

В. К. Чалоян

Древнеармянская интерпретация логики Аристотеля¹

Аристотель первым в истории философии привел в определенную систему „отделение мысли от ее материи и фиксирование ее в этой отдельности“ (Гегель). Этим самым Аристотель заложил основу новой науки—логики. В качестве исходного начала своей логики Аристотель ставит положение о том, что не может быть противоречия между мыслями и бытием и что отсутствие такого противоречия создает возможность установления связи между формами высказывания и формами реальных вещей. Но как раз здесь, в основном положении созданной им науки о формах человеческого мышления, содержатся основания, допускающие в равной мере и материалистическую, и формально-логическую трактовку этой науки. У самого Аристотеля оказалось возможным с одной стороны истолковать мышление как мыслительное воспроизведение реальных отношений между вещами и—соответственно—построить науку о мышлении на объективном содержании мира вещей и, с другой стороны, рассматривать мышление как науку, в себе замкнутую и самодовлеющую, форму, оторванную от объективной действительности и превращать его в абсолют в том смысле, что содержание мышления становится результатом действия самой души, ее акциденцией. В первом случае „ощущающая способность“ испытывает воздействие извне, во втором же случае самому разуму придается способность из себя порождать знания. Обе линии в понимании мышления связываются с гносеологией Аристотеля в целом, с его колебанием между материализмом и идеализмом. Это обстоятельство со всей очевидностью обнаруживается при разборе понятия общего и единичного; у Аристотеля общее не рассматривается вне или независимо от единичного, как это имеет место у Платона, а, наоборот, Аристотель подтверждает существующую между ними связь и выводит эту связь из своего же понимания формы и сущности; сущность открывается в чувственном восприятии и относится, как понятие, к единичному, форма же открывается в мыслительном процессе и относится, как понятие, к общности вещей; сущность составляет возможность и только форма—действительность;

¹ Доклад, прочитанный на сессии Института Истории Академии Наук Арм. ССР, посвященной 25-летию установления Советской власти в Армении. Ред.

при переходе от сущности к форме впервые возникает знание общего. Во всей этой концепции общее—форма, как постижение мысли, оторвано от чувственного восприятия единичного. В этом—ахиллесова пята всей этой системы, в этом—уступка Аристотеля идеалистической концепции идей, принадлежавшей его учителю, Платону. Аристотель одинаково не отрицает ни реальности единичного (сущего), ни реальности общего (формы); этим самым у него создается возможность трактовки вопроса как с точки зрения идеализма, так и с точки зрения материализма. Аналогичное приходится признать в отношении почти всех основных вопросов аристотелевской логики, и далеко не случайно, что на протяжении всей долгой истории этой науки чрезвычайно обширная литература по интерпретации „Органона“ исходила то из одной, то из другой мировоззренческой тенденции Аристотеля.

Непосредственные последователи Аристотеля—перипатетики в своем большинстве исходили из формально-идеалистической стороны логики Аристотеля. Теофаст и, в особенности, Эвдем отделяли логику от метафизики и от теории познания; этим самым они придавали самостоятельное значение правилам мыслительного процесса, придавали аристотелевским категориям формально-логическое толкование, связывали эти категории с речевыми обозначениями, с грамматикой языка. Но среди перипатетиков были и такие, которые исходили из материалистической стороны логики Аристотеля, как, например, Дикеарх, Стратон, Александр Афродизийский и другие; в частности, Александр Афродизийский признает первичность единичного, его реальное существование, утверждая, что общее представляет только продукт человеческого мышления, и что категории Аристотеля, как наиболее общие обозначения бытия, являются абстрактными высказываниями, понятиями, существующими независимо от материальных вещей. По части формальной трактовки логики особенно выделялись стоики—Хризипп из Сицилии и другие, которые отрывали формы и правила речевых обозначений от содержания мышления, подменяя логику познания игрой словесных обозначений и самое познание сводя к самовысказыванию разума, погруженного в присущий ему процесс самодеятельности.

Формальная трактовка логики Аристотеля в древности получила свое завершение в лице „Isagoge“ Порфирия. В этом небольшом введении к категориям Аристотеля были установлены зависимые отношения между более общими и менее общими понятиями; система такой зависимости нашла свое графическое отображение в схеме, так называемом „Древе“ Порфирия, отображающем формально-логические отношения пяти обозначений по охвату всего реального и мыслимого бытия. Движение понятия от общего к единичному определяет здесь последовательность форм мышления без содержания, открывая путь к чисто формальному учению о понятии, суждении и умозаключении, к учению о силлогизме, в котором одна из двух пред-

посылок более обща, чем заключение, словом, к учению о дедуктивной, единственно признаваемой автором, форме доказательства. Формальная концепция логики у Порфирия является продолжением перипатетической линии в понимании логики Аристотеля. Доказательством этому служит $\gammaένος, διαφορά, εἶδος, ἴδιον καὶ σμικρότερον$ — пять обозначений Порфирия, в основе которых лежит приблизительно такое же подразделение категорий логики, какое было у Теофраста.

После Порфирия на западе логика была представлена Августином, Марцианом Каппелом, Кассиодором. Но особенно выделялись комментарии к логике Аристотеля „последнего римлянина“ — Боэция, оказавшие огромное влияние на образование логической мысли на Западе в дальнейшем, вплоть до середины XII века, т. е. до того периода, когда Запад впервые ознакомился с оригинальными произведениями Аристотеля и с логической литературой арабов и византийцев. Для Боэция характерно понимание логики, как „pars rationalis philosophiae“ и одновременно как „instrumentum philosophiae“; и это означает, что логика представляется у него как орудие и как разумное обоснование философии. Понимание логики, как некоторого „органа“, привело Боэция к пониманию категорий Аристотеля, как „genus generis“, а „Введения“ Порфирия, его $\piέντῃ φωνῇ$ как общих правил, направленных к изучению и применению этих категорий. На Западе логика Боэция соответствовала духу времени. В этой логике Порфирий и Аристотель, — последний в интерпретации Порфирия, — были оба переработаны Боэцием в некую систему методологических начал, в систему, соответствующую уже оформившемуся христианскому мировоззрению, его догматическому мышлению. Хорошо известно, что христианская догматика была отрицательным началом всякого научного искания и творчества: ее категорический императив: „согласуй свои мысли с авторитетом“ — мог привести только к объяснению текста и воли этого авторитета, как незыблемого, абсолютного, не подлежащего критическому рассмотрению, исходного начала всякого мышления.

