти императора Мануила.

Следует иметь в виду и то, что позиция армянского духовенства имела тонкую дипломатическую и догматическую подоплёку. Дело в том, что *изъятие несторианских и евтихианских формулировок на деле означало бы не что иное, как признание истинности догматики Армянской церкви*, так как Армянская церковь не была, в принципе, монофизитской в традиционном понимании слова, тем более, евтихианского толка. А это, по сути, означало не что иное, как требование византийской стороне избавиться от несторианских элементов без изменения своих позиций. Естественно, что это понимали и византийские богословы.

Переговоры возобновляются при императоре Исааке Ангеле. В ответном послании на протесты католикаса Григора Отрока от-

носителем того, что на территории Византийской империи армяны насильственно заставляют отречься от своей веры, император приглашает его для переговоров, однако католикос не отвечает на приглашение.

После некоторого перерыва проблема церковного сближения вновь становится актуальной в 1196–1197 годах, что было связано со стремлением князя Киликийской Армении **Левона II**, объединившего все киликийские земли, короноваться царём. Византийский император **Алекс III Ангел** (1195–1203 гг.), узнав о том, что западные правители проявляют доброжелательность к стремлениям Левона, поспешил отправить ему корону, предложив дружбу и церковную унию. В связи с этим в Константинополь отправляется делегация во главе с Нерсесом Ламбронати. Переговоры не увенчались успехом, и армянская делегация на деле окончательно убедилась в том, что византийская сторона никогда и не собиралась идти на компромисс и всегда преследовала сугубо имперские амбиции по расширению своих границ, всегда стремилась подчинить себе Армянскую церковь и нацию, и только на этих условиях была готова к «дружбе» и «сотрудничеству», что отнюдь не было приемлемо для армянской стороны.

В ходе переговоров, длившихся около 30 лет, армянские деятели всячески стремились достичь сближения, взаимопонимания и сотрудничества двух церквей с сохранением суверенитета Армянской церкви. Однако такая задача, как показывает история, практически была невыполнимой. Тем не менее, идеологам Армянской церкви удалось решить главную задачу, а именно: в результате растягивания переговорного процесса на десятилетия и вследствие существенных изменений на политической арене в конце XII века, а также усиления Киликийской Армении, проблема соединения византийской и армянской церквей практически сошла с повестки дня.

2.2. Политические взгляды Нерсеса Ламбронаци

Видный церковно-политический деятель, мыслитель, правовед, переводчик **Нерсес Ламбронаци** (1153–1198 гг.) родился в известной княжеской семье. В младенчестве он тяжело заболел, и родители дали обет посвятить его, если поправится, служению церкви. Он получил религиозное воспитание и образование сначала в известном культурном центре Киликийской Армении – Скеврском монастыре, а затем у дяди – Нерсеса Шнорали в католикосской резиденции. Он основательно овладел греческим, сирийским и латинским языками, изучил философию Платона, Аристотеля, Порфирия, Давида Анахта и др., занимался литературной и переводческой деятельностью. Шнорали посвятил его в чин безбрачного священника, а позже католикос Григор Тга (Отрок) рукоположил его в епископы и назначил духовным предводителем Тарса, Ламброна и Скеврского монастыря.

Ламбронаци, как разносторонне образованного человека, знатока языков и опытного оратора в 70–90 годах привлекают к участию в важных мероприятиях, дипломатических сношениях и переговорах Киликийской Армении. Он был секретарём киликийского царя Левона II и принимал активное участие во внутренней политике страны.

Ему поручается перевод официальных бумаг и посланий, а также «Книги установлений латинской церкви», «Благословление царя», «Законы победоносных царей христианских Константина, Феодосия и Льва», «Новое краткое собрание законов», «Законы и скрижали Моисея из книги Исход», «Судебник, извлеченный из книги Левита». Однако переводы этих правовых документов не были внедрены в армянскую действительность и остались литературными памятниками, так как не отражали политико-правовые процессы и отношения Киликийской Армении.

Философско-политический релятивизм. В своих философско-политических взглядах Ламбронаци исходит из релятивистского понимания как явлений природного мира, так и общественно-политических и морально-нравственных реалий. Любое действие или событие необходимо анализировать и оценивать в определённом контексте, в первую очередь, учитывать временной фактор. Это касается всех политико-правовых принципов и моральных норм, в том числе библейских. По его мнению, «время господствует над заповедями, а не заповеди – над временем. Точно так же *закон не может сделать человека своим слугой, но сам служит человеку сообразно времени*»³¹⁰.

Эта установка Ламбронаци связана с его принципом политической альтернативы и учётом конкретных исторических и политических условий. Чтобы разъяснить свою мысль, Ламбронаци ставит вопрос о предпочтительности войны или мира и однозначно отвечает: «конечно, мир». Стремление к установлению мира должно стать главной внешнеполитической задачей и целью каждого государства. В первую очередь, это относится к христианским странам и народам, с которыми нужно «жить в мире и дружбе». Но это не значит, что во всех случаях и при всех обстоятельствах следует руководствоваться идеей мира. В духе Мх. Гоша он считает, что политика мира предполагает наличие определённых предпосылок, в частности, она может быть осуществлена в отношении лишь тех государств и народов, которые также стремятся к миру. Но если мир нарушается со стороны какого-либо государства, в том числе и христианского, то миролюбивое государство также вынуждено выбирает путь войны, чтобы защитить свою страну и народ. «И знай, – обобщает он свою мысль, – что закон мира не всегда приемлем, а в зависимости от времени... Если это возможно, нужно сохранять мир со всеми людьми и народами, но когда это невозможно, нужно выбрать путь войны»³¹¹. Война, в одном случае, на-

³¹⁰ *Нерсес Ламбронаци*. Толкование на книгу Экклесиаст // *Нерсес Ламбронаци*. Толкование на книгу Экклесиаст. Толкование на книгу премудрости Соломона / Текст подготовил Г. Мнацаканян. Ер., 2009. С. 44. На древнеарм. яз.

³¹¹ *Нерсес Ламбронаци*. Толкование на книгу Экклесиаст. С. 43.

рушает существующий мир и ведётся ради завоеваний, в другом – ведётся во имя утверждения мира и согласия. Иными словами, мыслитель подразделяет войны на захватнические (несправедливые) и оборонительные (справедливые).

Ламбронаци, с позиций релятивизма, рассматривает также моральные нормы и этические понятия. В социальном мире все ценности и принципы подвластны времени и подлежат изменению во времени. Так, понятия «добро» и «зло», «хорошо» и «плохо», «правильно» и «неправильно», «нравственность» и «аморальность», «добродетель» и «порок» и многие другие не являются абсолютными или вечными; они относительны и изменчивы. Их содержание и смысл обусловлены *временем, местом, конкретными обстоятельствами и условиями*. Например, в зависимости от указанных причин, зло может выдаваться за добро, несправедливый считаться праведным, правонарушитель может стать законопослушным. Так, закон запрещает убивать человека, но в ряде случаев предание смерти воспринимается как осуществление закона, а непредание – игнорирование закона³¹². Или же в ненадлежащее время и в ненадлежащем месте высказанная истинная мысль может стать тяжёлым грехом, а высказанная в надлежащее время и надлежащем месте – великой справедливостью³¹³.

Таким образом, политические, этические и другие понятия, нормы, ценности и принципы, сами по себе, – вне времени, места и обстоятельств, – «несовершенны» и не могут однозначно рассматриваться как правильные или ошибочные. В этом случае «ни грех не является грехом, ни справедливость – справедливостью». Они осмысливаются и получают определённое содержание только в конкретных действиях человека, совершённых в определённое время и при определённых обстоятельствах. С изменением во времени общественно-политической ситуации меняются и идейно-политические основоположения, их обоснование и направленность.

Концептуальной основой мировоззрения Ламбронаци является христианское учение о свободной воле. Согласно мыслителю,

³¹² Там же. С. 39–40, 44–45.

³¹³ См.: Там же. С. 43, 47.

человек наделён Богом разумом и свободой воли (выбора), поэтому целиком и полностью несёт ответственность не только за свои действия и поступки, но и за их последствия. Он значительно расширяет сферу действия понятия свободной воли. «В установленных Господом законах сказано, что его (человека) воля должна быть свободной, то есть самовластной», которую «без на то нашего желания сам Бог не может сделать своим сторонником, дабы в отношении действий Своего творения Сам не стал несправедливым... Только по нашей воле наша личность служит тому, кому сама подчиняется (курсив наш – К. М.)»³¹⁴. Из сказанного следует, что социальные отношения и порядки являются результатом проявления свободной воли людей. Все общественные явления, в том числе социальное неравенство, социальная несправедливость, правонарушения и другие социальные пороки обусловлены лишь свободной волей человека и никоим образом не связаны с волей Бога.

Приведённые идеи Ламбронаци созвучны с суждениями о творце знаменитого римского стоика и государственного деятеля Сенеки (4/1 г. до н. э.–65 г. н. э.), который писал: «Сам творец и правитель вселенной, написавший законы судьбы, следует им; однажды издав приказ, он сам теперь вечно повинуется»³¹⁵. Позиция армянского мыслителя является христианской интерпретацией тезиса римского стоика.

Ламбронаци полагает, что указанные явления происходят не согласно природе, то есть не привнесены в природу человека Богом во время его творения: «Все совершаемые нами добрые и злые поступки происходят *не согласно* природе, а по нашей свободной воле, ибо кто является добрым может стать злым, и кто является злым может стать добрым»³¹⁶. В другом месте он отмечает, что «Я являюсь причиной своей гибели, а не гнев Бога, так как именно я направляю себя на ошибочный путь». В противном случае, если признать существование абсолютного божественного провидения (или

³¹⁴ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 4694. С. 10 б.

³¹⁵ Сенека. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. статья, комм. Т. Ю. Бородай. СПб., 2001. С. 99.

³¹⁶ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1142. С. 197. ?

судьбы), или что деятельность человека происходит согласно природе, то логически вынуждены признать, что человек никакой ответственности не несёт за свои поступки или действия (как добрые, так и злые). А это означает лишить человека моральной и социально-политической активности, превращая его в безвольное («запрограммированное») существо. С другой стороны, если бы добро и зло составляли сущность человека, то есть имели бы абсолютный характер, то стали бы излишними воспитание и образование, так как невозможно было бы изменить и совершенствовать человека.

Ламбронаци, подобно своим предшественникам, сознает социально-политические и национально-политические последствия отрицания свободы воли (выбора), всю порочность такой точки зрения, ибо она исключает возможность преодоления и искоренения зла, в том числе возможность противления внешним военно-политическим угрозам. Тех, кто отрицает свободу воли, он относит к числу «эллинских», то есть языческих мудрецов, согласно которым именно «судьба ведёт, направляет людей, которые в момент рождения случайно связываются со звёздами и не могут освободиться от них». Он правильно замечает, что подобное восприятие «выталкивает из нас самовластие», что чуждо христианскому учению³¹⁷.

Следуя Аристотелю, он считает человека единственным разумным существом, который предварительно обдумывает и взвешивает все свои действия. Именно этим качеством человек отличается от животного. Его «познающая душа» не подвластна никакому насилию: «насильственно она не подчиняется никому – ни Богу, ни человеку»³¹⁸. Поэтому чтобы заставить человека совершить какое-либо деяние, в первую очередь, нужно подготовить к этому его разумную, «познающую душу», чтобы он сделал это по доброй воле. Однако Ламбронаци понимает, что человек не всегда совершает действие добровольно, о чём свидетельствовала социально-политическая практика.

³¹⁷ *Нерсес Ламбронаци*. Толкование на книгу Экклесиаст. С. 113.

³¹⁸ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 4694. С. 246 а.

В связи с этим мыслитель различает понятия «внутренняя воля» и «внешняя воля»: «Человек самовластен и имеет внутреннюю и внешнюю волю. Над внешней волей и телом человека могут господствовать многие, [могут] подчинить её силой и заставить работать, а над внутренней волей – никто и никогда – ни Бог, ни человек, потому что она самовластна (суверенна) и подчинить её может только любовь»³¹⁹. Понятие «внутренняя воля» коррелируется с понятием «познающая душа». Основой же корреляции служит разумная природа (сущность) человека. Следовательно, в практической жизни функции внутренней и внешней воли могут не только не совпадать, но и кардинально разниться.

Данная концепция имеет и политическую направленность, позволяет объяснить и обосновать реальные политические, социальные и правовые отношения в обществе, соотнести и согласовать их с христианским учением, а также с принципами естественного права. В обществе «самовластная», «свободная» природа человека ограничивается, сковывается различными путями – нормами позитивного права и морали, которые, в конечном, счёте так или иначе ограничивают свободу воли (выбора) человека, зачастую заставляя его действовать против собственной воли. В свете сказанного «внутреннюю волю» можно охарактеризовать как имманентное свойство разумного человека.

Концепция Ламбронаци восходит к учению Егишэ о двух формах власти – государственной (светской) и церковной (духовной). Согласно Егишэ, светская власть распространяется на социальные, экономические, политические, правовые и др. отношения, то есть на внешние функции человека. А духовная власть – на душу, совесть, веру. При этом сущность человека составляет именно внутренний – духовный мир.

Социальный статус человека. В реально-эмпирическом обществе поведение и статус человека в значительной мере зависят от его материального положения. Поэтому неимущий говорит робко и смиренно, а богатый, пресыщенный своим богатством и окру-

³¹⁹ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 4694. С. 90 а.

жённый слугами, держится дерзко и может сказать всё, что ему за благорассудится. В качестве основных факторов приобретения богатства и возникновения имущественного неравенства Ламбронаци указывает на умственные и физические способности человека, его социальную и экономическую активность, а также целенаправленную деятельность: «Приобретение имущества и достижение роскоши зависят от активности и способности людей действовать и создавать, от умственных и физических способностей. Ленивые и медлительные люди лишены этого, а энергичные, которые неустанны в путешествиях, мореплавании и работе, богатеют»³²⁰. Мыслитель, по-видимому, имеет в виду новоявленный социальный слой деловых людей – «паронов», которые, не будучи родовитыми, тем не менее, благодаря своим личным способностям и работоспособности достигли финансово-экономического могущества и своим богатством не уступали родовой знати. Кроме того, богатство приобретается по наследству, а также путём насилия, мошенничества, грабежа, обмана, убийств и другими незаконными действиями.

Ламбронаци придаёт важное значение материальному фактору во всех сферах общественно-политической жизни, ибо само физическое существование людей требует необходимых средств для жизни. Но так как потребности человека постоянно растут, а средства существования всегда ограничены, то каждый человек стремится приобрести их как можно больше. Безмерная жажда стяжательства при ограниченности средств порождает у людей зависть и вражду, становится причиной социальных потрясений и беспорядков. «Бог, – пишет он, – сотворил нас в этой жизни нуждающимися в благах, то есть в пище, одежде, жилище. И заботясь об этих нуждах, мы нарушаем меру, и вследствие этого люди притесняют друг друга. Стремление к обогащению порождает *зависть и вражду*, от чего возникают убийства и лишения и всякого рода беспорядки»³²¹. Из этого он выводит, что «причиной бесправия преимущественно является зависть, а не естественная необходимость». Постоянная борьба за выживание является основной причиной социальных

³²⁰ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 4694. С. 72 а.

³²¹ *Нерсес Ламбронаци*. Толкование на книгу Экклесиаст. С. 18.

беспорядков и беззаконий. возникновения вражды и столкновений как между отдельными человеческими индивидами, так и социальными слоями и целыми странами.

По Ламбронаци, зависть не является естественным свойством человека, не заложена в его природе, а есть результат естественного развития социальных отношений. Иными словами зависть есть приобретённое качество. «Не столько из-за нужды, сколько из зависти люди умножают своё имущество... В действительности люди, завидуя друг другу, увеличивают число своих построек, собирают богатства». Если не было бы зависти в отношении к ближнему, то «царю были бы достаточны находящиеся под его властью города и страна. Однако, вследствие [ненасытной жадности и] зависти к себе подобному, он стремится захватить и то, что ему не принадлежит, и это становится причиной кровопролитных войн. По той же причине зависть принуждает земледельца расширять свои земельные наделы за счёт земель другого [земледельца]. Итак, обобщает свою мысль Ламбронаци, «совершенно очевидно, что причиной всех усилий по отчуждению чужого состояния, а также лишений и беззаконий является преимущественно зависть, а не естественная потребность»³²².

Зависть не только морально-психологическое явление, но и результат существующих общественных отношений, ценностных ориентаций, экономической конкуренции. Ламбронаци продолжает: «И зависть имеет такой характер, что проявляется лишь в отношении именно близких, а не дальних людей, так как горожанин не завидует воину, а воин – земледельцу. Каждый завидует представителю своего сословия: царь – царю, князь – князю, бедный – бедному»³²³. Умножение богатства, неутолимая жажда обогащения служат одной цели – занять более высокое положение в обществе, выделиться среди себе подобных.

Борьба ради богатства, по Ламбронаци, ведётся со всей жестокостью, посредством различных способов угнетения и насилия, вследствие чего, кто «вчера был обладателем богатства, сегодня

³²² Там же. С. 57.

³²³ Там же. С. 58.

ограблен, лишён всего и нуждается в хлебе насущном, или кто вчера был жив, сегодня проколот разбойниками и лежит полумёртвый»³²⁴. Все это является следствием неустойчивости социально-политической жизни, отсутствия гарантий по защите имущества граждан. С другой стороны, зависть, постоянная борьба за материальные ценности сами порождают социально-экономическую и политическую нестабильность в обществе.

Роль религии в деле искоренения социальных и нравственных пороков. Основным способом преодоления и искоренения несправедливости и беззакония в обществе Ламбронаци считает моральное воспитание, нормы и принципы которого даны в христианском учении. По его мнению, главное средство предотвращения злодеяний – страх перед Божьим судом. Добродетели – это высшие ценности, настоящее, истинное богатство человека. Для их реализации, прежде всего, необходимо воздействовать на душу человека, дабы избавить его от порочных телесных страстей.

В этом вопросе важное значение придаётся религии и церкви. Как моральное учение, религия обобщает принципы общежития, божественные заповеди, которые намечают нормы общежития. Она требует, чтобы взаимоотношения людей строились на основе любви и взаимопонимания, солидарности и взаимопомощи. При этом он акцентирует не столько знание моральных заповедей, сколько их практическое воплощение. Тем более, говорит мыслитель, что теоретические знания и практические действия людей часто не сходятся, противоречат друг другу. «Одного только знания нравственных норм недостаточно, если этому не сопутствует применение их на практике, ибо привычным стало несоответствие теории и практики»³²⁵. Он искренне верил, что, изменив нравы и взгляды людей на жизнь, внедрив в их сознание высокие чувства долга, любви и другие моральные ценности, можно добиться улучшения общественных отношений, утверждения справедливости. Каждый человек должен руководствоваться принципом: *«то, чего не желаешь себе, не делай и в отношении другого»*³²⁶.

³²⁴ Там же. С. 56.

³²⁵ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 4694. С. 567 а.

³²⁶ Там же. С. 84 б.

Это положение, восходящее к Св. Писанию, впоследствии стало одним из важнейших принципов правовой мысли Нового времени.

Высоко оценивая роль религии и церкви в деле духовно-нравственного совершенствования нации, Ламбронаци, вместе с тем, требовал от духовенства быть достойным своего высокого звания: быть широко образованным как в богословских, так и светских науках, обладать высокими моральными качествами, уметь общаться как с отдельными людьми, так и всей паствой и т. д. Он подвергал резкой критике часть священнослужителей за их невежество, алчность, моральную деградацию, что стало причиной потери авторитета церкви среди народа. В этой связи он считал справедливыми упреки князей в адрес духовенства, которое взимает у народа больше налогов, чем сами князья, что часть духовенства паразитирует на теле народа и не выполняет возложенные на него обязанности. Поэтому не каждый человек может стать священником. Каждый может стать монахом, отречься от мирской жизни и жить в уединении, но его поведение не будет иметь социальных последствий. Между тем священник несёт большую ответственность, ибо его поведение, образ жизни и мышления приобретают общественное звучание.

Ламбронаци ратовал за реорганизацию церковной системы. В частности, он выступал против наследования церковных должностей, предлагая сделать их выборными сверху донизу; осуждал посредничество и взяточничество при назначении на церковные должности. Роль религии он сравнивает с работой опытного садовника: подобно тому, как садовник очищает сад от сорняков, так и религиозные принципы и нормы призваны побудить людей воздерживаться от дурных поступков. Если религия по каким-либо причинам перестает оказывать морально-воспитательное воздействие на людей, то это значит, что общество оказалось на грани разложения.

В деле совершенствования морального облика общества Ламбронаци важное значение придаёт выявлению существующих недостатков, социальных пороков, разоблачению злодеяний и других беззаконий и их обстоятельной критике. «Видя недостатки», нужно не умалчивать их, а обнажать и разоблачать, что является

одним из действенных способов оздоровления духовной и морально-политической атмосферы в обществе, его нравственного исцеления и очищения. «Как врачи, – пишет он, – прижигая и оперируя много раз различные части нашего тела, не становятся нашими врагами, точно так же, и даже больше, должны быть любимы те, кто с горечью бичует недостатки нашей души, ради её же красоты и очищения». Игнорирование, а тем более сокрытие социальных пороков, приводит к их углублению и распространению. Поэтому необходимо быть нетерпимым ко всему, что препятствует благополучию общества, нравственному усовершенствованию нации и усилению государственности.

Принцип толерантности в межцерковных отношениях.

Мыслитель решительно осуждает пренебрежительно-критическое отношение к другим народам, их хулу и осмеяние, потому что такое отношение, во-первых, отвлекает и удаляет внимание общества (и нации) от собственных ошибок и недостатков, мешает их осознанию и своевременному искоренению; во-вторых, сеет вражду и нетерпимость между народами. Между тем, в международных (и межнациональных) отношениях главной задачей любого государства должно быть стремление к установлению мира и сотрудничества с другими странами и народами. Тонкий дипломат и политик отмечает, что, прежде всего, необходимо быть особенно осторожным в критике тех народов, с которыми отношения были когда-то натянутыми.

Требую трезвого и осторожного подхода в отношениях с другими народами, Ламбронаци, вместе с тем, *выступает против слепого преклонения и заискивания перед чужестранцами, перед всем иностранным*. Более того, доброжелательное, толерантное отношение к другим народам никоим образом не должно стать поводом для умаления или пренебрежительного отношения к национальному, ибо считает ошибочным, «порицая наш народ, прославлять другие народы». Таким образом, он ставит вопрос об уважительном отношении к другим народам, но не во вред и не за счёт интересов своей собственной нации, выступает против национального нигилизма.

Ламбронаци чужд религиозный фанатизм в любой его форме и проявлении, ослеплённость своей верой, неприятие и ненависть к

представителям других конфессий. В сфере церковно-религиозной политики, в частности, в межцерковных отношениях, он последовательно защищает принцип толерантности (веротерпимости). Он убежден, что религия и церковь по своему предназначению призваны способствовать распространению и укреплению не вражды и ненависти, как это имело место в реальной действительности, а любви, взаимоуважения и взаимопонимания между народами, установлению не беззакония, а справедливости. Религия и церковь должны служить людям, независимо от этнической и конфессиональной принадлежности, а не наоборот. В этом их главная роль.

Проблема власти и форм правления. Ламбронаци считает, что каждый народ должен иметь два «царства» – два института власти, две формы правления – государственную (светскую, политическую, царскую) и духовную (церковную). Взаимодействуя и дополняя друг друга, они, тем самым, служат одной главной цели – решению национально-политических и государственных задач. Для разъяснения своей мысли он описывает следующую гипотетическую ситуацию: предположим поступило сообщение, что: а) разбойники совершают набеги, разоряя и грабя такие-то области страны; б) по причине засухи ожидается плохой урожай, вследствие чего в стране воцарится голод; в) среди некоторых князей страны возник раздор, и каждый из них стремится защитить свои права. Поэтому они просят навести порядок и установить справедливость. Получив такое известие, царь вызывает к себе благоразумных князей и «начинает советоваться относительно того, как спасти области страны от разорений и победить разбойников? как накормить голодающих? как примирить князей и справедливо решить спор во имя мира в стране»³²⁷. А духовенство страны во главе с духовным предводителем развёртывает широкую проповедническую и просветительскую деятельность, чтобы разъяснить людям сложившуюся ситуацию, уберечь их от паники и разнотолков, морально и духовно подготовить народ к противостоянию общественным (и национальным) и природным бедствиям.

³²⁷ *Нерсес Ламбронаци*. Размышления о церковных порядках. Венеция, 1847. С. 36. На древнеарм. яз.

Таким образом, основная функция светской, государственной власти – решение военно-политических, социально-экономических и судебно-правовых проблем, а духовной, церковной власти – обеспечение духовно-морального и психологического единства нации. При этом предполагается, что оба института власти действуют в пределах своей компетенции, выполняют свои функциональные задачи и, что важно, – адекватно воспринимают стоящие перед страной и нацией общие проблемы.

Следовательно, стержневую для средневековья проблему соотношения светской и духовной власти Ламбронаци решает в духе теории «симфонии» или «гармонии» властей, предполагающей чёткое разграничение функций обеих форм власти. При этом конечная цель двух форм власти должна совпадать.

Концепция «симфонии» властей была сформулирована в VI веке византийским императором Юстинианом I Великим (536–563 гг.) для урегулирования отношений между государством и церковью и преследовала определённые идеологические политические цели. На практике же император полностью подчинил себе церковь. Это была идеология, которую Юстиниан и многие европейские монархи впоследствии использовали для укрепления своего единовластия.

Ламбронаци высоко оценивает значение умственных способностей и волевых качеств отдельного индивида. В большей мере это относится к правящему классу, так как если народ не имеет правителей, способных наказать преступников и удаивать почестей добропорядочных граждан, то такой народ, впад в лоно беспорядков, погибнет. Однако правитель не должен надеяться только на военную силу и свои способности. Одной из добродетелей мудрого правителя является «скромность», что должно проявляться в желании и умении считаться с мнением своих советников и вельмож при принятии окончательного решения. Государственные вопросы не должны решаться единолично: «Мудрые предводители решают вопросы при помощи своих советников, подобно тому, как поступали римляне и [благодаря этому] завоевали весь мир»³²⁸.

³²⁸ Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1142. С. 71 а.

Примечательно, что создание могущественной Римской империи он в духе римского историка Полибия (II в. до н. э.) связывает именно с формой государственной власти. Он ссылается и на государственный строй древних евреев эпохи Маккавеев (II в. до н. э.), когда «50 мужей каждый день совещались и сообща управляли страной»³²⁹.

Таким образом, никакие способности, опыт и талант царя или князя не в состоянии служить гарантией для принятия безошибочных, иногда – судьбоносных решений. В равной мере это относится и к духовным предводителям. В отличие от ненаделённых властью людей, правители не имеют права на ошибки, так как их ошибки и просчёты, как правило, приводят к серьёзным социальным и политическим последствиям для всей страны: «Ошибки земледельца вредят только ему, а царя – всей стране»³³⁰. Это обстоятельство должны учитывать все правители и должностные лица. Каждый из них должен всегда помнить, что **соответственно увеличению прав, увеличиваются и требования к ним**, повышается степень их ответственности. От человека, который не занимает высокой должности, «Бог... мало требует, чем от тех, кого поставил у власти»³³¹.

Мыслитель предпочитает такую форму царской власти, которая предполагает наличие совещательного органа, состоящего из опытных и мудрых сановников, в частности, института советников. Совещательный орган, при необходимости, умерил бы пыл и своеволие деспотических правителей, помог бы своими советами и рекомендациями избежать необдуманных и опрометчивых решений, чтобы страна и народ не стали жертвой их произвола. Такая форма правления поможет в значительной мере снизить уровень социальной напряжённости в обществе и несправедливости, создать устойчивую социальную базу для управления страной.

Однако наличие такого органа не может само по себе служить гарантией, ибо многое зависит от того, кого царь выберет себе в советники. Поэтому мудрость предводителя проявляется не только в создании такого органа, но и в способности выбрать себе

³²⁹ Там же. С. 71 б.

³³⁰ Там же.

³³¹ *Нерсес Ламбронаци*. Размышления о церковных порядках. С. 53.

достойных советников: «Князя и военачальники если сами мудры, приглашают ко двору мудрых мужей и советников и благодаря им умножается и укрепляется благоустройство [страны], а если они лишены мудрости, то собирают у власти не мудрых мужей, а людей несведущих»³³². Исходя из этого, он оправдывает народный гнев в отношении тех царей и князей, которые во главе городов и гаваров (районов) назначают алчных, ненасытных и лишённых добродетелей людей. Как сторонник умеренных общественных отношений он с болью воспринимал социальную несправедливость, безнаказанность действий сильных мира сего. Жестоких и алчных царей и князей он сравнивает со львами и волками, которые силой грабят бедных, налагают непомерные штрафы на имущих, облагают их тяжелыми налогами, держа в страхе всех, кто находится под их властью³³³.

Главное в рассуждениях Ламбронаци заключается в том, что форма правления во многом определяет могущество и долговечность государства.

Проблема церковной унии. Ламбронаци даёт оригинальное решение вопроса соотношения национального и общечеловеческого, что было непосредственно связано с проблемой сближения и соединения Армянской, Греческой и других христианских церквей. Данная проблема в историческом контексте приобрела форму соотношения отдельной национальной и Вселенской церкви. Она приобрела бо́льшую актуальность в следующем столетии в связи с притязаниями на унию со стороны Римско-католической церкви.

