

В. К. Чалоян

Учение Давида Непобедимого

А. Система воззрений*

1

Методологическим принципом, или исходным методом познания сущего, служит у Давида Непобедимого исследование предмета в кругу четырех следующих вопросов. Первый вопрос *է՞նքա՞ն է*—существует ли—независимо от мышления—объект, подлежащий исследованию? Если устанавливается такое существование, ставится второй вопрос: *ո՞ր է*, *որին է*—что есть существующее? Затем ставится вопрос *ո՞րոն է* *որին է*—какова сущность познаваемого?; вопрос: *ու՞ր է* *որին է*—для чего существует сущее?—является завершающей ступенью в последовательном ходе познания подлежащего сущего.¹

Такая методологическая концепция не чужда и другим представителям александрийского неоплатонизма. Элиас из той же школы в своей работе „Prolegomena philosophiae“ выражает ту же мысль в словах: *ἐπομένους νομοῖς διαλεκτικῇ τῷ λεγόντι δειν ἐπὶ πάσης τεχνῆς καὶ ἐπιστήμῃ τεσσάρων προβλήματα ζῆταιν, εἰ ἔστι, τί ἔστι, ὅπου ὅν τι ἔστι καὶ οὐα τι ἔστι*—Впрочем, первоисточником этой концепции является Аристотель; его первая и вторая главы второй книги Аналитики II посвящены разбору этого же вопроса. У Аристотеля мы читаем: „... Исследовать же (мы) должны четыре (вопроса): *τι ὅτι*—что, *τι διότι*—почему, *εἰ ἔστι*—существует ли, *τί ἔστι*—что есть. Если для приобретения знания мы должны исследовать, что есть нечто, есть-ли это или нечто другое, и перечислить отдельные его возможности, к примеру, затмевается солнце или нет, то мы должны исследовать согласно вопросу—„что“ (*τι ὅτι* *εὐτοδρίζω*). (Познание) удовлетворяется, когда оно обнаруживает, что солнце затмевается; если бы это обстоятельство было известно наперед, тогда затмение не стало бы вопросом, подлежащим исследованию. Если мы знаем „что“, тогда исследуем „по-

* Печатаемая статья составляет часть первой главы второго раздела исследования тов. В. К. Чалояна—„Философия Давида Непобедимого (Анахта)“ (VI в.). Примеч. ред.

¹ См. Dav., I; *Գրքի*, 121.

² El., 3, 4—6.

чему¹; к примеру, если мы уже знаем, что солнце затмевается или что земля движется, то (в дальнейшем) мы желаем знать, почему оно затмевается или почему земля движется. С этим дело обстоит так. Но исследование принимает другой характер, когда (ставится) вопрос: существует или не существует (предмет исследования) (напр. кентавр или бог). Существует или нет, это не то, что нечто есть белое или не есть белое. При разборе „что есть“ исследуется, что такое это существующее, например: что такое бог или что такое человек². Согласно такому воззрению для познания требуется установить отличительные признаки и свойства, необходимость, реальность и сущность исследуемого предмета. Выдвинутые Аристотелем вопросы и их обоснование и некотором их видоизменении совпадают с приведенными положениями Давида. Последние два вопроса Аристотеля: $\alpha: \epsilon\tau\iota: \kappa\alpha\iota\tau\iota\epsilon\iota\tau\iota:$ точно совпадают с первыми двумя вопросами Давида, а вопрос: $\tau\alpha\delta\epsilon\iota:$ — почему или для чего — с вопросом — $\alpha\lambda\lambda\tau\iota\epsilon\iota\tau\iota:$ ($\phi\alpha\iota\delta\iota\iota\kappa\alpha\iota\kappa\alpha\iota$). Четвертый вопрос Аристотеля — $\tau\alpha\epsilon\sigma\tau\iota:$ — „что есть“, приблизительно совпадает с вопросом $\epsilon\pi\alpha\iota\sigma\tau\iota\tau\iota\epsilon\iota\tau\iota:$ ($\sigma\phi\alpha\iota\sigma\tau\iota\tau\iota\epsilon\iota\tau\iota$) Давида. Как мы видим, порядок чередования вопросов у Давида другой, и, по существу, более последовательный, чем у Аристотеля: сперва рассматривается вопрос о бытии предмета, констатируется факт его существования, после чего только ставятся вопросы о его качествах. Объяснение этого положения имеется у Элиаса. Он пишет: „Но если Аристотель говорит о том, что такое одноименный ($\epsilon\delta\omega\upsilon\mu\epsilon\iota\sigma$, $\delta\omega\delta\omega\mu\epsilon\iota\sigma$) и что такое соименный ($\epsilon\tau\epsilon\delta\omega\upsilon\mu\epsilon\iota\sigma$, $\phi\alpha\iota\sigma\tau\iota\mu\epsilon\iota\sigma$), обходя (вопрос) „существует ли“ (есть ли), то мы утверждаем, что прежде чем сказать „что такое“, нужно исследовать (согласно вопросу) существует ли? И в самом деле: мы должны исследовать именно (вопрос) „существует ли? ибо некоторые делают попытку отрицать одноименный, как если бы его вовсе не существовало“³. Возражение Элиаса имеет общеметодологическое значение. В то время как указанные вопросы у Аристотеля трактуются в связи с его теорией познания, с точки зрения разбора определенных конкретных логических категорий, у Элиаса, как и у Давида, эти же вопросы обобщаются, превращаются в исходное начало их философии в целом, становятся правилом выяснения бытия и сущностей „божественных и человеческих вещей“.

Применение такой методологической концепции приводит Давида к определению вещей ($\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, $\rho\epsilon\sigma\eta\mu\alpha$), сущего в трех мыслимых формах бытия: „Несуществующее бытие (как $\tau\rho\alpha\chi\lambda\alpha\phi\alpha$, $\tau\alpha\chi\upsilon\delta\alpha\phi\alpha$, $\beta\lambda\acute{\iota}\tau\tau\alpha$ и другие⁴ поскольку его создает наше мышление),

¹ Aristotelis Opera omnia volumen Primum, Parisus знаменитое издание Дидо МДСССХII, р. 153. Ввиду отсутствия русского перевода мы приводим выдержку в нашем переводе.

² Ел., 135, 9—12; Елрм., 41, 19—23.

³ В арийском тексте из этих мифических существ упоминается только первое — кентавр ($\epsilon\kappa\epsilon\tau\alpha\upsilon\rho$); вместо остальных приведен пример аралеа ($\alpha\rho\alpha\lambda\epsilon\alpha$), наиболее знакомое понятие для арийского читателя.

сомнительное бытие (как сверхзвездное небо или антиподы, так как мы сомневаемся, существуют ли таковые или не существуют) и несомненное бытие (как человек, лошадь, орел, которые имеют несомненное существование).¹ Точно такое же различие форм бытия мы находим и у Элиаса.² Давид и Элиас одинаково признают, что по отношению к несуществующим вещам и по отношению к тем вещам, которые имеют сомнительное существование, исследование необходимо вести под углом $\alpha: \dot{\epsilon}\tau\tau\iota$, а по отношению к тем, которые имеют несомненное существование, — под углом $\tau\dot{\iota} \dot{\epsilon}\tau\tau\iota$.