Задача философии сводилась к обоснованию догматики церкви; она приводила к созданию определенной формы мышления, пригодной для выражения предустановленных истин и господствующих идей. Воедино связанные — логическая концепция и догматизм, — утверждали принцип познания, нисходящего по ступеням от общего к частному, принцип, отвечавший представлению человека складывающегося феодального общества, об иерархии небесного и земного бытия.

На Востоке античную логику восприняли иначе, чем на Западе; с иных позиций комментировали логику Аристотеля Гермий, его сын Аммоний, Олимпиодор и другие неоплатоники из Александрии; то же самое можно сказать и в отношении сирийских неоплатоников из группы Ямвлиха, как и малоазиатской группы из города Пергама. В тот долгий период времени, когда на Западе Аристотель вообще был

мало известен, на Востоке он был исключительно популярен. В догматических спорах представители Александрии, Сирии и Армении охотно опирались на его учение, используя последнее преимущественно в борьбе с противниками с Запада. Восток не дал забыть Аристотеля; народы Востока, прежде всего сирийцы, сохранили и через арабов передали учение Аристотеля, его логику, западному миру. Сирийская наука еще в IV веке занималась комментированием „Органона“, и даже закрытие императором Зеноном академии в Эдессе не прекратило деятельности сирийских перипатетиков, которая продолжалась до второй половины IX века. А Сирия со своей судьбой во многом была связана с Арменией; в жизни не только политической, но и духовной между этими двумя странами было много общего; они занимали одинаковое положение в исторической преемственной связи интеллектуальной жизни народов Ближнего Востока. Как и Сирия, Армения была вовлечена в водоворот идеологической борьбы с Западом,—борьбы за общие интересы Востока, она также нуждалась в целостной логической культуре. В период так называемого „Золотого века“ армянской культуры в интеллектуальной жизни страны сильно возрос интерес к основным логическим категориям: к определению, суждению и доказательству. Для армянских мыслителей крайне важно было овладеть методологией теоретического мышления, пригодной, как орудие, в борьбе против наседавших на страну идеологических врагов. Вспомним, что борьба велась против национального, кое где еще сохранившегося, язычества, против зороастризма, манихейства, гностицизма, ересей, эпикурейства и других философских течений, проникавших в Армению; армянские деятели сильно нуждались в логической культуре, как сказал бы Гегель—в „определении мысли“, нуждались в стройных логических правилах, на которые борющаяся мысль могла бы опираться. Навстречу этому требованию в тот исторический период в наибольшей мере шел „Органон“ Аристотеля. Пристальный интерес в Армении к этому выдающемуся труду стал в такой же мере неизбежным, как и плодотворным. Появление в армянской действительности „Органона“ знаменовало обострение идеологической борьбы, которую вела страна; оно привело здесь к сравнительно раннему появлению соответствующей культуры, к целому литературному движению.

Из сочинений Аристотеля по логике сохранились и дошли до нас на армянском языке его „Категории“ и „Περὶ ἑρμηνείας“. Разбор армянских переводов этих двух частей „Органона“ показывает существенную разницу по сравнению с дошедшими до нас греческими текстами этих сочинений. В переводах имеются различные подразделения глав, отсутствующие в греческом тексте; отдельные главы в переводах имеют заголовки, которых нет в греческом тексте и, наконец, встречаются различия также в самих текстах. В армянских переводах можно обнаружить добавления переводчиков или интерполяции переписчиков. Встречается и обратное: в армянском тексте

иногда отсутствуют примеры и предложения, имеющиеся в дошедшем до нас греческом тексте. Точно также, как и в других переводах сочинений эллинской философии, и здесь заметна тенденция арменизировать по мере возможности отдельные собственные имена.

Значение этих переводов для своего времени было чрезвычайно велико; они дали армянам возможность изучать Аристотеля на родном языке, широко распространять его учение в стране и способствовать ее культурному подъему в целом. Эти переводы имеют определенное культурно-историческое значение и в наши дни. Если учесть то обстоятельство, что латинские переводы греческих оригиналов большей частью сделаны с арабского и при этом значительно позднее, в период XI—XII в. в., а переводы армянские сделаны непосредственно с греческого, то станет понятно, почему армянские тексты имеют приоритет перед латинскими. Армянские тексты могут играть очень большую роль в деле уточнения дошедших до нас сочинений Аристотеля.

Из литературы по интерпретации Аристотеля сохранились и дошли до нас в армянском переводе „Введение“ Порфирия, „Толкования категорий“ Элиаса и „Толкования категорий“ и „Пер: էրմույւս:“ неизвестного автора.

Широкая потребность в логической культуре не ограничивалась переводами, появились также самостоятельные и оригинальные произведения.

Мы должны иметь в виду для этого периода следующие произведения: «Մահանք իմաստաբարութեան» („Определения философии“), «Վերլուծութիւն երանութեան Պորփիրի» („Анализ Введения Порфирия“), труды, принадлежащие Давиду Непобедимому, затем «Մեկնութիւն Վերլուծականի Արիստոտելի» („Толкование Аналитики Аристотеля“) и две небольшие работы—«Առածք հինգ» и «Վասն բաժանման».