Ламбронаци исходит из методологической установки о недопустимости противопоставления народов, деления их на «хороших и плохих», «добрых и злых», противопоставления по конфессиональному признаку, потому что «злой волей обладают лишь некоторые из людей», преимущественно правящие силы, но никак не весь народ, будь «это греческий или армянский или любой другой. Ведь среди иноверцев персов также имеются добропорядочные люди, угодные Богу»³³⁴. Он критикует тех политических деятелей и

³³² Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1142. С. 143 б.

³³³ Там же. С. 187 б.

³³⁴ *Нерсес Ламбронаци*. Речь (Атенабанутюн). С. 152. На древнеарм. яз.

мыслителей, которые враждебно отзываются о какой-либо нации, сея вражду и нетерпимость к другим народам. По этому поводу академик Аш. Ованесян пишет: «Эта плодотворная мысль является основополагающей во взглядах Ламбронати и придаёт его рассуждениям универсально-политический характер, делая автора одним из оригинальных мыслителей христианской церкви»³³⁵.

Мыслитель последовательно защищает и другой идейно-политический принцип: религиозно-догматические различия и разночтения не должны стать причиной взаимной ненависти между христианскими церквями и народами и не должны препятствовать процессу установления согласия и дружбы между народами и их мирного сосуществования. Имея в виду вековые религиозно-догматические споры между Армянской и Греческой церквями, он указывает, что «имея одну веру, мы, по причине слов и глаголов, считаем друг друга нечестивыми»³³⁶. «В чем же нечестивость латинянина, – спрашивает он, – давайте разберёмся: в его поведении, в его делах? Нет, а [лишь] в том, что он Христа признает и как Бога, и как человека»³³⁷. Именно на почве догматических различий «грек был рад, что не родился латинянином, латинянин – что не родился греком, и армянин твердил то же самое»³³⁸.

Между тем, не только в средневековье, но и в последующие эпохи религиозно-догматические различия зачастую становились одной из основных причин или поводов возникновения межнациональной розни, противостояния и многочисленных войн. К сожалению, эти процессы наблюдаются и в современном мире.

Гуманистическая и миролюбивая направленность христианства, по Ламбронати, может стать духовно-идеологической основой для мирного сосуществования и солидарности всех христианских народов и высшей целью деятельности всех церквей.

³³⁵ Ованесян А. Г. Очерки истории армянской освободительной мысли. Кн. I. Ер., 1957. С. 158. На арм. яз.

³³⁶ *Нерсес Ламбронати*. Речь (Атенабанутюн). С. 158.

³³⁷ Там же.

³³⁸ Там же. С. 152.

Стремлению к этой высшей и всеобщей цели не должны препятствовать ни существующие догматические различия, ни церковные традиции. Защита принципа солидарности и мирного сосуществования христианских народов, подспудно содержит мысль о том, что национальной церкви необязательно отказываться от религиозно-догматических особенностей и собственных церковных традиций (церковных преданий). Мыслитель как будто не замечает или обходит молчанием то обстоятельство, что благодаря именно этим признакам церковь приобретает национальный характер, выражая идейно-политическую и духовно-культурную самобытность нации, её интересы.

Упомянутый принцип Ламбронаци распространяет не только на христианские, но и на все народы, перенося вопрос с религиозно-догматической плоскости в общехристианско-гуманистическую и антропологическую: «Для меня, – пишет он, – армянин то же, что и латинянин, грек – что и египтянин, и египтянин – что и сириец. Если бы я был апологетом одного народа, то как бы я мог общаться с другими народами? Но я не ставлю различия даже между теми народами, которые враждуют друг с другом, и от этого только выигрываю»³³⁹. Он убеждён, что практическая реализация данного принципа поможет утверждению дружбы и взаимопомощи, уважения и равенства между народами. Иными словами, он предлагает строить межнациональные отношения на основе не различительных, а объединяющих христианские народы признаков. Идеи политического мыслителя насыщены «таким гуманизмом, который, как новое качество, присуще великим мыслителям эпохи Возрождения»³⁴⁰.

Наряду с этим, Ламбронаци стремился очистить национальную систему ценностей от чужеродных напластований, чуждого влияния, устранить всё то, что не исходит и не соответствует национальным, освящённым историей, традициям. Религия и язык, по его убеждению, являются основными атрибутами нации, обес-

³³⁹ *Нерсес Ламбронаци*. Послание царю Левону. Венеция, 1865. С. 220. На древнеарм. яз.

³⁴⁰ *Григорян Г. О.* Общественно-политическая мысль Армянской Киликии. С. 112.

печивающими национальную идентичность. Отстаивая идею сохранения национальной самобытности и системы национальных ценностей, он, вместе с тем, считал необходимым уважительное отношение к чужим, иногда чуждым национальным ценностям других народов. Что касается проявления его свободомыслия и толерантности в церковно-религиозных вопросах, то это обстоятельство можно объяснить стремлением использовать их при решении внешне-политических вопросов. В этих суждениях мыслителя также наблюдается определённое противоречие.

Его патриотизму чужд шовинизм. Он уверен, что все народы имеют определённые достижения, создали свои системы ценностей, имеющие познавательное и поучительное значение. Поэтому духовно-культурные ценности, созданные одним народом, должны удостаиваться должного внимания и понимания со стороны других народов. Именно в процессе такого взаимодействия происходит взаимообогащение культур и взаимопонимание народов.

Таким образом, Ламбронаци выдвигает вопрос духовного и морального совершенствования всех народов, рассматривая ряд добродетелей как общечеловеческие. Он призывал духовенство других народов оставить догматические разногласия и вести идейную и морально-воспитательную работу в русле общечеловеческих принципов и целей, что, по его мнению, должно способствовать сближению народов и установлению всеобщей солидарности. Он полагал, что этот призыв будет воспринят и другими церквями и создаст необходимую основу для установления мира и взаимопонимания между христианскими народами.

Для них «вопрос соединения не был сугубо внутрехристианским – религиозным вопросом, потому что они были убеждены в истинности армянского христианского вероисповедания»³⁴¹.

* * *

Ламбронаци полагал, что с помощью Св. Писания можно объяснить и обосновать существующие в христианстве различные догматические и обрядовые традиции. Такой подход некоторые его

³⁴¹ Там же. С. 118.

современники и последующие учёные расценили как предательский, наносящий удар по суверенитету Армянской церкви. Подобная оценка, в первую очередь, является следствием того, что абсолютизируется значение догматических и обрядовых различий, отождествляя с ними суверенитет Армянской церкви. Мыслитель, между тем, был далёк от такой абсолютизации.

Более того, не усматривая в этом никакой опасности для суверенитета Армянской церкви, Ламбронаци надеялся на помощь Запада для укрепления Киликийского армянского государства. Принимая во внимание надвигающуюся над страной угрозу, он обвинял своих оппонентов в политической близорукости, так как они «не поняли путь мира и не видят угрозы». Во имя политического будущего он был готов пойти на некоторые уступки и жёстко критиковал тех армянских деятелей, которые догматические и обрядовые вопросы ставили выше государственно-политических.

Однако Ламбронаци к концу жизни переживает глубокое разочарование в своих прогнозах, когда во главе армянской делегации посетил Константинополь и безуспешно пытался осуществить свою программу сближения церквей, когда воочию убедился, что византийская сторона никогда не собиралась пойти на какие-либо уступки, что весь переговорный процесс, растянувшийся на десятилетия, преследовал одну цель: посредством различных дипломатических уловок заставить Армянскую церковь принять имперские условия унии и подчинить её.

* * *

В своё время было высказано мнение, что Нерсес Шнорали (1102–1173 гг.), Григор Тга (понтификат 1173–1193 гг.) и Нерсес Ламбронаци в ходе армяно-греческих церковных переговоров имели различные точки зрения в вопросе сохранения догматических и обрядовых принципов Армянской церкви. Согласно этой точке зрения, Шнорали был против любых уступок, к чему склонялся и Григор Тга, а Ламбронаци требовал вести политику уступок.

По этому поводу известный арменовед М. Орманиян даёт следующее разъяснение. Шнорали, стоящий у истоков переговорного процесса, «хотел объединить церкви, но никогда не склонялся к

греческому или римскому вероисповеданию, а оставался верен армянскому вероучению в самом строгом смысле слова. Григор Тга делает шаг вперед» и занимает среднюю, компромиссную позицию. С целью показаться привлекательным для другой стороны, он идёт на частичные уступки, так как хотел установить мир между церквями и получить ожидаемую внешнюю помощь. Ламбронаци пошёл ещё дальше. «Изучив церковные порядки и церковную систему других народов... и сравнивая с господствующими среди армян беспорядками, которые являлись следствием незavidного тяжёлого политического состояния, Ламбронаци начинает любить то, что видит у других и следуя своей молодости, ибо ему было 29 лет, и природному характеру»³⁴², внося некоторые изменения и новшества в порядок Армянской церкви. Его деятельность в этом направлении, естественно, породило недовольство среди вардапетов исторической Армении.

Однако речь могла идти не о принципиальных разногласиях, а о различных проявлениях одного и того же подхода, обусловленных ходом церковных отношений. Шнорали стоял у истоков переговорного процесса и имел возможность для дипломатических манёвров, не предпринимая практических шагов. В период деятельности Григора Тга и Ламбронаци ситуация изменилась: были получены ответы духовенства Северной Армении и возникла необходимость в более решительных шагах, так как дипломатические игры могли привести к противоположным результатам. Возможно, этим можно объяснить активность Григора Тга и бескомпромиссность молодого Ламбронаци в отношении тех, кто препятствовал ходу переговоров, требуя правильно понимать политическую ситуацию.

Ламбронаци отнюдь не был склонен к серьёзным догматическим уступкам. Известно, что ответные письма армянского церковного собора в Ромкла, адресованные византийскому императору и патриарху, были написаны если не полностью Ламбронаци, то, по крайней мере, при его активном участии. В них сообщается, что

³⁴² Орманян М. Азгапатум. Кн. I. Константинополь, 1912. С. 1479. На арм. яз.

армянская сторона в вопросах догматики следует позиции Шнора-ли³⁴³.

Тем не менее, будучи более страстным деятелем, Ламбронаци часто преступал меру. Но это не означает, что он отклонялся от стратегической линии политики Армянской церкви. С одной стороны, он сознавал всю опасность отказа от традиционных догматических основоположений. С другой стороны, считал, что отдельные изменения в церковных порядках не содержат какой-либо угрозы национально-церковным интересам, тем более, что подобные изменения в течение веков проводились нередко.

Признавая провомерность обвинения Ламбронаци в любви к другому народу, М. Орманиян отмечал, что эта тенденция у него достигла предела³⁴⁴. Поводом для такой оценки, возможно, послужила острая критика мыслителем недостатков части армянского духовенства и неупорядоченности церковной жизни. Он видел и ценил положительные стороны у других народов и был не против их внедрения в армянскую действительность, ибо учиться можно у всех народов, даже у врагов.

Ламбронаци, разумеется, не был сторонником подчинения Армянской церкви Греко-византийской и принятия халкидонской формулы. Об этом пишет и М. Орманиян, ссылаясь на адресованное Воскану Антиохийскому письмо Ламбронаци, в котором адресат подвергается резкой критике за распространение халкидонитства среди армян: «Ламбронаци, который боролся против неупорядоченности своей церкви, на этот раз с такой же, и даже большей, энергией ополчается на чужих и защищает тезис, что признание одной природы (Христа – К. М.) не ошибочно, что непризнание Халкидона не является заблуждением, что нет надобности получать посвящение от греков»³⁴⁵.

Одним из проявлений грекофильства Ламбронаци считается и то, что он в церкви Тарсона один-два раза прочитал молитву на греческом языке. Некоторые учёные ничего предосудительного в

³⁴³ См.: *Орманиян М.* Азгапатум. С. 1480.

³⁴⁴ Там же. С. 1542.

³⁴⁵ См.: *Григорян Г. О.* Общественно-философская мысль в Армянской Киликии. С. 157.

этом не видят. Об этом упоминает и сам Ламбронаци: «Стало обычаем во время больших праздников в церкви Константинополя евангелие читать сначала на латинском, а затем на своем (греческом) языке. А в церквях Рима, Антиохии, Иерусалима вначале читают по гречески, а затем – по латински, и таким образом с любовью почитают друг друга. Престольная церковь Тарсонской епархии является одной из таких церквей... Большая часть собравшихся были греки и их священники в тот день вместе с нами участвовали в молебне. Нужно было показать, что язык греков у нас не поρίζается, а почитается. Кроме того, я этим не совершил ничего противозаконного, а уважил закон престольной церкви...

Ведь народ греческий имеет доступ не только в нашу святую церковь, но и в ваши царские дворцы. Так почему же вы не выдворяете их из ваших зданий этих, как говорят дзораетци, неправедных и чужеземных людей?»³⁴⁶.

На первый взгляд, аргументы Ламбронаци могут показаться убедительными, особенно в контексте политики компромисса. Однако, как нам кажется, следует учесть следующие обстоятельства:

1) насколько правомерно Тарсонскую епархию сравнивать с Константинополем, Римом и другими престольными церквями с учётом их влияния и могущества? Она не была первопрестольной даже в пределах Киликийской Армении;

2) ведь этот шаг противоречил традициям Армянской Апостольской церкви. Кроме того, насколько оправдано волевое решение Ламбронаци в этом весьма тонком и важном вопросе, к тому же, с учётом сложных межцерковных отношений?

3) подобное действие, пожалуй, могло быть оправдано в том случае, если Армянская церковь была бы равноправна с другими церквями во всем христианском мире. Кроме того, традиции упомянутых церквей были созданы в других исторических, геополитических и межцерковных условиях и не могут служить бесспорной основой для Армянской церкви;

³⁴⁶ *Нерсес Ламбронаци*. Атенабанутюн. Письма. Речи. Венеция, 1838. С. 231 – 233.

4) в условиях осложнения межцерковных отношений между Армянской Киликией и Византией, затянувшихся переговоров вряд ли действия Ламбронаци могли способствовать укреплению позиций Армянской Апостольской церкви.

Таким образом, церковные нововведения Ламбронаци, вполне приемлемые в качестве общих, абстрактных христианских принципов, не могут считаться таковыми в конкретных исторических и церковно-политических условиях.

Другим фактом для обвинения Ламбронаци служит то обстоятельство, что он, якобы, пытался привнести в армянскую действительность законы других народов, переводя их на армянский язык. Однако данное обвинение беспочвенно. Разъяснения содержатся в его памятной записи, откуда становится ясно, что данное предприятие было не его личной инициативой, а поручением патриарха. В памятной записи читаем: «В 1193 году жители городов и областей подняли перед его святейством (Григором Отроком – К. М.) вопрос о законах, ибо в тех городах, где князьями и судьями были исмаильтяне, армян не судили, а искавших правосудия отсылали к их законам. Таково было повеление судьям городов – оставить их судиться по своим законам. И, придя в церковь, противники спрашивали о законах у священников и первосвященников, но у них не было книг, по которым они могли бы отправлять правосудие. Меж тем у других народов – и христиан, и мусульман, а именно – римлян, эллинов, сирийцев, египтян, арабов, персов и ныне правящих тюрок они имеются». Тогда обратились к патриарху «церковники и миряне, ущемляемые другими народами. И перерыли мы с ним ящики с книгами патриаршей резиденции, но не нашли законов, а только сборники канонов, написанных святыми отцами... *А гражданских законов* у армян не обнаружили ни в церкви, ни у князей». По поручению патриарха «перевёл я с греческого законы Моисея и законы Льва и Константина, перевёл также и его, Константина, *военные законы* и предложил тем, кто должен

руководствоваться ими и угодить Богу, и правителям городов и областей»³⁴⁷.

В литературе встречается также попытка представить разногласия между церковными деятелями Армянской Киликии и Северной Армении как борьбу двух противоположных течений или партий, одной из которых руководили Григор Тга и Нерсес Ламбронаци, а другой – Григор Тутеворди и Давид Кобайреци. Однако непредвзятый подход показывает, что, в действительности, между двумя позициями нет существенной разницы. Одна партия была склонна к определённым и непосредственным уступкам, другая – противостояла этому, и как показали последующие процессы не без основания. Деятели исторической Армении опасались, что киликийские деятели в ходе переговоров могут вынужденно пойти и на более серьёзные уступки. Однако длительный переговорный процесс показал, что киликийцы отнюдь не собираются идти на какие-либо уступки. Кроме того, следует учитывать и то обстоятельство, что киликийцы не могли с порога отвергнуть предложение Византийской империи о сближении церквей. Это, конечно, так, но нужно принять во внимание, что представители исторической Армении не могли быть полностью уверены, что киликийцы на каком-то этапе переговорного процесса под давлением императора и в силу других объективных причин не пойдут на серьёзные уступки.

В этом смысле упомянутые разногласия трудно характеризовать как «по форме религиозные, а по сути политическую, идеологическую борьбу за западную и восточную, или азиатскую и европейскую ориентацию»³⁴⁸, как это делает Гр. Акопян. Первое течение он называет прогрессивным, а второе – регрессивным: «Восточные священнослужители большей частью были традиционалистами и консерваторами»³⁴⁹.

По этому поводу Г. О. Григорян замечает, что перенос причины разногласий с политической плоскости на идеологическую и, характеризуя мышление киликийцев как следствие прогрессивных

³⁴⁷ Цит. по: *Абемян М.* История древнеармянской литературы. Ер., 1975. С. 411–412.

³⁴⁸ *Акопян Гр.* Нерсес Ламбронаци. Ер., 1971. С. 90. На арм. яз.

³⁴⁹ Там же. С. 69.

наклонностей и идей, благодаря чему они, якобы, «поднялись выше ограниченного феодального мировоззрения» является ошибочным³⁵⁰. В ходе анализа он приходит к выводу, что, с точки зрения конечного результата переговоров, нужно отметить правильность требований деятелей Северной Армении. «Ведь, в конечном счёте, переговоры не дали никакого результата и Ламбронаци вернулся из Константинополя разочарованным, то есть правы оказались северяне, когда отвергали переговоры, руководствуясь так называемыми восточными «консервативными» взглядами»³⁵¹.

Таким образом, «противостояние» между киликийскими церковными иерархами и вардапетами исторической Армении носило политический характер, отправной и конечной точкой которого были именно проблемы национального бытия. Что касается так называемой «и западной, и восточной ориентации», то эта оценка исходит из «европоцентрической» концепции и ничего общего не имеет с проблемами национального бытия.

Гр. Акопян в том же духе утверждает, что духовные отцы Великой Армении, «исходя из принципа сохранения чистоты национальной культуры, враждебно относились к любому воздействию извне и новому, считая всё это опасными явлениями для культуры армянского народа, в частности, его церкви и догматики»³⁵². Относительно данного заключения Г. О. Григорян замечает: «Но неужели подобный принцип и отношение не проявляют сами киликийцы. И Шнорали – Ламбронаци, и Тутеворди – Кобайреци преследовали в качестве основной цели сохранение нации»³⁵³. Наличие единой целеустановки у представителей обоих течений не вызывает сомнения. Речь идёт лишь о разных путях решения одной и той же проблемы.

³⁵⁰ См.: Григорян Г. О. Общественно-философская мысль в Армянской Киликии. С. 168.

³⁵¹ Там же. С. 168–169.

³⁵² Акопян Гр. Нерсес Ламбронаци. С. 91.

³⁵³ Григорян Г. О. Общественно-философская мысль в Армянской Киликии. С. 169.

Со своей стороны добавим, что исследователи, обвиняющие армянских духовных лиц за проявленную, якобы, «близорукость» и национальную ограниченность, не только не учитывают исторического контекста эпохи, специфики проблем национального бытия, но и односторонне подходят к оценке истории армянской культуры, в том числе национальной мысли. Исследования не только отечественных, но и зарубежных учёных показывают, что духовно-культурная история Армении есть постоянный синтез национальной системы культурных ценностей с достижениями древнегреческой, эллинистической, арабоязычной, латинской мысли, а впоследствии – и европейской. Специфика данного синтеза заключается в том, что он осуществлялся на базе и через призму национальной мысли и культуры. Благодаря этому духовно-культурный арсенал нации на протяжении всего Средневековья постоянно обогащался. Национальная мысль творчески осваивала и усваивала, вбирала в себя достижения других цивилизованных народов и подчиняла этот многовековой процесс решению проблем национального бытия. Об этом свидетельствует и богатейшая переводная литература, среди которой большое количество памятников, сохранившихся только в армянском переводе, без которой история мировой мысли была бы неполной.

Вышеизложенное позволяет сделать некоторые выводы. Нерсес Шнорали и Григор Отрок вели осторожную и взвешенную политику в межцерковных отношениях и переговорах с Греческой церковью. Отправной точкой и конечной целью проводимой ими политики была защита национальных интересов армянского народа и Армянской Апостольской церкви. Логика рассуждений Нерсеса Ламбронаци шла в несколько ином направлении. Его конечной целью также была защита национальных интересов, но путь к этому он видел в другом. Формулируя концепцию общехристианских и общечеловеческих ценностей на основе Св. Писания, космополитическую, в сущности, идею дружбы и взаимопонимания народов и церквей, он полагал, что она будет **воспринята всеми христианскими церквями и народами**, потому что зиждется на базовых христианских ценностях и принципах.

С точки зрения абстрактно-теоретического мышления, позиция Ламбронаци может показаться вполне обоснованной. Но в аспекте практической церковной политики она, разумеется, не могла быть принята, потому что церковная политика являлась неотъемлемой частью государственной и национальной политики, служила мощным инструментом для решения проблем не только внутренней, но и внешней политики государства. Поэтому не случайно, что в межцерковных переговорах главным действующим лицом с византийской стороны выступал именно император. Ламбронаци в своих концептуальных построениях не учёл одного важного обстоятельства: с какой это стати мировая держава в лице Византийской империи на равных будет вести переговоры с маленькой и весьма слабой в тот период Киликийской Арменией?

Ламбронаци наивно полагал, что соединение Греческой и Армянской церквей не несёт никакой угрозы для суверенитета Армянской церкви, что обе церкви могут стать *равноправными* членами единого христианского общецерковного сообщества.

В основе данных рассуждений лежит старая философско-логическая проблема о соотношении единичного и общего, сформулированной ещё в эпоху классической Античности и нашедшей отражение в многовековой армянской теоретической мысли. В данном контексте, как это случалось не раз, это означало не что иное, как проблему соотношения отдельной национальной церкви и Вселенской греческой церкви. Следуя данной логике, приходится констатировать, что Ламбронаци полагал, что единичное может мирно сосуществовать наряду с общим в рамках некоего новосозданного иллюзорного общего. При этом он преследовал определённые практически-политические цели: он надеялся путём единения двух церквей добиться благорасположения императора и получить от него военно-политическую помощь для решения национальных государственных и политических проблем. Но он не учёл самую «малость» – имперские интересы и притязания. Ведь и Византийская империя преследовала свои далеко идущие политические цели – объединить под своей эгидой христианские народы Востока и, в первую очередь, армян и сирийцев. Здесь проявляется политический идеализм, вернее – политический романтизм моло-

дого мыслителя, а также его амбициозность и самоуверенность, которые практически свелись на нет в его бытность в Константинополе.

В действительности, исход межцерковных переговоров был предопределён изначально. Церковно-политическая экспансия Византийской империи в очередной раз натолкнулась на мощное противостояние со стороны объекта экспансии – Армянской церкви, церковно-дипломатическое со стороны католиков Киликийской Армении и – более жёсткое и неприкрытое со стороны духовенства исторической Армении.

В позициях духовенства исторической и киликийской Армении вряд ли правомерно усматривать внутреннее цивилизационное противостояние – восточной и западной культурной ориентации.

Резкая, порой бескомпромиссная критика Ламбронати отдельных сторон национальной жизни – социальной, церковно-религиозной и др., была направлена на искоренение пороков и церковных отклонений во имя совершенствования общественных отношений и церковных порядков, единения общества и нации – как необходимой социальной базы для воссоздания и укрепления армянской государственности.

Идея Ламбронати о возможности определённых догматических уступок греческой церкви, его ссылка на нередкие в ходе истории частичные изменения в догматике и обрядах Армянской церкви также не кажется состоятельной. Он не учёл одного важного обстоятельства: изменения в прошлом, если и имели место, были обусловлены политикой лавирования самой Армянской церкви, но в его время это означало бы подчинение притязаниям Византийской империи.

2.3. Политико-правовая концепция Смбата Спарапета

Смбат Спарапет (Гундстабль) (1208–1276 гг.) – крупный полководец, политический деятель, правовед, дипломат, историк. Принимал активное участие в разработке и осуществлении внешней политики, правовой системы Ки-

ликийского армянского государства, в укреплении его военной мощи.

Одним из его успехов на дипломатическом поприще стало проведение переговоров с великим монгольским ханом и заключение армяно-монгольского союза, что имело судьбоносное значение для Армянского киликийского государства. Благодаря осмотрительному и гибкому политическому курсу в международных отношениях Киликийское Армения сохранила свой суверенитет и геополитическое значение в регионе. Как военно-политический деятель, носитель идеи сильной армянской государственности, он придавал важное значение также проблемам благоустройства внутригосударственной жизни, урегулирования общественных отношений, которые, в свою очередь, требовали разработки соответствующей законодательной базы.

Сохранились два его правовых трактата: «Антиохийские Ассизы» и «Судебник». «Ассизы» – перевод со старо-французского языка кодекса законов латинского государства на Востоке (Антиохии) с целью урегулирования правовых и деловых отношений с этим соседним латинским государством. Текст данного документа сохранился лишь в армянском переводе, вследствие чего приобрёл значение оригинала. Выдающийся учёный-арменовед Г. Алишан армянский текст перевёл на французский язык (Венеция 1876 г.), благодаря чему он стал достоянием мировой правовой мысли. Данный кодекс законов имеет важное значение для изучения правовой мысли созданных на Востоке латинских стран, и вообще западных феодальных общественно-политических отношений. Второй труд – «Судебник», более столетия использовался в качестве официального юридического документа Киликийской Армении. В своем кодексе законов Смбат Спарпет опирался на «Судебник» Мхитара Гоша. Кроме этого, он использовал также: 1) Каноны Саака Партэва; 2) Армянское обычное право; 3) некоторые византийские и латинские правовые нормы. На

основе сравнительного анализа указанных источников и соответствующего синтеза он создал новый кодекс законов, который отражает общественно-политическую действительность Киликийского Армянского государства.

В отличие от Ассизов и судебныхников латинских государств на Востоке, которые затрагивали преимущественно вопросы судебного права, Судебник Смбата Спарапета включает, практически, все разделы права того времени. В политологическом плане представляют интерес его взгляды на политическую структуру государства, формы власти, механизм престолонаследия, отношения царя и подданных и др.

Смбат Спарапет в своём «Судебнике» следует методологическому принципу Мхитара Гоша, согласно которому создание правовой, законодательной системы государства не может сводиться к копированию, переводу или механическому соединению законодательств (даже совершенных) других государств. Законотворческая деятельность должна основываться на: 1) изучении и глубоком осмыслении существующих общественно-политических и правовых отношений; 2) достижениях политико-правовой мысли народа, национальных обычаев и традиций, психологии народа в контексте новых исторических реалий; 3) творческом усвоении правотворческих достижений других народов. Основная же цель законодательной деятельности – силой закона упорядочить правоотношения в обществе и создать правовую основу для укрепления и благоденствия государства. Что касается законодательных и иных правовых документов других народов и государств, то они могут играть лишь роль ориентиров и использоваться постольку, поскольку не противоречат исходным и целевым установкам национального законодательства.

Формы и содержание власти. В Армении, как и во многих других странах, царь был главой государства, носителем и олицетворением идеи государственности. По мнению армянских мыслителей, государство и есть царство. Княжество ещё не есть государство. Но если реальная власть князя, по существу, не отличается от

царской, то его величают царём, независимо от того, является он венценосцем или нет.

Следуя устоявшимся в армянском и западном политико-правовом сознании традициям, Спарпет признает две формы власти: царскую (светскую) и церковную (духовную). Однако, в отличие от своего основного теоретического источника «Судебника» Мхитара Гоша, высшей формой власти он считает царскую власть. Церковная власть подчиняется государственной и, фактически, превращается в одну из её структур и распространяется лишь на сферу веры, религиозно-моральных, брачно-семейных отношений.

Указанное различие обусловлено рядом объективных обстоятельств.

1) В исторической Армении, вследствие периодического отсутствия государственности, церковь часто оказывалась единственной общеармянской идеологической и политической силой. Поэтому политические мыслители, как правило, акцентировали роль церковной власти как общенациональной политической силы, обеспечивающей национальное единство и направленной на решение общенациональных задач.

2) В «Судебнике» Гоша, как свода законов будущего армянского государства, выдвигается принцип гармонии или симфонии царской (светской) и церковной (духовной) властей при доминировании церковной власти.

3) В Киликийском армянском государстве монополия на решение национальных (и общественных) задач принадлежала централизованной царской власти.

Согласно Спарпету, царская власть, как таковая, имеет божественное происхождение: царь является образом Божиим и Его викарием (наместником) на земле. При этом существуют двоякого рода цари – назначенные Богом и избранные (или назначенные) людьми. Иными словами, он подразделяет царскую власть на наследственную и выборную монархию. Богоназначенного царя, независимо от того, доволен народ его правлением или нет, лишить власти может только Бог. Но если правление выборного царя становится невыносимым и опасным для народа и страны в целом, то избравшие его люди имеют право лишить его трона и выдворить за

пределы страны (подвергнуть остракизму). Однако, по мнению правоведа, это право народа осуществимо только при согласии «царя другого народа», церкви и всего народа. При этом, сыновья лишённого власти царя, родившиеся в период его правления, не несут ответственности за беззакония своего отца, поэтому один из них имеет право претендовать на царский престол.