Таким образом, по Давиду, имеются вещи, созданные не природой, а человеческим разумом, вещи не реальные, а воображаемые, присущие одному лишь мышлению, и наряду с этим вещи с сомнительной реальностью. В отношении обеих этих форм существования невозможна постановка вопроса: $\tau\dot{\iota} \dot{\epsilon}\tau\tau\iota$. Реальное существование представляется как бытие божественное и человеческое, как нечто общее, целостное, доступное постижению умом и чувством. В своей совокупности реально сущее выступает в двух различных проявлениях: одно, это область умопостигаемых существ, «вершиной которой является бог», другое, это область чувственного восприятия, мир окружающих человека материальных предметов.

Умопостигаемый бог — истинное бытие; он является единым началом всего сущего. Бога, как нематериальное бытие, человек постигает не непосредственно, а через восприятие его творческой деятельности: «хотя само по себе божественное непознаваемо, но все же, созерцая то, что сделано и сотворено богом, и, наблюдая благоустроенное движение мира, мы приходим к мысли и знанию о творце и незримое легко познаем через то, что зрим».³

У Давида нет идеи непосредственного созерцания бога; ему чуждо неоплатоническое возвышение к богу через мистический экстаз. В трактовке бога он примыкает скорее к учению Аристотеля, к положению о познании производящего через произведение, движущего через движимое. Еще у Аристотеля мы встречаем так называемое космологическое доказательство бытия бога, доказательство существования нематериального бытия через материальный мир, чистой формы через действия вещей. Неизменная ($\alpha\kappa\omega\upsilon\tau\eta\varsigma$) первопричина всех движений, первый двигатель, как «вечная недвижная сущность, должна существовать необходимым образом».⁴ Именно эту основную мысль Аристотеля имеет в виду Давид, когда утверждает, что в качестве движущего существует одно безтелесное, беспредельное и нетленное существо, и что оно есть не что иное,

¹ Dav., I; *Ἰω. ρρ.*, 121.

² См. El., Proleg. phil. 3, 6—12.

³ Dav., 6, 2—4; *Ἰω. ρρ.*, 128—129. Последнее предложение — $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \alpha\lambda\eta\theta\acute{\iota} \kappa\alpha\iota \tau\acute{o} \pi\alpha\sigma\epsilon\iota\varsigma \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma \epsilon\upsilon\epsilon\iota \tau\eta\varsigma \beta\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ в точности, слово в слово, повторяется и у Элиаса. См. El., 121, 15—16; *Ἐλ.*, 25, 16—20.

⁴ Аристотель, *Метафизика*, XII, 6, 1071 а 20.

как бог.¹ Это же познание разделяет Элиас, указывая на Аристотеля, как на первоисточник. „И нужно знать,—пишет Элиас,—что всякий раз, как Аристотель рассуждает о боге, он рассуждает о природе, ибо хотя все, что находится в движении, относится к природоведению (*φυσολογία*), а то, что неподвижно,—теологии, все же, именно неподвижное, т. е. божественное, составляет причину движимого, т. е. природы“.² Элиас отстаивает понимание бога, как „единого начала всего сущего“. Если бы имелось не единое, а множественное начало, не царил бы во всем строгий порядок, „мир не был бы украшен присущей ему стройностью“. Это должно означать, что только единое начало может обуславливать мировую гармонию.

Постижение бога у Давида проходит через ряд последовательных стадий.

Первой стадией является исследование окружающих человека вещей, имеющих „по подлежащему (*ὑπόστασις*) и по мышлению (*ἐκίνησις*) материальное бытие“.³ Это означает, что предмет, подлежащий исследованию, и реально и в мышлении человека имеет материальную природу; ибо невозможно и мыслить и представить камни, деревья и другие чувственно воспринимаемые вещи без их материального субстрата.

Второй стадией является постижение форм (*τὰ σχήμα*), имеющих „по подлежащему материальное, а по мышлению нематериальное бытие“.⁴ Формы по подлежащему материальны и таково их содержание: треугольник, квадрат и т. п. суть формы, которые не могут существовать без материи, без чувственных вещей; как формы, они пребывают „или в камнях, или в деревьях или в каких-нибудь других вещах“.⁵ Вместе с тем формы в мышлении имеют нематериальное бытие, так как мышление воссоздает их, как абстрагированные, отвлеченные образы, отделенные от материального вещества. „Если кто-либо в своем представлении,—говорит Давид,—воспроизводит (*ἀναστήτω*) формы, то он отпечатывает именно эти формы, как таковые“.⁶ Давид приводит выразительное сравнение: если воск отпечатывает на себе буквы перстня, то от этого последнего ничего материального к воску не переходит; то же самое—при мысленном воспроизведении формы, как нематериального бытия.⁷

Третья стадия восхождения познания является постижением „по подлежащему и по мышлению нематериального бытия,

¹ См. Dav., 6, 7—19; этот отрывок не имеется на армянском языке.

² El., 120, 30—31; *Εἰρήνη*, 24, 24—26.

³ Dav., 58; *Դավիթ*, 193.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Здесь у Давида явно сказывается влияние Аристотеля. „Ощущение есть то, что способно принимать формы чувственно воспринимаемых предметов без их материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток печати без железа и без золота“ (Аристотель, *О душе*, II, 12).

каковы: бог, разум, душа; ибо они, как подлежащие, не материальны, и не материальны также в мышлении, так как невозможно постигнуть материально бога, или разум, или душу¹.

Если бытие „по подлежащему и по мышлению материально“, то оно, как сущее, поддается чувственному восприятию. А если бытие „по подлежащему и по мышлению нематериально“, то оно, как умозрительное сущее, поддается лишь интеллектуальному постижению. Между ними среднее место занимает познание формы; здесь чувственно постигается материальное подлежащее, а интеллектуально — нематериальные образы. Познание материальных вещей „*ὡς οὐτρώφου χα: πλατῆλου ηἴη*“, „*որպես սինդակից և հուշի ի մեզ*“, как первая стадия познания, предшествует познанию их формы, познанию материального по подлежащему и нематериального по мышлению бытия. Постыжение нематериальных образов является подготовкой к постижению божественного и по подлежащему и по мышлению нематериального бытия. Без этой второй стадии, без постижения формы, невозможно постигнуть бытие бога. Вот почему Платон относит область изучения формы вещей — математику — к подготовительной области познания бога; вот почему, объясняет Давид, Платон перед своей аудиторией выставил надпись: „*αὐτομέτρητος, μηδὲς εἰσὶτω*“, „*սինդակից և ի մեզ անմասնագիտ*“. „Невозможно, — говорит Давид, — совершить непосредственный переход из области материального в область нематериального бытия. Это соответствовало бы тому, как человека, которого долгое время держали в темноте, вдруг заставили бы смотреть на солнце: он мгновенно ослеп бы²“.