Природа аристотелевских категорий в работе «Վերլուծութիւն երանութեան Պորփիրի» Давида толкуется как „высказывание о сущем“. Категории выводятся Давидом из объективного бытия, точнее: из охвата и обобщения наибольших сторон реального бытия. Согласно Давиду логика „есть или часть философии, или ее органон“, причем последний есть оружие, при помощи которого можно достигнуть определенных результатов в диалектике—при защите и при нападении. Автор вышеуказанной работы относит логику к области разума и строго отличает ее область от области теологии, где „исследуют вопрос о вечности бога, о его бытии или небытии, о творчестве бога—непосредственном или опосредованном (через природу)“. По Давиду, логика строит свои „простые и несложные“ законы, опираясь на разум и, как часть философии, включает в себе „диалектический метод“ (արամարանական հարս) в том античном его понимании, когда „один спрашивает, а другой отвечает“. Здесь же диалектика рассматривается в четырех ее формах, „ибо все, что имеется, может быть разделено, определено, доказано и анализиро-

вано; соответственно с этим образуются четыре метода диалектики, разделяющий, определяющий, доказывающий и анализирующий*. Анализ, как особый раздел, хотя и указывается, однако, разбор этой части логики здесь особо не дается. При вопросе же о разделении Давидом приводится соображение Платона о том, что разделение наивысшего рода может дойти до самого последнего вида и здесь оно должно остановиться. Относящиеся к этому воззрения Платона Давидом излагаются в следующем виде: „Разделение должно касаться постоянного сущего—телесного и нетелесного, животного—разумного и неразумного, ибо наука может быть незыблемой только по отношению к тому, что постоянно, что всегда имеет одно и то же бытие“. Это означает, что пределом, который не может преступить процесс разделения, служит единичное, индивидуальное, ибо оно (единичное) подвержено постоянному изменению. Притом, если разделение является средством познания, а познанию поддается только постоянное сущее, то постоянно изменяющееся единичное не может стать надежным объектом верного познания. В другом месте мы у Давида читаем: „Разделение не может переходить от вида дальше к индивиду, ибо индивиды бесчисленны и по числу неопределенны; они возникают и вновь уничтожаются; невозможно их воспринять числом“. Разделение не может быть и по случайным признакам, ибо последние также бесчисленны и бесконечны, всегда изменчивы и неопределенны. У Давида допускается разделение только по трем признакам: от рода к виду; от целого к части и, наконец, разделение одноименного высказывания (в аристотелевском понимании) по различным его обозначениям.

Повторяя слова Платона о том, что „ничто не может хвастать, будто оно не разделяется никаким способом“, автор *«Чёрный и белый»* Давид подтверждает и разъясняет Платона: „нет ничего, что могло бы избежать разделения; некоторые животные разумны и некоторые неразумны, но нет таких, которые не были бы ни теми, ни другими, ни разумными, ни неразумными“. Разделение приводит к ограничению и к обособлению предмета, в конечном счете к определению предмета. Разделение является необходимым условием не только для определения, но и для познания в целом. Чтобы познать, нужно разделить, так как „посредством разделения с точностью узнаем составные части, а посредством этих частей с точностью узнаем целое“. Разделение, способствует познанию и со следующей точки зрения. Разделение, как таковое, включает в себе три стороны: то, что разделяет, то, что подлежит разделению, и то, что, возникает в результате разделения. Соответственно этому в логике мы имеем: род, подлежащий разделению, различие, производящее разделение, и вид—часть рода, как результат разделения. Изложение вопроса о разделении Давид заканчивает следующими словами: „Разделение рода посредством составляющих его различий образует вид. Предыдущее изложение (разделение) полезно для

уразумения того, что такое род, вид и составляющие его различия*.

Определение — по мысли Давида в работе «*Մանկ Իմաստաբանութեան*» — является существенным элементом познания; необходимость определения для научного знания и исследования для Давида не подлежит сомнению. Если объект исследования не поддается определению и не имеет последнего, не обладая постоянным и неизменным характером, то он не поддается и познанию. Определение является исходным принципом всякого научного исследования. Выставив этот тезис, Давид Непобедимый задает вопрос, откуда возникает у людей сама идея определения, откуда возникает понимание того, что именно означает определение и в чем его необходимость. Оказывается, по Давиду, что понятие определения вовсе не есть порождение самого разума, либо самого логического мышления. Жизнь людей, мы сказали бы, — практика людских отношений — вот, где таятся, по Давиду, генетические корни этой логической категории. Более точно: необходимость определения, диктуемая земельными отношениями, издавна требующими уточнения и размежевания границ владений, породила идею определения; раз возникши, идея определения становится прочным достоянием логического мышления:

В «*Մանկ Իմաստաբանութեան*» Давида мы читаем: «И должны знать, что определение происходит из земельных границ, ибо в прежние времена каждый стремился избежать несоразмерности, того, чтобы не было больше и не было меньше (в земельных владениях), и вот, находились и устанавливались границы этих владений, чтобы пользоваться своими и избежать чужого. Точно также и определение: оно отграничивает и отделяет одну вещь от других, подлежащих (исследованию) вещей*. Эта чрезвычайно любопытная мысль высказывается, однако, только мимоходом, не получая дальнейшего развития. Здесь, быть может, и не подозревается огромное принципиальное значение высказанного соображения, вся, так сказать, его мировоззренческая острота. Тем не менее, даже в таком виде, как отдельно брошенная и еще не совсем зрелая мысль, приведенное соображение свидетельствует о материалистических тенденциях древнеармянской логики. В этой связи мы приведем еще другое высказывание из этой же работы: «Всякая вещь должна иметь свое предметное бытие, на основе которого она обретает свое название». Сказанное здесь ничего другого не может означать, кроме одного: мышление есть фиксация объективно-сущего.

В эпоху Давида наука логики изобиловала понятиями, дефинициями и различиями. Из затронутых вопросов проблема общего и единичного была в центре внимания. Давид разбирает эту проблему в своей работе, посвященной анализу «Введения» Порфирия. Следует указать, что к VI веку проблема общего и единичного имела уже изрядную давность. Порфирий не мог обойти эту проблему, которая у него же нашла достаточно полную формулировку: «сущ-

ствуют ли они (роды и виды—В. Ч.) самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тело ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них". Порфирий ставит эту проблему с тем, чтобы ее не разрешить: „ибо такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования". Такое отношение к проблеме, из всех логических проблем быть может наиболее принципиальной, со стороны Порфирия, эклектика-идеалиста, было понятно. Иное отношение к этой же проблеме проявил Давид.