Следовательно, в случае выборной монархии низложение не оправдавшего надежды народа царя требует соблюдения определённой процедуры, подводящей под это мероприятие правовую основу. С другой стороны, если согласие церкви и народа обеспечивают легитимность новоизбранного царя внутри страны, то согласие царя «другого народа» обеспечивает его легитимность на международной арене.

Спарпет привносит некоторые коррективы в механизм престолонаследия. Он защищает следующий общий принцип: все сыновья царя в равной мере наследуют царство, но не престол. И хотя пристойно, чтобы престол перешёл к старшему из сыновей царя (принцип «майората»), однако это – необходимое, но недостаточное условие. Потенциально на престол вправе претендовать каждый из сыновей царя. При избрании престолонаследника царь должен учесть следующие обстоятельства: 1) наличие у кандидата государственного мышления, осознание им государственных интересов и задач, способность обеспечить суверенитет и всеобщее благо страны; 2) согласие светских и духовных князей; 3) мнение церкви и народа. Царь «все же должен [по закону] для блага страны внимательно проверить, с одобрения всех своих областей и областных начальников и святой церкви, чтобы они возвели на царский трон того из сыновей, который им приемлем и который известен как добродетельный, богобоязненный, боголюбивый и великодушный, чтобы он управлял своими братьями и страной»³⁵⁴.

Если же сыновья царя умерли, то царство наследуют их сыновья. Только в том случае, когда нет наследника по мужской линии, царь имеет право передать власть своей дочери, но с существ-

³⁵⁴ Смбат Спарпет. Судебник // Авакян Р. Памятники армянского права. Ер., 2000. Ст. 1 (пер. А. Галстяна). Далее в тексте: Суд., ст.

венной оговоркой: после смерти дочери её сыновья не имеют право претендовать на престол. В этом случае престол переходит к одному из сыновей брата царя, которому дают соответствующее образование и воспитание во дворце и после смерти царя возводят на престол.

Если же царь не имеет детей, то по воле патриарха, князей и народа престолонаследником выбирается один из сыновей брата царя. То же самое относится и к сыновьям низложенного царя, одного из которых выбирают в качестве претендента и дают соответствующее образование и воспитание во дворце с целью возведения в будущем на престол.

Таким образом, Спарпет выдвигает ряд принципов престолонаследия, отражающих разные, но вместе с тем, взаимосвязанные политико-правовые традиции, среди которых важнейшим является принцип майората, который как правило и применялся в Киликийской Армении. При этом наследование престола происходило с согласия светских князей и духовных старейшин государства, а в некоторых случаях – всей страны и церкви.

Согласно «Судебнику», царь Киликийской Армении обладает верховной и суверенной властью. Исключительными правами царя являются: 1) представление государства в международных отношениях; 2) издание законов; 3) объявление войны и подписание мира; 4) чеканка монет; 5) введение податей и налогов; 6) вынесение смертного приговора и др. Царь является носителем высшей законодательной, исполнительной и судебной властей. Он является также председателем совета баронов (царского совета) и верховного суда по делам знати. Центральный государственный аппарат власти делится на военное и гражданское ведомства (министерства), юрисдикция которых распространяется на всю территорию страны. Им подчиняются все местные правители (органы власти), которые, в свою очередь, обладают полнотой власти в отношении своих подданных.

Царь обладает верховной, суверенной, но не абсолютной властью, что, в частности, проявляется при упорядочении Спарпетом механизма престолонаследия, прав и обязанностей царя и подвластных князей, вассалов, их правоотношений. Все это, по Спара-

пету, должно опираться на закон, который обязателен для всех, в том числе и для властвующих. Так, царь может лишить феодала его владений только в случае государственной измены, при этом только его, но не его братьев и сыновей, родившихся до совершения преступления. Феодалы обладают неограниченными правами на земельную собственность, имущественным иммунитетом. «Судебник» прямо запрещает царю захватывать собственность князя, которая считается неотчуждаемой.

Расширение прав феодалов и факт их правовой формулировки в «Судебнике» Смбата Спарапета немецкий учёный А. Карст объясняет влиянием законодательных актов и правовой практики латинских стран на Востоке. Однако исследования показывают, что правовые нормы «Судебника» являются результатом юридического закрепления древних прав армянских нахараров, но не западного влияния³⁵⁵.

Таким образом, политико-правовая концепция Спарапета, внутренняя логика его «Судебника» были нацелены на решение двуединой задачи:

1) создать правовую и политическую основу для укрепления центральной царской власти – как гаранта государственного суверенитета и безопасности народа;

2) расширить права феодалов, обеспечить и защитить их иммунитет – как основу стабильности государства и общества.

В приведенных положениях некоторые учёные усматривают противоречие, которое, по их мнению, наиболее явно проявляется при характеристике механизма престолонаследия³⁵⁶. В действительности же, противоречие – кажущееся. Они составляют диалектическое единство. В политологическом смысле это означало, что сильная централизованная царская власть не исключает, а предполагает сильную княжескую власть на местах. Его концепция направлена на утверждение политической соразмерности и гармонии системы власти, что обеспечиваются единой правовой системой государства, силой закона, устанавливающего границы власти.

³⁵⁵ См. например: Сукиасян А. Г. История Киликийского армянского государства и права. Ер., 1978. С. 260. На арм. яз.

³⁵⁶ Там же. С. 252.

«Судебник» делит князей на две категории: 1) на «самовластных», потомственных князей и 2) на князей, получивших свой титул от царя за государственную службу. Если с последними царь может обращаться по своему усмотрению и даже лишать княжеского титула, то в отношениях с первыми любое его действие или решение возможно лишь с согласия других потомственных князей.

Основную массу землевладельцев составляли всадники – рыцари (азаты раннесредневековой Армении) или мелкие землевладельцы, которые, одновременно, составляли основу армянской конницы – самой боеспособной части войска Киликийской Армении. Они получали поместья от царя или князей за службу. Рыцарское (всадническое) звание было обязательным для всех членов царской семьи и потомственных князей.

Законы Киликийского армянского государства действовали на всей территории страны, распространялись на все социальные слои, на всё население, независимо от социального происхождения, общественно-политического статуса, национальной и религиозной принадлежности. Так, иностранные подданные – «франки» (французы, итальянцы, германцы), греки, мусульмане и другие в одинаковой мере пользовались теми же правами, платили те же налоги и пошлины, что и армяне. Только в одном случае «кровь» мусульманина оценивалась в три раза ниже крови христианина [Суд., ст. 1], что можно объяснить реакцией на политику, проводимую в отношении христиан в соседних мусульманских странах.

Судебная власть и судебная система. Одной из важнейших функций государства Спарпет считает установление и обеспечение правосудия, неукоснительное осуществление установленных законов, пресечение правонарушений и наказание преступников. Правосудие осуществляется посредством органов наказания и исправления. В отличие от Гоша, Спарпет подобные вопросы трактует с точки зрения не человека, а общегосударственных интересов.

«Судебник» характеризует преступление как антиобщественное действие, проступок, которые запрещены законом государства. Любое правонарушение, преступление, независимо от того, кто является исполнителем и против кого конкретно оно соверше-

но, направлено против государства, царской власти. Поэтому в качестве «мстителя» за содеянное может выступать только царь (государство) в лице своих судебных органов, и только государство наделено правом наказания. «Личная месть» или «самосуд» допускается в исключительных случаях, связанных с защитой личного достоинства и личной жизни.

В отличие от Мхитара Гоша, который защищал принцип воздаяния преступником нанесённого им вреда, Смбат Спарапет, как правило, руководствуется принципом уголовного наказания (телесного наказания или смертной казни). Различие в подходах можно объяснить тем, что исходным пунктом политико-правового мышления Гоша является человек со своими естественными правами и интересами, а точкой отправления и целеустановкой Смбата Спарапета – конкретное государство и государственные интересы. Концепция Гоша основана, преимущественно, на теории естественных прав человека, поэтому, скорее, имеет значение политического и правового идеала, между тем, позиция Спарапета основана на осмыслении конкретных политико-правовых отношений и имеет практическую направленность.

Согласно «Судебнику» Спарапета, каждый человек несёт личную ответственность за свои противоправные действия, ибо «судебное установление повелевает, чтобы каждый человек отвечал за себя собственной головой» [Суд., ст. 124]. Единственное исключение составляет государственная измена, заговор против царя, когда, вместе с изменником, подвергаются ответственности и наказанию также его жена, братья и родившиеся после преступления сыновья [Суд., ст. 2].

В основе понимания Спарапетом преступления лежит правовое понятие вины, поэтому в преступлении проявляется воля субъекта, так как человек, будучи наделён свободной волей, свободен и в выборе своих действий. Поэтому преступником считается тот человек, который совершает противозаконное действие в здравом уме и не раскаивается за содеянное. В этом смысле наказание рассматривается как воздаяние за преступление, а исполнителем наказания выступает государство. Цель наказания – утрашить и испра-

вить преступника, чтобы это послужило примером для других [Суд., ст. 179].

В обществе справедливость устанавливается, а правонарушения пресекаются и наказываются посредством судебной системы, института правосудия. Соответственно двум формам власти – светской и духовной – Спарпет признаёт существование двух форм судебной власти: царской (государственной) и церковной (духовной). Так как в Киликийской Армении царь являлся главой государства, что зафиксировано и в Судебнике Спарпета, а католикос – главой подчинённой государству церкви, то естественно, что правосудие было целиком сконцентрировано в руках государственной власти, а церковь вела сугубо дела, связанные с верой, моралью, браком, семьей и пр.

В арменоведении долгое время бытовало мнение, согласно которому «в истории армянского права светские суды всегда играли второстепенную роль»³⁵⁷. Эту точку зрения впервые выдвинул В. Бастамянц в предисловии к «Судебнику» Мх. Гоша. Согласно маститому учёному, начиная с Григора Лусаворича (IV в.) до установления власти Рубенидов (XI в.), судебная власть, особенно уголовные дела, относились к компетенции духовной власти. «Но в Киликийском царстве под влиянием законов европейских государств не только гражданские, но и уголовные дела целиком или частично перешли к светским судьям»³⁵⁸. То есть как расширение прав потомственных князей и защита их иммунитета, так и создание светской судебной системы учёные связывали с западным влиянием. А это означало, что концепция светской власти Спарпета также является результатом влияния западных законодательных сводов.

Между тем, критический анализ исторических сведений и первоисточников показывает, что духовенство никогда не было единственным и даже основным носителем судебной власти³⁵⁹. Де-

³⁵⁷ Самвелян Х. Судебник Мхитара Гоша и древнеармянское гражданское право. Вена, 1911. С. 121. На арм. яз.

³⁵⁸ Армянский Судебник Мхитара Гоша / правовое исслед. вместе с примеч. В. Бастамянца. Вагаршапат, 1880. С. 76–78. На арм. яз.

³⁵⁹ См.: Торосян Х. Суд и процесс в Армении X–XIII вв. Ер., 1985. С. 126.

ло в том, что в условиях существования армянских царств и княжеств светские суды играли первенствующую роль, так как, с одной стороны, судьи были носителями светской власти, с другой – в руках светской власти находились инструменты принуждения и, в первую очередь, военная сила. В условиях нахождения под иноземным игмом в тех частях страны, где сохранялись армянские княжества, судебные полномочия также делились на светские и духовные, хотя католикоский суд приобретал определённую привилегию. Данное обстоятельство вполне объяснимо, так как власть князя распространялась на подвластную ему территорию, а католикоса – на всё армянство.

Духовенство становилось единственным носителем судебной власти только тогда и там, когда и где отсутствовала национальная светская власть. Как справедливо отмечает крупный исследователь истории армянского права Х. Торосян, «В Армении в условиях отсутствия национальной светской власти значение церковных судов безосновательно распространяется на все периоды истории армянского права и таким образом было преувеличено их значение по сравнению со светскими судами и в периоды существования национальной светской власти»³⁶⁰. Таким образом, проблема соотношения двух видов судебной власти должна рассматриваться в контексте конкретных исторических реалий.

Спарпет последовательно реализует принцип, согласно которому носителем верховной судебной власти является царь. Судебная власть царя распространяется на всё население страны, независимо от национальной и конфессиональной принадлежности. Царь отправляет правосудие и осуществляет верховную судебную власть посредством многоступенчатой судебной системы. К числу государственных судов относились: 1) царский суд; 2) суд при царе; 3) суд великого князя (барона); 4) суд архиепископа столицы Киликийской Армении Сиса; 5) суд парона; 6) суды низшей инстанции (гаваров, городов, сел и т. д.). С точки зрения полномочий и функционирования, многочисленные суды составляли трёхсту-

³⁶⁰ Там же. С. 135.

пенчатую систему: 1) царский (верховный) и великокняжеский суды; 2) княжеский суд; 3) низшие суды (районов, городов, селений).

Непосредственно в ведении верховного (царского) суда находились дела по государственной измене (сдача крепостей и других важных военных объектов врагу в условиях войны, измена царю, заговор против царя, злословие в его адрес), государственные преступления (например, казнокрадство), умышленное убийство и другие тяжкие преступления, относительно которых закон предусматривает смертную казнь. К тяжким преступлениям относились также: извращение государственного закона и его неправильное применение, неподчинение приговору суда, святотатство, богоборчество, симония [Суд., ст. 10, 47, 63, 64, 70] и другие, за которые закон предусматривает смертную казнь. Правом вынесения смертного приговора, кроме царя, обладали великий князь, «самовластные» князья из царской семьи, представители родовой знати. Остальные князья могли получить это право лишь непосредственным указом царя.

В «Судебнике» нашли отражение также нормы, регулирующие правоотношения многочисленных иностранцев, которых было много, особенно в портовых городах. Преимущественно, это были представители международных торговых компаний, обеспечивающих транзитную морскую торговлю между Западом и Востоком. Незначительные правонарушения и мелкие преступления обладающих некоторыми привилегиями генуэзцев и венецианцев упорядочиваются при посредничестве послов соответствующих городских республик, однако тяжкие преступления находились в ведении только царского суда.

Что касается церковной судебной власти, то «Судебник» Спарапета лишает церковь судебных полномочий по уголовным делам. Более того, само армянское духовенство, даже епископы, за совершаемые уголовно наказуемые преступления также подлежат государственному суду. Это касается также тяжких преступлений против Бога, церкви, веры [Суд., ст. 13, 14, 16, 19]. К церковным судам относились: 1) католикосский суд; 2) епископский суд; 3) вардапетский суд; 4) суд священника. В их компетенцию входило рассмотрение канонических правонарушений со стороны предста-

вителей духовенства, незначительные проступки и нарушение нравственного облика священников, а также вопросы брака и семьи. Иными словами, **церковный суд был своего рода продолжением и дополнением государственных судов и был призван содействовать деятельности светских государственных судов.** Церковные суды используют канонические и дисциплинарные методы наказания тогда, когда государственные суды не считают нужным применить уголовное преследование и наказание. В ведение церковного суда переходят и те преступники, которые признали свою вину и чистосердечно раскаялись за содеянное. В этих случаях уголовное наказание заменяется исправительными мерами, что входит в компетенцию церкви. В ведении церковного суда находятся также неумышленные или считающиеся случайными преступления. Важно отметить, что полномочия церковного суда определяются государственными законами. В рамках своих полномочий церковные суды обладают автономностью [Суд., ст. 29].

Таким образом, в компетенцию государственных судов входят уголовно наказуемые преступления, а церковным судам вменяется исправительная функция. Высшей инстанцией государственной судебной власти является царский суд, а церковной – католикосский.

Для средневековья характерны также феодальные суды: 1) сословный (равные судят равного) и 2) господский суд (вышестоящие судят нижестоящих).

Таким образом, политико-правовая концепция Смбата Спарапета отражала политико-правовые отношения Киликийского армянского государства, охватывала все сферы общественной жизни, а его «Судебник» был призван придать нормативно-правовой характер общественным отношениям и создать правовую основу для укрепления центральной царской власти.

Основными пунктами политико-правовой концепции Смбата Спарапета являются:

1) Наилучшей формой правления является ограниченная монархия, которая не исключает централизованной царской власти.

2) К ограничениям монаршей власти относятся: а) механизм престолонаследия, так как царь не обладает абсолютной властью в

вопросе выбора престолонаследника»; б) защита иммунитета феодалов.

3) В отличие от Мх. Гоша, концепция Смбата Спарапета основана на идее существующей государственности и конкретных государственных интересов.

4) Если правовое сознание и созданная Мх. Гошем система не только исходит из теории естественного права, но и пронизана ею, то Смбат Спарапет, хотя и исходит из принципов естественного права, тем не менее, созданная им правовая система полностью относится к сфере позитивного права.

5) Верховная судебная власть принадлежит царю – государству, а церковная судебная власть является продолжением государственной.

2.4. Политические взгляды Ваграма Рабуни

Биографические сведения об этом выдающемся философе и политическом деятеле Киликийского армянского государства Ваграме Рабуни (XIII в.) практически отсутствуют. Неизвестны также даты рождения и смерти. Точно известно лишь, что некоторое время он учительствовал в Ламброне, а затем был назначен секретарём, канцлером царской канцелярии при царе Левоне III (1270–1289 гг.). Он оставил богатое письменное наследие, включающее как религиозно-богословские, так и научно-философские произведения. Среди них выделяется «Речь», произнесённая на торжественной церемонии коронации царя Левона III перед массовой аудиторией и в присутствии многочисленных князей, вельмож и известных людей страны. В ней представлены политические взгляды Рабуни.

В XIII веке, вследствие осложнения геополитической ситуации в регионе, внутреннее положение Киликийской Армении стало неустойчивым. На повестку вновь был поставлен вопрос межцерковной унии, на этот раз – с Римско-католической церковью. Есте-

ственно, что, будучи канцлером государства, Ваграм Рабуни не мог игнорировать эту проблему, не иметь некую ориентацию в этом церковно-религиозном, а по сути – геостратегическом вопросе. Однако, нет достаточных фактов, свидетельствующих о его позиции. На это в своё время обратил внимание медиевист профессор Г. О. Григорян³⁶¹. Сохранилось лишь одно единственное свидетельство у автора «Жития Георга Скевраци», согласно которому Рабуни был «халкидонитом» и склонялся к униатскому движению: «Он следовал халкидонитской ереси, но боялся говорить об этом открыто, так как царь с князьями и другими учёными мужами были православными»³⁶², то есть носителями истинного вероучения.

К этому вопросу более обстоятельно обратился профессор С. А. Закарян. В ходе своего исследования он привлёк ряд других работ Рабуни и косвенные свидетельства и пришёл к некоторым интересным предположениям. Отталкиваясь от свидетельства автора «Жития», он полагает, что, по-видимому, Рабуни имел прозападную (униатскую) ориентацию, хотя вряд ли был последовательным халкидонитом, так как не проявлял особого интереса ни к одной из существующих церквей (в том числе и Армянской). Учёный обратил внимание и на то обстоятельство, что Рабуни часто использует понятие «армянский народ», но никогда – «Армянская церковь»; не говорит «Патриарх Армянской церкви», а «наш патриарх». Такой же подход мыслитель проявляет и в отношении Греко-византийской и Римско-католической церквей. С. Закарян не без основания объясняет это тем, что Рабуни, преимущественно, занимали вопросы, связанные с защитой независимости и суверенитета Киликийского армянского государства. По-видимому, государственный деятель полагал, что страна без сильных союзников не в состоянии противостоять нависшим внешним угрозам, что необходимо заключить союз с Западом, Римско-католической церковью, даже пойти на некоторые догматические уступки или «ценой союза церквей (но не слияния)». Следовательно, заключает С. Закарян,

³⁶¹ Григорян Г. О. Философские взгляды Ваграма Рабуни. Ер., 1969. С. 16. На арм. яз.

³⁶² Багдасарян Э. Житие Георга Скевраци // Вестник Матенадарана. № 7. 1964. С. 421. На арм. яз.

Рабуни придерживался концепции взаимных уступок. Далее он пишет: «В сложившихся неблагоприятных военно-политических условиях он (Рабуни – К. М.) скорее думал об объединении христианских народов, о создании общехристианского союза и фронта» против агрессивных мусульманских стран³⁶³.

Признавая, в целом, правильность суждений автора статьи, считаем нужным высказать ряд соображений. Проблема унии была не нова для Киликийской Армении. С этой проблемой Армянская церковь столкнулась во второй половине XII века. Правда, тогда речь шла об унии Армянской Апостольской и Греко-византийской церквей. Если духовенство исторической Армении и часть киликийского духовенства выступали против соединения с Греческой церковью, то другая – более малочисленная, не видела в этом никаких угроз. Ярким представителем второго направления был Нерсес Ламбронаци, который наивно полагал, что соединение церквей не приведёт к слиянию Армянской церкви с Греческой, к потере самостоятельности, что обе церкви могут стать *равноправными* членами единого христианского общецерковного сообщества. Он тоже ратовал за объединение христианских церквей, за создание общехристианского фронта против агрессивных мусульманских стран. Ламбронаци надеялся путём соединения двух церквей добиться благорасположения византийского императора и получить от него военно-политическую помощь для укрепления Киликийского армянского государства. Во имя политического будущего страны он был готов пойти на некоторые уступки. Но он не учёл имперские интересы и притязания самой Византии, которая стремилась объединить под своей эгидой христианские народы Востока и, в первую очередь, армян и сирийцев путём объединения, а, в действительности, слияния церквей во имя решения своих геополитических задач.

Только к концу жизни Ламбронаци убедился, что византийский император стремился именно к слиянию церквей, что византийская сторона никогда и не собиралась пойти на какие-либо уступки, что длительный переговорный процесс преследовал одну

³⁶³ Закарян С. А. Историософические и политологические взгляды Ваграма Рабуни // Журн. «ВЭМ». № 4. 2016. С. 133–37. На арм. яз.

цель: посредством различных дипломатических уловок заставить Армянскую церковь принять имперские условия унии и подчинить её, так что ни о каких-либо взаимных уступках речи быть не могло.

Через столетие ситуация повторилась с одной лишь разницей: на этот раз вопрос унии касался Римско-католической церкви. Проблема усугубилась и приобрела судьбоносный характер в следующем XIV веке, когда Киликийская Армения существенно ослабла и вынужденно пошла на значительные уступки Римско-католической церкви. Главными акторами межцерковных отношений стали папская курия и учёные-вардапеты исторической Армении, которым удалось не только приостановить папскую церковно-идеологическую экспансию, но и нанести сокрушительный удар униатской идеологии и её апологетам.

В своей «Речи» Рабуни затрагивает ряд политико-правовых проблем, касающихся определения царства – государства, его сущности и задач, значения царской власти в жизни общества и нации, взаимоотношений царя и князей, их политической характеристики. Он останавливается и на духовно-моральных качествах царя и князей, необходимых для успешного и справедливого управления страной.

Прежде всего Рабуни останавливается на вопросе о причинах возникновения царства (государства) и царской власти. В связи с этим он формулирует четыре основных вопроса: во-первых, «что такое царство? во-вторых, кто был первым царём? в-третьих, после чего и почему среди людей возникло царство? в-четвёртых, какими должны быть царские порядки и какими правами обладает царь?»³⁶⁴. Эти проблемы, прямо или косвенно, ставились многими политическими мыслителями на протяжении всего Средневековья и имели не только теоретическое, но и практическое значение.

Исходя из своей интерпретации текстов Св. Писания и в отличие от многих средневековых мыслителей, в том числе армянских, Рабуни полагает, что царская власть не была установлена непосредственно Богом, что Он сам не назначал земных царей и правителей. Поэтому царская власть, как таковая, не имеет божествен-

³⁶⁴ Ваграм Рабуни. Речь / Журн. «Арагат», 1869, №1. С. 17. На арм. яз. Далее в тексте: Речь.

ного происхождения. Не имеет божественное происхождение и царство (государство). Создав людей по своему «образу и подобию» (наделив разумом и свободной волей), Бог наделил их всех равными правами, но не для установления господства друг над другом, а только над «рыбами, птицами, животными и над всем тем, что существует на земле»³⁶⁵. То есть Бог установил человека царём над всеми видимыми созданиями, дабы люди, следуя божественным законам, мирно и в согласии друг с другом господствовали над миром природы.

Однако люди пренебрегли божественным установлением и стали почитать не самого Творца, а Его создания, над которыми человек был предназначен господствовать. В результате люди подпали под власть созданий Творца.

Хотя впоследствии люди и восстановили свою власть над чувственными, материальными созданиями Творца, но, тем не менее, не стали жить по божественным законам. Вместо этого они начали плести козни друг против друга, предавать друг друга и устраивать всякого рода беспорядки, что, естественно, противоречило божественным повелениям. Но и в этот период люди не имели ещё царской власти и управлялись племенными «патриархами» (вождями), как, например, Абраам. Позже некоторые из вождей стали самовольно называть себя «царём», дабы тем самым возвыситься над соплеменниками и властвовать над ними. Так, титан Бэл основал своё царство в Вавилоне и начал властвовать также над другими народами. Рабуни приводит имена и некоторых исторических царей, в частности, ассирийских [Речь, с. 37–38].

Профессор Г. О. Григорян усматривает в суждениях Рабуни своеобразную периодизацию истории человечества, выделяя следующие периоды: 1) когда люди повиновались божественным заповедям; 2) когда люди, предав забвению божественные законы, стали почитать не Творца, а Его творения; 3) когда люди восстановили свою власть над творениями и стали жить под предводительством своих патриархов – вождей; 4) период возникновения царств

³⁶⁵ Там же. С. 37.

и царской власти³⁶⁶. Как можно заметить, данная периодизация опирается на библейские тексты.

Примечательно, что Рабуни, в отличие от доминирующих в эпоху средневекового политического мышления идеологов, не рассматривает царскую власть как богоданную, вечную, изначально существующую. Она не установлена непосредственно волей Бога. Царская власть рассматривается как следствие, порождение социальных отношений и которая возникла вследствие грехопадения человека и игнорирования им божественных заповедей.

В концепции Рабуни некоторые исследователи не без основания усматривают отзвуки учения о возникновении государства выдающегося представителя западной патристики **Августина Блаженного** (354–430 гг.), с сочинениями которого он был хорошо знаком. Известно, что Августин впервые в христианской идеологии сформулировал тезис, что все социальные, государственно-правовые отношения и институты власти являются следствием греховности человека, его извращённой свободной воли. Сам человек бессилён избавиться от первородного греха и создать совершенное государство. Греховной является и государственно-правовая жизнь в целом, что проявляется, в частности, в господстве «человека над человеком», что не было предусмотрено актом Божественного Творения. Именно в этом смысле существующая система «господства» и «подчинения» рассматривается им как «естественный порядок», наступивший после грехопадения. Августин, тем самым, противопоставляет светскую власть духовно-церковной во имя укрепления христианской церкви и обоснования превосходства церковной власти над государственной.

Рабуни был убеждённым сторонником централизованной царской власти, полагая, что только она способна обеспечить могущество Киликийской Армении в военно-политическом отношении в весьма беспокойном регионе и защитить государственный суверенитет страны от внешних вторжений. Церковь и духовенство должны лишь помогать государству в деле духовно-нравственного воспитания нации, обеспечить духовное и идейное единение народа – необходимого условия политического единства нации. В рамках данной парадигмы церковь и духовенство призваны помогать

³⁶⁶ Григорян Г. О. Философские взгляды Ваграма Рабуни. С. 34–35.

царской власти в деле укрепления армянской государственности. Иными словами, мыслитель в отличие от Августина исключает признание церковной власти на верховенство в политической сфере.

Рабуни определяет царство как власть, которая распространяется над определённой территорией и населяющими её людьми. Задача государства и царской власти заключается в укреплении единства людей, проживающих под её властью, в достижении социального согласия и мира, в установлении справедливых законов и налогов, в защите страны и народа от внешних вторжений или силой оружия, нанеся военное поражение иноземным захватчикам, или разными способами (дипломатическими приёмами или уплатой дани) добиваясь установления соглашения с агрессором [Речь, с. 9]. Однако ведение войны требует дополнительных затрат и средств. Мыслитель считает, что для организации отпора внешней агрессии царь имеет право взимать с подданных дополнительный налог, что является вполне справедливым и законным, ибо ***защита страны и народа является первоочередной задачей государства и лично царя.***

Рабуни останавливается на некоторых правах и обязанностях царя, а также духовно-нравственных качествах монарха и его приближённых. По его мнению, царь, прежде всего, должен быть справедливым и правосудным в отношении своих подданных, отправлять власть не своевольно, не самодержавно, а руководствуясь законами своего государства, и лишь соответственно им удостаивать почестей за добродетели и наказывать за злодеяния. Действующие в стране законы являются основой как управления государством, так и царского суда. Царь не стоит над законами, он должен следовать им. Из сказанного следует, что царская власть не является абсолютной, она ограничена уже установленными законами государства. Кроме того, царь должен править «благочестиво, смиренно, мудро, справедливо, щедро и следуя истине», то есть обладать высокими духовно-нравственными качествами. Он должен всегда помнить и сознавать, что все его действия и поступки – как добрые, так и противоправные, могут стать примером подражания для многих людей [Речь, с. 52]. От этого во многом зависит единство и согласие народа – основы благоденствия страны.