Эту же мысль в дальнейшем Давид подтверждает ссылкой на Плотина.³ Однако, мысль о том, что математика есть средняя стадия познания — от земного к небесному бытию, — разделяли не только неоплатоники из школы, к которой принадлежали Давид, Элиас⁴ и другие, но и Эвклид и Никомах.⁵ Вопрос о необходимости изучения в начале материальных вещей — области естествознания, затем, абстрагированных форм телесных предметов — математики и только после теологии — области совершенного отчуждения от всякого телесного, ставится первоначально у Аристотеля: „Но естествоиспытатель занимается всем тем, что составляет деятельность и состояние такого-то тела и такой то материи. Поскольку же они не яв-

¹ Dav., 58. Դավիթ, 193.

² Դավիթ, 194.

³ Dav., 59. 13—16. „*ὅτι οὐ τοῦτο αὐτὰρ ἔστιν, οἷον ὁ πλάτων πρὸ τοῦ μαθηματικοῦ διδασκαλικῶς καὶ λέγειν ὅτι αὐτὸς, ὅτι, ταῦτα μαθηματά, αὐτὰ αὐτὰ εἶναι γὰρ πᾶσι, ταῦτα αὐτὰς ἀρετὰς, ὅτι οὐ καὶ, τοῦτο ἔστιν ὅτι ὁμοῦ κεραιζόμενοι τοῖς μαθηματικῶν οἱ αὐτοὶ καὶ βελύσσονται τὰ θεολογικά*“. Эта ссылка на Платона в армянском тексте пропущена, но цитата из Ennead., I. 9.3 Плотина сохранилась: „*Πᾶσι γὰρ ἐν ἀρχαῖς αἱ ἐπιστῆμαι καὶ τὰς μαθηματικὰς καὶ τὰς φυσικὰς καὶ τὰς θεωρητικὰς ἐπιστῆμας ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ πλάτων ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ ἀριστοτέλης ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ ἐκκλεῖδης ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ νικομάχος ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ πλάτων ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ ἀριστοτέλης ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ ἐκκλεῖδης ἐκτελεῖν, ὡς καὶ ὁ νικομάχος ἐκτελεῖν*“. См. Դավիթ, 194.

⁴ El., 121. 16—18; Էլիաս, 25. 20—22.

⁵ См. Christ, Gesch. d. griech. Lit., S. 1050—1051.

ляются свойствами определенных тел, их (ведает) другое лицо, в иных случаях—мастер, например, строитель или врач; (свойства же), неотделимые от тела, но с другой стороны, поскольку они не являются состоянием определенного тела и (берутся) в абстракции, (изучает) математик; поскольку же они отмежеваны (от всего телесного, они составляют предмет изучения) философа—метафизика¹.

Мы уже сказали, что познание у Давида не есть воссоединение человека с богом. Оно есть стремление человека в своей деятельности подражать богу. Отсюда — значение уразумения важнейших атрибутов бога, его основных черт. Они у Давида совершенно традиционны и в основном сводятся к трем характерным признакам: всемогущество, доброта и мудрость. Любопытна проводимая параллель между совершенным человеком (философом) и богом. Бог всемогущ; все, чего он желает, он в состоянии совершить, и совершает все, что желает; с богом несовместимо понятие невозможного. Подражание совершенного человека богу по этому признаку заключается в том, что он также в состоянии совершить все, что желает, ибо он никогда не желает того, чего невозможно совершить: бог добр, он обо всех заботится, всем делает добро. Добро есть сущность бога; противоположное начало—зло, исключается в силу превосходства добра. Подражание богу по этому признаку выражается в заботе о несовершенных людях, о том, чтобы дать им совершенство посредством совершенного знания, т. е. философии. Однако, добро не составляет изначальной сущности человека; оно им приобретается; отсюда — возможность для человека совершить зло. В то время как добро бога похоже на солнце, которое неспособно быть мраком, способность человека к добру похожа на воздух, который получает свет, когда восходит солнце, и погружается в мрак, когда оно заходит. Бог мудр; он знает все и всегда—вне времени и пространства. Человек так же стремится знать все, познавать сущее; однако, он это знает по возможности, но не в действительности, ибо в различное время он знает различно. Человек отличается от бога тем, что, в то время как мудрость бога вытекает из собственной его природы, у человека она особо приобретается, и, чем больше человек приобретает знаний, тем ближе он к богу в своем подражании ему. Если бог заботится о существующем мире, то это вытекает из его мудрости, а если есть мудрость, то есть и любовь к мудрости, т. е. φιλοσοφία. следовательно, подражание человека богу дается в его философии, в его любви и мудрости.

Изложенное взаимоотношение бога и человека согласуется с основным, характерным для неоплатонизма учением о том, что человек есть тень высшего существа, что такая тень должна сосуществовать богу, подражать ему во всем, что вытекает из его божественной природы.

¹ Аристотель, О душе, 403 b 12.

Исходя из указанной выше методологической установки, Давид в отношении сущего ставит вопрос: *οὐκ ἔστι αὖτις*: если бытие вещи несомненно, то должна быть установлена цель ее существования. У Давида мы читаем: „И так как все сущее должно быть определено, как существующее с какой-то целью, и ни творец, ни природа, ни искусство не творят ничего напрасного и безрассудного, то мы по необходимости должны (при каждом случае) исследовать: для чего (это) существует — *οὐκ ἔστι αὖτις*. К примеру, для чего существует ложе? для покоя человека, или: для чего существует человек? для украшения всего (сущего), ибо, если бы не существовало человеческого рода, то все было бы несовершенно, как на это указывал Платон в *Тимэе*“.¹ В работе о Порфирии Давид повторяет ту же мысль: „Бог знает заранее, после чего только создает природу вещей“,² „Природа так позаботилась о своем творении, что даже червь, не обладающий зрением, чтобы при падении не разбился, создан без костей и мягким“.³

Давид на этих вопросах подробно не останавливается, но и высказанного достаточно для понимания его воззрений о целесообразности всего сущего, родства этих воззрений с аристотелевской телеологией. Что Давид примкнул здесь к Аристотелю, показывает и его исследование имманентной цели всякого сущего: „для чего“ или „ради чего“ последнее существует. Аристотелевское учение о том, что „каждая вещь существует ради чего-нибудь“⁴ и поэтому „науке надлежит познавать „ради чего“ и „цель“,“⁵ ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы“⁶, — стало основанием методологического требования Давида исходить в познании сущего из его цели.

Мы уже изложили точку зрения Давида на троякий род бытия: бытия сомнительного, бытия, возможного только в мышлении и, наконец, бытия, независимого от мышления. Последнее составляет объективный мир вещей и явлений, которые созданы природой и которых человеческое мышление не создает, когда о них мыслит, как и не уничтожает, когда о них не мыслит или забывает.⁷ Признавая реальность объективного мира, Давид признает и возможность его познания: „Природа обнаруживает не все (что в ней имеется); если бы

¹ Dav., 2, 12—17; *Тимей*, 122. Давид имеет в виду следующие слова Платона: „Еще три рода (род живых существ, живущих на суше, в воде и в воздухе. В. Ч.) смертных (тварей) остаются невызванные к бытию, а между тем, если они не произойдут, то мир не будет совершенным, потому что не будет содержать в себе всех родов живых существ, которые, однако, должны непременно содержаться для того, чтобы быть совершенными вполне“. (См. Диалоги Платона *Тимей*, стр. 107—108, Киев 1883 г.).