По признаку объективного и субъективного творчества Давид в «*Ἐκτελεστικῶν ἔργων Περὶ τῆς οὐσίας*» различает понятия *ἐκ φύσεως* и *ἐκ νοῦ* *ἀποφαστικῶν ἔργων*, разумея под первым „то, что создано природой, как: человек, лошадь, орел", и под вторым то, что создается только в мышлении человека, то, „бытие чего возникает в нашем суждении, а уничтожение—в нашем забвении". Под углом зрения именно этих понятий рассматривает Давид и указанную проблему общего и единичного. Вопрос ставится так: должно ли общее быть отнесено к *ἐκ φύσεως*—творениям природы или к *ἐκ νοῦ*—порождениям мысли?

Давид Непобедимый приводит „из древних" положение Антисфена о нереальности общего; Антисфен, как известно, выступал с критикой платоновских общих идей. Точку зрения Антисфена Давид излагает так: „Антисфен говорил: я вижу человека, но не человечность, лошадь, но не лошадность; говоря так,—продолжает Давид,—Антисфен выражал мысль о том, что существуют только частные и чувственные вещи, а общие и умопостигаемые—реально существовать не могут.

Давид излагает далее различие в понимании этого вопроса между Платоном и Аристотелем. Предварительно Давид говорит о возможности троякого разрешения вопроса о природе общего: общее существует или „прежде множества, или во множестве или на (основе) множества" (*ἢ πρὶν τὸ πλῆθος εἶναι, ἢ ἐν τῷ πλῆθει, ἢ ἐπὶ τῷ πλῆθει*). При этом дается следующее пояснение: „прежде множества" означает, что общее „причиной своей имеет божественное творчество"; „во множестве" означает, что общее „пребывает в самой материи" во множестве, как в материи, и, наконец, „на (основе) множества" означает, что общее есть „знание, в нашем мышлении", возникшее на основе реального существования (множества) вещей. Таким образом, общее может быть или независимо от чувственных, единичных вещей, или в самих вещах или, наконец, в мышлении, связанном с вещами. Указав на такое многообразие в постановке вопроса об общем, Давид переходит непосредственно к Платону и Аристотелю. По Платону,—продолжает Давид,—общее всегда существует „прежде множества", всегда независимо от конечных, конкретно-чувственных вещей и раньше них. Такое разрешение вопроса, говорит Давид, отвергается

Аристотелем; для последнего общее—не „прежде множества“. Но именно в нем оно—только в вещах и только через множество вещей оно возникает в нашем мышлении. Несомненно, Давид правильно указывает на различие в воззрениях по данному вопросу между Платоном и Аристотелем. Хорошо известно, что платоновское разрешение вопроса базируется на его учении о реальности метафизических идей, в то время как Аристотель на базе своей материалистической концепции общее выводит из реальности предметно-чувственного мира, из реальности самих вещей.

Хотя Аристотель в этом вопросе, как в начале нашего доклада мы указали, проявил очень большую непоследовательность, приводит также воззрение стоиков, по которому „все сущее является телесным, и тело, будучи божественно тончайшим (элементом), проникает во все и всюду“, положение, которое, по мнению Давида, неизбежно приводит либо к отрицанию реальности общего, либо к его телесному представлению. Тут же Давид указывает, в чем ошибочность представления общего как телесного начала.

Антисфен по Давиду неправ, когда он отрицает существование общего*, неправ и Платон, когда он признает существование общего „прежде множества“, независимо от чувственных вещей; неправы также стоики, когда они отрицают существование общего или считают его чем-то телесным. В противовес этим воззрениям, не упоминая в своей критике Аристотеля, Давид выставляет свое основное положение: общее есть не произвольное порождение мысли (*ճշմարտածնութիւն*), а реальное сущее (*կոթարկայնութիւն*), и это в том смысле, что оно (общее) имеет реальное основание и этим основанием является множество. Ибо множество действительно существует реально и оно таит в себе возможность общего. Тем самым реальность общего дана не сама по себе, а в нашем мышлении, имеющем в основе объективное существование вещей. Общее „есть и возникает в нашем суждении. Рассматривая Сократа, Алкивиада и других, которые имеют (между собой) одинаковую природу, мы находим, что существует (между ними) общее“, иначе говоря, идея общего существует потому, что существует общность сторон в реальных вещах и явлениях.

В этих суждениях явно сказывается материалистическое влияние Аристотеля. Вспомним его соображение о том, что „человек, конь или другие подобные обозначения, относящиеся к отдельным вещам, но имеющие общий характер, это—не сущность, а некоторое целое из этого вот понятия и этой вот материи, взятых в обобщенном виде“. Признание общего, как обобщения сторон единичных вещей, является основой понимания исследуемого вопроса как у Аристотеля, так и у его армянского интерпретатора.

Традиционная формальная логика, вслед за Порфирием, утверждала, что объем понятий обратно пропорционален его содержанию: чем шире объем, тем уже содержание, чем выше уровень абстракт-