Рабуни особо подчёркивает, что царь (и вельможи) должен всячески «остерегаться от следующих пороков. Во-первых, держаться подальше от астрологии и разных звездочётов (гадания по звёздам), он должен считать звездочётов не только безбожниками, но и глупцами, потому что они утверждают, что от рождения под [разными] звёздами зависит всё хорошее и плохое в мире, что, якобы, всё по необходимости происходит согласно року и судьбе. Далее, [они утверждают], что не существует свободы воли (самовластия) и, следовательно, излишни законы и заповеди, установленные Богом и судьями, так как хотят предугадать невозможное. Одновременно они считают неправомерным наказание преступников и удостаивание почестей совершивших добродетель ни в этой жизни, ни в потусторонней» [Речь, с. 75].

Подвергая резкой критике астрологию, судьбу, фатум, предопределение и защищая концепцию свободы воли, Рабуни отвергает также всякого рода предсказания, прорицания, колдовство и магию (посредством бросания камня, ячменя, взгляда, муки, полёта птиц и т. д.), которые были широко распространены особенно среди простого народа.

Для освещения деятельности государства и его структур Рабуни апеллирует к органистической теории государства, возникшей ещё в эпоху Античности. Он проводит параллель между структурой государства и человеческим организмом. В человеческом организме руководящим органом является голова, соответственно этому в государстве такую функцию выполняет царь. Князья, духовенство и другие социальные слои, подобно соответствующим органам человеческого организма, выполняют присущие им функции. И подобно тому, как человеческий организм, в целом, функционирует нормально только в том случае, когда все органы здоровы и выполняют свои функции, так и государство может нормально функционировать лишь тогда, когда все государственные структуры функционируют в соответствии с их задачами.

Поэтому для обеспечения законности, справедливости и социального согласия в стране недостаточно, чтобы только царь обладал высокими духовно-нравственными качествами. «Подобно тому, – пишет Рабуни, – как для совершенной жизнеспособности тела недостаточно

здоровья только головы, но необходима и согласованная (гармоничная) деятельность всех органов, точно так же для могущества страны, наряду с тем, что царь должен быть наилучшим и совершенным, необходимо, чтобы и князья были хорошими» [Речь, с. 97]. Князья также должны обладать соответствующими их социальному и политическому статусу добродетелями, среди которых мыслитель особо выделяет способность князей *сплотиться вокруг своего царя и прийти к согласию между собой* во имя защиты общегосударственных и национальных интересов. Они должны быть выше «чёрной» зависти, взаимной ненависти и борьбы за власть. Только в этом случае возможно обеспечение функционального единства и нормальное существование государственного организма. Данное положение мыслителя приобретает особое значение и звучание в эпоху средневековья, одним из характерных особенностей которой являлась феодальная междоусобица, центробежные устремления знати и борьба против центральной царской власти.

На первое место среди моральных качеств князя он ставит стремление к единению, установлению взаимопонимания и взаимосогласия как с царской властью, так и с другими князьями, осознание верховенства общенациональных и общегосударственных интересов, что было весьма актуальным для Киликийской Армении. Именно поэтому он призывает князей в своей деятельности и конкретных поступках руководствоваться не эмоциями и сиюминутными личными интересами и выгодами, а разумом. Прежде, чем предпринимать какие-либо действия князьям следует предварительно и основательно обдумать их, принимая во внимание не только результат, но и возможные последствия: «Действуй по выбору, холодным суждением своего разума и только получив его одобрение, так как им обусловлено, от его искусства и усилий зависит успех [дела]» [Речь, с. 98].

Одновременно, он призывает князей не заниматься повседневным пьянством, разгулом, охотой и другими суетными делами, а посвятить себя изучению наук и приобретению знаний, так как наука является источником мудрости, необходимой для успешного управления страной.

Рабуни требует, чтобы царская власть обеспечила правосудие и установила справедливость в стране. В связи с этим он указывает

на ряд моментов, которые следует учесть для обеспечения справедливого суда: «Решение суда должно быть вынесено лишь после тщательного и длительного расследования [всех обстоятельств дела], чтобы оно было справедливым. При судебном разбирательстве не подобает быть кратким и лаконичным по причине скучности [судебного процесса] или чтобы выглядеть кратким и решительным, потому что не предстало так поступать в отношении людей и породить в людях сомнение в отношении решений судебной инстанции, а необходимо углубляться в рассматриваемое дело путём тщательного расследования и проявлять трудолюбие» [Речь, с. 76–77]. Здесь следует указать на следующие моменты. Во-первых, справедливый суд предполагает подробное и всестороннее разбирательство обстоятельств дела, чтобы ничто не выпало из поля зрения судей. Во-вторых, необходимо подробное освещение и изложение рассматриваемого дела. В-третьих, следует учитывать, что решение суда имеет общественное звучание, и от его справедливости зависит отношение народа к судебной власти.

Стержнем его программной речи является тезис о том, что царь и его приближённые – вельможи, должны руководствоваться законами государства, принятыми ими же, не нарушать их. Второй стороной той же медали является обеспечение правосудия на основе тех же законов. В суждениях Рабуни просматривается гуманистический подход: в процессе судопроизводства необходимо обеспечить всестороннее предварительное рассмотрение дела, чтобы не допустить ошибки при вынесении судебного приговора. И что важно: такой подход необходим и для того, чтобы у людей не возникло сомнений в отношении справедливости судебных решений и всей судебной системы.

Таким образом, «Речь» Рабуни представляет собой программный политический документ – назидание не только царю Киликийской Армении, но и вельможам. Она носит концептуальный характер, так как касается царства и царской власти вообще. Более того, своё обращение-наказ киликийскому царю он строит на широком фоне осмысления и характеристики понятий царства и царской власти, как таковых.

Глава третья

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В XVIII ВЕКЕ

3.1. Формирование идей национально-освободительной борьбы

XVIII век является одной из ярких страниц в многовековой истории армянской освободительной борьбы, выдвинувший новые подходы, идейно-политические концепции и программы. Для ориентации армянской политической мысли важное значение имели освободительные войны армянства Арцаха и Сюника в 20-х годах XVIII века.

Предшествующая политическая мысль важнейшими предпосылками приобретения политической независимости и восстановления национальной государственности считала: 1) объединение собственных сил армянского народа; 2) помощь западных государств; 3) союз с грузинским народом. Идея освобождения от иноземного ига и приобретения независимости стала одной из важнейших после потери государственности и падения Киликийского армянского государства. В середине XVI века армянские светские и духовные деятели предпринимают конкретные шаги по избавлению с помощью могущественных христианских государств Европы от турко-персидского владычества. В 1547 году католикос Степанос Салмастеци созывает тайное собрание в Эчмиадзине для обращения за помощью к Венецианской республике. Католикос лично отправляется в Европу, посещает Венецию, Рим, Германию, Польшу и возвращается без какой-либо надежды на помощь. Подобное

собрание созывается и в 1562 году католикосом Микаэлом Себасти. Делегация, посланная к Римскому папе, также возвращается без результата. Однако объективности ради следует отметить, что ожидаемая помощь от Папы римского, французского короля и других европейских монархов вряд ли была возможна в условиях усиления Османской империи и угрозы вторжения турецких войск в саму Европу.

Столетием позже, в 1677/1678 годах созванное в Эчмиадзине собрание светских и духовных деятелей вновь устремило свой взгляд на Европу. Была создана делегация для отправки в Европу и к Папе римскому. Однако в связи со смертью главы делегации сյуникского мелика (князя) поездка не состоялась. Тем не менее, усилия по освобождению Армении продолжил сын главы делегации **Израел Ори**. Ори, обосновавшись в Дюссельдорфе (1695 г.) и установив дружеские отношения с курфюрстом Пфальца **Иоганном Вильгельмом**, попытался возбудить у него интерес к идее освобождения Армении с перспективой получения царской короны. Однако надежды и на этот раз не увенчались успехом.

История показывает, что и тогда, и впоследствии Европа не была готова помочь освобождению армян.

Убедившись в бесплодности надежд на помощь европейских государств и Папы римского и трезво оценив геополитическую ситуацию и международные процессы, Ори устремляет свой взор в сторону России. Позиция Ори получила одобрение и на собрании армянских меликов в 1699 году. В 1701 году он отправляется в Россию. Во время встреч с правительственными кругами, и лично с императором Петром I Великим, он окончательно убедился в правильности политической переориентации. Ори предпринимает также конкретные шаги по разработке программы освобождения Восточной Армении от персидского ига, которая предполагала активное участие меликов Арцаха и Сյуника.

Политическая переориентация армянских светских и духовных деятелей была обусловлена и другим, не менее важным – торгово-экономическим фактором. В XVII веке, после заключения мира между Турцией и Персией, появились благоприятные условия для развития экономики и торговли. Эти изменения коснулись и

армянства. В Константинополе, Алеппо, Смирне и т. д. армянские общины постепенно вставали на ноги, активно участвуя в торговой сфере, врачебной области, зодчества и других сферах. В персидской части Армении Новая Джульфа за короткий период стала одним из важнейших торговых центров Востока, установив связи со всеми средиземноморскими портами, создала свои филиалы в Марселе, Лионе, Ливорно, Амстердаме, Англии. Торговая компания Новой Джульфы установила экономические и политические контакты с российскими властями, благодаря чему значительно расширились и усилились армянские колонии в империи. Торгово-экономические связи были и до этого, однако они носили спорадический характер.

Кроме того, в начале XVIII века в кавказском регионе появился новый политический фактор в лице России с её далеко идущими военно-стратегическими притязаниями. Значение российского военно-политического фактора и нашло отражение в политических взглядах и практических действиях Исраела Ори в начале XVIII века.

В программе Ори, представленной Иоганну Вильгельму, в освобождённой Армении должна быть установлена монархия, а царская корона вручена иноземцу – европейцу. (По-видимому, с целью заинтересовать европейских монархов и вельмож). В российском же варианте своей программы Ори отказывается от идеи возрождения армянского царства. Он полагал, что если Армения будет освобождена от персидского владычества при помощи русского оружия, то страна должна стать одной из областей России. Иными словами, понятие «армянское царство» в новой программе заменяется понятием «страна Армянская». Вместе с тем, программа предусматривала сохранение самостоятельности армянских князей. Видимо, речь шла об автономии, хотя Ори не регламентирует и не конкретизирует её. В концептуальном смысле он рассматривает проблему, исходя из реальных возможностей, так как его главной целью было достижение свободы от персидского ига. Проблемы же будущего устройства Армении им не рассматриваются. Однако, в перспективе, данная проблема имела важное значение. Об

этом свидетельствуют многочисленные программы по освобождению Армении, возникшие во второй половине XVIII века.

После смерти Исаэла Ори (1711 г.) совместная программа Петра Великого, особенно организованный вместе с армянами и грузинами персидский поход (1722–1723 гг.), стал фактическим доказательством, что российская ориентация является единственно правильным и реальным путём в деле освобождения Армении.

Завоевание Персии агванами (1721/1722 гг.), а также персидский поход Петра Великого (1722 г.), послужили мощным стимулом для организации вооружённой борьбы армянства Арцаха и Сюника против персидского господства. В правительственных кругах России обсуждался также вопрос создания объединённого армяно-грузинского царства. Примечательно, что персидский поход Петра совпал по времени с приездом в Сюник князя Давид Бека для подготовки вооружённого восстания. Восставшим армянам удалось освободить территорию Сюника и Арцаха и установить свою власть. Военные успехи армян в войне с вторгшимися турецкими войсками вынудили персидского шаха указом 1726/27 гг. признать независимость Сюника (хотя Сюник уже был независимым), самоуправление под протекторатом Персии. Давид Бек признаётся верховным правителем и главнокомандующим армянскими войсками с правом чеканить собственную монету и иметь собственное знамя. После смерти Давид Бека (1728 г.) освободительную борьбу возглавил Мхитар Спарпет (1728–1730 гг.). Однако убийство Мхитара и отказ русского правительства поддерживать освободительную борьбу армян оказали негативное влияние на исход борьбы.

В данном контексте следует отметить ещё один факт. Принимая во внимание удачную освободительную борьбу армян Сюника и Арцаха, а также усилившуюся прорусскую ориентацию армянства, персидский шах в 1736 году признал самоуправление (самостоятельность) также пяти армянских княжеств Арцаха, избавив их от власти местных ханов.

Несмотря на то, что освободительная борьба армян Сюника и Арцаха закончилась неудачей, тем не менее, деятельность Исаэла Ори и, особенно вооружённая борьба под предводительством Давид Бека, имели огромное значение в деле самоорганизации нации

и всплеска национального самосознания. Сам факт успешных военных действий против многочисленных персидских и турецких войск, освобождение части Восточной Армении и создание полунезависимого государственного объединения явились новой яркой страницей в истории национально-освободительной борьбы армянского народа.

Во второй половине XVIII века армянская политическая мысль переживает подъём. Создаётся ряд проектов по освобождению Армении и её государственному устройству. Их специфика заключается в том, что они разрабатывались за пределами Армении – в России и Индии. Так, в 1769 году Коллегии иностранных дел России был представлен проект по освобождению Армении и воссозданию независимого армянского государства под протекторатом России, подготовленный известным армянским предпринимателем и неогоциантом **Моисеем Сарафовым (Мовсесом Сарафяном)** от имени группы проживавших в России влиятельных армян. Проект предполагал активное участие русского экспедиционного корпуса, армянского отряда из набранных на территории России армян со своим «армянским командиром», картлийского царя Ираклия II и кахетинского царя Соломона, а также армянских меликов Карабаха с их вооружёнными отрядами.

Другую политико-правовую концепцию подготовил выдающийся деятель национально-освободительного движения, неогоциант из Мадраса Шаамир Шаамирян, которая была тесно связана с его программой по освобождению Армении от иностранного ига. Для этого, по его мнению, имелись три предпосылки: во-первых, плотность армянского населения в регионе; во-вторых, меликства-княжества Карабаха; в-третьих, Армянская Апостольская церковь, призванная способствовать объединению указанных двух факторов. Всё это должно быть осуществлено на республиканско-демократических принципах, что позволило бы обеспечить «единую волю, единую цель, единое действие».

В середине 70-ых годов XVIII века Шаамирян обращается к Всеармянскому католикусу Симеону с развёрнутой программой по освобождению Армении и будущему политическому устройству

страны. Для реализации программы он считает необходимым заручиться поддержкой картлийского царя Ираклия II и карабахских меликов, а также послать специальное обращение к императрице **Екатерине II**. Он советует также организовать сбор пожертвований для финансирования освободительной борьбы, в частности, обучения молодёжи военному делу. Согласно программе, предполагалось создать в Карабахе армянский парламент («Сенат»), который должен был избрать Председателя Армянского сроком на один год. На следующий год должен быть избран новый Председатель. На «Сенат» или «Армянский дом» возлагалась задача по организации и развёртыванию борьбы за освобождение остальных территорий исторической Армении. Армянский дом защитит страну вооружёнными силами, освободит страну и нацию от услужения и зависимости от других народов и обеспечит свободу армянскому народу. В своём обращении к католикосу Шаамирян в качестве предварительного шага предлагает избрать министра Армении, на которого должно быть возложено руководство освобождением Армении.

Программа Шаамиряна, фактически, предполагала создание республики на основе армянских меликств Карабаха, а сенат, созданный из выборных представителей всех провинций Армении, должен был превратиться в общенациональный орган. Естественно, что до полного освобождения Армении его власть, как государственного органа, ограничится территорией Карабаха. Сенат должен был стать всенародным руководящим органом для освобождения всей территории исторической Армении.

Однако католикос категорически запрещает Шаамиряну заниматься политикой. Не подчинившись его инструкциям, Шаамирян на этот раз обращается к католикосу Гандзасара (Карабаха) – Ованнесу, но опять безуспешно.

В письме к католикосу он предлагает набрать учителей для обучения детей грамоте, обязать всех родителей посылать своих детей в школы, «не давать сана священника людям малограмотным, чтобы молодёжь, читая книги, могла бы познакомиться с историей родного народа и проникнуться свободолобивым духом... Кроме того, надлежит созвать собрание при участии Эчмиадзин-

ского католикоса, князей, именитых и мудрых мужей, чтобы составить книгу законов, имеющих целью общественное благо, утвердить эти законы и принять обязательство подчиняться им; книгу эту нужно издать в тысячах экземпляров и распространить по всей Армении»³⁶⁷.

Осторожная политика армянских политических, и особенно духовных деятелей, заставляет Шаамиряна обратиться к картлийскому царю Ираклию II. В 1787 году он посылает царю письмо и законодательную часть своей знаменитой «Западни честолюбия» с предложением, после соответствующих изменений и дополнений, осуществить её в Картли. С одной стороны, он стремился убедить царя принять участие в освобождении территорий Армении, с другой, призывал провести серьёзные реформы в самом Картли: упразднить крепостное право, обеспечить защиту личных прав и свобод, неприкосновенность частной собственности и т. д. Однако это начинание также не увенчалось успехом.

Вместе с тем, Шаамирян, возможно, под влиянием М. Баграмяна и И. Эмина, сознавал, что единственной реальной силой, способной освободить армянский народ от иранского и турецкого ига, является Российская империя. В работе «Ншавак» – Уставе самоуправления армянской колонии в Мадрасе (1783 г.), он высказал надежду, что настанет день, когда рассеянные по миру армяне вновь соберутся в освобождённой Армении, в родной «Аралатской стране» и будут жить по своим армянским законам³⁶⁸. При этом, он не исключал, что армяне до этого вынужденно покинут Индию. В связи с этим он разработал план переселения их на Кавказ (район Кизляра) под покровительство Российской империи, «старой благодетельницы армянской нации»³⁶⁹. Он разработал также проект армяно-российского договора, который предусматривал: гарантию прав армянских переселенцев на свободное вероисповедание, строительство церквей, учреждение особого армянского суда по гражданским делам, освобождение армян от постоя войск, от рек-

³⁶⁷ Авакян Р. Памятники армянского права. Ер., 2000. С. 561.

³⁶⁸ Шаамирян Ш. Книга, называемая «Ншавак». Мадрас, 1783. С. 74. На арм. яз.

³⁶⁹ Там же. С. 55.

рутчины, от безвозмездных поставок для армии. Торговлей и ремеслом в армянских поселениях должны заниматься лишь местные жители, а размер государственных налогов не должен превышать налога для русских. Договор предусматривал также, что все армяне должны быть свободными, на них не должно распространяться крепостное право. Шаамирян надеялся, что переселение будет иметь временный характер – до освобождения исторической Армении.

Второй вариант армяно-русского проекта Шаамиряна касался уже освобождённой Армении. Согласно этому проекту, Армения объявлялась самостоятельным государством во главе с нахараром-президентом, которым могло стать лишь лицо армянского происхождения и армяно-григорианского вероисповедания. Армянское государство должно управляться «Армянской палатой» (армянским парламентом) и лишь по «армянским законам». Российская империя признаёт этот статус армянского парламента. Со своей стороны, «Армянская палата» признаёт Российскую империю освободительницей Армении и берёт на себе обязательство быть другом русского императора. По требованию императора Армения должна предоставить ему войско численностью до шести тысяч солдат.

Обе нации обязуются уважать религию друг друга. Русские купцы и ремесленники могут свободно торговать в Армении, а армянские – в России. В течение десяти лет русские войска численностью в шесть тысяч человек должны были оставаться в Армении, содержание которых обеспечивала «Армянская палата». Через десять лет из Армении должна была быть выведена треть русских войск, через пятнадцать лет – вторая треть, через двадцать лет – остальные войска. При возникновении каких-либо конфликтов между Арменией и Россией обе стороны должны были передать спор на рассмотрение «императора Римского, то есть германского», который и должен был вынести арбитражное решение.

Наряду с проектом Ш. Шаамиряна, был разработан и другой проект армяно-русского договора, автором которого был известный церковно-политический деятель Иосиф Аргутинский (Овсеп Аргутян). Проекты отличались как по содержанию, так и по исходным положениям. Если, согласно проекту Шаамиряна, Арме-

ния должна была стать буржуазно-демократической республикой, то проект Аргутинского предполагал создание монархического государства. Кроме того, проект Аргутинского предусматривал прямую зависимость Армении от России: назначение армянского царя русской императрицей и постоянное присутствие русских войск на территории Армении. Хотя проект Шаамиряна также предусматривал союз двух государств, однако зависимость армянского государства он видел лишь в ежегодно выплачиваемой символической дани и обязательстве в случае войны предоставить ограниченный контингент войск.

Сравнительный анализ двух проектов в контексте исторических и геополитических условий в регионе показывает, что проект Аргутинского был более реалистичным и осуществимым, так как не противоречил российскому общественно-политическому строю, а также задачам и целям российской внешней политики в регионе. «Мечтать же о создании при помощи самодержавной, крепостнической России суверенной буржуазной республики было, разумеется, несбыточной утопией»³⁷⁰.

К сказанному следует добавить, что различие в подходах обусловлено и другими объективными и субъективными обстоятельствами. Проект Шаамиряна разрабатывался в далёкой Индии, Аргутинского – в России. Аргутинский непосредственно, «изнутри» знал положение дел в регионе и в Армении, Шаамирян – посредством переписки. Аргутинский смотрел на проблему в практически-политическом контексте, Шаамирян – в более концептуально-теоретическом. Аргутинский строил свой проект на основе конкретного анализа реально-эмпирической исторической и геополитической обстановки в регионе, Шаамирян – разрабатывал свой проект с рационалистически-просветительских позиций и стремился проецировать его на армянскую действительность, которая, скажем прямо, не вписывалась в предлагаемый проект.

Кроме того, следует признать, что проект Шаамиряна, фактически, был построен на сугубо национальных интересах армян.

³⁷⁰ Иоаннисян А. Р. Россия и армянское освободительное движение в 80-х годах XVIII столетия. Ер., 1990. С. 161.

Согласно данному проекту, Россия помогает Армении освободиться от иранского владычества и создать собственное государство, обладающее всеми атрибутами суверенности. Отношения между двумя государствами должны быть горизонтальными и строиться на принципах равноправия. Автор проекта идёт ещё дальше, полагая, что при возникновении конфликта между ними роль верховного арбитражного судьи должен выполнять «германский император», власть которого к этому времени была сугубо номинальной.

Шаамирян хотел, чтобы его проект был представлен российским властям. В ответном письме Аргутинский сообщает, что подобный проект (написанный им) был уже представлен, но российские власти сначала никак не среагировали, а «теперь они ответили, что договоры могут заключать лишь цари с царями»³⁷¹. С точки зрения российской стороны, такой договор был невозможен из-за неравноправности субъектов и следует отметить, что это соответствовало действительности. Было бы, конечно, странным, чтобы Россия освободила Армению и рассматривала её как равноправного партнёра.

3.2. Политическая концепция И. Эмина

Иосиф (Овсеп) Эмин (1726–1809 гг.) – видный политический деятель и идеолог национально-освободительной борьбы, выдающийся представитель просветительской философии в армянской действительности. Он стоял у истоков армянской буржуазно-демократической идеологии. Родился в иранском городе Хамадане в купеческой семье и был очевидцем жестоких гонений и гнёта армян со стороны иранских властей. В начале XVIII века отец Эмина вынужденно эмигрировал в Индию, в Калькутту, где была большая армянская колония. Отец хотел, чтобы сын пошёл по его стопам, однако юноша воспротивился воле отца и

³⁷¹ Цит. по: Иоаннисян А. Р. Иосиф Эмин. Ер., 1989. С. 174.

покаялся посвятить всю свою жизнь делу освобождения своего народа.

Ещё во время учёбы в английской школе в Калькутте, наблюдая за военными учениями английских солдат и общаясь с ними, Эмин приходит к мысли, что для освобождения исторической родины необходимо овладеть европейским военным искусством. Эта мысль фактически определяет его дальнейшую жизнь и деятельность. Для реализации этой цели он в 1751 г. отправляется в Англию с целью, как он пишет, «приобретения достоинства и знаний, познания мира, чтобы мог называться совершенным слугой моего безпастырного армянского народа»³⁷², что «если я вернусь в Армению в качестве европейского офицера, то смогу хотя бы в какой-то мере быть полезным моему народу» [Жизнь, с. 72]. Он был убеждён, что, если вернётся в Армению с европейским военным образованием и в духе европейского военного искусства организует и обучит военные силы храбрых и полунезависимых меликов-князей Карабаха (о которых слышал в Индии), то тем самым создаст достаточную базу для развёртывания национально-освободительной борьбы на остальной территории исторической Армении.

В Англии Эмин знакомится с будущим выдающимся писателем и политическим деятелем **Эдмундом Бёрком** (1729–1797 гг.), который стал его учителем и наставником. Благодаря знакомству с лордом Нортумберлендом Эмин знакомится со многими государственными и политическими деятелями, с членами королевской семьи, с послом России в Англии князем А. М. Голицыным и др. Благодаря связям ему удаётся поступить в королевскую военноморскую академию Вульвича. Он добровольно участвует в боевых действиях в период Семилетней войны, чтобы и на практике усвоить военное искусство европейских стран. А

³⁷² Эмин И. Жизнь и приключения Иосифа Эмина. Бейрут, 1956. С. 118. На арм. яз. Далее в тексте: Жизнь.

в салоне Элизабеты Монтегю он приобщается к просветительским идеям, которые интересовали европейскую мысль. «Европейская просветительская философия» предоставляла «идейное оружие для обоснования необходимости и справедливости освободительной борьбы»³⁷³.

Впоследствии Эмин посещает С.-Петербург и Москву, где встречается с российским канцлером М. И. Воронцовым, Иваном Лазаревым (Ованнесом Лазаряном) и другими государственными деятелями России, знакомит их со своей программой по освобождению Армении. Он посвятил этой возвышенной цели всю свою жизнь, полную драматизма и опасностей. Э. Бёрк в своём письме Джону Стиворту по этому поводу писал: «Он (Эмин) пытался осуществить великие цели, положил огромный труд, подвергался бесчисленным опасностям и оказался в конце концов в том же положении, с которого начинал»³⁷⁴.

Эмин был хорошо знаком с трудами армянских историков, с мировой военно-политической историей, с жизнью и деятельностью многих выдающихся полководцев, в том числе своего времени. Основным источником изучения его политических взглядов является его труд автобиографического характера «Жизнь и приключения Иосифа Эмина», изданного на английском языке в Лондоне (1792 г.), затем переизданного в Калькутте (1918 г.). Впоследствии данный труд был переведён на армянский язык (Бейрут, 1958 г.).

Уже в Англии формируются основные контуры политической программы Эмина, главная цель которой – в освобождении исторической Армении и восстановлении утерянной государственности, что требовало также конкретизации соответствующих средств и путей.

В политической историографии программа Эмина характеризуется как: 1) проевропейская; 2) прорусская; 3) сугубо националь-

³⁷³ Иоаннисян А. Р. Иосиф Эмин. Ер., 1989. С. 9.

³⁷⁴ Цит. по: Иоаннисян А. Р. Иосиф Эмин. С. 241.

ная и самостоятельная: завоевание политической независимости собственными силами нации без помощи извне. В действительности, перечисленные точки зрения, в сущности, не являются противоположными, как это может показаться на первый взгляд. Вопрос в том, что понимать под помощью. Вполне понятно, что во время встреч с государственными и политическими деятелями Англии и России Эмин не только знакомил их со своей политической программой, но и надеялся на помощь вначале Англии, а потом – России. Вместе с тем, он, разумеется, не просил начинать военные действия против Турции и Персии ради освобождения Армении. В этом смысле он не был ни проевропейски, ни прорусски настроенным деятелем.

От государственных деятелей упомянутых держав Эмин просил лишь предоставить ему небольшой вооружённый отряд, с помощью которого намеревался организовать освободительную борьбу армянского народа. Иными словами, внешнему фактору он придавал лишь значение импульса, толчка, своеобразного символа. А сама задача освобождения нации рассматривалась им как естественно-историческая миссия самого армянского народа. В этом суть концептуальной установки Эмина, которая получает также теоретическое политико-правовое, в частности, естественно-правовое обоснование. В своей политической концепции он, подобно средневековым армянским и западноевропейским мыслителям, исходит из теории естественного права. При этом, в отличие от многих из них, он особо подчёркивает значение *человеческого достоинства*. Согласно ему, «Бог создал всех одинаково свободными, чтобы люди руководствовались достойными законами, чтобы одинаковой справедливостью управлялись как богатые, так и бедные, чтобы показать, что *каждый человек имеет чувство достоинства, без которого он не отличался бы от животного*» (курсив наш – К. М.) [Жизнь. с. 157]. Чувство достоинства есть сугубо человеческий атрибут, именно оно выделяет человека из мира животных.

Эмин убеждён, что для свободы и правового равенства человека не должны быть помехой ни религиозно-догматические различия, ни национальная принадлежность, ни социальное происхождение. Поэтому, как разумное существо, человек не должен сно-

сильное господство другого человека и своего рабского положения: «Ни один разумный человек не должен позволить себе добровольно стать рабом кого-либо другого, если даже эти люди являются его единоверцами» [Жизнь, с. 156]. Люди не только имеют право, но и обязаны бороться во имя свободы и личного достоинства.