² Dav., 115, 31; *Тимей*, 276.

³ Dav., 148, 28—30, *Тимей*, 297.

⁴ Аристотель, *Физика*, II, 194-b.

⁵ Там же, II, 194-a.

⁶ Аристотель, *О частях животных*, I, 645-a.

⁷ См. Dav., 109, 5—7.

было иначе, то никто не задавался бы целью исследовать ее. Имеется нечто, что скрывается (природой), и нечто другое, что (ею) обнаруживается. Вот почему исследовать означает искать и находить".¹ Искать и находить!—таков дерзкий с точки зрения господствовавшей церковной идеологии лозунг нашего мыслителя, таково требование, с каким он обращался к человеку, к его научной и философской мысли, той, перед которой,—в этом Давид уверен,—природа должна быть вынуждена открывать в себе перед исследовательским умом то, что она хотела бы скрывать. Мир должен и может быть познан. Но что означает познать мир? Как совершается такое познание?

Познание имеет, по Давиду, пять восходящих/ ступеней: ощущение (*աժողոժ, գիտություն*), воображение (*գաղափար, երևիականություն*), мнение (*ծոճք, հարձիրք*), размышление (*ճանաչ, տրամախոնություն*) и разум (*յօժ, միտք*).

Ощущение Давид относит прежде всего к чувственному роду познания. Он исходит из материалистической позиции, признавая, что ощущение обуславливается существованием реальных вещей. „Зрение,—пишет Давид,—не может получить восприятие того, что не является обозримым (существующим объектом), слух не может получить восприятие звука, если не находится к источнику его достаточно близко". Это означает, что источник ощущений находится вне человека и независимо от него, от его органов чувств. Однако, ощущение, по мысли Давида, способно привести только к отдельному знанию: „всякое ощущение,—знает лишь частичное знание";² ощущение, как таковое, замыкается в единичном, не переходя в обобщение.

Кроме ощущения к чувственному роду познания Давид относит воображение; оно так же дает только частичное знание, однако, в отличие от ощущения,—знание не наличной, непосредственно данной, а отсутствующей вещи, иначе говоря, воображение действует и при отсутствии непосредственного ощущения;³ вместе с тем в основе своей оно имеет ранее имевшееся ощущение, содержание которого памятью, этим связующим звеном, сохраняется и передается воображению.⁴ Воображение должно быть строго разли-

¹ *Գաղթ. 559—560* *Մեկնություն ի վերջածանն*.

² *Dav., 46, 31—33*; приведенные слова в армянском тексте не имеются.

³ *Գաղթ. 185*; эта же мысль в греческом тексте выражается еще иначе: „*ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐ δύναται ἀπολαβεῖν τὸ ἀφανές*". См. *Dav., 46, 30*.

⁴ Слово *φαντασία* в „Метафизике" Аристотеля покойный А. Кубяцкий переводил не „воображение", а „представление" (*Vorstellung*, а не *Einbildung*), потому что „эта способность души может действовать как тогда, когда перед нами не находится объект, так и тогда, когда он перед нами находится" (А. Куб., 55 примеч. к гл. V кн. IV „Мет." Аристотеля). Однако, исходя из того понимания слова „*φαντασία*", которое имеется у Давида, мы предпочитаем передавать его словом „воображение", ибо у Давида „*φαντασία*", вопреки Аристотелю, имеет место только при отсутствии предмета. Слово „воображение" соответствует также древне-армянскому употреблению термина Давида „*երևիականություն*".

чаемо от „голового размышления“ (φύλη ἐπινοία, „*мнѣ дѣшедрѣдѣ*“), под которым Давид, очевидно, понимает фантазию бесплотную, предмет которой не имеет реального существования, наподобие козлоолена или гиппокентавра. Таким образом, воображение обуславливается объективной реальностью; эта последняя, в конечном счете, является его источником.

Мнение (δόξα, *дѣсдрѣ*), как ступень познания, бывает, по Давиду, двух родов: причинно обоснованное и беспричинное. Мнение беспричинное (τῆς ἀνεῶ λόγου δόξης) есть такое познание, которое не содержит объяснения, например, утверждение, что разумная душа бессмертна без объяснения основания (причины) бессмертия, составляет мнение беспричинное. Всякое такое мнение (без знания причины его образования) сводится к простому констатированию и составляет область единичных суждений. Мнение причинно обоснованное (τῆς μετὰ λόγου δόξης) „есть умозаключение из предложений (τὰ συμπράττει τῶν προτάσεων, *бѣрѣдрѣдрѣдѣ мѣдрѣдрѣдрѣдѣ*)“; например, из предложений: душа самодвижуща, через положение о том, что самодвижуща—вечноподвижуща, умозаключается—вечноподвижуща—бессмертна.¹ Причинно обоснованное мнение содержит объяснение определенно существующего утверждения, в приведенном примере объяснение бессмертия разумной души. Причинно обоснованное мнение становится областью общих суждений, этим самым становится оно причинно обоснованным знанием общего.

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

Разбор *мнения* приводит нас к следующему заключению. Мнение, как беспричинное знание единичного, является чувственной формой познания; оно еще не вышло из рамок чувственного охвата явления, еще не совершило перехода к рациональной форме познания, к теоретическому обобщению явлений бытия. Но мнение, как причинно обоснованное знание общего, бытия в ограниченном охвате, является рациональной формой познания; оно уже вышло из рамок чувствен-

¹ См. Dav¹, 47, 5—9, *Ташдрѣ*, 185.

ного восприятия бытия, уже сделав переход к рациональному его обобщению. Таким образом, мнение, как ступень познания, является переходным звеном от низшей ступени знания к более высокой; одним концом, как знание единичного, оно связано с первой, и другим концом, как причинно обоснованное знание, связано со второй.

Следующей ступенью рационального познания является размышление (*օրհույս, տրամախոնություն*). Существует нечто общее между причинно обоснованным мнением и размышлением; и то и другое возникает, как причинно обоснованное познание общего. Но различаются они тем, что в то время как мнение является заключением из известных предпосылок, размышление само находит и prepares общеприемлемые положения, необходимые для исследования, и которые становятся для него основанием построить общетеоретические выводы, причинно обоснованные заключения общего характера.¹

Последней и высшей ступенью познания является разум (*յոյժ, հիմք*). Можно было бы ожидать, что анализ проблемы познания именно здесь получит наибольшую остроту и полноту. Однако, мы не только не замечаем этого, но даже не имеем достаточного материала хотя-бы для того, чтобы четко различить между собою такие познавательные способности, как разум и размышление. Из анализа Давида очевидно лишь то, что разум есть высшая способность умознания (*յոյշնչ*)², могущество которой бесконечно велико. Разум направлен на всеобщее, на наиболее широкий охват бытия; его высказывания представляют претельные обобщения предельно широкого круга вещей.

Таково в существенных чертах строение или система познавательных способностей по Давиду.