цин, тем меньше в ней конкретной определенности. „Вид,— говорит Порфирий,— богаче содержанием, чем род; человек, по сравнению с живым существом, дополнительно имеет разумность и смертность“. С приведенным воззрением Давид не согласен. Он утверждает прямо противоположное: чем шире понятие, тем богаче его содержание, и обратно: чем уже объем первого, тем беднее его содержание. В «Մանկածառ»-е Давида мы читаем: „слова и вещи в определении состоят в противоречии. Когда к определению прибавляются слова, уменьшаются вещи...; а когда уменьшаются слова, прибавляются вещи... И, как говорил философ Олимпнодор, природа нашла какое-то удивительное средство (выражение): уменьшение обогащает, обогащение уменьшает«. Когда к словесному составу определения прибавляются новые слова, уменьшается объем понятия; как уже указано, такое уменьшение приводит к уменьшению содержания; это доказывается примером определения человека— „разумное смертное животное, способное к мышлению и к знанию“; если к этим словам прибавить слово „грамматик“, то объем понятия уменьшится, „ибо не все люди являются грамматиками“, тем самым уменьшение объема понятия приводит к уменьшению содержания вещей. И, наоборот, когда при определении уменьшаются слова, объем понятия становится шире: если из определения „человека“ выкинуть слово „смертное“, тогда объем понятия расширится и само определение включает также „ангелов и демонов“. Расширение объема понятия в армянской интерпретации означает обогащение его содержания, обогащение сторон и черт подлежащей определению вещи. Такое решение вопроса основывается на определенном понимании взаимосвязи общего и единичного, понимании того, что общее включает богатство, многообразие всего конкретного, и потому объем понятия прямо пропорционален объему содержания.

В конце «Վերլուծութիւն» разбираются пять обозначений Порфирия—հինգ ձայնք: род (սեռ), вид (տեսակ), различающий признак (տարբերութիւն), собственный признак (լիակ) и случайный признак (սխալակցութիւն). Эти пять обозначений Порфирия армянская критика в лице Давида представляет в качестве обобщающей схемы, пригодной для философии в целом, в качестве общих принципов, которые могут быть использованы при изучении различных сторон бытия. Соответственно, эти обозначения в интерпретации Давида выступают как обозначения „пяти способов высказывания“, сводимых Давидом к следующим пяти вопросам: „что такое сущее“—вопрос содержит высказывание о роде и виде; так, нечто есть либо животное (высказывание о роде), либо человек (высказывание о виде).— „Какова сущность существования“—вопрос содержит высказывание о различающем признаке и существенной части собственного признака, т. е. о той части признака, наличие которой дает существование сущего, а отсутствие—его отрицание: так, нечто есть либо разумное сущее (высказывание о различающем признаке), либо сущее, обладающее

способностью к познанию (высказывание о существенной части собственного признака). „Каким является сущее“—вопрос содержит высказывание о прилагающейся (несущественной) части собственного признака: так, человек является сущим, наделенным смехом (способностью смеяться), как и лошадь—способностью ржать. „Что есть сущее“,—имеется в виду высказывание о неотделимом случайном признаке: так, ворон черный, а лебедь—белый. „Как или что имеет сущее“—имеется в виду высказывание об отделимом случайном признаке. Так, Сократ здоров или Сократ ходит. Таким образом, в последовательности поставленных вопросов пытается Давид вскрыть познавательную и методологическую сущность пяти обозначений Порфирия. Внутренней связи давидовских вопросов, по мысли их автора, соответствует такая же связь самих обозначений. В эту именно сторону направляет аналитическую мысль исследователя Давид, предлагая ему в своих вопросах ключ к уразумению и использованию порфировых обозначений. Искать и находить в высказываниях о сущем их внутреннюю связь,—такова задача Давида. Но эта задача означает и нечто большее—и в этом значительная заслуга Давида: в той связи, которая содержится между обозначениями—высказываниями, содержится и связь между самими предметами высказываний, между вещами, явлениями и понятиями, как и между теми сторонами, которые в них (вещах и т. д.) познаются. Имеется в виду то, что о познании самих вещей, о наибольшем познавательном охвате их идет речь тогда, когда ставятся вопросы как по порфировской схеме обозначений—высказываний, так и по системе давидовских, нами изложенных вопросов.

Если у Давида, вслед за Порфирием („древо" Порфирия), деление мыслится как нисхождение от общего к частному, от рода к виду, то определение, наоборот, как восхождение от низшего к высшему; в последнем более узкое понятие подводится под понятие более широкое. Определяется индивид через вид и вид—через род; что же касается рода, то последний, очевидно, не поддается тому же методу определения, ибо, будучи предельно широким понятием, он не может быть подведен под какое либо другое еще более широкое понятие. Всеобщее может быть определено им же самим. Род, как всеобщее, может быть определен только по своим собственным признакам; так, Давид мог-бы определить животное (род) как сущее одушевленное, движущееся и размножающееся. При определении рода Давид исходит из положений Аристотеля об одноименном. Род есть понятие одноименное, „одноименность же,—говорит Давид,—есть мать сомнений и заблуждений" и, чтобы избежать ошибки, необходимо всякий раз следовать требованию Аристотеля и выяснить, сколько обозначений имеет данное понятие, о каком обозначении идет речь и определить то обозначение, которое подлежит рассмотрению. Следуя этому требованию, Давид указывает на то, что из всех возможных обозначений рода только одно может быть пригод-

ным для философии, и им будет то, которое даст сама же философия. В качестве такого Давид принимает определение рода Порфирия: „Род есть то, что сказывается как нечто во множестве различных по виду“ (*ὁ γένος ἐστὶν τὸ ὡς ἐν πολλοῖς ἡγεῖται ὡς ἐν ἑνὶ ὡς ἐν πολλοῖς ἡγεῖται*). Приведя данное определение, Давид представляет любопытный анализ его элементов, анализ, которого мы не встречаем у Порфирия. Слово „сказывается“ в этом определении должно, по объяснению Давида, означать, что в определяемом принимается только то, что имеет реальное существование, ибо все, что не имеет такого существования, не может и сказываться. Слово „множество“ в этом определении от эмпирического множества отличается тем, что оно, как понятие, отбрасывает в определяемом все, что относится в нем к частному, сохраняя лишь общее. В словах: „различия по виду“ также отбрасывается то, что специфично для каждого вида в отдельности и сохраняется лишь общее между ними. В словах же: „как нечто во множестве“ отбрасывается то, что говорит о качественном своеобразии любой части этого множества, т. е. различие—специфическое и случайное. По поводу приведенного анализа мы по справедливости должны заключить, что этот анализ, свидетельствуя об изощренности аналитического ума Давида, вряд ли существенно помогает более глубокому раскрытию смысла и сущности самого определения рода.