Отсюда он выводит, что армянский народ, как совокупность разумных существ, наделённых чувством личного и национального достоинства, может достичь реальной политической независимости и свободы лишь собственными силами. Только так народ может восстановить своё попоранное веками достоинство, так как *ни один народ не может «подарить» достоинство другому народу*. Это – политическая задача и высшая цель любого подвластного, лишённого свободы и политической независимости народа, ибо *каждый народ удостоивается должного уважения со стороны других народов только в том случае, когда имеет сильное государство, основанное на просвещении, цивилизованности и организованную по принципам современного военного искусства регулярную и боеспособную армию*. Современное ему положение армянского народа, пребывающего в состоянии «рабства и невежества», он объясняет тем, что армяне «не боролись за свою страну» как подобает, так как «не имеют в своих руках меча».

Эмин указывает на ряд принципиальных моментов, которые не потеряли своего значения по сей день. Более того, сегодня, в условиях глобализационных процессов, они приобрели новое звучание: в политическом лексиконе, практически, не встречаются понятия *честь* и *достоинство*. Человеческие индивиды, целые народы и государства обсуждают проблемы уровня жизни, сугубо экономические дивиденды, а от кого они получают их, на каких условиях и чем, в конечном счёте, платят за это, во что обходится им так называемая «внешняя помощь» их, к сожалению, мало интересует. И сегодня то или иное государство может оказать экономическую, военную, политическую и др. помощь другому государству, но ни одно государство не в состоянии «подарить» другому народу чувство национального достоинства. Современный мир – яркое тому свидетельство! Выражая мысль Эмина современным языком, можно сказать, что достоинством может обладать лишь суверенное государство.

Прочность и стабильность государства обусловлены также наличием развитой (в европейском смысле) законодательной системы и института правосудия. При этом действующие (позитивные) законы необходимо вывести из принципов естественного права, ибо только в этом случае они могут способствовать утверждению в стране правосудия и справедливости. «Всякий закон или обычай, противоречащий природе приводит к разорению городов и опустошению царств, превращая их в пустыни» [Жизнь, с. 409]. Так, по мнению Эмина, Англия стала могучей державой благодаря также совершенным («отборным») законам.

В своей политической программе Эмин придаёт важное значение армяно-картлийскому военному союзу, цель которого он видел в создании объединённого грузино-армянского государства. Однако, посетив регион и Картлийское царство, близко ознакомившись с реальным состоянием дел и с замыслами Ираклия II, он убеждается в том, что, будучи полунезависимым маленьким государством, оно не в состоянии сыграть какую-либо существенную роль в деле освобождения территорий исторической Армении. Более того, сами грузинские княжества (Картлия, Кахетия, Имеретия), несмотря на спорадическое усиление, сами нуждались во внешней помощи для завоевания политической независимости и обеспечения свободы и стабильности. Такой мощной силой была Российская империя. Поэтому свой первоначальный проект Эмин увязывал с другим планом, предусматривавшим протекторат над армяно-грузинским государством могущественной русской державы – как необходимой гарантии безопасности³⁷⁵.

В своей программе Эмин учитывал сложившуюся на Южном Кавказе (Закавказье) благоприятную обстановку – усиление Грузии и ослабление и децентрализацию Ирана. Он не мог не заметить также характера грузинского царства. В своем труде по истории Грузии Аллен отмечает, что «грузинское царство XVIII столетия было, фактически, «кавказским». Три народа имели свой естественный центр в Тифлисе, городе более армянском и почти настолько же татарском, насколько и грузинском. С точки зрения числен-

³⁷⁵ *Иоаннисян А. Р.* Иосиф Эмин. С. 86.

ности... все три народа были почти равны и каждый из них образовывал ядро, которое могло бы впоследствии привлечь их соплеменников и единоверцев, проживавших за пределами установленных границ»³⁷⁶.

Это обстоятельство не мог не сознавать и Ираклий II, что, возможно, явилось причиной ареста Эмина и заключения под стражу. Князь Абашидзе, посетив Эмина для передачи повеления Ираклия о его выдворении из страны, сообщил Эмину, что, поскольку значительная часть подданных Ираклия составляют армяне, то он весьма обеспокоен, «очень подозрителен и даже боится восстания с их стороны, последствия которого могли бы быть для него роковыми»³⁷⁷. Независимо от того, говорил ли это Абашидзе в действительности или сам Эмин вложил в его уста эти слова, суть дела от этого не меняется. Поэтому можно согласиться с мнением академика А. Р. Иоаннисяна о том, что Эмин вряд ли собирался поднять восстание против Ираклия. Но, наверняка, он и не бездействовал. Убедившись, что Ираклий и на этот раз продолжает «кормить» его неопределёнными обещаниями, он, видимо «вновь завёл тайные связи и стал готовить с помощью местных армян какое-то выступление с целью освобождения армянских земель, путём ли самовольного вторжения в Иран или в Турцию, или в какой-либо другой форме. Именно о такого рода «восстании» и говорил, очевидно, князь Абашидзе. А оно, действительно, могло иметь для Ираклия очень серьёзные последствия»³⁷⁸.

Следует иметь в виду и то обстоятельство, что целенаправленная и активная деятельность Эмина не могла не вызвать негативного отношения к его идеям со стороны грузинского дворянства. По-видимому, именно это подтолкнуло их обвинить Эмина во властных притязаниях, что он, мол, себя считает настоящим царём. Это вынудило арестованного Эмина написать Ираклию II письмо, в котором сообщал, что сам никогда и никому не говорил, что царь он, а не Ираклий II.

³⁷⁶ W. E. D. Allen. A History of the Georgian People. London, 1932. P. 204, 205. Цит. по: Иоаннисян А. Р. Иосиф Эмин. С. 110.

³⁷⁷ Эмин И. Жизнь и приключения. С. 391 (англ.).

³⁷⁸ Иоаннисян А. Р. Иосиф Эмин. С. 205.

С учётом приведённых фактов и соображений можно утверждать, что Ираклия II не прельщала освободительная программа Эмина. И как он сам напишет впоследствии, Ираклий II «хотел только сделать его своим орудием». Справедливости ради, следует отметить, что и сам Эмин со своей стороны, фактически, стремился использовать Ираклия II как средство для реализации своей программы по освобождению Армении.

Тем не менее, Эмин продолжает связывать определённые надежды с царём Ираклием II, что можно объяснить следующими обстоятельствами:

1) предки Ираклия II происходили из царского рода армянских Багратидов, поэтому в освободительной борьбе он мог сыграть роль своего рода символа единства как для армян, так и для грузин;

2) большинство населения Картлии в тот период, особенно в городах, составляли армяне, в руках которых находились торговля, ремесло, военная сфера, что позволило бы без особых усилий приобщить местное армянство к национально-освободительной борьбе.

Эти, и ряд других, соображений позволяют утверждать, что в результате армяно-грузинского военного союза и победы в национально-освободительной борьбе, в действительности, будет создано, по сути дела, армянское государство. В этом смысле картлийское княжество рассматривалось как местный, к тому же, не существенный фактор. Этим можно объяснить тот факт, что Эмин отклонил все предложения поступить на военную службу в Англии и России. Между тем, он лично предлагает царю Ираклию II свои услуги: распространить в Армении и Картли просвещение, организовать и обучить его войско на основе европейского военного искусства, что, по мнению Эмина, является необходимым условием успешной освободительной борьбы. Не исключено, что возможность такой перспективы сознавал также Ираклий II. Последний не мог не принять во внимание яркую индивидуальность, блестящую европейскую образованность, владение современным военным искусством, личную храбрость Эмина, и особенно его беспредельную преданность делу освобождения Армении. Эти, и некоторые другие моменты, по-видимому, стали причиной выжидательной поли-

тики Ираклия II и, в конечном счёте, его отказа от идеи военного союза двух народов и освобождения Армении.

Другим важным пунктом политической программы Эмина было армянское население карабахских меликств-княжеств, которые на протяжении долгого времени обладали весьма широкой автономией и определённой независимостью как во внутренних, так и во внешних сношениях. Кроме того, каждый мелик имел собственное войско. Правда, ко времени деятельности Эмина меликства претерпевали упадок и лишились некогда полунезависимого статуса, но, тем не менее, могли сыграть немаловажную роль в деле освобождения Армении.

Из вышеизложенного следует, что Эмин отчётливо разграничивал внешние и внутренние (местные) факторы. При этом, армянское население (в том числе карабахские меликства) и Картлийское княжество рассматривались как различные стороны единого общearмянского фактора. Более того, картлийскому княжеству и карабахским меликам отводилась важная роль, так как, обладая государственностью (или её рудиментами), военной силой, определённой организованностью, они должны были стать опорой освободительной борьбы, после чего борьба должна была развернуться на всей остальной территории исторической Армении.

* * *

Согласно Эмину, армянский народ в течение веков безропотно сносил иноземное господство, ибо находился в плену невежества и предрассудков. По этой причине ему стали чужды добродетели, «ведущие к сладостной свободе и просвещающие человеческую мысль». Армяне забыли добродетели своих славных предков, их героические деяния, забыли, что такое свобода, но, если они хоть раз вкусили бы её сладость и отказались от старых и пагубных предрубеждений, то поистине «стали бы великой нацией». Вину за столь незавидное положение армянского народа он возлагает не только на мусульманских властителей-поработителей, но и на армянское духовенство. Если мусульманские власти поработают «тело» народа, то духовенство держит в заточении его душу, что ничуть не лучше физического насилия. Однако критика представи-

телей армянского духовенства не означает критику христианской религии или Армянской Апостольской церкви, как таковой. Он был глубоко верующим человеком и считал христианство единственной истинной религией. Кроме того, среди его единомышленников и соратников было немало и священнослужителей.

По-видимому, такое отношение к армянскому духовенству объясняется позицией Всеармянского католикоса Симеона к освободительным идеям Эмина и активной практической деятельности последнего на территории России, Восточной и Западной Армении, подвластных Ирану и Турции, а также в Картли. Католикос письменно обращался к Ираклию, гандзасарскому (карабахскому) католикосу и меликам, даже к Шаамиряню – не поддаваться на предложения и уговоры Эмина и как можно скорее избавиться от него. Такое отношение Всеармянского католикоса, обладающего огромным авторитетом не только среди армянства, в том числе и за пределами самой Армении, но и среди мусульманских властителей, не раз создавало серьёзные препятствия в освободительных предприятиях Эмина.

Сказанное, однако, ничуть не означает, что Всеармянский католикос был против идеи освобождения Армении. Дело в том, что, как католикос, Симеон обязан был, в первую очередь, заботиться о физическом существовании армянского народа, которое было незавидным. Он полагал, что вооружённое освободительное движение на этом этапе не может противостоять таким крупным державам, как Иран и Турция, что оно приведёт лишь к массовым репрессиям и избиению армян. В этом смысле он был недалёк от истины. Наряду с этим, сохранившиеся свидетельства доказывают, что католикос имел своё понимание путей освобождения армянского народа, отличающееся от программы Эмина. Его концептуальная установка заключалась в том, что ни карабахские мелики, ни их союз с Ираклием, ни выдающийся талант Эмина не могут привести к успеху. Разделяя идею Эмина об освобождении Армении от иноземного ига, он, вместе с тем, был убеждён, что реализовать её невозможно без помощи извне. Примечательно, что он также видел спасение Армении в помощи Российской империи. Более того, он стремился к

установлению дружественных отношений с Россией и тайно предпринимал в этом направлении конкретные практические шаги.

* * *

Важной составляющей политической программы Эмина является просвещение народа передовыми для того времени идеями и духовно-культурными ценностями, что предполагало создание разветвлённой школьно-образовательной системы. Он уверен, что люди без знаний и свободы уподобляются животным, которые только кушают и пьют: более того, «без науки и просвещения нет нации». Развитие науки и образования – один из важных компонентов превращения народа в нацию, способствующий внедрению чувства национального достоинства. Эту идею он пытается осуществить в Картлии, советуя Ираклию II открыть школы двух типов – общеобразовательного и военного. Школы первого типа предназначались для отроков 7–16 лет, второго – юношей 16–20 лет [Жизнь, с.234].

Одной из важнейших задач просвещения нации Эмин считает пробуждение преданной забвению исторической памяти народа, показывая на ярких исторических примерах, что армяне в своё время имели мощное и независимое царство, что, по его мнению, должно воодушевить народ и подготовить его к освободительной борьбе [с.156 –157]. Распространение просвещения, образования, наук и искусств (в первую очередь, военного) – необходимое условие не только для освобождения народа, но и для обустройства воссозданного в будущем армянского государства. По убеждению Эмина, мощь европейских государств, их прогресс и достижения являются результатом не только и не столько их военной мощи, сколько мудрости и развития наук и искусств [Жизнь, с.127]. Более того, если бы европейцы в вопросах науки не были бы столь усердны, то они не смогли бы со своей маленькой территорией противостоять и Азии, и Африке, а также открыть Америку. В качестве исторического примера он ссылается и на историю Древнего Рима: «Древние римляне, которые достигли такого величия, что завоевали многие страны и диктовали им свою волю ещё до рождения Спасителя, пришли к этому благодаря искусству и знаниям». «Все достижения, – заключает он, – возникают из знаний» [Жизнь, с.

127]. В письме к Ираклию он ссылается и на пример Петра Великого, который, по его мнению, не стал бы таким великим воителем и его страна не стала бы столь процветающей, если бы он не поехал в Европу, чтобы научиться наукам и мудрости. Эмин называет Петра I «отцом и покровителем своих гонимых соотечественников – армян».

Но какое государство будет создано в результате национально-освободительной борьбы? Следует иметь в виду, что Эмин, прежде всего, был деятелем и идеологом национально-освободительной борьбы. Поэтому его главной задачей было освобождение армянского народа, восстановление национальной государственности, а проблема формы государства или правления для него имела второстепенное значение. (Данная проблема становится центральной у другого представителя Мадрасской школы – Ш. Шаамиряна). Отчасти этим можно объяснить, что его государственно-правовые взгляды получили различное истолкование.

Эмин сформировался как деятель и мыслитель в Англии и всю жизнь оставался сторонником английского государственного строя. Более того, под «европейским прогрессом», «европейской цивилизацией» он понимал именно их английский вариант. Поэтому вполне закономерно, что его политическим идеалом была «конституционная монархия английского типа».

Некоторые советские исследователи отождествляя монархический строй с деспотией (в то время, как сам Эмин был принципиально против деспотизма), утверждали, что Эмин монархическую форму правления считал нарушением естественного закона. В действительности, для подобных выводов нет каких-либо оснований. Во-первых, он неоднократно с горечью отмечал, что мы, армяне, не имеем собственного царя. Между тем, даже в животном мире имеются свои предводители: «Даже муравьи, – пишет с горечью он, – имеют своего царя, но мы не имеем своего». Затем, чтобы повлиять на национальную гордость, возродить чувство чести и достоинства он продолжает: «Все нации мира насмеяются над нами, говоря, что мы не имеем своего собственного царя» [Жизнь, с. 129]. А, проходя через сёла Западной Армении, он спрашивал армянских шинаканов: «Почему вы не имеете своего собственного царя?»

[Жизнь, с.156]. Во-вторых, единственным источником права и закона он считает Бога. Божественное происхождение имеет и царская власть. В письме к Ираклию он пишет: Бог «назначил Вас царём над двумя народами – армянами и грузинами» [Жизнь, с. 125].

И так как царская власть имеет божественное происхождение, поэтому она, как таковая, не противоречит принципам естественного (божественного) права. Кроме того, царь олицетворяет национальную независимость и свободу. К тому же, главным для Эмина была не форма правления, а наличие совершенных и справедливых законов и установление их верховенства в обществе, ибо божественные законы равным образом обязательны для всех, в том числе и для царя.

Таким образом, политическая концепция и программа И. Эмина основаны на естественно-правовых принципах, хотя последние не получают должного терминологического оформления. Стержневой принцип естественного права – все люди от природы обладают естественными и неотчуждаемыми правами, Эмин применяет и в отношении армянского народа в целом, обосновывая его естественное право жить свободно, правомерность его освободительной борьбы, необходимость восстановления собственной государственности. Вместе с тем, сказанное не даёт основания считать его основоположником армянской школы «естественного права», ибо как мы могли убедиться, принципы естественного права являются исходными для армянской политической мысли и национальной идеологии начиная с V века (Езник Кохбаци, Егишэ, Мовсес Хоренаци и др.). Целостная же естественно-правовая концепция была разработана Мхитаром Гошем (XII в.).

Приведённые соображения свидетельствуют о том, что естественно-правовые воззрения И. Эмина являются плодом усвоения не только европейской, но и преданной забвению национальной политической и правовой мысли. Одно неоспоримо: его просветительно-политические взгляды не противоречат идейно-политическим традициям армянского народа и, по сути дела, являются развитием последних в новых исторических условиях.

Освободительные идеи Эмина нашли широкий отклик не только среди российских армян, но и среди его соотечественников

на исторической родине. Благодаря своей бесконечной преданности великому делу освобождения своей родины от ирано-турецких завоевателей, европейской образованности, военному мастерству и личной храбрости он вскоре стал лидером армянского национально-освободительного движения.

3.3. Политические взгляды Мовсеса Баграмяна

Баграмян Мовсес (вторая половина XVIII в.) – политический мыслитель, идеолог и видный деятель армянского национально-освободительного движения, член знаменитого «Мадрасского кружка». Даты рождения и смерти неизвестны. Известно только, что родился в Карабахе. Был учеником и соратником И. Эмина. Принимал активное участие в политической жизни армянской колонии Мадраса, в частности, в деле создания армянской типографии (1770–1771 гг.) и издания просветительско-политической литературы на армянском языке. Его политические воззрения изложены в работе «Новая книга, именуемая Увещанием» (Мадрас, 1773 г.), которую можно охарактеризовать как политический призыв к армянской молодежи и всему народу пробудиться от векового сна и апатии и, свергнув иноземное иго, приобрести политическую независимость и свободу, возродить армянскую государственность. Публикация книги вызвала негодование католикоса Симеона, осудившего её как опасную для нации. Кроме того, он потребовал от Ш. Шаамиряна порвать отношения с Баграмяном. Политическим идеалом М. Баграмяна, как и других представителей Мадрасского кружка, была буржуазно-демократическая республика.

Цель политической программы Баграмяна – возрождение утраченной национальной государственности. Однако он полагает, что для определения путей возрождения национального государст-

ва необходимо, прежде всего, выявить причины её утраты. Поэтому он особо останавливается на вопросе о выявлении причин потери армянской государственности. Лишь после этого следует обратиться к обоснованию необходимости и путей её возрождения, форме правления восстановленного государства, что составляет стержень и содержание его политической концепции. С целью сделать свою политическую программу освобождения Армении более жизнеспособной он даёт разностороннее историческое, политическое, экономическое, идейное, морально-психологическое обоснование указанных проблем, формулирует исходные и целевые политические принципы и идеи. При этом он исходит из исторического прошлого нации, политического настоящего и современного ему европейского опыта.

Баграмян уверен, что бедственное положение народа (в социальной, экономической и политической сферах) не может больше продолжаться. Он является убеждённым противником института рабства, рабского, бесправного, унижительного положения не только конкретного человека, но и целых народов. Но за свободу нужно бороться. И, прежде всего, необходимо осознать ценность свободы и величие борьбы за свободу как проявление чести и достоинства человека. Поэтому он убеждён, что гораздо предпочтительнее с оружием в руках воевать и мужественно погибнуть во имя личной и национальной свободы, чем и впредь терпеть тяжёлое иноземное иго и рабское положение. Потому что храбрые и обладающие собственным достоинством люди «предпочитают один раз пасть мученической смертью, чем каждый день тысячу раз увидеть смерть от вражеских бедствий, потому что они думают так: «Сегодня или завтра мы умрём как и положено по закону природы. Следовательно, лучше один раз погибнуть героической смертью, чем жить», терпя насилие, грабёж, религиозную дискриминацию, попрание естественных прав и свобод человека, особенно человеческого достоинства со стороны иноземных поработителей. Поэтому «дай Бог,

чтобы и наш народ однажды подумал так героически погибнуть во имя освобождения от жестокого иноземного ига»³⁷⁹.

Естественно, всякая вооружённая борьба требует жертв, ибо войны без жертв не бывает. Но не следует думать, увещевает он, что в этой борьбе погибнут все, весь народ. Более того, продолжает он, ведь ничуть не меньше армия погибает, бесследно исчезает вследствие притеснений и жестокой дискриминационной политики, проводимой иноземцами. Между тем «лишь части этих погибших не на войне людей было бы достаточно для освобождения не только себя, но и всей страны нашей» от чужеземного ига. Поэтому он полагает, что «да, было бы лучше, если часть нашего народа отдала бы жизнь во имя нации», принеся себя в жертву во имя свободы своего народа, благодаря чему «весь народ» получил бы возможность «свободного» развития и процветания. Это лучше, «чем такими мучениями и жалким существованием весь народ был осуждён на услужение» поработителей. Кроме того, «никакой народ за время войны за сохранение свободы не уменьшался. Наоборот, день ото дня он размножался, благоденствовал и становился великолепнее. То есть война, в конечном счёте, способствовала также количественному росту нации [Новая кн., с. 36–37]. В качестве исторического примера он приводит Россию, народ которой находился в крайне унижительном состоянии, а «сейчас стала могущественнее всех, и сама себя освободив от притеснений соседей, смогла даже завоевать весь мир» [Новая кн., с. 37]. Поэтому, уверен Баграмян, «мы обязаны спешить и прошлое превратить в пример» для подражания [Новая кн., с. 8].

Он призывает сынов своего народа не бояться врагов, а, уподобляясь своим великим героическим предкам, преисполниться храбростью и, взявшись за оружие, встать на борьбу против поработителей, не ссылаясь на недостаток силы и золота. Поднимется ли некто, вопрошает он, и придёт, подобно единодержавному и святому царю нашему Трдату, дабы посетить, как и прежде, претерпевший лишения край Араратский [Новая кн., с. 19]. В историческом прошлом, когда были живы наши славные предки, мы поль-

³⁷⁹ Баграмян М. Новая книга, называемая Увещеванием / Перевод П. Хачатряна. Ер., С. 36. Далее в тексте: Новая кн.

зовались уважением и почётом среди всех других народов. Между тем, сегодня мы дошли до того, что удостаиваемся отвращения и порицания со стороны других народов [Новая кн., с. 15]. Жестокие и ненасытные завоеватели не довольствуются грабежом и насилием, а всячески пытаются «даже имя нашей нации полностью отвергнуть и уничтожить». Оно стало презрительным именем и во многих местах уже почти не упоминается, потому что мы стали подобно рабам – униженными и оскорблёнными, из-за чего считаемся бесполезными и презрительными среди всех народов [Новая кн., с.15].

Следовательно, первостепенной задачей для реализации политической программы по освобождению Армении Баграмян считает пробуждение национального сознания и самосознания, внедрение в национальное сознание свободлюбивых, освободительных идей, чувства национального достоинства и самоуважения. В духе И. Эмина он считает, человек, не осознающий ценности и значения чести и достоинства уподобляется неразумным животным [Новая кн., с. 18].

Главной причиной бедственного положения народа Баграмян считает его необразованность, преодолеть которую можно посредством активной и широкомасштабной просветительской деятельности, распространения образования и знаний, в том числе путём усвоения исторического и политического опыта нации. Так, на многочисленных исторических примерах он показывает, что армянский народ не всегда был лишён государственности, политического суверенитета, что в прошлом он обладал мощной государственностью, имел выдающихся государственных и военных деятелей, которые обеспечили славу нации и достойное место в ряду других сильных народов. Основную задачу он видит в возрождении и возвращении нации её исторического наследия, потерянного вследствие начавшихся беспорядков и лености. Вследствие потери государственности и долгого иноземного господства армяне забыли своё славное прошлое, свыклись со своим рабским положением. Поэтому «то, что мы потеряли по причине нашего неведения, отныне наш долг вернуть посредством мудрости и храбрости» [Новая кн., с. 55]. Но для этого необходимо наличие идеологов и лидеров

нации, которые просветят народ, организуют его, поведут за собой и обеспечат единство народа. Однако, сетует он, по сей день ещё не нашёлся среди нас некто, кто хотя бы указал путь достижения единства [Новая кн., с. 16]. По-видимому, в качестве таковых он видел себя и других представителей Мадрасской группы. Более того, «если всем народом последуем их примеру, добровольно станем подобны им, то и нам спасение от рабства чужеземцев не будет трудным, потому что человеку бывает тяжело и трудно до того времени пока он не стал ещё самовластным» [Новая кн., с. 9]. Но этого можно добиться только путём распространения просвещения и знаний, военного образования, воспитания в духе национального достоинства и гордости, что поможет достичь объединения всего народа, всех социальных слоёв – необходимого условия победы в освободительной борьбе.

Следуя И. Эмину, он придает важное значение обучению молодёжи военному делу. Таким образом, просвещение нации, его единение, возвращение утраченной государственности силой оружия, то есть возрождение политической свободы и независимости «собственными» силами и средствами является исходной концептуальной установкой М. Баграмяна.

Для осуществления этой главной и конечной цели необходимо также всестороннее политическое осмысление причин потери в прошлом национальной государственности. Среди множества причин Баграмян выделяет семь наиболее важных.

1) Первой и главной причиной Баграмян считает существование в Армении монархической, самодержавной власти, а также центробежных сепаратистских тенденций среди армянских князей и нахараров: «[Наши князья] всячески стремились быть нашими самовластными [правителями], то есть хотели обладать независимой [от царской] властью», дабы каждый правил единолично и по-своему по своему разумению и пониманию, не советуясь ни с кем. Они никак не могли понять, что «каждый человек по природе своей склонен к ошибкам», в том числе и правитель и никто не может отрицать это. Ибо «хотя Бог наделил человека свободой воли, дабы он разумом выбрал добро, однако ж подобным образом наделил его также страстями». «Но если все люди поистине не застрахованы от

ошибок и греховны, кроме единого Бога, – продолжает Баграмян, – то почему тот, кто является господином или правителем страны стремится уподобиться Богу и достичь абсолютной и единоличной власти? Следовательно, стремление к абсолютной единоличной власти является ошибочным противоречит божественным установлениям.

Хотя все люди, без исключения, ошибаются и грешат, тем самым причиняя вред другим, однако масштабы наносимого вреда и его последствий у представителей различных социальных слоёв (простолюдинов, господ, князей, предводителей народа) различны. Продолжая традиции армянской средневековой социально-политической мысли, М. Баграмян пишет: если «ошибается или грешит простолюдин, то он наносит вред только себе. А ошибка князя причиняет вред не только ему, но иногда становится причиной больших несчастий и опустошений для всего народа» [Новая кн., с. 158–159]. В отличие от ошибок простолюдина, ошибки князя и других господствующих слоёв имеют тяжёлые для всей страны и народа социальные последствия.

В качестве ещё одной причины неприемлемости деспотической формы правления Баграмян указывает на постоянное изменение природы или сущности человека, подобно вечным изменениям в мире природы. При этом он отождествляет понятия сущности и природы. Под «природой» он понимает человеческие страсти, эмоциональное или психологическое состояние человека, которое меняется в зависимости от обстоятельств и времени, ибо человек то наполняется гневом, то спокоен, является то строптивым, то послушным и т. д. Под эти суждения он подводит определённую натурфилософскую основу: в основе окружающей природы и природы человека лежат четыре элемента. И так как внешняя природа находится в состоянии постоянного изменения, то таковой является и природа человека. Вследствие этого, «от человека можно ожидать всё. Поэтому власть не может быть подчинена» воле и усмотрению одного человека.

В качестве иллюстрации Баграмян приводит следующий пример. Так, потолок строения, опирающийся на многие колонны, не обвалится при разрушении одной из колонн и может долгое

время выдержать, пока не будет построена заново, ибо другие колонны будут поддерживать его. Но если потолок будет опираться на одну колонну, то при её разрушении обвалится всё строение.

Единоличную форму правления Баграмян считает причиной ослабления и гибели не только армянского государства. Он убеждён, что именно это стало причиной гибели Арабского халифата, а также ослабления единого и мощного персидского царства, царской власти, сотрясения его основ, которое «по сей день продолжает неуклонно разлагаться в руках деспотических правителей», ибо последние отправляют власть своевольно, «без советников», вследствие чего повсюду царит беспорядок [Новая кн., с. 131].

То же самое происходило и в соседней Турции: во многих областях, особенно приграничных, местные паши, подобно иранским ханам, фактически, являлись полунезависимыми, почти полноправными правителями своих провинций, не подчиняющимися центральной власти. Они часто чеканили собственную монету и передавали власть по наследству.

Таким образом, подвергая резкой критике единоличное правление, Баграмян имел в виду не монархическую (царскую) форму правления, как таковую. Объектом его критики являются скорее центробежные устремления армянских (и не только) князей-нахараров к установлению единоличной власти над своими владениями, независимости от центральной царской власти, что приводит не только к ослаблению царской власти, но и упадку и дальнейшему разложению и упразднению единого, целостного государства. ***Не царская власть, а именно феодальный сепаратизм стал главной причиной гибели армянской государственности.*** Критика феодального сепаратизма перерастает в критику феодальных отношений вообще, а отсюда – один шаг к признанию буржуазно-демократической идеологии.

2) Недостаток благоразумия и должного образования: «Наш враг победил нас не силой», а «благоразумием, связав нас различными привязями, но не силу наших десниц, а слепоту наших мыслей... Справедливо сказано, что человек сначала глупеет и лишь потом исчезает». Это обстоятельство он рассматривает как общую историческую закономерность, так как по причине невежества и

глупости погибло множество людей, а также целые племена и народы [Новая кн., с.133].