Нетрудно заметить, что здесь речь идет о различении двух основных форм (процессов) мышления: чувственного и рационального, характеризующихся соответственным объемом познания: конкретно—единичного и обобщенного. В связи с проблемой единичного и общего Давид излагает проблему соотношения двух форм познания—чувственного и рационального—с достаточной полнотой. Он полемизирует с основателем школы кишников (*շիւիւնիք*)—Антисфеном, согласно которому то, что не поддается чувственному восприятию, не может и существовать, являясь лишь продуктом мышления. Возражая Антисфену, Давид говорит: „Мы упрекаем их (кишников) и находим, что не все сущее поддается чувственному (восприятию), ибо бог не поддается чувственному восприятию, однако существует. Если существует только то, что поддается чувственному восприятию, то разумная и неразумная душа, природа-

¹ См. Dav., 47, 9—13; *Դավիթ*, 185.

² См. Dav., 47, 15—17. В армянском тексте разбор *յոյշնչ*-а совсем пропущен, но в другой связи на стр. 195 имеется следующее характерное предложение: „*յոյշնչն արեւելիկացիք ասին թէ չի կարող լինել*“—фраза, которая повторяется у многих армянских мыслителей последующих времен.

которых не поддается такому восприятию, не должны были-бы существовать. Мы не должны доверять чувству, так как оно не приводит нас к истине. Вот солнце, будучи во много раз больше земли, кажется нам величиною в один фут. Так же обстоит дело, когда весло, погруженное в воду, кажется преломленным¹. Отсюда явствует, что Давид, отрицая исключительность чувственного познания, признает его ограниченность. Чувственное познание он считает недостаточно полным и удовлетворительным, ибо оно не может привести ни к вскрытию причинной связи между явлениями, ни к обобщению существующего мира вещей, ни к обоснованным теоретическим выводам. Эти возможности, как мы уже видели, Давид связывает с высшей ступенью рационального познания.

В учении о познании Давида интересует и другой аспект его: связь, соотношенность между отдельными ступенями познания и практическими задачами последнего. Проблема познания здесь выступает не как многообразие познавательных способностей разумной души, а как многообразие практического приложения этих способностей. Вместо способностей познания исходным здесь выступает круг типических условий, в которых эти способности обнаруживаются. Предметом анализа здесь выступает не познание само по себе, а цель, поставленная деятельностью сознания. Эта деятельность протекает по пяти основным направлениям, иначе говоря, рассматривая ступени познания под новым углом зрения, мы вскрываем пять других их проявлений: опыт (*πειρα, διδασκαλικά*), эмпирию (*ἐμπειρία, ἐμπειρικά*), искусство (*τέχνη, ἑρμηνεύματα*), научное знание (*ἐπιστήμη, διδασκαλικά*),² философское знание (*φιλοσοφία, ἑρμηνεύματα*). Если ощущение, воображение, мнение, размышление и разум являлись дифференциацией процесса познания, то опыт, эмпирия, искусство, научное знание и философия являются дифференциацией в содержании познания. Познание, как способность определенного чувственного и рационального постижения, на любой своей ступени обладает тем или иным содержанием; оно бывает общее или частное, беспричинное или причинно обоснованное³. Ступени познания: ощущение и воображение, а также беспричинное мнение образуют опытное и эмпирическое знание; причинно обоснованное мнение и размышление содержат знание искусства, размышление—научное знание, наконец, разум—философию.

Давид определяет опыт следующим образом: „Опыт есть беспричинное знание единичной вещи, к примеру, когда кто-либо знает одно какое-либо лекарство, применяет его, не зная причины его (действия)“³. Человек обнаруживает в определенном деле сноровку или практическое знание какого-либо одного предмета, без какого либо при этом теоретического обоснования и объяснения

¹ Dav., 109, 16—27: *ἡμετέριον*, 271.

² Dav., 43, 21—22: *ἡμετέριον*, 181.

³ Dav., 43, 23—25: *ἡμετέριον*, 181.

своих действий и самого этого предмета. Такое целесообразное поведение и подводится под понятие опыта. Выше мы показывали, что у Давида ощущение „имеет лишь частичное знание“, что оно способно знать только единичное; отсюда должно быть очевидно, почему опытное знание Давид считает содержащим ощущение.

Понятие эмпирии Давидом определяется так: „Эмпирия есть беспричинное знание общего, к примеру, знание „эмпирических врачей“ (ἐμπειρικοί ἰατροί, *ēmpēiríkós iatroí*), когда они знают множество лекарств, но не знают причины их действия“.¹ Здесь одни и те же явления, множество раз повторяемые, запечатлеваются в памяти неосознанно (ἀλόγος, *alógos*), сохраняются здесь и воспроизводятся в каждом отдельном случае неизменно. Человек обладает сноровкой или практическим знанием многих средств и в отношении многих вещей, но в этой своей целесообразной деятельности он так же обходится без какого-либо теоретического обоснования. Такое целесообразное поведение и подводится под понятие эмпирии.

Нужно предполагать, что вторая часть приведенной формулы—эмпирическое знание, как сохранение в памяти единичных явлений—соответствует содержанию воображения—приобретенного познания на основе памяти. Первая же часть формулы,—эмпирическое знание, как беспричинное знание общего, соответствует содержанию беспричинного и причинно обоснованного мнения. Сказанное вытекает из того, что эмпирия, как беспричинное знание общего, является переходной стадией от ступени познания—беспричинного знания единичного—к причинно обоснованному знанию общего. Эмпирия, как беспричинное знание, одним концом связана с опытом, а другим, как знание общего, с искусством. Эмпирия, как беспричинное знание, является содержанием беспричинного мнения, а как знание общего, содержанием причинно обоснованного мнения (познания общего). Такое же переходное положение, как мы видели, занимало в системе ступеней познания мнение, которое в практической деятельности человека проявляется в эмпирии.

Над эмпирическим знанием возвышается другое, более высокое, когда человек не только имеет указанную сноровку и знание, но вдобавок обладает знанием и объяснением всего, что касается его деятельности и предметов последней. В этом случае мы имеем перед собою искусство, понятие которого у Давида получает следующую формулировку: „Искусство есть причинно обоснованное знание общего, или иначе: оно есть способность действовать надлежащим путем с помощью воображения, ибо искусство есть и некая способность и знание, (необходимые, чтобы) действовать правильно, то есть делать, создавать по назначению“. Говорится,—продолжает Давид,—„с помощью воображения“, имея в виду природу, ибо и природа есть

¹ Dav., 43, 25—30. *Γεν. 19*, 181.

способность, которая обнаруживается во всем, где она действует: в человеке, в камне, в дереве или в чем угодно другом; при этом природа также действует всегда правильно (и по назначению), но она действует без (помощи) воображения. В то время как мастер искусства не раньше приступает к делу, пока не поймет и в уме своем не представит его, природа, действуя, обходится без всего этого".¹ Искусство, как знание, относится к содержанию размышления, к причинно обоснованному познанию общего. Но искусство, как знание, нужно предполагать, выступает у Давида одновременно и в качестве содержания причинно обоснованного мнения—причинно обоснованного знания общего. К такому предположению приводит тезис Давида о том, что „Искусство есть эмпирически (*ʿḥrʾdmt-ḥwdr*) приобретенная система понятий для совершения чего-нибудь полезного в жизни".² Эту свою мысль Давид разъясняет следующим образом. Под „эмпирически приобретенным" понимается знание, приобретенное путем многократных проб и испытаний; приобретение этим самым того достоверного положения, которое приписывается самому искусству. Под „системой понятий" понимается сумма найденных здесь тем и другими знаний, образующих искусство, и под „совершением чего-нибудь полезного в жизни" понимается противопоставление злему и бесполезному искусству. Таким образом понятие искусство приводит к ограниченному знанию общего, которое образует одно какое-нибудь искусство; искусство, как знание, оно, как достоверное знание на основе многократных проб и испытаний, есть вместе с тем причинно обоснованное знание общего.

Итак, искусство, как знание, относится не только к содержанию размышления, к причинно обоснованному знанию общего, но также к содержанию причинно обоснованного мнения, к причинно обоснованному знанию общего.

Что касается вопроса о предварительном создании в воображении человека образа своего действия, то это обстоятельство указывает на воображение, как на составную часть знания в искусстве. На основе такого положения вещей можно утверждать наличие в рациональной форме познания элемента чувственного восприятия, переход от низшей формы познания к высшей, когда низшая ступень познания проявляется в процессе высшего рационального постижения.

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

¹ Dav., 43—44; *ḥwdr*, 181—182.

² Dav., 44; *ḥwdr*, 182.

лежащего, его природа, реального его бытия".¹ В сфере познавательных способностей научное знание составляет содержание размышления, причинно обоснованного познания общего. К изложенному мы должны добавить следующее. Научное знание, как и всякое иное знание, согласно учению Давида, возникает благодаря и на основе реальной природы вещей; этой последней обуславливается как опытное и эмпирическое, так и рациональное знание человека. Последнего рода знание является содержанием размышления; оно отличается от содержания предыдущих ступеней познания тем, что является всеобщим, безошибочным и неизменным знанием. Оно — всеобще потому, что относится не к чувственному, а к рациональному постижению, являясь сравнительно высшей ступенью обобщения, более широким охватом бытия. Оно неизменно потому, что истина об общем всегда одна и та же; если знание, относящееся к общему, истинно, то оно должно оставаться таковым неизменно. Оно безошибочно, ибо оно есть подлинное знание, достоверное знание вещей.

В пределах научного знания Давид различает два его типа: научное знание, опирающееся на доказательства, и научное знание, не нуждающееся в доказательствах. Первый случай мы имеем тогда, когда знание оперирует положениями, на веру заимствованными у философии, случай, когда „неизвестны причины тех положений, из которых научное знание исходит, и которые (особо) нуждаются в доказательстве“. Второй случай имеется там, где научное знание оперирует общепризнанными и бесспорными истинами, случай, когда „знание исходит из тех положений, которые не нуждаются в доказательстве“, вроде таких, как: бог человеколюбив².

Нужно указать еще на то обстоятельство, что Давид научное знание ставит выше искусства; объясняется это тем, что первое, по Давиду, устанавливает необходимые принципы для второго. И это естественно: чтобы знать, как создавать нечто из материала природы, необходимо знать законы последней, свойства вещей, силу воздействия человека на природу. Отсюда понятно, почему искусство, как ступень знания, должно опираться на научные знания.

После научного знания остается еще рассмотреть философию, которую в числе других форм знания, хотя она и служит практическим проявлением разума, Давид не приводит; все же мы, исходя из его отдельных высказываний, можем допустить следующее положение: человек не только знает причины и связи вещей, обладает всеобщим знанием реального мира, но и способен постигнуть самую сущность „божественных и человеческих вещей“. Это есть деятельность человека, по которой последний сравнивается с богом и приравнивается к нему. Такая деятельность подводится под понятие

¹ Dav., 44, 17—21; *Դավիթ*, 182.

² См. Dav. 43: *Դավիթ*, 181. Знание, нуждающееся в доказательстве, Давид называет *հավանական*, на арм. *հերոտրադրական*, а знание, не нуждающееся в доказательстве, *անհավանական*, в арм. тексте *անհերոտրադրական*.

философии. Эта форма знания включает в свое определение задачу постижения всего сущего, какой бы природы последнее ни было: божественной или человеческой, словом—бытия в целом. Все формы знания, в частности научное знание, заимствует у философии свои принципы. Давид рассуждает: „Как предметы искусства и научного знания относятся к самому искусству и научному знанию, так и эти две формы знания—искусство и научное знание—относятся к философии“.¹

Если человеческое тело является подлежащим для медицины, то сама медицина является подлежащим для философии. Точно по такому же принципу все области научного знания относятся к философии. Философия возвышается над всеми знаниями, охватывает то общее, что есть между ними; этим самым она становится всеобъемлющим и всемогущим знанием, этим самым обладатель этого знания приобретает черты, благодаря которым он уподобляется богу. Такое знание может быть только содержанием разума, самой высшей ступени познания, которой присуще предельное обобщение предельно широкого круга вещей.

Подытоживая изложенное, нужно признать, что в своих гносеологических воззрениях Давид склоняется к материализму. В пользу этого говорит, как мы уже отметили, признание им существования реальной, независимой от человеческого мышления, действительности и взгляд на познание, как на чувственное и рациональное восприятие этой действительности. Таким образом, Давидом признается как реальность мира вещей, так и производный характер его познания. Чувственное восприятие (ощущение, воображение и мнение беспричинное), как мы уже знаем, обуславливает познание вещей и явлений в их единичности и частности, рациональное постижение (мнение причинно обусловленное, размышление и разум)—познание в вещах и явлениях их всеобщности.

Нетрудно заметить, что теория познания Давида имеет много общего с учением познания Аристотеля; несомненно, что именно Аристотель является непосредственным источником гносеологии Давида. Нетрудно также показать, что гносеология Давида впитала в себя именно материалистические стороны гносеологии Аристотеля. Достаточно вспомнить, что ни у кого, как у Аристотеля он мог встретить указание, нашедшее отголосок в его работе, указание о том, что „ощущение не во власти ощущающего существа, ибо необходимо, чтобы был налицо ощущаемый предмет“, что „агенты, вызывающие реализацию у ощущающей способности, воздействуют извне,—таковы видимое и слышимое, равно и другие ощущаемые предметы“². На таком материалистическом базисе, перенятом у Аристотеля, построена гносеология Давида.

Как известно, применение категории потенциальности и осуще-

¹ Дав., 40; *ἡσφρ*, 176.

² Аристотель, *О душе*, II, 5.

ственности в теории познания привело Аристотеля к определению ощущения „в двояком значении—одно, как возможное, другое, как действительное ощущение“;¹ в том же разрезе у него возможное знание превращается в действительное знание. Само познание становится превращением возможного знания в действительность; познание у Аристотеля совершается через ряд ступеней, восходящих от низшего к высшему, от ощущения ($\alphaἰσθησις$), через воображение ($φαντασία$), к размышлению ($διάνοια$), при этом размышление представляется как мнение ($δόξα$), практическое мышление ($φρονήσις$) и научное знание ($ἐπιστήμη$). Если сравнить постановку и решение этих вопросов у Давида и Аристотеля, то можно показать как совпадение, так и известное расхождение у обоих мыслителей.

Прежде всего мы должны констатировать отсутствие у Давида аристотелевского применения в теории познания категории возможности и действительности. Но это обстоятельство не воспрепятствовало обоим мыслителям, как это мы видели, одинаково воспринять источник познания, одинаково признать таким источником реальность мира вещей. Об ощущении у Аристотеля мы читаем следующее: „В самом деле каждый ощущаемый орган принимает чувственные качества без материи. Поэтому, даже когда удалены чувственно воспринимаемые объекты, в органах чувств остаются ощущения и их образы“.² Это и вышеприведенное положение Аристотеля об ощущении принимается Давидом полностью. Давидовское понимание ощущения, которое обладает содержанием опытного знания и которое дает беспричинное знание единичной вещи, исходит также от Аристотеля: „Люди опыта знают фактическое положение, что дело обстоит так-то, а почему так—не знают“. „Опыт есть знание индивидуальных вещей“.³ Однако, у Давида, как мы показывали, в отличие от опыта имеется так же эмпирия, как беспричинное знание не единичного, а множества вещей (знание общего), которая отсутствует у Аристотеля.

Относительно воображения у Аристотеля сказано: „Воображение есть состояние, зависящее от нас самих, когда мы хотим его вызвать, ибо возможно нечто воссоздать перед глазами, подобно тому, как это делают пользующиеся особыми способами запоминания и умеющие вызвать образы“.⁴ Сопоставление понятия воображения у Давида и Аристотеля показывает, что у обоих мыслителей в равной мере воображение выступает как воспоминание образа, предварительно возникшее в чувственном восприятии. Однако, в то время как у Аристотеля воображение (так называемое обсуждающее), которое „имеется у тех, кто наделен разумом“,⁵ относится к высшей форме познания ($νοησις$), у Да-

¹ Аристотель, О душе, II, 5.

² Там же, III, 2.

³ Метафизика, 981 а 15—982 а 3.

⁴ Аристотель, О душе, III, 3.

⁵ Там же, III, 11.

вида оно относится к чувственному роду познания. В этом и существенное различие в понимании воображения у обоих мыслителей.

С Аристотелем Давид сравнительно в большей мере расходится в трактовке „мнения“. Мнение, как ступень познания, рассматривается у Аристотеля, как умозаключение на основе чувственного восприятия единичных вещей и их связей; здесь оно еще связано с миром ощущения. Если мнение основывается на случайном и единичном, то всякое изменение в том и другом должно привести к изменению и самого мнения, и понятно, почему по Аристотелю оно может оказываться также ложным. У Давида же кроме того, что имеется, как он называет, беспричинное мнение в отношении к чувственному миру, имеется еще, как мы видели, причинно обоснованное мнение. Это последнее, как рациональное постижение в виде умозаключения из предложений, близко стоит к аристотелевскому пониманию вопроса, а именно, мнение есть умозаключение на основе чувственных восприятий единичных вещей. Однако, у Аристотеля „вера сопровождает любое мнение“, ¹ у Давида же причинно обоснованное мнение, как „заключение от предложения“, принимает характер исключительно рассудочного убеждения.

Как мы в своем месте указали, у Давида причинно обоснованное мнение и размышление приводят к образованию искусства, понимаемого как причинно обоснованное всеобщее знание, имеющее в мышлении (воображении) предварительный образ того, что должно быть в интересах человека совершено. Аналогичное положение встречается и у Аристотеля: „Появляется же искусство тогда, когда в результате ряда усмотрений опыта установится один общий взгляд относительно сходных предметов“. И дальше — „искусство — знание общего“, и наконец, „люди искусства знают „почему“ и постигают причину“ ². Искусство, как универсальный опыт, у Аристотеля имеет, примерно так же, как и у Давида, практическое значение. Все это также указывает на воззрения Аристотеля, как на соответствующий источник для Давида.

У Аристотеля практическое мышление (*φρόνησις*) в основном совпадает с понятием искусства (*τέχνη*) Давида. То же самое нельзя сказать по отношению к понятию научного знания (*ἐπιστήμη*). Это последнее у Аристотеля есть знание того общего, которое присуще всем единичным явлениям в их целостности и которое отличается от случайного восприятия. У него, как у Давида, научное знание — самое достоверное, неизменное, оно не может быть ложным в силу своей всеобщности и необходимости. Но у Аристотеля, в отличие от Давида, научное знание есть область разума, разум же есть источник познания всеобщего. Разум — по Стагириту — страдательный ум, он есть своеобразная форма существования бессмертного и вечного, так называемого, деятельного ума. Эта аристотелевская мистика и идеализм приписывает человеческому разуму способность порождать знание, знание не из

¹ Аристотель, О душе, III, II.

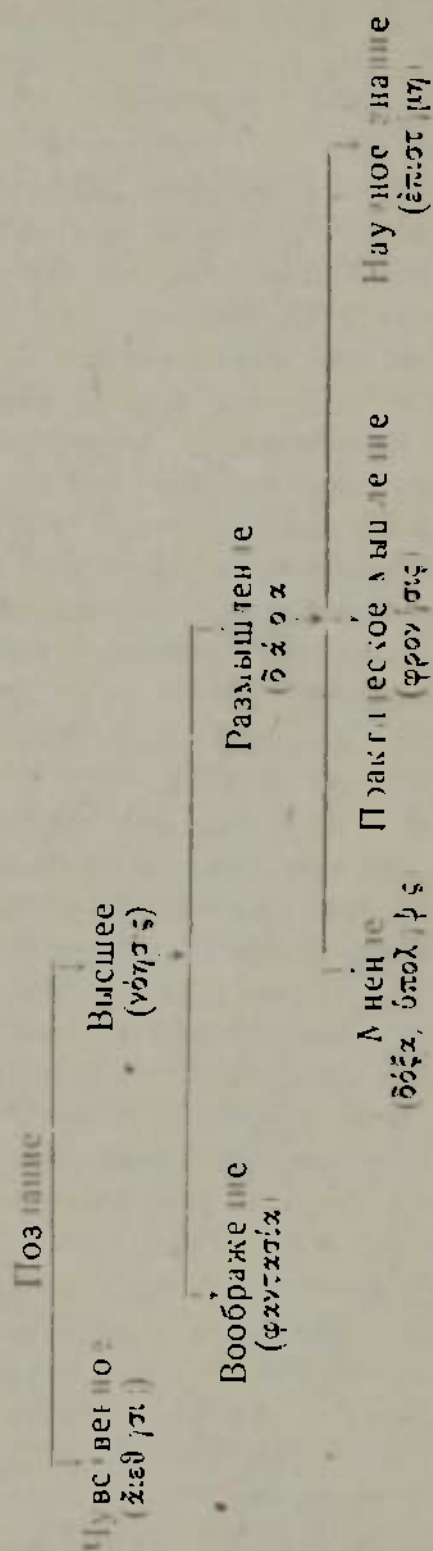
² Аристотель, Метафизика, кн. I, гл. I.

существующих предметов, а из самого себя, из души, которая есть „местонахождение форм (идей)“, место, где разум „мыслит самого себя“.

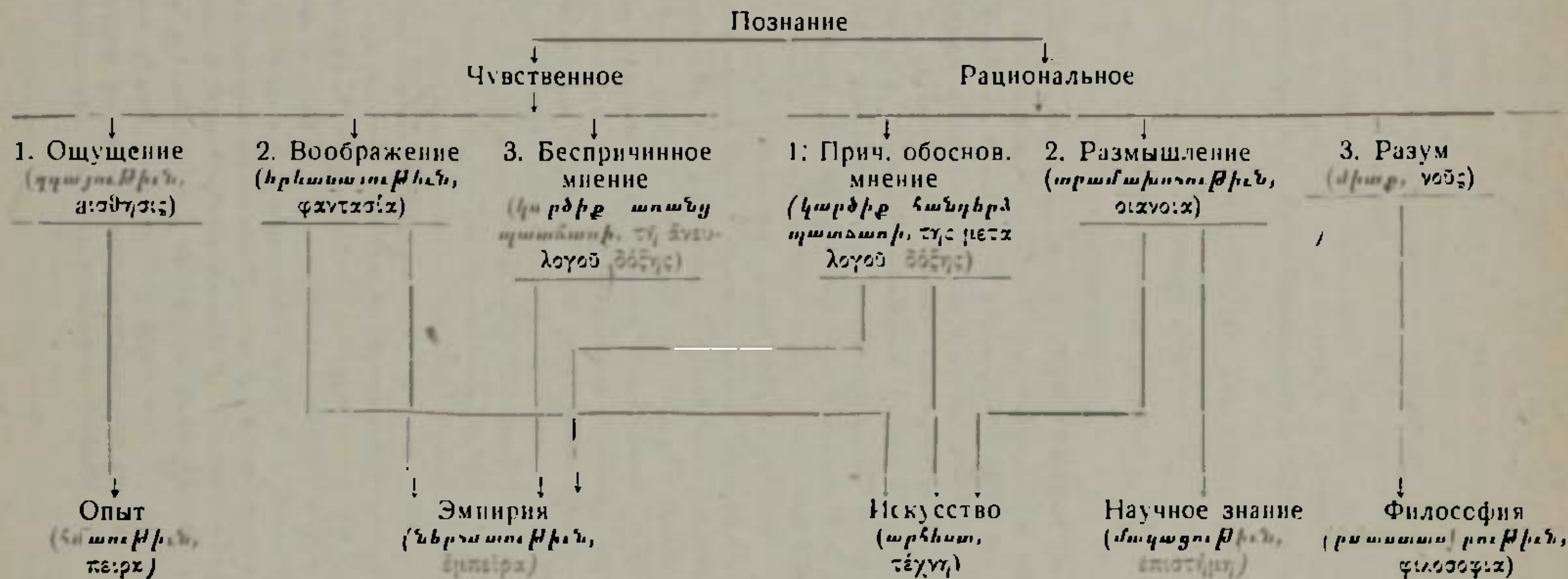
Эта аристотелевская „беспомощно - жалкая . запутанность“ (Ленин), знаменующая противоречие между материалистическим его сенсуализмом и рационализмом в познании, его непоследовательность и идеалистическое завершение материалистических основ теории познания, не отражается в работах Давида Непобедимого. Гносеология этого последнего по сравнению с аристотелевской, значительно упрощена и вместе с тем — более последовательна; у Давида нет аристотелевского размаха в разворачивании идей, их богатства и многогранности, но вместе с тем здесь, в области теории познания, нет и его запутанности, его противоречий и мистики.

Ступени познания Аристотеля и Давида можно выразить по следующей сравнительной схеме.

1. Аристотель (по Зибелю, „Geschichte der Psychologie“, I, 5)



II. Давид Непобедимый



Основной недостаток не только у Давида, но и у Аристотеля, заключается в том, что они не могли вскрыть диалектический переход от низшего к высшему, от чувственного к рациональному познанию, не могли вскрыть связи и переходы между формами познания, и понятно, почему трактовка этих вопросов у них обоих должна была носить, в особенности у Давида, сухой, схематический характер, механически укладываемый в начертанной графической форме.

Վ. Կ. ՉԱԼՈՅԱՆ

Դավիթ Անհաղթի ուսման մասին

(Ամփոփում)

Հեղինակը Դավիթ Անհաղթի գրչիստությանը ընդհանուր առումներով սիրության իր հրատարակած այս հատվածում քննության է առնում գերազանցապես այն խնդիրները, որոնք զարարեցրում են Դավթի իմացության աեսությանը՝ Հեղինակը ցույց է տալիս, թե ինչպես Դավթը ելնելով արտաքին աշխարհի հիմնականում մատերիալիստական իր ըմբռնումից՝ զգայությունից դուրս և անտախ նյութական աշխարհի գոյության ճնշուման և նրա ճանաչման համարափոխությունից, առաջադրում է իմացության հինգ աստիճան, այն է՝ զգայություն, երևակայություն, դարձաբանություն — աստիճան պատճառի հանդերձ պատճառով, արամախոհություն և միտք։ Դրանով իսկ նա տարրերում է մտածողության երկու հիմնական ձևերը — զգայական և ռացիոնալ, երևան բերելով նրանց յուրաքանչյուրի իմացության ծավալը, մեկ դեպքում՝ կոնկրետ առաստաղի և մյուս դեպքում՝ ընդհանուրի։

Հետագայությունը ցույց է տալիս, որ Դավթը առաջադրում է իմացության և մի այլ տեսանկյուն՝ իմացության աստիճանների արտահայտությունը մարդու պրակտիկ գործունեությունում, նրա, — ինչպես Դավթն է անդանում, — փորձի, հմտություն, ստրատեգիան, արվեստի, մակագություն և իմաստասիրություն մեծ է թե զգայությունը, երևակայությունը, ինչպես և կարծիքն աստիճան պատճառի կազմում են հմտություն և ներհմտություն, ուղա կարծիքը հանգժա պատճառով, արամախոհություն և միտքը կազմում են արհեստ, մաղացություն և իմաստասիրություն։

Հեղինակը ցույց է տալիս, որ Դավթի իմացության աեսությանը սերա առնություն ունի Արիստոտելի հայացքների հետ, որ այս վերջինի մատերիալիստական ըմբռնումը աղբյուր է հանգիստանում Դավթի հայացքների համար։ Բայց այս անհետևողականությունը, որ ազնայա կերպով երևան է գալիս Արիստոտելի մոտ, նրա սենսուալիզմի և ռացիոնալիզմի ըմբռնման հակասությունը, իմացության աեսության մատերիալիստական հիմունքների իդեալիստական բուրրումը, չի արահայտվում Դավթի Անհաղթի գործերում։ Այս ստույգից գնահատության տարրերում է Արիստոտելի գնահատողիայից, շատ ավելի պարզ է և շատ ավելի հետևողական։ Դավթի մոտ չստ Արիստոտելը թափը և ոչ էլ նրա ուսմաների հարուստ, բազմակողմանի ծավալումը, բայց չկան և նրա անհետևողականությունն ու հակասությունները։