Легко заметить, что в основе понятия рода,—и это естественно,—лежит у Давида понятие вида. Поэтому не случайно, что у него (вслед за Порфирием) понятие вида определяется по тому же принципу: „Вид есть то, что сказывается как нечто во множестве различных по числу“ (*ὁ εἶδος ἐστὶν τὸ ὡς ἐν πολλοῖς ἡγεῖται ὡς ἐν ἑνὶ ὡς ἐν πολλοῖς ἡγεῖται*). Это означает, что если в определении рода вид подчиняется роду и включается в его состав, то в определении вида, в состав этого последнего включается, как основной элемент, множество индивидуальных вещей в одном собирательном понятии.

Вслед за родом и видом мы имеем разбор трех остальных из пяти порфириовских обозначений: различающего, собственного и приходящего (случайного) признаков. По существу все эти три обозначения имеют то общее, что в отличие от рода и вида, в которых множество вещей и явлений группируются в некое единое и целостное, путем откидывания всего того, что может различать между собою вещи и явления в трех указанных обозначениях фиксируется частное, как раз то, что вещи и явления в пределах одного и того же вида взаимно различает, либо же то, что для данной вещи имеет значение видового или родового определения. В этом последнем случае сам видовой или родовой признак выступает как обстоятельство индивидуальной характеристики. Соответственно, если определение рода и вида призвано разрешить вопрос: что есть данная вещь в своей родовой или видовой сущности (вопрос—*τί ἐστιν*), то опреде-

ление по трем последним обозначениям (признакам) призвано указать: какова данная вещь в ее индивидуальной сущности. Тем самым они (последние) в совокупности дают качественную определенность вещи (вопрос — *արի՞ստի է*). Поскольку это так, все эти обозначения являются одинаково различающими признаками. Однако, термин „различающий“ у Давида сохраняется только за первым из указанных выше обозначений. Признак „различающий“ выступает в трех совершенно различных значениях. В результате мы имеем довольно сложную систему обозначений (признаков), разобраться в которой может оказаться затруднительным, если не попытаться выявить в ней некоторые положения общего характера. Положения эти могут быть сведены к следующему. Любое явление может служить опознавательным признаком предмета, если оно каким нибудь образом связывается с ним, например, в предмете — цвет, теплота, движение, геометрическая фигурация и т. д. Вместе с тем, анализ любого признака может проводиться с различных точек зрения, в зависимости от того, интересуется ли в данном признаке место или значение его во всей совокупности признаков предмета, преходящий или устойчивый характер этого признака, или же в признаке интересуется то, как именно он характеризует самый предмет; в этом последнем случае речь идет о том, служит ли данный признак средством индивидуализации предмета или же, наоборот, средством его типизации, точнее — средством или принципом соотнесения его к определенному роду и виду; рассматриваемый под этим углом видového или родового своего значения признак выступает как видообразующий признак (*տեսակարար*).

Таким образом, признак, как характеризующее обстоятельство, либо соотносится с предметом, взятым сам по себе, либо с предметом, взятым в некоей связи (системе) отношений, в которой он (предмет) в нашем анализе выступает. Нетрудно заметить, что по смыслу изложенных соображений, анализ всякого признака может быть проведен под трояким углом зрения, в зависимости от того, интересуется ли в данном признаке (явлении) — его роль в качестве средства опознавания и различения, или — его отношение к определению предмета, непосредственно взятого (самого по себе) или — его значение в системе видо- (родо) образующих связей опосредствований. Однако, идет ли в анализе признака речь в том или другом его аспекте, служит ли явление — признак опознавательным обстоятельством для объекта в его непосредственности или в системе его опосредствований, всякий признак может оказаться либо преходящим, не устойчивым, либо постоянно наличествующим и, с другой стороны — либо существенным, либо несущественным. В соответствии со сказанным, мы имеем: признаки существенные и случайные, а среди последних: случайные отделимые (преходящие) и случайные неотделимые (устойчивые) признаки. Так, по примеру Давида, к отделимому случайному может относиться признак движения или покоя, и к

неотделимому случайному—цвет волос на голове. Таковы общие и предварительные соображения, на которых Давид строит свою систему различающих обозначений.

Переходя к самой этой системе, мы находим следующее. „Различающий признак“ может быть налицо как временное и переходящее явление, или же как постоянное, иначе говоря, либо как признак отделимый, либо как признак неотделимый. Если признак отделим, он, тем самым, случаен, и таков он прежде всего для самого предмета, а вместе с тем и для вида, к которому предмет относится. К этим признакам относятся такие, как, например, состояние движения или покоя, температура, цвет, состояние сна или бодрствования и т. д. Очевидно, что один и тот же предмет в различное время может обладать различными случайными признаками этой категории, продолжая оставаться самим собою, точно так же, как любой такой признак в отдельности может быть сведен с вещами совершенно разнородными. Во всех случаях он останется случайным опознавательным признаком и для постоянного различения вещей—безразличным. Исходя из этой безразличной общности признака, Давид называет его „общим“ (κοινός, *коинос*) различающим признаком. Но „различающий признак“ может оказаться в одно и то же время и случайным и неслучайным, и пригодным для постоянного различения предмета и непригодным, и это—в зависимости от того, хотим-ли мы данным признаком различить, опознать вещь самое по себе, или-же мы хотим установить отношение ее к определенному виду. Такой двойственный характер признака находится в зависимости от того, что он в одно и то же время и случаен и не отделим. Как неотделимый признак, он не случаен для предмета, хотя и не входит в состав определения этого предмета; вместе с тем, он остается случайным для вида, к которому предмет относится. В качестве примера такого признака можно привести цвет волос, цвет глаз и т. п. Эта разновидность различающего признака называется у Давида „специальным“ (idiaios, *идиайос*) различающим признаком. Именно этот признак является в наибольшей мере индивидуализирующим из всех различающих признаков. Наконец, признак может быть неотделимым и не случайным не только для предмета, но и для соответствующего видового его обозначения, например: в человеке—разумность. Хорошо известно (по Давиду), что именно разумностью, как природной способностью, человек отличается от иных живых существ. Признак этот называется у Давида „наиболее специальным“ (idiaiota, *идиайота*) различающим признаком. Таковы три значения „различающего“ признака.