3) Армянские юноши не из-за храбрости, а по причине невежества и недостатка благоразумия истребляют друг друга вместо того, чтобы, объединившись, направить всю свою силу и энергию против врагов, иноземного господства. Они не осознавали, что нация есть нация, а иноплеменник – иноплеменник. Вследствие отсутствия чувства национального достоинства, патриотизма они не ставят различий между соплеменниками и иноземцами. Кроме того, многие из них оставляют родину и присоединяются к чужим народам [Новая кн., с. 133].

4) Разобщённость и рассеянность нации. Вследствие отсутствия солидарности и взаимной любви постоянно углубляющиеся и распространяющиеся ненависть, враждебность и междоусобица раздробили армянский народ, а многие, покинув родину, стали скитальцами в других странах, рассеявшись по всему свету, в результате чего нация «обессилела и иссякла» [Новая кн., с. 133].

5) Лень, беспечность и нерадивость, а не уменьшение природных ресурсов привели к обнищанию страны и нации. Лень и медлительность земледельцев привели к отторжению от полезного труда, вследствие чего некогда плодородные земли превратились в целину. Между тем, трудолюбие, повседневный физический труд полезны не только для создания материальных благ, но и для здоровья человека, «так как подобно тому, как лень является причиной многочисленных зол, точно так же антипод лени – мужество является причиной многих благодеяний, как духовных, так и телесных» [Новая кн., с. 166]. Поэтому армянский народ должен «пробудиться» от векового сна, избавиться от «пристрастия к лени» и постоянно воодушевляться мужеством и храбростью [Новая кн., с. 134].

6) Единственной причиной Божьей кары, постигшей нашу страну и народ, являются дерзость, бесчувственность, непокорность, своеволие, беззакония и грехи. Мы должны как можно быстро избавиться от этих пороков и обратиться к справедливости и покорности [Новая кн., с. 137]. Правонарушения, беззакония, своеволие и непокорность наносят большой вред «не только простому

народу, но и князьям и царям» [Новая кн., с.1 36]. При этом, «народ обязан полностью подчиняться князьям, так как их власть дана не от кого-то другого, а от самого Бога» [Новая кн., с.138]. Однако в данном случае речь идёт о подчинении властям не завоевателей, а властям собственного государства. Одновременно, князья и другие государственные должностные лица обязаны быть «попечителями» всего народа, должны быть неподкупными, беспристрастными и справедливыми, что также вытекает из божественного закона. В этом смысле, «весьма трудно быть господином и князем». Подобным образом сыновья должны подчиняться воле родителей, а родители обязаны взрастить их, обучить различным ремёслам и воспитать до совершеннолетия. Поэтому для утверждения в обществе правосудия и законности, упорядочения социальных отношений необходимо сохранить действующие законы и подчиняться им.

Вместо приобретения мудрости и знания мы приобрели невежество. Отныне мы должны следовать не прошлому, а всей силой ненавидеть невежество, самодовольство и слепоту мысли и вооружиться любовью к мудрости и знаниям. Знания должны распространяться и среди низших социальных слоев и слуг [Новая кн., с. 144–145].

При этом, утверждает Баграмян, вину за перенесённые армянским народом лишения, чужеземное иго и другие тяготы не следует возлагать на всеблагого Бога. Это является закономерным следствием ошибочного выбора свободной воли человека (и нации), то есть глубинную причину национальных бед надо искать не во внешних факторах или Боге, а в нас самих.

Однако перечисленные М. Баграмяном причины, по сути дела, относятся к XV–XVIII векам армянской истории, и особенно к его эпохе. Кроме того, они не отражают политические, военные и другие внешние факторы. Поэтому, с некоторыми оговорками, можно сказать, что идеолог освободительной борьбы причины гибели армянской государственности выводит не на основе всестороннего исследования политической истории армянского народа, а наоборот, перечисленные причины подчиняет основным пунктам своей просветительской освободительной программы. Тем не менее, с точки зрения истории политической мысли и политической

культуры важно то, что все они служат обоснованию справедливости и законности армянской освободительной борьбы.

Главная задача политической программы М. Баграмяна, как и И. Эмина, заключается в освобождении Армении от турецкого и персидского ига, в достижении политической независимости. Поэтому вопросы политического устройства и формы правления в возрождённом армянском государстве отодвинуты на второй план. Тем не менее, указанные вопросы в учении М. Баграмяна вырисовываются более отчетливо.

Дело в том, что, хотя политический мыслитель важнейшей из причин, приведших к гибели армянской государственности, считает стремление армянских царей и князей к абсолютной власти, «единовластию» [Новая кн., с. 158], однако он не отрицает правомерности монархической формы правления вообще³⁸⁰. Он считает неприемлемым лишь её абсолютизацию, крайние формы. К тому же, ни один человек, кем бы он не был, не может быть носителем абсолютной, суверенной власти, так как абсолютной властью обладает один Бог. Поэтому не случайно, что абсолютная власть ведёт к утверждению тирании, что наиболее отчётливо проявляется в мусульманском мире.

Продолжая национально-политические традиции предшествующих эпох, М. Баграмян полагает, что верховная власть не может быть сосредоточена в руках одного человека – монарха, и по той причине, что, как человек, монарх также не застрахован от ошибок. Поэтому необходимо, чтобы «верховная власть» в государстве, отправление государственной власти «незыблемой конституцией и совершенными законами зависело от отборнейших и известных советников и различных совещательных органов» [Новая кн., с. 161]. Потому что, если кто-либо из советников и ошибётся, то другие смогут исправить ошибку и направить на истинный путь. Согласно мыслителю, каждый правитель, князь или царь должен иметь при себе мудрых советников, которые помогут обес-

³⁸⁰ Ср.: Габриэлян Г. Г. Историч армянской философской мысли. Т. II. Ер., 1958. С. 15.

печить справедливое и законное правление и оградят от возможных или неизбежных ошибочных решений.

Таким образом, М. Баграмян выступает против неограниченной, абсолютной монархии – как потенциально ошибочной и противоестественной. Власть царя также должна быть ограничена действующими в государстве законами. А контроль за законностью его правления должны осуществлять институт советников и другие совещательные органы. Следовательно, его политическим идеалом также является конституционная (или ограниченная) монархия, классическим образцом которой являлась Англия. По его мнению, только при этой форме правления царь или князь может со спокойной совестью и счастливо править своей страной, обеспечить мир и благоустроенность.

3.4. Концепция конституционного государства Шаамира Шаамиряна

Шаамир Шаамирян (1723–1797 гг.) – выдающийся представитель армянской политико-правовой мысли и национально-освободительной идеологии, идеолог конституционного государства. Переселившись из Новой Джуги в Индию и обосновавшись в городе Мадрасе, Шаамирян разворачивает широкую деятельность в направлении решения задач, вставших перед армянской колонией Мадраса, и освобождения исторической Армении. По его инициативе и на его средства в Мадрасе открывается типография по изданию на армянском языке просветительской и политической литературы. В неблагоприятных условиях, сложившихся вследствие проникновения английского торгового капитала в Индию, мадрасские армяне предпринимают шаги по созданию органа местного самоуправления, Устав которого («Книга, называемая Ншавак») был разработан Ш. Шаамиряном. Устав является одним из замечательных памятников армянской общественно-политической мысли.

В нем отмечается, что программными задачами армянского самоуправления являются:

1) предотвратить ассимиляцию армян и упадок армянской колонии;

2) предотвратить распыление приобретенных на чужбине финансово-экономических средств, подчиняя их интересам чужеземцев, но чтобы «приобретенный нашими руками результат оставался в наследство армянскому народу»;

3) сохранить армянскую колонию до восстановления независимой армянской государственности и создания возможности для возвращения армян на родину.

В данном документе сформулирован ряд важнейших принципов и положений, касающихся выбора руководящих органов, их полномочий и обязанностей, которые созвучны духу и принципам знаменитого труда Ш. Шаамиряна «Западня честолюбия» (1773 г.).

«Западня честолюбия» состоит из двух частей. В первой части дается пространное историко-теоретическое введение, обосновываются основные принципы справедливого государственного строя. Вторая часть содержит свод законов будущего независимого армянского государства, в том числе проект конституции освобождённой Армении.

Понимая, что его труд это нечто новое в армянской действительности и касается судеб всего народа, Шаамирян хотел, чтобы он оказался доступен не только образованной части нации, но и простому народу. В этой связи он пишет: «Как это принято, любое нововведение, коль скоро кто-нибудь пожелает его представить, должно быть показано, в особенности простому народу, исходя из двух точек зрения – первая, для людей недалёкого ума, должна изъяснить [вопрос], основываясь на увиденном своими глазами,

вторая, для людей проникательных... основываясь на поведении права и справедливости»³⁸¹.

Для осуществления своей широкомасштабной политической программы Ш. Шаамирян устанавливает личные связи и переписку с политическими и духовными представителями армянского освободительного движения. Он стремится привлечь к освободительной войне армян также и картлийского царя Ираклия II. Вместе с тем, он справедливо считал, что армяно-грузинский военный союз и совместная борьба не могут привести к существенным успехам и обеспечить длительную независимость. Ввиду этого он придавал важное значение российскому военно-политическому содействию. С этой целью он устанавливает связи с известными деятелями армянского происхождения, близко стоящими к правительству царской России – Овсепом Аргутяном (Иосифом Аргутинским) и Ованнесом Лазаряном (Иваном Лазаревым). Когда в 1780 году был поставлен вопрос об экспедиции русской армии в Закавказье (Южный Кавказ), Ш. Шаамирян разрабатывает проект русско-армянского договора и отправляет его в Россию.

Придавая важное значение внешней помощи, Шаамирян, тем не менее, осуществление освобождения Армении, в первую очередь, связывал с коллективной волей армянского народа, формирование которой требовало серьезной подготовительной работы. Армянскому народу, жившему на протяжении столетий под чужеземным игом, было тяжело встать на путь борьбы и решений общенациональных глобальных проблем. Поэтому он считал необходимым предварительно просветить его, пробудить в народе дух патриотизма и свободомыслия, чувство национального самосознания и достоинства. Без этих подготовительных работ невозможно организовать национально-освободительную борьбу. Кроме того, просвещение народа было необходимо не только для развёртывания широкомасштабной освободительной борьбы, но и выбора после победы формы государственного правления, государственного

³⁸¹ *Шаамирян Ш. Западня честолюбия // Авакян Р. Памятники армянского права. Ер., 2000. С. 575–576. Далее в тексте: Пам.*

строю. Дело в том, что конечная цель Шаамиряна, в отличие от Эмина и Баграмяна, заключалась не только в создании свободной и независимой Армении, но и в утверждении новых общественно-политических порядков, отношений (буржуазно-демократических), которые должны были существенно содействовать экономическому, политическому и культурному подъёму восстановленного армянского государства.

Эти задачи и цели более полно отражены в «Западне честолюбия» Ш. Шаамиряна, которая состоит из двух частей. Первая часть труда посвящена всестороннему историческому и теоретическому обоснованию основоположений его политико-правовой концепции и разработанных им принципов конституционализма, вторая содержит законопроект, в частности, проект конституции возрожденного армянского государства.

Естественно-правовая теория. Политико-правовая концепция Шаамиряна также основана на теории естественного (божественного) права и общественного договора. Некоторые исследователи в его учении разграничивают, а иногда и противопоставляют, понятия «естественное право» и «божественное право», что является следствием неадекватного понимания понятий «сущность», «природная сущность», «естественная природа», «природа». Перечисленные понятия трактуются то как «духовные способности человека», то как «совокупность естественных способностей человека» и все «уровни духовных способностей, кроме разума».

Основными причинами упомянутых интерпретаций являются:

1) нечёткость и некоторая неопределённость терминологического выражения понятийного аппарата в работе самого Шаамиряна. Понятие *природа* включает широкий смысловой спектр – от сущности до самых различных её проявлений (подобно древнегреческому понятию «фюсис»), что требует от исследователя уточнения содержания понятия в каждом отдельном случае. Вместе с тем, сказанное не означает, что Шаамирян сам не различал их в понятийном смысле;

2) неадекватное восприятие и трактовка понятия *природа* со стороны исследователей;

3) смешение, а иногда и подмена понятия сущности («природы») человека – как рода и индивида.

4) подмена сфер и функций естественного права и позитивного.

Так, согласно одной из точек зрения, принципы естественного права Шаамирян выводит из «отдельных необходимых сторон природы человека и разума, где основное и определяющее место отводится» разуму. Из этого, в свою очередь, выводится, что принципы естественного права, в отличие от божественного, подвержены изменениям.

В этих, и других суждениях подобного рода, с одной стороны, отождествляется природа человека и её проявления, с другой – противопоставляются сущность и разум. Между тем, как отождествление, так и противопоставление необоснованны.

Истинная сущность человека, как рода или вида, относится к сфере неизменного, вечного, а её проявления в конкретном человеке – к сфере изменчивого, относительного. С другой стороны, разум не является самодостаточным, самостоятельным фактором, а важнейшей составляющей сущности (природы) человека как вида, благодаря чему человек отличается от других живых существ.

Кроме того, следует принимать во внимание, что понятия «божественное» (или естественное) право становятся осмысленными лишь в соотношении с понятием *позитивное право*, образуя своеобразный «понятийный треугольник», вне которого эти понятия не функционируют. Позитивное же право, как результат законодательной деятельности человека, и есть сфера относительного и изменчивого. Если согласиться с вышеприведённой точкой зрения, то получается, что божественное право вечно, а естественное и позитивное права изменчивы, что логически требует выявления принципиальных различий между двумя изменчивыми сферами права. Между тем, сторонники упомянутой точки зрения не замечают наличия этой проблемы.

Следовательно, понятие естественного права причастно сущности – природе человека, поэтому его принципы не могут быть изменчивыми, подобно тому, как неизменна сущность человека, как рода; изменчивыми являются лишь проявления сущности чело-

века, но не сама сущность. Иными словами, Шаамирян солидарен с теми политическими мыслителями, которые отождествляют естественное право и божественное право.

Согласно Шаамиряну, как всё сущее, так и власть и закон, имеют божественное происхождения. В сотворённом мире царит порядок и гармония, определённая закономерность. Такие же неизменные законы должны царить и в человеческом обществе. Их предназначение – сдерживать изменчивую человеческую натуру, страсти и предотвратить совершение зла. Необходимо «обуздать изменчивое наше естество незыблемыми законами, если временами случится в нашей жизни, что мысль наша увлечет нас к делам скотским и неразумным. Крепко стягивающие железные цепи наших законов укротят наше естество и осудят согласно закону, дабы все мы жили и пребывали достоительно в порядке и пределах законов, ибо ими оправдывается [приговор] судьи, ими принимает преступник наказание за дела рук своих, ими становятся явными добро и зло, чрез них человеческое естество узнает свои обязанности. Сообща подчиняясь законам своим, отправимся все по прямому пути в колеснице права и справедливости» [Пам., с. 576–577].

Их первым носителем был Адам. При этом, дарованная Адаму власть распространялась только на наделённых «естественной природой» существ, то есть животных, но не на наделённого «разумной природой человека». «Царство сие было пожаловано нам Господом, Творцом нашим, изначально, во времена праотца нашего Адама, которому Творец... отдал под начало всё созданное на земле и под солнцем, сделав естество человека разумным, а над нашим естеством... царствовал только он – Закон. Только этот закон и был над нами царём. Следовательно, наше естество было низведено из-под полной власти свободы... только из-за неправедных наших дел» [Пам., с. 575]. «Разумная природа» человека (разумная часть человеческой души, разумная душа) подвластна лишь Богу Творцу.

Поэтому никакое разумное существо не должно повиноваться себе подобным, стать рабом. Люди рождаются свободными и равными. Следовательно, продолжая традиции армянской политической мысли, Шаамирян полагает, что земная власть (царя, князя,

деспота) может распространяться только на телесную природу человека, но никак не на его разумную природу.

В политико-правовой теории Шаамиряна заметно определённое влияние деистической философии. Так Бог, сотворив мир и человека и наделив божественными законами, непосредственно не вмешивается ни в дела природы, ни в дела человеческого общества. Но из этого отнюдь не следует, что, согласно политическому мыслителю, «действующие в обществе порядки и законы должны соответствовать естественной природе и разумной природе», что «действующие в общественной и государственной жизни законы должны учитывать разум человека». Во-первых, деистический принцип невмешательства Бога в дела Вселенной и человеческого общества отнюдь не означает, что Всевышний полностью перестаёт контролировать природные и общественные процессы. Во-вторых, само существование мира природы и людей не является самодостаточным и абсолютным, так как законы существования даны свыше. Иными словами, понятие *законы природы* совпадает с понятием *божественные законы*. Поэтому мысль о соответствии действующих в обществе законов «естественной природе или разумной природе» на деле означает соответствие божественным законам. Кроме того, из приведённой цитаты следует, что речь идёт о позитивном праве (действующих законах).

Люди должны подчиняться лишь созданным ими сообразно своей природе законам. Никто не имеет права управлять ими своевольно или по своему уразумению, но только в соответствии с установленными законами. Все правители и должностные лица должны быть слугами, а не господами народа. Закон призван обеспечить всем личную и имущественную неприкосновенность и безопасность.

Таким образом, требование Шаамиряна о соответствии законов общества естественной природе и разумной природе человека означает, что нормы позитивного права (созданных людьми) должны быть выведены из принципов естественного, то есть божественного права. В противном случае, созданные законы окажутся противоестественными и противоразумными.

Понятие «естественного права» он соотносит с «природой», сущностью человека. Принципы естественного права неизменны, вечны, подобно тому, как неизменна и вечна сама сущность (природа) человека, как вида. Изменчивыми являются лишь внешние проявления этой сущности, но не сама сущность. Если естественное право относится к сфере вечного и неизменного, то позитивное право (как результат законотворческой деятельности человека) – к сфере относительного и изменчивого. Поэтому требование Ш. Шаамиряна о соответствии гражданских законов естественной (и разумной) природе человека означает, что нормы позитивного права должны выводиться из принципов естественного, то есть божественного права.

Естественно-правовая основа власти и формы правления.

С естественноправовых позиций Ш. Шаамирян всесторонне исследует фундаментальные проблемы прав и свобод человека (и нации), соотношения закона и права, закона и государства (власти). Основополагающим принципом его концепции является: «Человек по своей сущности рождается от природы равным». Существующие же в людях умственные и другие различия являются следствием образования и воспитания, они никоим образом не связаны с сущностью человека, и, соответственно, – со сферой естественного права. Из этого следует, что все люди – безотносительно к социальному происхождению и занимаемому в обществе положению – должны быть наделены равными правами и свободами.

Монархический же строй пренебрегает естественными правами людей, божественным принципом правового равенства, человеческим достоинством. Монархическая форма правления не может осуществить и обеспечить социальную справедливость и правовое равенство, которые составляют основу закономерного развития и благоденствия общества.

В доказательство сказанному, Ш. Шаамирян ссылается на историю различных народов и, в первую очередь, армянского. Он считает, что главной причиной многочисленных бедствий, выпавших на долю Армении была самодержавная царская власть. Более того, именно монархическая форма правления явилась главной причиной гибели армянской государственности. Он призывает

«обратиться к прошедшим временам и вспомнить о том непомерном вреде, который постиг страну и народ армянский по причине самодержавной власти царей и князей и их своенравных поступков, хотя иногда и случалось царствовать и благим мужам». Стремление к самодержавной власти он объясняет «изменчивостью человеческой природы». Поэтому, заключает он, «да не найдется никто среди нас, кто бы пожелал, согласился снова принять царя над народом армянским... никого, кто обладает самодержавной властью» [Пам., с. 574].

Неприемлемость монархического строя Шаамирян объясняет его противоестественной сущностью:

1) в основе монархического строя лежат насилие и страх, а основанная на страхе и насилии власть, в конечном счёте, обречена, то есть не вечна;

2) внешние проявления «природы» каждого человека, в том числе монарха, изменчивы, поэтому самодержавный правитель не может последовательно обеспечить умеренность, социальную гармонию и справедливость.

На основе этих, и ряда других, соображений Ш. Шаамирян заключает, что целью освободительной борьбы армянского народа не может стать возрождение монархического государства: пусть не будет желательным и приемлемым для нас, чтобы «отныне в армянском народе появился царь, князь или военачальник – никто, [наделенный] самовластием» [Пам., с. 19]. В этой связи он ссылается еще на одно обстоятельство: армянский народ полностью оказался под тотальным игом других народов, в результате чего нация лишилась представителей княжеского сословия, лиц обладавших силой и правом превозноситься над другими, тем более, над всем народом, «и нет среди нас никого, кто возмутился бы, по причине потери им самодержавной власти, вступлением под иго законов и, возмущившись этим, объединился бы с греками или персами и подставил под удары нашу страну, как это неоднократно случилось в прошлом» [Пам., с. 577].

Взамен он предлагает создать такую власть, такую форму правления, которая выражала бы волю всего народа (общества), защищала общественные интересы, обеспечила бы естественные

права и законные интересы каждого гражданина, равное участие всех граждан в управлении государством. «Поэтому будет великим благом для нас и страны нашей, если весь армянский народ станет свободно, следуя естеству своей природы, царствовать над домом своим», дабы «все в равной мере находились под сенью государства» и «чтобы были все... на веки царями над собственной своей страной» [Пам., с. 574–575]. Но для этого необходимо, чтобы народ имел возможность установить контроль над деятельностью государственной власти, ему должно быть предоставлено право менять правительство, которое не выражает общественные интересы.

Шаамирян полагает, что с целью принятия справедливых законов, выражавших интересы всего народа, необходимо, чтобы «все установления касательно управления народов должны быть основаны... на законах нерушимых, незыблемых, несомненных, к которым не надо было бы ни добавлять что-нибудь, ни убавлять, и воздвигнуть на их [основе] столбы совещательных учреждений... с советниками-законоведами» [Пам., с. 578].

Только наличие справедливых и незыблемых законов способно привести к гармонии противоположные общественные тенденции, различные и противоречивые проявления человеческой природы, создать *единую волю народа*, так необходимую для успешной национально-освободительной борьбы. Данный закон является проявлением более фундаментального природного закона: «присмотритесь к определяющим и составляющим наше естество четырем противоборствующим и несоединимым стихиям [земле, воздуху, воде и огню] – в каком равновесии они пребывают и пребудут, как мирно движутся... эти противоположные стихии благодаря незыблемым своим правилам! Точно так же в полном равновесии пребудет и весь народ армянский от великого до малого как непоколебимая паства благодаря незыблемым своим законам, коими все будут собою являть как бы *единую волю, единый помысел*, единое дело, единую честь и единое наказание, все будут довольны друг другом...» [Пам., с. 578].

Поэтому Шаамирян лучшей формой политической организации общества и правления считает республиканскую, что обосновывает лежащей в ее основе договорной теорией. В качестве исто-

рического примера он ссылается на республиканский Рим, который был основан путем *устного договора*: народ добровольно обязуется платить государству соответствующие налоги, а государство – обеспечить свободу и безопасность людей, неприкосновенность личности и имущества. Особенностью республиканских порядков является выборность государственных органов власти. Монархические же порядки основаны на насилии, вследствие чего даже речи не может быть о союзе или договоре, так как в условиях деспотизма народ не в состоянии выразить свою волю, лишен всяких прав и имеет одни лишь обязанности. Поэтому не случайно, что, когда на смену республиканского строя в Риме пришла монархия, когда всеобщая воля сменилась волей монарха (императора), римляне день ото дня слабея, пришли к упадку. Среди современных государств также имеются такие, которые управляются королями с учётом мнения парламента и сената. В качестве образца он ссылается на государственный строй британцев.

При республике народ берет на себя обязанности не в отношении монарха, а в отношении самого себя, что вполне соответствует принципам справедливости и естественного права. Более того, он убежден, что на основе общественного договора можно создать лишь республиканские порядки.

Подобно европейским просветителям XVII–XVIII веков, Шаамирян полагает, что законы государства должны соответствовать «естественной и разумной природе» человека, выражать и защищать его естественные права – «сохранность личности и имущества», «свободу действий», «свободу мысли, слова и веры». Законы необходимы и обязательны для всех членов общества.

Но для того чтобы обеспечить реализацию этих функций законов, необходимо, чтобы они создавались «согласно воле и желанию всего народа». Идеальным он считает вариант, когда все граждане, собравшись в одном месте, непосредственно и совместно участвуют в разработке и принятии законов – прямая или непосредственная демократия. Однако это возможно лишь в маленьких государствах. В больших же государствах это практически невозможно осуществить. Поэтому целесообразно, чтобы народ по сво-

ему желанию выбирал своих представителей в высшие государственные органы власти.

Созданные институтом народного представительства законы призваны выражать волю и интересы всех граждан. Законодатели также должны подчиняться получившим одобрение народа законам. Закон должен стать высшей силой общества, высшей властью. Ему должны подчиняться все без исключения члены общества, в том числе правители и законодатели. Согласно Шаамиряну, только «закон должен быть царем армянского народа и страны Армянской» [Пам., с. 575].

Естественно возникает вопрос об источнике высшей власти и закона. В рабовладельческой и феодальной политико-правовой идеологии высшим источником власти и закона считался Бог, а царь (монарх) – его наместником, заместителем на земле. Иными словами, монарх воспринимался как исполнитель и гарант Божественной Воли и Божественного Закона, что на практике часто приводило к тому, что монарх силой достигал статуса высшего источника власти и закона.

Шаамирян также единственно истинным, высшим источником и носителем власти и закона считает Бога. ***Но Бог создал людей свободными и равными и никому не предоставил право своевольно властвовать над другими. Власть монарха не имеет божественного происхождения, ибо насилие не имеет ничего общего с божественной властью и Божественным Законом.***

Однако испокон веков люди нарушали естественный (божественный) закон, создавая деспотические режимы. И так как сам Бог наделил всех людей одинаковыми (равными) естественными правами и свободами, а власть монарха не имеет божественного происхождения, то люди могут и имеют право бороться за восстановление своих насильственно отчужденных, погранных естественных прав и свобод. Более того, борьба за восстановление утраченных в результате узурпации естественных прав и свобод, одновременно, означает борьбу за восстановление принципов Божественного Закона и божественной справедливости. «Если вы желаете быть свободными и наравне [с другими] царствовать над своей страной, быть свободными господами своего достоинства и пользо-

ваться почетом за свои добродетели, уничтожить скверну беззакония и очистить свою совесть, вам следует... выбрать себе законы благие могуществом вашей души разумной и согласно воле и желанию всего народа. Быть вам и пребывать тогда в зависимости только от своих законов, дабы никто, кроме вашего закона, составленного вами, не мог царствовать и властвовать над вашими делами, дабы никто не мог найти стезю беззакония и неправедный не посмел жаловаться на постигшее его наказание, поскольку и он сам, будучи свободным царем [подобно другим], сам же установил закон и его царство и, стало быть, по своей воле и своему желанию, сам же вынес решение по своему делу, и обязал себя подчиниться своим законам ... как воздание за дела свои либо почет, либо наказание» [Пам., с. 575].

Данный концептуальный подход Шаамирян распространяет и на естественные права и свободы. Поэтому народ, завоеванный и подвергающийся грабежам и насилию со стороны чужеземных работодателей путем незаконных и противоестественных действий, не только может, но и обязан бороться во имя восстановления погрязших естественных прав, что полностью соответствует Божественному Закону. Данная политико-правовая позиция явилась одним из способов идеологического обоснования национально-освободительной борьбы.

Таким образом, высшим источником власти является Бог, а в общественной жизни источником права является народ. Эта идея выражена также в письме, адресованном царю Картлии Ираклию II: «Помни мой царь, что народ не создан для тебя, а по провидению ты избран для твоего народа, благо которого – твое благо, чья свобода – твоя свобода». Следовательно, в интерпретации Шаамиряна, даже в условиях монархического строя, с точки зрения божественного закона монарх не является источником власти и закона. Он становится таковым лишь в том случае, когда его власть не противоречит естественным правам подвластного народа, иными словами, божественному праву.

Согласно Шаамиряну, для непосредственной реализации своих суверенных прав народ должен собраться в одном месте, чтобы «создать законы или принять или отвергнуть поручения».

Исходя из этих же соображений, Ж.-Ж. Руссо считал утверждение республиканских порядков возможным лишь в странах с малой территорией. Защищая принцип неотчуждаемости суверенитета народа и необходимости его непосредственного участия в управлении государством, он отверг институт народного представительства. Между тем, как считает Шаамирян, для определения всеобщей воли народа отнюдь не обязательно (хотя и желательно), выяснять волю каждого отдельного гражданина. Подобно тому, как для определения качества зерна нет надобности проверять все зерна, точно так же для определяния воли народа достаточно, чтобы с каждых десяти тысяч домов избрать двух своих представителей, которые выполняют работу тех десяти тысяч лиц, которые направили их: «принять законы и подписать их, представляя [волю] всей страны» [Пам., с. 579]. То есть народ-суверен может осуществить свою верховную власть через институт народного представительства.

Западноевропейские просветители, особенно Руссо, считали, что суверен (т. е. народ) может передать функции правления малочисленному коллективу (аристократия) или одному лицу (монархия), или всему народу (народовластие). Иными словами, согласно Руссо, народ обладает полной свободой в вопросе выбора формы правления. Кроме того, его главная задача заключается в том, чтобы раскрыть основу каждого вида правления, а не обоснование необходимости утверждения республиканских порядков. Ввиду этого, отнюдь не случайно, что европейские просветители (Руссо, Давид Юм и др.) падение Рима объясняют существующей там республиканской системой. Между тем, Шаамирян объясняет гибель Рима созданием Римской империи, а его могущество – республиканским строем. В этом смысле он ближе к точке зрения французского мыслителя Гельвеция.

Армянский мыслитель, как поборник республиканской системы правления, приветствовал возглавляемую Джорджем Вашингтоном вооруженную борьбу северо-американских колоний, американского народа за свободу и освобождение от британского владычества. Вашингтон, по его словам, «стремился приобрести свободу и не быть подвластным никому... Желание американцев

естественно, оно заложено в природе человека, так как на земле нет ничего слаще... чем свобода».

Просветители придавали важное значение закону и законодательству. К этим проблемам Шаамирян обращается с точки зрения республиканской формы правления. Свою разработанную модель республики он в духе просветителей рассматривает как царство Закона (Разума): «Если хотите быть свободными и равноправно царствовать (править) в вашей стране и быть свободными в отношении вашего имущества, удостоиться почести за свою добродетель необходимо избрать добрые законы, равным образом соответствующие воле и желанию всех людей, чтобы не нашлось никого, кто властвовал бы над вами, кроме ваших законов» [Пам., с. 21].

Шаамирян принадлежит к числу тех немногих политических мыслителей, кто ради реализации своих идей был готов пожертвовать свои личные финансовые средства. Так, для упразднения крепостных порядков в Картли он был готов предоставить царю Ираклию соответствующую сумму денег, если тот назначит приемлемую выкупную цену.

В приложении к правам и свободам народов это означает, что незаконно завоеванный и подвергающийся грабежу и унижению народ не только может, но и обязан бороться с деспотизмом во имя восстановления своих естественных прав, что целиком и полностью соответствует божественному закону.

Прогрессивные идеологи эпохи, в частности, просветители прославляли закон, царство закона, будучи уверенными, что народ с помощью законов может построить желаемый общественный строй, выбрать желаемую форму правления и т. д. Однако они абсолютизировали роль и силу закона. Так, по мнению Гельвеция, «законы делают все». Шаамирян отмечает, что закон порождает множество возможностей, он «воскресает и оживляет даже мертвых». Он убежден, что посредством закона можно упразднить своеволие, правонарушения, преступления, социальные привилегии и утвердить в обществе социальную гармонию, справедливость и равенство.

Однако, по его мнению, такой силой обладают лишь те законы, которые созданы свободной волей граждан. Критерием истин-

ности и справедливости закона является общественное благополучие и признание, обеспечение всеобщего блага. При этом он отождествляет понятия закон, всеобщая польза и совокупная воля народа. Подобно Руссо, согласно которому, «народ, подчиняющийся закону, должен быть автором этого закона», Шаамирян отмечает, обращаясь к народу: «Все вы должны подчиниться только вашим законам, которые вы выбрали и которые показались вам желанными». Следует помнить, что армянский мыслитель принимает институт народного представительства, принятые законы которого считает принятыми со стороны всего народа. Так как закон есть выражение воли всего народа, все равны перед законом, независимо от социального происхождения и общественного статуса. Глава армянского государства, высшее должностное лицо, также всего лишь «есть и остается слугой всего нашего народа, он также принимает свою власть согласно Законам, его преимущество в действительности обусловлено верным служением своему народу».

Политическая структура возрожденного армянского государства. На основе политико-правовых и мировоззренческих основоположений Шаамирян разрабатывает программу по общественно-политическому устройству возрожденного в будущем армянского государства, проект армянской конституции. Вторая часть «Западни честолубия» состоит из 521 статьи, из которых более ста статей относятся к конституционному праву (в современном смысле). Он сообщает нормативный характер многим политико-правовым принципам, сформулированным в первой части работы, особенно тем стержневым идеям, согласно которым власть исходит от народа, принадлежит народу и подотчетна ему.

Возрожденное армянское государство, согласно Шаамиряну, должно быть по природе демократическим, а по форме – конституционно-республиканским. Важное значение он придает принципу разделения властей. Государственная власть будет разделена на три независимые ветви – законодательную, исполнительную и судебную. Все высшие органы государственной власти должны создаваться путём многоступенчатых выборов. Во время выборов вся территория страны должна быть разделена на избирательные округа, каждый из которых должен включать не менее 12.000 домов.

Сначала каждая деревня или поселение округа избирает одного представителя, затем, собравшись в одном месте, все представители путем жеребьевки выбирают двух представителей-депутатов для высших органов государственной власти: одного для законодательного органа – парламента (Армянского дома), другого – для исполнительного (правительства). Следовательно, половина из общего числа избранных депутатов становится членом законодательного органа, другая половина – исполнительной власти.

Выборы должны проходить раз в три года. При этом вознаграждение депутатов должно отчисляться не из государственной казны: каждый избирательный округ (избиратели) обязан содержать обоих своих депутатов. Необходимость этого принципа он объясняет тем, что, с одной стороны, в период депутатства народные избранники не должны нуждаться в чем-либо, чтобы все свое время посвящать делу повышения благосостояния народа [Пам., с. 148]. С другой стороны, это обеспечит финансово-материальную независимость депутатов от исполнительной власти и полноту ответственности перед своими избирателями.

Представитель Армянской церкви должен быть избран в парламент особым образом: «Верховный патриарх Всея армян и все епископы избирают одного епископа, который обладает правом двух голосов». Духовенство не имеет права участвовать во всеобщих выборах и избираться депутатом на общих основаниях, так как, по Шаамиряню, церковь должна быть отделена от государства: церковь не должна вмешиваться в государственные дела, а государства – в дела церкви. В то же время, как граждане армянского государства, священнослужители не могут быть лишены избирательного права, вообще не участвовать в деятельности законодательного органа государственной власти. Тем самым устанавливалась определенная связь между структурами государственной и церковной власти.

Хотя все народы, проживающие на территории армянского государства провозглашаются равными перед законом и наделенными равными правами [ст. 2, 3, 10, 128], обеспечивается свобода вероисповедания и свобода совести [ст. 5], тем не менее, представители Армянской Апостольской церкви наделяются некоторыми

привилегиями. В частности, только они могли быть избраны на высшие государственные должности [ст. 33, 49, 204], быть собственником земли, а иностранцы и иноверцы (в том числе армяне иного вероисповедания) наделяются лишь правом аренды [ст. 8, 9].

Некоторая коррекция и изменения политико-правовых принципов не противоречат политическим идеалам и естественно-правовой концепции Шаамиряна. Более того, именно здесь проявляется его творческий гений, что весьма поучительно для правотворческой деятельности всех – и особенно, новоиспеченных государств. Его подход представляет интерес особенно в плане проецирования политико-правовой теории в практическую политико-правовую плоскость и заслуживает самостоятельного исследования. Здесь же ограничимся лишь некоторыми соображениями.

Во-первых, для превращения политико-правовой теории в практическую политику, внедрения в конкретную социально-политическую действительность необходимо учесть этнический состав страны, историческое прошлое «титульного» народа, устоявшие в течение веков национальные традиции и психологию, культурно-духовную систему ценностей и, конечно, современное состояние и бытие народа.

Во-вторых, так как целью Шаамиряна являлось создание национального государства, следовательно, необходимо было наличие всеобщего идейно-политического фактора, способного обеспечить национальный характер возрожденного государства.

В-третьих, так как возрождение армянской государственности предполагалось на всей территории исторической Армении, где проживали различные народы и народности, в том числе господствующие в то время турки и персы, наделение их правами на занятие государственных должностей и собственности на землю было невозможно и весьма опасно по нескольким причинам: 1) вряд ли армянский народ, став источником власти и права, оправдает и примет такой принцип, абсолютное равенство вчерашних угнетателей, которые в течение веков грабили, обдирали, попирали не только их естественные права, но и национальное и человеческое достоинство; 2) вряд ли сами турки и персы правильно поймут сам факт предоставления им прав, тем более, что возрождение армян-

ской государственности произойдет в результате национально-освободительной борьбы, то есть посредством военной силы.

Поэтому механическое использование политико-правовых принципов никак не могло способствовать ни освободительной борьбе, ни становлению армянской государственности.

Высшим органом армянского государства будет «Армянский Дом» (парламент), которому подчиняются и подотчетны все остальные государственные структуры – исполнительная власть, судебная власть и т. д. Депутаты «Армянского Дома» – танутеры, как и другие должностные лица, по истечении трех лет по воле избирателей могут быть переизбраны или быть заменены другими [ст. 14, 15]. Не оправдавшие себя должностные лица могут быть отозваны до истечения срока их полномочий и заменены другими, более достойными для этой должности людьми [ст. 93].

В функции армянского парламента входят: разработка и принятие законов, а также распределение и утверждение полномочий между должностными лицами.

Армянский парламент будет иметь также президиум, состоящий из четырех депутатов [ст. 40–42, 45], которые избираются по жребию. Полномочия президиума весьма ограничены: он ведает текущими делами и правомочен назначать лишь низших чиновников государственного аппарата. Высокопоставленных должностных лиц государства выбирает и назначает парламент [ст. 46, 47]. Кроме того, прежде, чем принять какой-либо закон, он должен стать предметом широкого обсуждения, и только после трех обсуждений (в третьем чтении) он может быть принят простым большинством голосов [ст. 17].

Высшей исполнительной властью является правительство, которое образуется из числа депутатов, избранных для исполнительной власти. Из них выбирают министра на три года и одиннадцать его заместителей. Министр является главой исполнительной власти, «первое должностное лицо и наш верный слуга» [ст. 51]. Его власть ограничена, так как он в своей деятельности ответственен и подотчетен армянскому парламенту – перед представительным органом народа, и не имеет права нарушать или обойти установленные последним законы и решения. В противном случае, он

устраняется с должности и его временно заменяет его первый заместитель до проведения новых выборов [ст. 94].

Проект Конституции Ш. Шаамиряна предусматривает и другой способ избрания главы исполнительной власти, а именно: эта должность может быть также пожизненной и наследственной. Данный пункт, фактически, нарушает форму республиканского правления и предлагается модель конституционной монархии. Но это возможно лишь в том случае, если кто-то из отпрысков армянских царских династий, в частности, Багратидов, пожелает стать главой исполнительной власти и поклянется подчиняться законам Армянского парламента и неукоснительно проводить их в жизнь. Только в этом случае эта выборная должность может стать пожизненной и наследственной [ст. 51, 53, 55]. Этим он предоставляет определённое место институту наследственного права. В этом случае должность главы правительства могут занять отпрыски и по женской линии [ст. 78, 179].

Это обстоятельство некоторые исследователи объясняют практически-политическими соображениями и выводят из политической программы мадрасских армян по освобождению Армении. Дело в том, что в данном случае Шаамирян имеет в виду отпрыска грузинской ветви Армянских Багратидов – царя Картлии Ираклия. Выслав последнему экземпляр «Западни честолюбия», Шаамирян дает ему ясно понять, что если тот поможет делу освобождения Армении, то он или один из его сыновей может претендовать на должность Председателя Армении.

В полномочия Председателя входили: по поручению армянского парламента вести переговоры с другими государствами, обсуждать и решать вопросы войны и мира, руководить вооруженными силами государства, право помилования и др.

Из депутатов образуются и другие органы исполнительной власти – руководящий состав министерств, из них назначаются также главы городов.

Третья ветвь государственной власти – руководящий состав высшей судебной системы также формируется из числа депутатов, избранных для структур исполнительной власти (25 членов верховного суда и 60 городских судей), которые наделены верховной

судебной властью. В отличие от многих европейских политических мыслителей XVII–XVIII вв., Шаамирян более явно акцентирует принцип самостоятельности судебной власти.

В проекте конституции Шаамирян обстоятельно регулирует порядок и структуру выборов других общегосударственных и местных органов власти, их функции и полномочия, особое внимание уделяя усилению военной мощи страны. С точки зрения конституционного права, большой интерес представляют вопросы, касающиеся упорядочения и регулирования социальной сферы, и особенно, образования и здравоохранения.

Множество статей «Западни честолубия» посвящено определению прав и обязанностей граждан. В них, в частности, защищаются свобода мысли, свобода слова, свобода деятельности [ст. 500]. Церковь должна быть отделена от государства, школа – от церкви [ст. 155, 156, 397].

В своем проекте конституции Армянского государства Шаамирян провозглашает равенство всех народов перед законом [ст. 2, 3, 40, 128], свободу вероисповедания (совести) [ст. 5]. Вместе с тем, приверженцев Армянской Апостольской церкви он наделяет некоторыми привилегиями, в частности, только они могут быть избраны на высшие государственные должности [ст. 33, 49, 204], быть собственниками земли, а иноземцы и иноверцы (в том числе армяне иного вероисповедания) могут быть только арендаторами земли [ст. 8, 9].

Из вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

1) Политико-правовая концепция Шаамиряна основана на теории естественного права. При этом, под естественным правом он понимает божественные, вечные, неизменные принципы права. Изменчивыми являются нормы позитивного права (созданные человеком).

2) Естественнорправовые принципы лежат в основе как национально-освободительной программы, так и создания конституционной республики.

3) Критика монархических порядков относится к абсолютной, самодержавной власти, что, как и в программе Мовсеса Баграмяна, не распространяется на монархическую власть в целом. В

этом смысле, он считает приемлемым также конституционную (ограниченную) монархию. Для Шаамиряна важно обеспечение верховенства закона, выражение в законах общих интересов и коллективной воли общества. Формы же их реализации могут быть самыми различными.

4) Признание конституционной монархии, предоставление определенных функций армянским наследственным князьям в местных органах исполнительной власти, некоторое ограничение прав иноплеменников и иноверцев, провозглашение армянского языка в качестве государственного (для всех народов) отнюдь не означает ограничение прав. Дело в том, что он наделяет всех без исключения граждан армянского государства естественными и неотчуждаемыми правами, между тем, как ограничения касаются лишь отдельных сфер позитивного права.

Эти коррективы в общем принципе равноправия граждан обусловлены конкретными социально-экономическими и политическими реалиями эпохи, конкретными условиями национального бытия армянского народа. Кроме того, армянский политический мыслитель создает проект не абстрактной конституции или правовой системы, а законопроект конкретного национального государства, принимая во внимание не только достижения политико-правовой мысли, но и историческую, политическую, психологическую действительность, историческую память народа и национальные традиции.

«Западня честолюбия» Шаамиряна, по утверждению крупного специалиста в области конституционного права, профессора Г. Г. Арутюняна, является одним «из немногих достижений общечеловеческой общественно-правовой мысли, выдвинутые в которой и приведенные в определенную систему идеи являются не только результатом глубоких теоретических обобщений, но и основополагающей ценностью международных конституционных разработок»³⁸². Одно уже название произведения, по оценке известного профессора по конституционному праву Доминика Руссо, – целая

³⁸² Арутюнян Г. Г. Конституционная культура: уроки истории и вызовы времени. Ер., 2016. С. 522. На арм. яз.

правовая теория. Эта Конституция была призвана гарантировать «... возможность сохранения свободы» и создания «... неминуемой западни для всех низких людей, чтобы они были вынуждены оказаться под гнетом полезной деятельности». Она должна была иметь краеугольное значение для руководства справедливыми законами, естественным правом и справедливостью³⁸³.

Считаем нужным указать ещё на один важный вывод, сделанный профессором Г. Г. Арутюняном. Отмечая, что в XVIII веке «армянская конституционная культура базировалась на принципе верховенства права, сознании приоритета естественных прав, разделения властей, гарантировании гармоничности конституционных функций, сдержек и противовесов, то есть на важнейших принципах европейской политико-правовой культуры, «Западня честлюбия», тем не менее, не просто отклик на европейскую правовую мысль. Она «в правопознавательном и научно-методологическом плане» представляет собой не только обобщение, но и своеобразный синтез «результатов национально-церковных собраний» и национально-политической мысли предшествующих эпох³⁸⁴.

³⁸³ См.: Там же.

³⁸⁴ См.: Там же. С. 522–523.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Даже обзорное изложение армянской политической мысли воочию свидетельствует о высоком уровне развития политического мышления, политической культуры нации, что политическая проблематика всегда находилась в центре философско-теоретической и политической рефлексии. И так как Армения периодически становилась объектом экспансионистской политики соседних могущественных держав (Римской империи и Персии, Византийской империи и Арабского халифата, шахской Персии и Османской империи, Османской и Российской империй), а народ часто и надолго лишался политической независимости и национальной государственности, то политико-правовая проблематика приобретала национально-политическую направленность и содержание, а в конкретных исторических условиях средневековья – церковно-политический оттенок. Важнейшими проблемами армянской политической мысли являлись: осмысление реального национального бытия, национально-политической практики, политического и правового статуса нации, поиска путей возрождения политической независимости и национальной государственности.

Указанными факторами обусловлено то обстоятельство, что армянская политическая мысль часто проявлялась в форме национальной политической идеологии (идеологии национально-освободительной борьбы). Сверхзадачей армянской политической мысли было философско-политическое, правовое, богословское, моральное и историческое обоснование естественного права армянского народа на свободную и независимую жизнь, законность и необходимость возрождения национальной государственности как проявления исторической (божественной) справедливости. Армянские политические мыслители и идеологи, в основном, правильно ориентировались в сложнейших политических перипетиях, в конкретных исторических ситуациях, в расстановке политических сил и факторов в регионе и находили пути для защиты нации. Их политическим концепциям и учениям присуще умелое оперирование

арсеналом политических и правовых теорий, их подчинение национальной проблематике.

Исследование процесса формирования и развития армянской политической мысли показывает, что она базируется на трех важнейших факторах:

1) Теория естественного права, основные принципы которой были разработаны в античной политико-правовой мысли, а также зафиксированы в Священном Писании. Согласно естественному праву, все люди по природе равны. Армянская политическая мысль уже в патристический период (V в.) естественные права человека с абстрактного уровня перевела на уровень конкретной (армянской) нации. А впоследствии, в XII–XIII веках, в политико-правовых концепциях Мхитара Гоша и Смбата Спарапета концепция естественного права распространяется и на конкретного гражданина и человека.

Армянские политические мыслители с помощью теории естественного права обосновывали право армянского народа на независимость и свободу, свободу вероисповедания, противоестественный характер внешней военно-политической и религиозной (идеологической) агрессии и, как следствие, оправдание и обоснование национально-освободительной борьбы (в том числе вооруженной) народа как восстановление естественного права (божественного закона), исторической справедливости – как необходимость, так и возможность победы над противоестественными действиями и утверждение естественного права.

Теория естественного права в плоскости человека-гражданина подчинялась утверждению социальной справедливости, социальной гармонии – важнейшему средству обеспечения национального единства.

2) В условиях отсутствия политической независимости и государственного суверенитета армянские мыслители и деятели придали политическую и стратегическую направленность духовно-культурному и идеологическому факторам. Эта тенденция выразилась, в частности, в создании в эпоху Тиграна II Великого **политической концепции культуры** – понятие, которое необходимо раз-

личать от понятий **культурная политика, политика в области культуры** и других подобных понятий.

Последовательное осуществление политической концепции культуры придало развитию национальной культуры программный и целенаправленный характер, благодаря чему удалось сохранить духовно-культурную **самобытность и безопасность** народа – национальный образ жизни, традиционную систему ценностей, историческую память и национальную идентичность, что опосредовано означало также защиту национальной безопасности и национального суверенитета. Наличием такого концептуального мышления можно объяснить то обстоятельство, что даже в условиях отсутствия государственной и политической независимости армянский народ сумел создать богатейшую духовную культуру, через национальные достижения обогатив сокровищницу мировой цивилизации. Благодаря этому, то, что было потеряно в реальной государственно-политической сфере народ сумел сохранить на уровне национального сознания и самосознания, приобретавших значение политических идеалов.

3) В истории армянского народа государственная политика в силу исторических условий зачастую уступала место национальной политике, носителем которой вследствие специфики истории нации выступала Армянская Апостольская церковь как единственный общенациональный институт. Поэтому не случайно, что национально-политическая проблематика часто приобретала форму национально-церковной проблематики: политическая мысль решала проблемы защиты интересов и безопасности нации, национальной идентичности под оболочкой церковно-политических проблем, и наоборот.

Перечисленные факторы на протяжении многих столетий обусловили содержание и форму армянской политической мысли, политической культуры в целом, политологический инструментарий, операциональные методы и способы, которые, в своей совокупности, были нацелены на осмысление наличного политического бытия нации и осуществление национального бытия-цели – восстановление политической независимости и национальной государственности.

ЛИТЕРАТУРА

Первоисточники

Рукописи Матенадарана им. Месропа Маштоца – №№ 1115, 1142, 1264, 2173, 2595, 4694, 7032,

1. *Авакян Р.* Памятники армянского права. Ер., 2000.
2. *Абрамян А. Г.* Труды Ованеса Имастасера. / Исслед. и тексты. Ер., 1956. На древнеарм. яз.
3. *Абрамян А. Г.* Труды Анания Ширакаци. Ер., 1944. На древнеарм. яз.
4. *Агатангелос.* История Армении / Пер., вступит. статья и примеч. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатына. Ер., 2005.
5. *Аль-Истахрий.* Из книги путей царств // Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане. Вып. 29. Тифлис, 1901.
6. *Анания Ширакаци.* Труды / Пер., предисл. и примеч. А. Г. Абрамяна и Г. Б. Петросяна. Ер., 1977. На арм. яз.
7. *Анания Ширакаци.* Космология и календарь. Ер., 1940. На древнеарм. яз.
8. *Анания Ширакаци.* Космография / Пер. с древнеарм., предисл. и комм. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатына. Ер., 1962.
9. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. I. М., 1969.
10. Антология мировой политической мысли. В 5-ти томах. Т. I. М., 1997.
11. Антология мировой правовой мысли. В 5-ти томах. Т. I. М., 1999.
12. *Аппиан.* Митридатовы войны // Вестник Древней Истории. 1946. № 4 (пер. С. П. Кондратьева).
13. *Аристокэс Ластивертци.* Повествование вардапета Аристокэса Ластивертци / Пер. с древнеарм. К. Н. Юзбашяна. М., 1968.
14. Армянские жития и мученичества V–XVII вв / Пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. К. С. Тер-Давтян. Ер., 1994.
15. Армянская книга канонов. Т. 1. / Предисл., научно-критич. текст и примеч. В. Акопяна. Ер., 1964. На древнеарм. яз.

16. Армянский Судебник *Мхитара Гоша* / правовое исследов. Вместе с примеч. В. Бастамянца. Вагаршапат, 1880. На арм. яз.
17. *Багдасарян Э. М.* Ованнес Ерзынкаци и его назидательная проза / Исслед. и тексты. Ер., 1977. На арм. яз.
18. *Бартикян Г. И.* Источники для изучения истории павликианского движения. Ер., 1961.
19. *Болтунова А. И.* Греческие надписи Армавира // Известия Армфана СССР. 1942, № 1–2.
20. *Ваграм Рабуни.* Речь Ваграма Рабуни при коронации Левона III царём Киликии // Журн. «Арагат», 1868, № 7 и 12, 1869, № 1–5. На древнеарм. яз.
21. *Воскян Г.* Краткий очерк истории доминиканцев и францисканцев в Армении // Базмавеп. 1922. № 1. На арм. яз.
22. *Гевонд.* История Армении великого вардапета *Гевонда*. СПб., 1887. На древнеарм. яз.
23. *Григор Магистрос.* Письма / Изд. К. Костанянца. Александрополь, 1910. На древнеарм. яз.
24. *Григор Татеваци.* Книга проповедей. Летний том. Константинополь, 1741. На древнеарм. яз.
25. *Григор Татеваци.* Книга проповедей. Зимний том. Константинополь, 1740. На древнеарм. яз.
26. *Григор Татеваци.* Книга вопрошений. Константинополь, 1729. На древнеарм. яз.
27. *Григор Татеваци.* Толкование песни песней. 2-е изд. / Пер. с грабара и прим. Х. Григоряна. Ер., 2007.
28. *Григор Татеваци.* Толкование Экклесиаста и премудрости Соломоновой / Пер. с грабара Х. Григоряна; комм. Г. Маиляна. Ер., 2005. На арм. яз.
29. *Григор Татеваци.* Толкование Евангелия от Матфея // Матенадаран им. Месгора Маштоца. Рук. № 1264. На древнеарм. яз.
30. *Григор Татеваци.* Толкование Евангелия от Иоанна // Матенадаран им. Маштоца. Рук. № 1394. На древнеарм. яз.
31. *Григор Татеваци.* Толкование (книги) Иова // Матенадаран им. Месропа Маштоца. Рук. № 1115. На древнеарм. яз.
32. *Григор Татеваци.* Толкование притчей Соломоновых / Пер. с древнеарм., предисл. и примеч. С. С. Аревшатяна. Ер., 1999.
33. *Григорий Просветитель.* Многовещательные речи / Пер. с древнеарм., предисловие и примеч. С. С. Аревшатяна. Ер., 2011.

34. *Давид Анахт*. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С. С. Аревшатына. М., 1980. – 262 с.
35. *Егишэ*. Труды вардапета Егишэ. Венеция, 1859. На древнеарм. яз.
36. *Св. Егишэ вардапет*. Богословские труды / Пер. М. Арабян. Св. Эчмиадзин. 2007. На арм. яз.
37. *Егишэ*. О Вардане и войне Армянской / Пер. с древнеарм. И. А. Орбели / Подг. к изд., предисл. и примеч. К. Н. Юзбашьяна. Ер., 1971..
38. *Езник Кохбаци*. Опровержение лжеучений (Речи против ересей). / Пер. с древнеарм., вступит. статья и комм. С. С. Аревшатына. Ер., 2008.
39. *Иоанн Одзунский*. Против павликиан // *Бартикян Г.* Источники для изучения истории павликианского движения. Ер., 1961.
40. *Иованнес Драсханакертци*. История Армении / Пер. с древнеарм., вступ. статья и комм. М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 1986. – 400 с.
41. *Иосиф Орбели*. Басни средневековой Армении. М.-Л., 1956.
42. Каноны св. Двинского собора / Пер. С. К. Аревшатына. // Вестник Матенадарана. Т. 6. Ер., 1962.
43. *Киракос Гандзакецци*. История Армении / Пер. с древнеарм., предисл. и комм. Л. А. Ханларян. М., 1976.
44. *Корюн*. Житие Маштоца / Пер. с древнеарм. на рус. Ш. В. Смбатяна, К. А. Мелик-Оганджяна. Ер., 1981.
45. *Ксенофонт*. Киропедия / Пер. В. Г. Боруховича и Э. Д. Фролова // *Ксенофонт*. Сократические сочинения. Киропедия. М., 2003.
46. *Ксенофонт*. Анабасис. М.-Л., 1951.
47. *Марко Поло*. «Книга» / Пер. старофранц. текста И. П. Микеева; ред. и вступит. статья И. П. Магидовича. М., 1956.
48. *Микаэл Чамчян*. История Армении. Т. I–III. Венеция, 1784–1786. На древнеарм. яз.
49. *Мирумян К. А.* Антология армянской педагогической мысли. Ер., 2019.
50. *Мовсес Баграмян*. Новая книга, называемая «Увещеванием» / Пер. П. Хачатряна. Ер., На арм. яз.
51. *Мовсес Каланкатуаци*. История страны Алуанк / Пер. с древнеарм., предисл. и комм. Ш. В. Смбатяна. Ер., 1984.
52. *Мовсес Хоренаци*. История Армении / Пер. с древнеарм. языка, введение и примеч. Г. Саркисяна. Ер., 1990.

53. *Мовсес Хоренаци*. Труды Мовсеса Хоренаци. Венеция, 1865. На древнеарм. яз.
54. *Мхитар Гош*. Послание «К грузинам» // *Мурадян П. М.* Армяно-грузинские догматические трения в XI – XIII вв. и послание «К грузинам» Мхитара Гоша / *Источниковедческое исследование и тексты*. С. Эчмиадзин. 2011. С. 195–266. На древнеарм. яз.
55. *Мхитар Гош*. Армянский Судебник Мхитара Гоша / Пер. с древнеарм. А. А. Паповяна; ред., вступит. статья и примеч. Б. М. Арутюняна. Ер., 1954.
56. *Мхитар Гош*. Армянский Судебник / Подг. текста, введ. и прим. Х. Торосяна. Ер., 1975. На древнеарм. яз.
57. *Нерсес Ламбронаци*. Речи Нерсеса Ламбронаци. Венеция, 1812. На древнеарм. яз.
58. *Нерсес Ламбронаци*. Речи и письма Нерсеса Ламбронаци. Венеция, 1838. На древнеарм. яз.
59. *Нерсес Ламбронаци*. Послание Нерсеса Ламбронаци... царю Левону. Венеция, 1865. На древнеарм. яз.
60. *Нерсес Ламбронаци*. Размышления о церковных порядках. Венеция, 1847. На древнеарм. яз.
61. *Нерсес Ламбронаци*. Синодальное слово Нерсеса Ламбронского, архиепископа Тарсийского // *Переводы и статьи Н. О. Эмина по духовной армянской литературе (за 1859–1882 гг.)*. М., 1897.
62. *Нерсес Ламбронаци*. Толкование на книгу Экклесиаст. Толкование на книгу Премудрости Соломона / Текст подготовил Г. Мнацаканян. Ер., 2009. На древнеарм. яз.
63. *Нерсес Шнорали*. Письма / Пер. с древнеарм. С. Стамболцян. Св. Эчмиадзин, 2011. На арм. яз.
64. *Нерсес Шнорали*. Соборное (Всеобщее) послание католикоса армянского Нерсеса // *Авакян Р.* Памятники армянского права. Ер., 2000.
65. *Ованнес Ерзынкаци*. Устав Братства // *Багдасарян Э. М.* Ованнес Ерзынкаци и его назидательная проза. / Исслед. и тексты. Ер., 1977. На арм. яз.
66. *Ованнес Ерзынкаци*. Письмо к князьям гавара Екегяц / Вступ. статья К. А. Мирумяна; пер. с древнеарм. на рус. и примеч. В. А. Иванова // *Вестник РАУ. Гуманит. и общ. науки. № 3. 2006.*

67. *Ованнес Ерзынкаци*. Письмо к князьям гавара Екегяц // *Багдасарян Э. М.* Ованнес Ерзынкаци и его назидательная проза / Исслед. и тексты. Ер., 1977. На древнеарм. яз.
68. *Ованнес Ерзынкаци*. Труды. Т. I. Речи и проповеди / Тексты подготовлены к изданию А. Ерзынкаци-Тер-Срапян и Э. Багдасаряном. Ер., 2013. На древнеарм. яз.
69. *Ованнес Одзнеци*. Сочинения / Пер. с древнеарм., предисл. и примеч. В. Амбарцумяна. Ер., 1999. На арм. яз.
70. *Ованнес Одзнеци*. Против павликиан / Пер. с древнеарм. А. Казиняна // *Эчмиадзин*, 1980. На арм. яз.
71. *Овсеп (Иосиф) Эмин*. Жизнь и приключения Овсеп Эмина / С англ. оригинала пер. Г. Хашмян. Бейрут, 1958. На западноарм. яз.
72. *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. М., 1999.
73. Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М., 1951.
74. *Сенека*. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. статья, комм. Т. Ю. Бородай. СПб., 2001.
75. *Смбат Спарамет*. Судебник Смбата Спарапета (Гундстабля) / пер. со среднеарм., предисл. и примеч. А. Г. Сукиасяна. Ер.: 1971.
76. *Степанос Таронский*. Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия / Пер. с арм. и объясн. Н. Эмина. М., 1864.
77. *Степанос Орбелян*. История области Сисакан. Тифлис, 1910. На древнеарм. яз.
78. *Страбон*. География / Пер. Г. А. Страгановского. М., 1964.
79. *Товма Мецопеци*. История Тимурленга и его преемников./ Пер. с древнеарм., предисл. и комм. К. С. Тер-Давтян. Ер.: Наири, 2005. – 156 с.
80. Установления и каноны св. Церкви, принятые армянскими вардапетами в дополнение и подтверждение апостольских и никейских канонов / Пер. С. Аревшатяна. // *Историко-филологический журнал*, 1959, № 2–3.
81. *Фавстос Бузанд*. История Армении Фавстоса Бузанда / Пер. с древнеарм. и комм. М. А. Геворгияна. Ер., 1953.
82. *Феофан Исповедник*. Хронография / пер. с оригинала, предисл. и прим. Гр. Бартикияна. Ер., 1983. На арм. яз.
83. *Фома Аквинский*. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. Л., 1990.

84. Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. Ер., 1981. На арм. яз.
85. Цицерон. Письма Марка Туллия Цицерона. Т. I / Пер. и комм. В. О. Горенштейна. М.-Л., 1949; Т. II. М.-Л., 1960; Т. III. М.-Л., 1951.
86. Шаамирян Ш. Книга, называемая «Западня честолубия». Тифлис, 1913. На древнеарм. яз.
87. Шаамирян Ш. Книга, называемая «Ншавак». Мадрас, 1783. На арм. яз.

Остальная литература

88. Абегян М. История древнеармянской литературы. Ер., 1975.
89. Абегян М. Месроп Маштоц и создание Армянского алфавита и письменности // Корюн. Житие Маштоца. Ер., 1080.
90. Абрамян А. Г. Гладзорский университет. Ер., 1983. На арм. и рус. яз.
91. Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908.
92. Акинян Н. Нерсес Ламбронаци. Вена, 1956. На арм. яз.
93. Акопян Г. Нерсес Шнорали. Ер., 1964. На арм. яз.
94. Акопян Г. Нерсес Ламбронаци. Ер., 1971. На арм. яз.
95. Алпояджян А. История армянской школы. Ч. I. Каир, 1946. С. 3. На арм. яз.
96. Алексеев Н. Н. Идея государства. Изд. 2-е. М., 2001.
97. Алишан Г. Шнорали и его эпоха. Венеция, 1873. На арм. яз.
98. Алишан Г. Айапатум: история и историки Армении. Венеция, 1901. На арм. яз.
99. Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. М., 1954.
100. Аревшатыан С. С. Философские взгляды Григора Татеваци. Ер., 1957.
101. Аревшатыан С. С. К истории философских школ средневековой Армении. Ер., 1980.
102. Аревшатыан С. С. Мовсес Хоренаци о национальном суверенитете // Историко-Филологический Журнал АН АрмССР. № 3, 1990. На арм. яз.
103. Аревшатыан С. С. Формирование философской науки в древней Армении (V – VI вв.). Изд. 2-е. Ер., 2016.

104. *Аревшатян С. С., Матевосян А. С.* Гладзорский университет – центр просвещения средневековой Армении. Ер., 1984.
105. *Аревшатян С. С., Мирумян К. А.* История армянской философии. Древний период и раннее средневековье. Ер., 2007. На арм. яз.
106. *Арутюнян Б. М.* Вступительная статья // *Мхитар Гош.* Армянский Судебник Мхитара Гоша / Пер. с древнеарм. А. А. Паповяна. Ер., 1954.
107. *Арутюнян Г. Г.* Конституционная культура: уроки истории и вызовы времени. Ер., 2016. На арм. яз.
108. *Ачарян Гр.* Армянские письма. Ер., 1984. На арм. яз.
109. *Бартикян Р. М.* Павликианское движение в Армении в VII – IX веках // *История армянского народа.* Т. II. Ер., 1984. На арм. яз.
110. *Бартикян Г. М.* К вопросу о павликианском движении в первой половине VIII века // *Византийский Временник.* Т. VIII. М., 1956.
111. *Баткин Л. М.* Теория разделения власти: становление, развитие, применение. Томск, 1988.
112. *Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. I. М., 1968.
113. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. / 2-е изд. М., 1998.
114. *Бозоян А. А.* Восточная политика Византии и Киликийская Армения в 30–70-ые годы XII века. Ер., 1988. На арм. яз.
115. *Болтунова А. И.* Греческие надписи Армавира // *Известия Армфана СССР.* 1942. № 1–2.
116. *Брюсов В.* Летопись исторических судеб армянского народа // *Брюсов и Армения.* Кн. I. Ер., 1989.
117. *Брюсов В.* Поэзия Армении и её единство на протяжении веков. Историко-литературный очерк // *Брюсов и Армения.* Кн. I. Ер., 1989.
118. Видные деятели армянской культуры (V – VIII века). Ер., 1982.
119. *Габриэлян Г. Г.* История армянской философской мысли. Ер., 1958. На арм. яз.
120. *Гамкрелидзе Т. В.* Алфавитное письмо и древнегрузинская письменность. Типология и происхождение алфавитных систем. Тбилиси, 1989. На груз. яз. Цитируется резюме на рус. яз. (с. 207–306).

121. *Геворкян Г. А.* Национальная культура с точки зрения философии истории // *Геворкян Г. А.* Философия. Наука. Культура. Ер., 2010.
122. *Геворкян Г. А.* Нация. Национальное государство. Национальная культура // *Геворкян Г. А.* Философия. История. Культура. Ер., 2005. На арм. яз.
123. *Гиббон Э.* История и разрушение Римской империи. Ч. VI. М., 1885.
124. *Гоян Г.* 2000 лет армянского театра. Т. I. М., 1953.
125. *Григорян Г. О.* Из истории передовой общественно-политической мысли (вторая половина XVIII в.). Ер., 1957. На арм. яз.
126. *Григорян Г. О.* Философия Ваграма Рабуни. Ер., 1969. На арм. яз.
127. *Григорян Г. О.* Общественно-философская мысль в Армянской Киликии. Ер., 1979. На арм. яз.
128. *Гуайта Дж.* 1700 лет верности. История Армении и ее Церкви. М., 2002.
129. *Данэм Б.* Герои и еретики: политическая история западной мысли. М., 1967.
130. *Дарбинян-Меликян М.* Вступительная статья // *Иованнес Драсханакертци.* История Армении. Ер.: Советакан грох, 1986.
131. *Донини А.* У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана / Пер. с итальян. М., 1979.
132. *Дьяконов И. М., Старкова К. Б.* Надписи Артаксия (Арташеса I), царя Армении // *Вестник Древней Истории*, 1955, № 2.
133. *Енгоян А. П.* Идеологические основы социально-политических трансформаций в постсоветской Армении. Ер., 2011.
134. *Еремян С. Т.* Основные черты общественного строя Армении в эллинистическую эпоху // *Известия АН АрмССР*. № 11. 1946.
135. *Еремян С. Т.* Характеристика эпохи // *Культура раннефеодальной Армении: IV – VII вв.* Ер., 1985.
136. *Закарян С. А.* Армянские философы. Григор Татеваци. Ер., 1998. На арм. яз.
137. *Закарян С. А.* Учение Григора Татеваци о власти и управлении // *Вестник ЕГУ*. № 2. Ер., 1997. На арм. яз.
138. *Закарян С.* Проблема свободы воли в армянской философии XIII – XV веков // *Вестник ЕГУ*. № 3. Ер., 1997. На арм. яз.

139. *Закарян С. А.* Осмысление исторического прошлого в христианской парадигме армянской идентичности (IV – VI вв.) // Вопросы армянской идентичности. Ер., 2012. На арм. яз.
140. *Закарян С. А.* Армянская философия XIV – XV вв. в контексте христианской парадигмы армянской идентичности // Вестник ЕГУ. Арменоведение. № 2. 2016.
141. *Закарян С. А.* Ованнес Плуз Ерзынкаци о власти и управлении // Вестник ЕГУ. Арменоведение. № 1. 2016. На арм. яз.
142. *Закарян С. А.* Историсофические и политологические взгляды Ваграма Рабуни // Журн. «ВЭМ», № 4, 2016. На арм. яз.
143. *Закарян С. А.* Историко-философские аспекты конструирования и функционирования христианской парадигмы армянской идентичности // Вопросы армянской идентичности. Вып. 4. Ер., 2017. На арм. яз.
144. *Иванов В.* Развитие униатства в контексте общественно-политических процессов XIV–XV вв. // Арменоведческий журнал. Бейрут, 2007. На арм. яз.
145. *Иоаннисян А. Р.* Иосиф Эмин. Ер., 1989.
146. *Иоаннисян А. Р.* Россия и армянское освободительное движение в 80-х годах XVIII столетия. Ер., 1990.
147. *Иоанн Крымский.* архимандрит. Описание монастырей Ахпатского и Санаинского. СПб., 1863.
148. *Исканян В. Н.* Армяно-византийские отношения в IV–VII вв. Ер., 1991. На арм. яз.
149. История дипломатии. Т. I. М., 1941,
150. История армянского народа. Т. I–VIII. Ер., 1971–1984. На арм. яз.
151. История армянского народа /под. ред. Гр. Симоняна. Ер., 2012. На арм. яз.
152. История древнего мира. Т. II. М., 1982.
153. История Византии. Т. 1–2. М., 1967.
154. История политических и правовых учений / Под ред. В. С. Нерсисянца. М., 2001.
155. История политических и правовых учений: Древний мир / Отв. ред. В. С. Нерсисянц. М., 1985.
156. История политических и правовых учений: Средние века и Возрождение / Отв. ред. В. С. Нерсисянц. М., 1986.- 349 с.
157. *Каграманян К., Ованнисян В.* 1500-летняя Армянская Конституция. Ер., 1999. На арм. яз.
158. *Карсавин А.* Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII веков. . СПб., 1912.
159. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография / Пер. и комм. Ю.А. Асеева. М., 1980.

160. *Кривелев И. А.* История религий. Т. I. М., 1975.
161. *Кудрявцев О. В.* Римская политика в Армении и Парфии в первой половине правления Нерона // Вестник Древней Истории. № 3. 1948.
162. *Кудрявцев О. В.* Рим, Армения и Парфия в первой половине правления Нерона // Вестник Древней Истории. № 3. 1949.
163. *Культура Византии: IV – первая половина VII в. М., 1984.*
164. *Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М., 1989.*
165. *Культура раннефеодальной Армении: IV–VII вв. Ер., 1980.*
166. *Литишиц Е. Э.* Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX века // Византийский временник. Т. 5. М., 1952.
167. *Литишиц Е. Э.* Очерки истории византийского общества и культуры: VIII – первая половина IX века. М.-Л., 1961.
168. *Литаврин Г. Г.* Политическая теория в Византии с середины VII – начало XIII в. // Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М., 1989.
169. *Лосев А. Ф.* Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. М., 1984.
170. *Лэнг Д.* Армяне. Народ-созидатель / пер. с англ. М., 2005.
171. *Манандян Я.* О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времён (V в. до н. э.–XV в. н. э.) // Труды. Т. VI. Ер., 1985.
172. *Манандян Я.* Тигран Второй и Рим // Труды. Т. I. Ер., 1977. С. 422. На арм. яз.
173. *Манандян Я.* Критический обзор истории армянского народа. Т. I. Ер., 1944. На арм. яз.
174. *Манандян Я.* Феодализм в древней Армении // Труды. Т. IV. Ер., 1981. На арм. яз.
175. *Манасерян Р. П.* Тигран Великий. Борьба Армении против Рима и Парфии. Ер., 1987. На арм. яз.
176. *Манасерян Р. П.* Армения от Артавазда до Тиридата Великого. Внешняя политика, проблемы государственной идеологии и принятие христианства. Ер., 1997. На арм. яз.
177. *Манучарян Г.* История армянской политической мысли. Кн. 1. Средние века. Ер., 2013. На арм. яз.
178. *Маргарян Е. Г.* Аршакаванская эллинистическая политея и град небесный Нерсеса Великого. Ер., 2007.
179. *Мартirosян А. А.* Маштоц. Ер., 1988.
180. *Марр Н.* Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. Л.-М., 1934.

181. *Март Н.* Кавказский культурный мир и Армения. Пгр., 1915.
182. *Маркс К.* Капитал. Т.1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т.23. М., 1960.
183. Методология историко-правовых исследований. М., 1980.
184. *Микаелян Г.* История Киликийского армянского государства. Ер., 1952.
185. *Миргородская М.* Великая Армения: от истоков до наших дней. М., 2000.
186. *Мирумян К. А.* Мироззрение Ованнеса Саркавага. Ер., 1984. На арм. яз.
187. *Мирумян К. А.* Об исходных методологических понятиях изучения армянской национальной мысли. К постановке вопроса // *Армянская философия в системе духовной культуры.* Вып. 2. Ер., 1995. На арм. яз.
188. *Мирумян К. А.* Павликианское движение в контексте национального бытия // *Армянская философия в системе духовной культуры.* Вып. 2. Ер., 1995. На арм. яз.
189. *Мирумян К. А.* Из истории армянской политической мысли. Ер., 2002. На арм. яз. .
190. *Мирумян К. А.* К переоценке павликианского движения // *Историко-Филологический Журнал НАН РА.* № 3. 1998. На арм. яз.
191. *Мирумян К. А.* Мироззренческие основы павликианского движения // *Вестник обществ. наук НАН РА.* № 2. 1996. На арм. яз.
192. *Мирумян К. А.* О принципах конституционализма Ш. Шаамиряна // *Актуальные проблемы прав человека и демократии (сб. статей).* Ер., 2004. На арм. яз.
193. *Мирумян К. А.* О роли школы и системы образования в контексте национального бытия в эпоху армянского высокого Средневековья // *Вестник РАУ. Гуманит. и обществ. науки.* № 2. 2011.
194. *Мирумян К. А.* Анания Ширакаци. Великий ученый, философ, педагог. Ер., 2012. На арм. яз.
195. *Мирумян К. А.* Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ер., 1991.
196. *Мирумян К. А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994.
197. *Мирумян К. А.* Роль христианства в исторических судьбах армянского народа // *Армянская церковь и государство. Материалы Междунар. Конференции.* Ер., 2002.

198. *Мирумян К. А.* Политические тенденции Халкидонского собора и позиция армянского народа // Научные труды. Обществ. науки. Ер., 2003.
199. *Мирумян К. А.* Особенности проявления прав человека в армянской средневековой политико-правовой мысли // Проблемы прав человека в истории армянской правовой-общественной мысли. Ер., 1999. На арм. яз.
200. *Мирумян К. А.* Изобретение армянских письмен как фактор борьбы за культурную самостоятельность и национальную безопасность // Образование в Арцахе 405–2005 гг. Ер., 2005.
201. *Мирумян К. А.* Античная культура в контексте национального бытия // Научные труды. Обществ. науки. Ер., 2005.
202. *Мирумян К. А.* История политической науки. Ч. I. Эпоха античности. Ер., 2004.
203. *Мирумян К. А.* История политической науки. Ч. II. Средневековье. Возрождение. Реформация. Ер., 2005.
204. *Мирумян К. А.* Политико-правовая концепция Мхитара Гоша // Вестник РАУ. Гум. и общ. науки. № 2. 2009.
205. *Мирумян К. А.* Встреча культур и проблема национальной идентичности // Международный научная конф. «Проблемы национальной идентичности в контексте современной глобализации». Ер., 2017.
206. *Мирумян К. А.* Школьно-образовательная система в ранне-средневековой Армении как фактор национальной политики // Вестник РАУ. Гум. и общ. науки. № 2. 2017
207. *Мирумян Р. А.* Армянская Апостольская церковь как фактор сохранения идентичности армянской нации // СОТИС. № 1. 2017.
208. *Мирумян Р. А.* Национальный язык как первооснова культурной идентичности нации (политико-философский аспект) // Вестник РАУ. № 2. 2016.
209. *Мовсесян А. Х.* Из истории армянской школы и педагогики. Ер., 1968.
210. *Моммзен Т.* История Рима. Т. III. М., 1887.
211. *Мурадян П.* Идея конфессиональной толерантности и межнационального согласия в армянской книжности XII – XIII веков // Историко-Филологический Журнал НАН РА. № 2. 1995. На арм. яз.
212. *Нерсисянц В. С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979.
213. *Нерсисянц В. С.* Право и закон: Из истории правовых учений. М., 1983.

214. *Ованнисян Аш.* Очерки по истории армянской освободительной мысли. Кн. 1. Ер., 1957. На арм. яз.
215. *Орманян М.* Азгапатум. Т. I. Константинополь, 1912. На арм. яз.
216. *Орманян М.* Армянская церковь. Ер., 2005.
217. *Остерман Л.* О Солон! История афинской демократии. М., 2001.
218. *Пигулевская Н. В.* Сирийские источники по истории народов СССР. М.-Л., 1941.
219. *Поздняков Э. А.* Нация, национализм, национальные интересы. М., 1994.
220. Политико-правовые идеи и институты в их историческом развитии. М., 1980.
221. Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л., 1990.
222. Политические учения. История и современность: домарксистская политическая мысль. М., 1979.
223. *Ракитов А. И.* Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982.
224. *Рассел Б.* История западной философии / Пер.с англ. Изд. 2-е, исправл. Новосибирск, 1999.
225. *Самвелян Х.* История древнего армянского права. Т. 1. Ер., 1930. На арм. яз.
226. *Самвелян Х.* Судебник Мхитара Гоша и древнеармянское гражданское право. Вена, 1911. На арм. яз.
227. *Саркисян Г.* Халкидонский Собор и Армянская Церковь / Пер. с англ. Е. В. Корчагина. Св. Эчмиадзин, 2014.
228. *Сафарян Г.* Средневековое право Армении. 10–13 вв. Ер., 1996. На арм. яз.
229. *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1988.
230. *Скуленко М.* История политической пропаганды. Киев, 1990.
231. *Срапян А.* Ованнес Ерзынкаци Плуз. Жизнь и учение. Ер., 1993. На арм. яз.
232. *Степанян А. А.* Развитие исторической мысли в Армении. Миф. Рационализм. Историописание. Ер., 1991.
233. *Степанян О. М.* Систематизация законодательства Армении (Опыт и проблемы). Ер., 1995. На арм. яз.
234. *Сукиасян А.* История Киликийского армянского государства и права (XI–XIV вв.). Ер., 1978. На арм. яз.
235. *Сюзюмов М. Я.* Первый период иконоборчества // История Византии. Т. 2. М., 1967.
236. *Телуц М. М.* Армянское национально-освободительное движение во второй половине XVIII века и политико-правовая мысль. Ер., 1995. На арм. яз.

237. *Телунц М. М.* Первая армянская конституция «Западня честолюбия» и конституция РА 1995 г. Ер., 2001. На арм. яз.
238. *Тер-Минасян Е.* Историко-филологические исследования. Ер., 1971. На арм. яз.
239. *Тер-Мкртчян Г.* Время армянского перевода «Опровержения» Тимофея Элура // «Арагат», 1908.
240. *Тер-Гевондян А. И.* Армения и арабский халифат. Ер., 1977. На арм. яз.
241. *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. Ер., 1968. На арм. яз.
242. *Тирацян К. А.* Культура древней Армении: VI в. до н. э. – III в. н. э. Ер., 1988.
243. *Тойнби А. Д.* Цивилизация перед судом истории. М., 2006.
244. *Товмасян Н.* Социально-экономическая мысль в Армении в XV–XVIII веках. Ер., 1966. На арм. яз.
245. *Товмасян Н.* Социально-экономические взгляды Григора Татеваци. Ер., 1966. На арм. яз.
246. *Торосян Х.* Введение // *Мхитар Гош.* Армянский Судебник / Подг. текста, введ. и прим. Х. Торосяна. Ер., 1975. На арм. яз.
247. *Торосян Х.* Суд и процесс в Армении X–XIII вв. Ер., 1985.
248. *Тревер К. В.* Очерки по истории культуры Древней Армении: II в. до н.э. – IV в. М.-Л., 1953.
249. *Удальцова З. В.* Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974.
250. *Удальцова З. В.* Развитие исторической мысли // Культура Византии: IV – первая половина VII в. М., 1984.
251. *Удальцова З. В., Осипова К. А.* Формирование феодального крестьянства в Византии // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 1. М., 1985.
252. *Успенский Ф.* История Византийской империи. Т. I. СПб., 1914.
253. *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви / Пер. с англ. А. П. Лопухина. Т. I. СПб., 1891.
254. *Феттер П.* Арменоведческие исследования / Пер. А. Дашьяна. Вена, 1895. На арм. яз.
255. *Философия Давида Непобедимого.* М., 1984.
256. *Хачатрян А. Б.* История прогрессивной армянской философской и общественно-политической мысли конца XVIII – середины XIX века. М., 1973.
257. *Хачатрян Г. С.* «Западня честолюбия» и «Ншавак» Шаамира Шаамиряна как памятники армянского права эпохи просвещения / Автореферат дисс. Тбилиси, 1990. – 19 с.
258. *Хачатрян Г.* Естественно-правовые взгляды Шаамир Шаамиряна // Вестник общ. наук АН АрмССР, 1982, № 3. На арм. яз.

-
259. *Хачикян Л. С.* Из истории социальных движений в Малой Армении. Ер., 1951. На арм. яз.
 260. *Хрлопян Г.* История армянской социальной философии. Ер., 1978. На арм. яз.
 261. *Хюбнер К.* Нация. От забвения к возрождению. М., 2001.
 262. *Чалоян В. К.* Развитие философской мысли в Армении (Древний и средневековый период). М., 1974.
 263. *Чичерин Б. Н.* Политические мыслители. СПб., 1999.
 264. *Чичерин Б. Н.* История политических учений. Т. 1. М., 2007.
 265. *Шмитт К.* Политическая теология. Сборник / Пер. с нем. М., 2000. – 336.
 266. *W. E. D. Allen.* A History of the Georgian People. London, 1932. P. 204, 205.
 267. *Ahrweiler H.* L'Idcoloque politique de l'Empire byrantin. P. 1975.
 268. *Coubert P.* Byrance avant l'Islam. I. I. Byrance et l'Orient sous les successeure de Justinien. L.'Empereur Maurice. P., 1951.
 269. *Mirumyan K.* "Encounter of Cultures": Contacts and contrasts of manifestation. "Synopsis", vol. 5, Yerevan, 1995.
 270. *Theimer W.* Geschichte der politischen Ideen. Bern, Miinchen, 1959.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	6
ВВЕДЕНИЕ	
Методологические основы изучения истории армянской политической мысли	8
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ	
АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ЯЗЫЧЕСКИЙ ПЕРИОД И В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	31
Глава первая	
АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ЯЗЫЧЕСКОГО ПЕРИОДА.....	31
1.1. Зарождение политического сознания в древнеармянском мировоззрении	31
1.2. Тигран II Великий и формирование политической концепции культуры	40
1.3. Артавазд II – политик и дипломат	58
Глава вторая	
ХРИСТИАНИЗАЦИЯ АРМЕНИИ И НАЦИОНАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА.....	70
2.1. Утверждение династии армянских Аршакидов.....	70
2.2. Политические мотивы принятия христианства в качестве государственной религии	82
2.3. Взаимоотношение государства и церкви в IV веке.....	101
2.4. Социально-политические взгляды Нерсеса Великого	113
2.5. Изобретение армянских письмен как фактор борьбы за культурную самобытность и национальную безопасность...	120

- 2.6. Политика Армянской церкви в контексте борьбы
диофизитства и монофизитства 141
- 2.7. Зарождение армянской конституционной культуры 160
- 2.8. Античное наследие в контексте национального бытия .. 169

Глава третья

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В V – X ВЕКАХ... 188

- 3.1. Политические воззрения Месропа Маштоца..... 193
- 3.2. Езник Кохбацци – теоретик-идеолог национально-
освободительной борьбы 197
- 3.3. Концепция власти и государства Егишэ 205
- 3.4. Мовсес Хоренаци. Концепция суверенитета 219
- 3.5. Давид Анахт. Политика в системе философских наук ... 234
- 3.6. Политические взгляды Анания Ширакаци 242
- 3.7. Церковно-политические концепция Ованнеса (Ована)
Одзнецци 248
- 3.8. Историко-политическая концепция Ованнеса
(Иованнеса) Драсханакертци..... 253
- 3.9. Павликианская ересь и её идеология..... 263

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ЭПОХУ ВЫСОКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО ПРОСВЕЩЕНИЯ 296

Глава первая

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ВЫСОКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ..... 296

- 1.1. Краткая культурно-историческая и политическая
характеристика эпохи..... 296
- 1.2. Социально-политические взгляды Ованнеса
Саркавага Имастасера 315
- 1.3. Политико-правовая концепция Мхитара Гоша 327

1.4. Социально-политическая концепция Ованнеса Ерзынкаци (Плуза)	356
1.5. Политическая идеология антиуниатского движения	373
1.6. Социально-политическая философия Григора Татеваци	378

Глава вторая

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В КИЛИКИЙСКОЙ АРМЕНИИ.. 407

2.1. Социальная и церковно-политическая концепция Нерсеса Шнорали (Благодатного).....	409
2.2. Политические взгляды Нерсеса Ламбронаци	426
2.3. Политико-правовая концепция Смбата Спарапета	453
2.4. Политические взгляды Ваграма Рабуни.....	466

Глава третья

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В XVIII ВЕКЕ. 476

3.1. Формирование идей национально-освободительной борьбы	476
3.2. Политическая концепция Иосифа Эмина	485
3.3. Политические взгляды Мовсеса Баграмяна	498
3.4. Концепция конституционного государства Шаамира Шаамиряна	508
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	531
ЛИТЕРАТУРА	534

КАРЛЕН АРТАВАЗДОВИЧ МИРУМЯН

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
ФОРМИРОВАНИЕ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

Главный редактор РНИ – М.Э. Авакян

Компьютерная верстка – А.С. Бжикян

Адрес Редакции научных изданий
Российско-Армянского университета:

*0051, г. Ереван, ул. Овсена Эмина, 123
тел./факс: (+374 10) 27-70-52(внутр. 42-02)
e-mail: maria.avakian@rau.am*

Заказ № 19

Подписано к печати 29.10.2021г.

Формат 60x84¹/₁₆. Бумага офсетная № 1.

Объем усл. 34,5 п.л. Тираж 200 экз.



Мирумян Карлен Артаваздович (род. 25.01.1952 г.) – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры политологии РАУ, зав. отделом Института философии, социологии и права НАН РА.

Основные направления научных исследований: история и методология национальной мысли, история политической науки, актуальные проблемы современного гуманитарного знания. Основатель и ответственный редактор двух научных серий: 1) Армянская философия в системе духовной культуры и 2) Армянские философы.

Автор ок. 160 научных трудов, в том числе более 30 монографий и книг: Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ер., 1991; Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ер., 1994; О природе национальной интеллигенции и её задачах. Ер., 1996; Идеология и конституция. Ер., 1999 (в соавт.). На арм. яз.; Из истории армянской политической мысли. Ер., 2002. На арм. яз.; Права человека. Ер., 2002; Политология. Энциклопедический словарь. Ер., 2004 (в соавт.). На арм. яз.; История политической науки. Ч. 1–2. Ер., 2004–2005; Очерки по истории армянской педагогической мысли. Ер., 2013; История средневековой армянской философии. Св. Эчмиадзин, 2014 (в соавт.). На арм. яз.; Антология армянской педагогической мысли. Ер., 2019 и др.