К последнему из них (наиболее специальному) тесно примыкает второе из группы трех обозначений—„собственный“ признак; так же и он является не случайным и для предмета и для его вида, однако, с одной существенной особенностью: признак наиболее специальный не только является в обоих аспектах (предмет и вид) неслу-

чайным, но и всегда наличным, всегда обязательным, и именно поэтому он входит в состав определения самого вида; иначе обстоит дело с признаком «собственным»: он обязателен как некая возможность, как некая способность, но не как постоянно наличествующее обстоятельство. Так, лай присущ собаке, а смех — человеку; но ни лай, ни смех не входят в состав видовых определений. Наконец, к последнему из пяти обозначений относится признак, во всех случаях безразличный для видового определения, а для предмета — безразличный в одних случаях, и небезразличный — в других. Случайным — всегда и одинаково — для предмета и вида является признак отдельный, признак же неотделимый может быть неслучайным (т. е. в положительной форме характеризующим) для предмета, и случайным — для вида.

В понимании «различающего признака» между армянским философом Давидом Непобедимым и Порфирием имеется серьезное разногласие. Давид в своих комментариях ко «Введению» отвергает ряд положений Порфирия, так как последний решает их «неудовлетворительно». «Мысли философа, — говорит Давид, — неприемлемы». Порфирий утверждает, что из различающих признаков одни имеют способность быть «больше» или «меньше», принимают усиление или ослабление, а другие на это не способны. По Порфирию «наиболее специальный различающий признак не имеет „больше“ или „меньше“, а общий и специальный — имеют».

Такое утверждение для Порфирия далеко не случайно; его стремление найти постоянные схемы обозначения и формальные правила, одинаково пригодные для выражения всего разнообразия бытия, сказываются также в трактовке различающего признака. Именно на этой почве возражает Давид Порфирию.

Давид каждый раз берет предмет в его конкретном существовании, разбирая по существу, он ставит вопрос о том, имеется ли различие в качестве между предметами носителями одного и того же различающего признака. Давид ставит вопрос о том, что если речь идет об отдельном случайном признаке какого нибудь предмета в его конкретном существовании, то имеется ли различие с тождественным отдельным случайным признаком другого, такого же рода, предмета, различие, которое приводит к различению качества предмета. Отсюда вытекает, что при наличии различия, общий различающий признак будет принимать усиление и ослабление, иметь «больше» или «меньше», при отсутствии же различия этот самый общий различающий признак не будет принимать усиления и ослабления, не станет «больше» и «меньше»; так, треугольник или квадрат, — отдельный случайный признак, — во всех случаях остается неизменно треугольником или квадратом и, поэтому, в данном случае общий различающий признак не принимает усиления и ослабления, не бывает «больше» и «меньше». Но белый цвет, также являющийся отдельным случайным признаком, в отношении другого белого цве-

та в действительности, в конкретном своем существовании способен различать, быть „больше“ или „меньше“ и поэтому в этом конкретном случае тот же общий различающий признак принимает усиление и ослабление. То же самое можно сказать и относительно специального различающего признака. Разновидность этого признака—неотделимый случайный признак—афинянин; понятно, что афинянин не может быть „больше“ или „меньше“ афинянином, но курносость, которая также является неотделимым случайным признаком, может быть у одного человека „больше“, у другого „меньше“. И поэтому специальный различающий признак в одном случае способен принимать усиление и ослабление, а в другом—нет. Давид иначе рассматривает наиболее специальный различающий признак. Если разумность,—сущность и определяющий признак человека,—рассматривается как таковая, как характеризующая особенность вида, то понятно, что перед этим наиболее специальным различающим признаком не может быть поставлен вопрос о его способности к усилению и ослаблению, а когда разумность берется под углом зрения существующих различий между отдельными носителями этого признака, то несомненно имеет место усиление и ослабление; ведь человек человеку рознь, бывает более или менее умный человек. В этом последнем случае понятно, почему наиболее специальный различающий признак принимает усиление и ослабление, бывает „больше“ и „меньше“.

Таким образом, Давид Непобедимый не признает правильной формально-логическую схему Порфирия об общем, специальном и наиболее специальном различающем признаке. Он указывает на их изменения правил, приписываемых Порфирием названным признакам, изменения, которые зависят от реально существующих отношений между вещами, зависят от их связи между вещью и качественными ее проявлениями,—от системы связей и отношений, которые проявляются в понятиях того же самого общего, специального и наиболее специального различающего признака и определяют эти последние. Именно такое теоретико-познавательное решение вопроса диктовало Давиду необходимость поставить в зависимость от реальных вещей, с их качественными отношениями, усиление и ослабление различающего признака—во всех его формах; этим самым—отрицать порфиоровскую метафизику в понимании вопроса, его формальное утверждение, будто одни различающие признаки непременно и постоянно принимают „больше“ и „меньше“, а другие всегда себе равны. В этом и ценность, прогрессивность теории Давида, его большая научная заслуга.

Нам остается сказать очень немного, чтобы исчерпать раздел логики в сочинении Давида. Давид Непобедимый разбирает также вопрос о доказательстве. Доказательство, как мы уже указали, является одним из четырех моментов диалектики (деление, определение, анализ и доказательство). Доказательство, по Давиду, направлено на то, чтобы с достоверностью показать вещь такой, какая она

есть. В трех различных формах—по Давиду—мыслим процесс доказательства, а именно, когда „во всеобщем указывается единичное“, когда „в единичном указывается всеобщее“ и когда „в равном указывается равное“.

Первая форма у Давида называется подлинным методом доказательства; выражает он ее в следующем построении:

1. Человек есть животное;
2. Все животные обладают дыханием;
3. Человек обладает дыханием.

Вторую форму составляет наводящий (*էփաշող, առկառնող*) метод доказательства и выражается в следующем построении:

1. У человека движется нижняя челюсть;
2. У лошади движется нижняя челюсть;
3. У всех животных двигаются нижние челюсти.

Третью форму Давид называет равнозначной; ее мы выразим в следующем построении, перефразируя текст самого Давида:

1. Пизистрат получил армию и стал тираном;
2. Дионисий получает армию;
3. Дионисий станет тираном.

Первую форму силлогизма—доказательства единичного через всеобщее—Давид рассматривает как „истинное доказательство“. „Если все животные обладают дыханием, то и человек, как животное, должен неизбежно им обладать; это есть „подлинная истина“. Вторую форму доказательства—всеобщего через единичное—Давид не считает достоверной—ибо „единичные—бесчисленны и бесконечны, они не могут быть охвачены“ и потому не могут привести ко всеобщему. Например, то, что человек и лошадь одинаково двигают нижние челюсти, не может иметь всеобщего значения: так „у крокодила и у ряда других животных,—говорит Давид,—движется не нижняя челюсть, а верхняя“. Третья форма умозаключения для Давида также неприемлема: она не всегда может привести к истине; так, то обстоятельство, что Пизистрат, получив армию, стал тираном, не дает основания заключить, что Дионисий при аналогичных условиях также станет тираном.

Изложенным исчерпывается все, что относится к воззрениям Давида об умозаключении. Но и этого достаточно для того, чтобы оценить по достоинству эти воззрения. Давид несомненно отвергает индуктивный метод, отстаивает лишь метод перехода от общего к частному—метод дедуктивного познания мира, познания единичных вещей в системе законов целого. Давид не задается вопросом о том, каковы пути логического мышления в познании этих законов, какова внутренняя связь—и связь необходимая—между индуктивным и дедуктивным методами умозаключения. Однако, это не умаляет ни философской глубины, ни культурно-исторической роли логики Давида; сама постановка нашего вопроса была исторически недоступна Давиду также, как и Аристотелю, великому его учителю, жившему

почти за тысячелетие до него. Однако, несомненно, что Давид в вопросе об умозаключении исходит из материалистической позиции, что для него, как мы видели, критерием истины могла служить только сама реальная действительность; несомненно также и то, что в логике Давида сказалось могучее влияние Аристотеля, его „Аналитики“, притом материалистических сторон его учения об умозаключении, учения, по которому критерием истинности умозаключения служит объективная связь между реально-существующими вещами. Оставаясь верным именно этому учению, Давид отвергал приводимые им же вторую и третью формы доказательства: эти формы порочны, ибо они не находят подтверждения в реальной действительности, не имеют опоры в объективном ходе вещей.

Подытожим сказанное:

В тот ранний период, когда в борьбе за самостоятельность армянской страны складывалась и оформлялась самобытная идеология армянского народа, в период так называемого „золотого“ века армянской культуры, оформлялась в условиях, о которых нами в начале уже было сказано, остро чувствовалась необходимость установления правил и форм мышления.

Осуществление этой задачи приводило к великому наследию эллинской логики. Однако, усвоение этой логики не могло быть точным копированием логики Аристотеля; и это объясняется следующим обстоятельством. Восходящая культура Армении должна была отражать практику последовательной борьбы за самостоятельность страны в ожесточенной схватке с иноземными поработителями. Последовательность борьбы в практике требовала и последовательности в теории, в мышлении; это обстоятельство при обращении к „Органону“, в его интерпретации, должна была приводить к преодолению непоследовательности его автора—Аристотеля, его колебаний между материализмом и идеализмом, должна была привести к одной последовательной мировоззренческой тенденции. Логика в Армении, как методологическая основа в идейной борьбе, должна была выразить реальную, жизненно-необходимую борьбу народа за бытие, за право на существование: обстоятельство, которое обуславливало трезвое, реальное восприятие действительности, обуславливало и материалистическое понимание законов человеческого мышления, в конечном счете—материалистическую интерпретацию логики Аристотеля.

Վ. Կ. Չալոյան

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ՏՐԱՄԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ա Մ Փ Ո Փ Ո Ւ Մ

Հեղինակը իր այս զեկուցման մեջ քննության է առնում Արիստոտելի տրամաբանության հիմնական պծերը, ցույց է տալիս, որ Արիստոտելի առաջագրած մարդկային մտածողության ձևերի մասին գիտությունը պարունակում է իր մեջ հիմքեր՝ հավասար չափով մեկնելու նրան թե՛ մատերիալիստական և թե՛ ֆորմալ տրամաբանության դիրքերից, և՛ պատահական չէ, եղրակացնում է հեղինակը, որ տրամաբանության գիտության երկար պատմության ընթացքում միշտ մեկնել են Արիստոտելի «Օրգանոնը» մերթ այս, մերթ այն աշխարհայեցողության դիրքերից:

Արիստոտելի տրամաբանության հին հայկական մեկնությունը մենք տեսնում ենք գլխավորապես Դավիթ Անհաղթի գործերում, առավելապես նրա «Վերլուծություն Ներածութեան Պորփիրի» աշխատության մեջ: Արիստոտելի ստորոգության հայկական մեկնությունը պայմանավորվում է օրեկտիվ կեցությանը, ստորոգությունը որպես ռեալ կեցության բաղադրան կողմերի ընդգրկումը և ընդհանրացումը: Տրամաբանությունը դիտվում է որպես փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մասը, այն «տրամաբանական հնար», որ արտահայտվում է իր չորս ձևերով՝ բաժանման, սահմանման, ապացուցման և վերլուծման: Այդ ձևերի քննությունը ցույց է տալիս, որ մեղ մոտ հնում գոյություն է ունեցել մտածողության օրենքների մատերիալիստական ըմբռնում և որ Արիստոտելի տրամաբանության հին հայկական մեկնությունը կրում է մատերիալիստական բնույթ: