

ФИЛОСОФИЯ

*К 1000-летию со дня рождения
Абуали Ибн-Сины*

М. ДИНОРШОЕВ

ИБН-СИНА О ПРИРОДЕ ПОЗНАНИЯ

Как у всех античных и средневековых мыслителей, вопросы гносеологии в трудах Ибн-Сины не составляют особого, самостоятельного раздела его философской системы. Одни гносеологические проблемы анализируются в разделе логики (понятие как обобщённый образ предмета, познавательная роль форм мышления), другие — в разделе психологии (познание как отражение, особенности чувственного и рационального знания), третьи — в разделе метафизики (соотношение человеческого и божественного знаний, интуитивное знание). Это объясняется, по всей вероятности, недифференцированностью в античности и средневековье наук, когда вся совокупность знаний называлась философией, философия все еще окончательно не оформилась как особая отрасль знания, и проблемы познаний не выделились в самостоятельный ее раздел.

Тем не менее, круг гносеологических интересов античных и средневековых философов был довольно широк. В философской системе Ибн-Сины, в частности, обсуждаются такие важные гносеологические проблемы, как сущность познания, особенности и характер чувственного и рационального, приобретенного и неприобретенного, интуитивного и дискурсивного знаний, вопросы истинности знаний, о роли форм мышления в познании, классификации наук, соотношении божественного и человеческого знаний и др. В этой статье анализируется лишь одна из этих проблем — авиценновское понимание сущности и природы познания.

* * *

Ибн-Сина был глубоко уверен, что все явления и предметы мира — от первого источника (т. е. бога) до стихий и всеобщей природы — познаваемы.¹ Эта вера покоилась на убеждении в том, что человеческие познавательные силы способны правильно отражать, сохранять и, при необходимости, воспроизводить образы познаваемых вещей. Поэтому он считал, что познание есть восприятие объективно существующих вещей, образы которых запечатлеваются в чувствах и разуме познающего. «Познание вещи,—пишет Б. Э. Быховский,—он понимает как отражение ее в сознании, «схватывание» сознанием ее свойств, непосредственно воздействующих на воспринимающего».² Для подтверждения этого тезиса обратимся к самому Ибн-Сине, который во всех своих основных сочинениях постоянно подчеркивал эту основополагающую идею своей гносеологии. В «Исцелении» он писал: «Познание, с моей точки зрения, состоит в отображении определенным

¹ ابو على ابن سينا. مبداء و معاد. تهران. ۱۳۳۲. ص ۱۱۹.

² Быховский Б. Э. Философское наследие Ибн-Сины. — «Вопросы философии», 1955, № 5, с. 140.

способом образа познаваемого предмета познающим субъектом. Если познаваемое является материальной вещью, то познание возникает тотчас же, когда познающий абстрагирует познаваемое от материи»³. В более позднем сочинении «Ишарат ва танбехат» («Указания и наставления») он изложил этот свой принципиальный тезис в следующей редакции: «Познание вещи есть отражение ее сущности в [чувствах и разуме] познающего, который созерцает познаваемую вещь. Эта сущность есть либо сущность самой вещи, находящаяся вне познающего, когда он познает; либо сущность того, что не имеет фактического бытия в объективной реальности, как большинство геометрических фигур и даже большинство гипотетических сущих, предположение существования которых в геометрии допустимо, но которые, в действительности, не являются реальными; либо образ сущности вещи, который адекватно отражается в душе познающего».⁴

Конкретизируя свое понимание познания как отражения в сознании (душе) познающего образа предметов и явлений, Ибн-Сина настоятельно подчеркивал: «...с моей точки зрения смысл выражения «я почувствовал нечто внешнее» состоит в том, что это нечто **отобразилось** в моем чувстве. А смысл выражения «я почувствовал в душе» заключается в том, что сам образ вещи отобразился в моей душе».⁵

Но вещи и предметы, по Ибн-Сине, отображаются в чувствах и разуме познающего только в том случае, если они имеют определенные реальные, объективные свойства и качества, которыми, воздействуя на чувства и разум, вызывают то или иное ощущение. «Нам, — писал Ибн-Сина, — достоверно известно, что из двух тел одно может оказать в чем-то воздействие на чувство, а другое — нет. Это нечто отличается в своей сущности определенным качеством, которое есть начало, воздействующее именно на данное, а не на какое-либо другое чувство».⁶ В этой связи он подвергает резкой критике тех мыслителей (в частности Демокрита), которые отрицали реальное, объективное существование свойств и качеств предметов, считая, что они суть не что иное, как страдательные состояния одних только чувств, из которых ничего нет в самом чувственно воспринимаемом предмете. «Удивительно, — писал Ибн-Сина по этому поводу, — неведение этих людей насчет того, что фигуры воспринимаются только тогда, когда имеют цвета, вкусовые качества, запахи или какие-нибудь другие качества, и что фигура, лишенная качеств, чувственно совершенно не воспринимается».⁷

Тезис Ибн-Сины о том, что познание есть отражение, подтверждается и многими другими фактами и моментами его гносеологии. Одним из них является его теория видения.

Как известно, многие античные мыслители считали, что из глаза исходят лучи, которые достигают тел и освещают их, благодаря чему последние становятся видимыми. «Это абсурдно, — писал Ибн-Сина, — ибо в каком глазу может быть столько света, чтобы он мог видеть весь мир от неба до земли?» Абсурдной он считал и точку зрения тех древних врачей, которые доказывали, будто из глаза выходит малый

³ ابو علو ابن سينا. روانشناسی، تهران. ۱۳۳۸ — ص ۵۷.

⁴ ابن سينا، الاشارات و التنبیحات، ج ۲ مصر ۱۹۵۸ ص ۳۳۴ — ۳۴۰.

⁵ ابو علی ابن سينا. روانشناسی. ص ۵۷.

⁶ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., «Наука», 1961, с. 265. Далее: Избранные произведения.

⁷ Избранные произведения, с. 267.

свет, который смешивается со светом воздуха и становится орудием зрения, ибо эта позиция приводит к выводу, что при большом скоплении людей зрительная сила воздуха увеличивается и человек со слабым зрением может видеть с помощью других людей, а не самостоятельно.

В отличие от этих мыслителей (а также Аристотеля), Ибн-Сина считал, что главный орган глаза — сетчатка, а не хрусталик. Видение происходит в результате воздействия на глаз предметов и явлений действительности, энергия которых превращается сетчаткой в зрительный образ наблюдаемых объектов. «Зрение, — писал Ибн-Сина, подводя итог своим изысканиям, — не зависит от того, что что-то исходит от нас в направлении к чувственно воспринимаемому предмету. Следовательно, мы видим потому, что что-то поступает к нам от чувственно воспринимаемого предмета, а поскольку оно не есть тело предмета, то значит, оно его образ». Благодаря верному описанию анатомии глаза и открытию сетчатки как его главного органа, а также новому толкованию теории зрительного процесса, Ибн-Сина в корне изменил теорию видения, превратив ее в теорию отражения, и подвел естественно-научную базу под теорию познания как теорию отражения.

Другим важным аргументом того, что гносеология Ибн-Сины есть теория отражения, является его учение об абстракции и абстрагировании. Согласно этому учению, познание есть процесс, состоящий из ряда взаимосвязанных ступеней абстрагирования образа предмета, в результате чего в сознании познающего складывается понятие, выражающее сущность и особенности предмета. Эти ступени таковы:

1. Непосредственное ощущение конкретных вещей со всеми их материальными качествами, свойствами и акциденциями, со всеми материальными связями и отношениями, благодаря чему в так называемых внешних чувствах (зрение, осязание, вкус, слух, обоняние) возникает образ ощущаемого предмета. Образ этот возникает на основе непосредственного воздействия ощущаемых предметов и пропадает с исчезновением их из сферы восприятия. Непосредственное ощущение и абстрагирование образа предметов есть только первоначальное, еще нерасчлененное постижение конкретных вещей и составляет лишь исходную ступень всякого познания.

2. Различение представлением материи и образа предмета, сохраняющегося в сознании, разуме, рассудке (душе) даже при исчезновении объекта восприятия. На этой ступени абстрагирования еще не возникают общие родовые понятия и категории, ибо представление воспринимает только чувственные тела и не способно полностью абстрагировать предмет от его чувственных (материальных, телесных) характеристик, от присущих ему количества, качества, места, положения и др.

3. Формирование воображением идеи и понятия вещей на основе запечатленных в разуме образов предметов. Но идеи и понятия, формируемые воображением, не носят еще всеобщий характер, а являются конкретночувственными.

4. Высшая форма абстракции и абстрагирования доступна лишь человеческому мышлению, которое на основе конкретных идей и понятий предметов формирует универсальные понятия и категории.

Итак, процесс абстрагирования, по Ибн-Сине, начинаясь с непосредственного ощущения конкретных вещей, через различение материи и формы предмета и образование его конкретного чувственного

* Избранные произведения, с. 224.

понятия идет к созданию общих категорий и понятий, выражающих самые существенные связи, свойства и отношения действительности.

Такое понимание абстрагирования с незначительными изменениями излагается во всех основных произведениях мыслителя. В «Мабда ва маод», в частности, читаем: «Всякое познание, как чувственное и основанное на представлении, так и фантастическое и рациональное, возникает путем отвлечения образа от материи. Но отвлечение имеет ряд ступеней в следующем порядке:

Чувство отвлекает образ от материи и запечатлевает его, ибо если чувствуемое не окажет какого-либо воздействия на чувство, то оно как в актуальном, так и в потенциальном состояниях будет находиться на одной и той же ступени. Стало быть, необходимо, чтобы в чувстве возникло какое-то воздействие от чувствуемого, и это воздействие должно быть связано с чувствуемым, ибо если воздействие не связано с сущностью чувствуемого, то его появление не есть восприятие и познание чувствуемого. Следовательно, образ чувствуемого неизбежно должен абстрагироваться от его материи и запечатлеваться [в чувствах]. Но чувство отвлекает и абстрагирует этот образ не полностью и окончательно, а запечатлевает его с присущими ему материальными связями и отношениями, так что, если материя скрывается [из поля зрения], то образ ее устраняется и исчезает.

Представление продолжает абстрагирование дальше, так что, если теперь материя скрывается [из поля зрения], то ее образ все же сохранится в представлении. Но этот образ очищен и отвлечен не от всех акциденций и материальных привходящих свойств, ибо представление воспринимает только чувственные тела. [Например], когда представление представляет человека, то оно представляет его не потому, что он есть человек вообще и всякий человек соучаствует в этой сущности, а потому, что он есть конкретный человек с присущими ему особыми количеством, качеством, местом и положением.

Еще больше абстрагирует образ от материи воображение, ибо оно запечатлевает смысл и идею, которые являются не чувственнопостигаемыми, а умопостигаемыми. Воображение, однако, запечатлевает существующие вещи не всеобщим образом и [чисто] умственно, а в связи с чувствуемым...

Разум завершает абстрагирование и доводит его до совершенства. Следовательно, он отвлекает образ от материи, ее привходящих свойств, от связей с ней и запечатлевает его в чистом виде. Это в том случае, если умопостигаемый образ сам по себе не абстрактен. А в случае, когда он (умопостигаемый образ. — М. Д.) сам по себе и в соответствии со своей сущностью абстрактен и умопостигаем, в очищении и абстрагировании нет нужды».⁹

Ярким доказательством того, что гносеология Ибн-Сины есть теория отражения, является и его учение о сущности чувственного и рационального познания. Исследуя в «Даниш-намэ» возникновение чувственного познания, Ибн-Сина подчеркивал: «Познание путем осязания... совершается при помощи прикосновения. Оно познает теплоту и холод, влажность и сухость, твердость и мягкость, грубость и нежность, тяжесть и легкость осязаемого. Мы не можем познавать, если качества осязаемой вещи не изменят состояние нашего органа..., так что наши органы познают вещи либо благодаря их качествам, либо благодаря их воздействиям... Обоняние происходит посредством тела,

⁹ ابو على ابن سينا . مبدؤ معاد. ص ۱۱۷ — ۱۱۹

восприимчивого к запаху или смешанного с паром, обладающим запахом. Этот пар, благодаря своей изящности, через нос достигает мозга... Посредством слуха можно слышать звук, производящийся колебанием воздуха и движением... Когда колебания достигают ушной раковины, приходит в колебание и воздух, заключенный в ушной раковине. Колебание это осведомляет нервы [о поступающем сигнале]. Вкус вызывается тем, что язык содержит жидкость, которая воспринимает вкус вещей, дабы осведомить об этом язык». ¹⁰ Особенность чувственного познания, основанного на внешних чувствах, Ибн-Сина видел в том, что они воспринимают образ предмета со всеми его привходящими свойствами и отношениями и потому не могут его сохранить, если предмет исчезает из сферы восприятия. Поэтому существование знания, основанного на внешних чувствах, постоянно нуждается в повторном воздействии на чувства субъектов восприятия. Но, по Ибн-Сине, чувственное знание, возникающее на основе внутренних чувств (общее чувство или восприятие, представление, дума, воображение, память), сохраняется в них постоянно и не нуждается в повторном восприятии объекта познания, ибо внутренние чувства полнее абстрагируют образ объекта познания.

Говоря о сущности рационального познания, Ибн-Сина указывал, что оно есть **отражение образа сущности вещей и общих понятий** в разуме и разумной душе, которые, познав сущность вещей, формируют общие понятия, указывающие на весь их род, ибо в понятиях отражаются не единичные свойства вещей, а их универсальные характеристики. Ибн-Сина писал: «Образы, существующие в материи и обладающие материальным бытием, или образы, на которые воздействовала материальность, так абстрагируются разумом от материи и материальных привходящих свойств, а также от количества, качества, места, положения, что все они приобретают единую природу и становятся сходными с образами человеческих понятий, высказывающихся о многих вещах. И если разум не сможет абстрагировать познаваемого образа подобным способом, то этот образ не может высказываться о многих вещах». ¹¹

Гносеологический принцип отражения Ибн-Сина отстаивал и в полемике против пифагорейско-платоновского математического идеализма, согласно которому, как подчеркивает Авиценна, «основные формы природных вещей» существуют благодаря соединению этих математических идей с материей». ¹² Выдвигая против такой позиции ряд интересных возражений, Ибн-Сина указывал, что ее ошибочность заключается в отрыве отдельного чувственного предмета от понятия, возникшего путем абстракции и приписывании этому понятию реальное существование. Математика, считал мыслитель, рассматривает не сущность чисел вообще, а занимается **отношениями вещей в природе**. Числа как раз и отражают отношения изменения вещей в природе; отдельных от материальных тел линий, поверхностей и объемов не существует, ибо у протяженности как таковой нет самодовлеющей сущности.

Все изложенные факты показывают, что учение Ибн-Сины о природе познания, безусловно, является материалистическим. Однако материалистическое понимание познания как отражения, как абстрагирования Ибн-Синоу проведено недостаточно последовательно. Этому

¹⁰ ابو على ابن سينا. طبيعيات دانشنامه. تهران ۱۳۳۲ م ۸۲—۸۳

¹¹ ابو على ابن سينا. روانشناسی. ص ۶۱

¹² Цит. по кн.: Лей Г. Очерки средневекового материализма, М., 1961, с. 108.

помешало сохранившееся в его учении аристотелевское различие воспринимающего и действующего (активного) разумов. Действующий (активный) разум, по Ибн-Сине, есть сверхъестественное, от материи не зависящее, самодовлеющее сущее, в котором запечатлены все формы чувственно постигаемых и умопостигаемых вещей. При соприкосновении воспринимающего (фактического) разума с действующим (активным) разумом формы, запечатленные в последнем, отражаются в первом, благодаря чему познающий приобретает знания о предметах и явлениях мира.

Как соотносится учение Ибн-Сины о познании как отражении с учением его великих античных предшественников — Платона и Аристотеля? Следует сказать, что учение Ибн-Сины о сущности познания по своей мировоззренческой направленности (несмотря на некоторые колебания мыслителя) не имеет ничего общего с взглядами Платона, который, опровергая в своем «Тезтете» взгляды предшествующих и современных ему философов на познание, доказывал, что познание есть воспоминание (припоминание), а не чувственное восприятие, не правильное мнение или правильное мнение со смыслом. Он писал: «Следовательно, у человека, который не знает того, чего можно не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает... И теперь они вдруг порождаются у него как сновидение... Поэтому он будет знать, не учась ни у кого, а только отвечая на вопросы, то есть почерпнет знания в самом себе. Но почерпать знания в самом себе не значит ли припоминать? Конечно... Так не очевидно ли, что не получив их в настоящей жизни, он имел и узнал их в какое-то другое время? И не то ли это время, когда он не был человеком? Если же в то время, когда он был, но не был человеком, должны были находиться в нем истинные мнения, которые, будучи возбуждаемы посредством вопросов, становятся познаниями, то душа не будет ли познавать в продолжение всего времени? Ведь явно, что она существует всегда, хотя и не всегда — человек... А когда истина сущего всегда находится у нас в душе, то не бессмертна ли душа, так что, не зная теперь, то есть не припомнив чего-нибудь, ты должен смело решиться исследовать и припоминать».¹³ Определение познания как припоминания или воспоминания самым решительным и категорическим образом исключает понимание познания как отражения, как абстрагирования и формирования общих понятий и категорий, фиксирующих наиболее универсальные и существенные связи явлений и предметов материального мира. Как подчеркивает В. Ф. Асмус, «заговорив о «припоминании», Платон как будто покидает почву трезвого философского исследования и отдается во власть своей мифотворческой фантазии. Учение о теории познания оборачивается мифом, в философе возвышается поэт».¹⁴ Поэтому Ибн-Сина, не разделяя теорию воспоминания Платона, подверг ее в своих трудах решительной критике.

Будучи принципиально отличным от теории припоминания Платона, учение Ибн-Сины о познании имеет генетическое родство с воззрениями Аристотеля о познании. Оно выражается в общности основных положений воззрений этих двух мыслителей о сущности познания: и Аристотель, и Ибн-Сина сходятся на том, что познание есть отражение образа вещей в чувствах и разуме человека. Вот несколько выдержек из сочинения Аристотеля, подтверждающих эту мысль:

1. «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без же-

¹³ Платон. Менон 86 В—86.

¹⁴ Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976, с. 203.

леза или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет или ощущаемого на вкус или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т. е. воспринимается как форма...».¹⁵

2. «А так называемое **отвлеченное** ум мыслит так, как мыслят курносое: то как курносое в виде чего-то неотделимого [от материи], то как вогнутое, если бы кто действительно его помыслил без той плоти, которой присуще вогнутое; так ум, мысля **математические** предметы, мыслит их отделенными от тела, хотя они и не отделены от него».¹⁶

Однако в трудах Аристотеля эти две фундаментальные идеи теории познания (1—познание есть отражение образа вещей в чувствах и разуме познающего, 2—в результате ряда ступеней абстрагирования формируются общие понятия, фиксирующие наиболее существенные, универсальные характеристики бытия) изложены в самой общей форме. Развертывание и широкое обоснование их составляет заслугу Ибн-Сины. Ни у одного из его философских предтеч, изученных нами, нет такого широкого анализа сущности познания.

Гносеологические представления Ибн-Сины, в частности его воззрения на сущность познания, были несовместимы со взглядами его средневековых идейных противников, в особенности с гносеологическими позициями мутакаллимов. Поэтому последние довольно рьяно боролись против гносеологии Авиценны и пытались обесценить ее. В этом отношении особенно усердствовал Фахриддин Рази, который в своем труде «Рисолат-ул-камолия фи хакоик-ил-илохия» («Совершенное послание о божественных истинах») выдвинул следующие возражения против учения Ибн-Сины о познании:

1. Если представление вещей означает их появление в силе представления, то мы, чтобы познать прямую линию, должны сами быть прямыми, чтобы постигнуть сферическую фигуру, должны быть сферическими, а если хотим познать их обе одновременно, то мы сами одновременно должны быть и прямыми, и сферическими, что невозможно.

2. Поскольку субъектом познания сущности движения, покоя, прямолинейности является субстанция души, постольку душа одновременно должна быть и движущейся, и покоящейся, и прямой, и сферической, что абсурдно.

3. Согласно Ибн-Сине, если мы вообразим какую-либо гору или реку, то образ этой горы или реки должен появиться в передней части нашего мозга. Но это абсурдно, ибо столь огромный предмет никак не может втиснуться в столь маленьком местечке, каким является мозг.¹⁷

Эти же возражения он приводит и в других своих сочинениях, в частности в «Сущности «Указаний» («Лубоб-ул-Ишарот») и «Доказательстве истинности калама» («Ал-барохин дар имли калом»).

Однако эти возражения Фахриддина Рази бьют мимо цели, ибо он не понял или не хотел понять, что Ибн-Сина говорил о запечатлении в чувствах и разуме не самих предметов со всеми их привходящи-

¹⁵ Аристотель. Сочинения. Т. 1, с. 421 (424а 15—20); см. также с. 425 (425в 20—25).

¹⁶ Аристотель. Указ соч., с. 439 (431 в 10—15), 434 (429 в 13—20).

¹⁷ فخر الدين رازی. رسالة الكمالية فی حقایق الهیة. نهران ۱۳۳۵

ми свойствами, а об отражении в них образа предмета, который очищен, освобожден, абстрагирован от всех материальных качеств и свойств. Следовательно, эти возражения Фахриддина Рази основаны на непонимании соотношения материального и идеального, онтологическое и гносеологическое различия которых Ибн-Сина представлял четко: материальное — телесно, идеальное — бестелесно; материальное — делимо, идеальное — неделимо; материальное — объемно, идеальное — не имеет объема; материальное — объективный предмет, идеальное — его абстрагированный образ. Несостоятельность возражений Фахриддина Рази хорошо понял мыслитель XIII в. Насриддин Туси — последователь и защитник философии Ибн-Сины. Он указывал, что эти возражения Фахриддина Рази — результат непонимания того факта, что «познание объективных вещей — это появление у познающего их субъективного образа».¹⁸

Отдел философии
Академии наук Таджикской ССР

Сентябрь 1979 г.

М. ДИНОРШОЕВ

МОҲИЯТИ ИДРОК АЗ НАЗАРИ ИБНИ СИНО

Идрок (маърифат ба истилои имрӯза) аз назари Ибни Сино ҷисмҳои сурати (инъикоси образи) ашъё дар ҳис ва ақли инсон аст. Сурати ашъё дар шуури инсон танҳо онҳо, инъикос меёбад, ки ҷизҳо ба ҳисс ва ақли ӯ таъсире бирасонанд. Ба ин маънӣ назарияи маърифати Ибни Сино назарияи инъикос аст. Таълимоти ӯ дар бораи биниш, таҷрид, моҳияти дониши ҳиссию ақлӣ ва табиати донишҳои ғиёзӣ низ ба ҳамин далолат мекунад.

Вале ин ақида дар осори Ибни Сино пайгирона сабт нашудааст. Баъзан ӯ собит кардани мешавад, ки идроки ашъё натиҷаи робитаи ақли билфеъл ба ақли фаъол аст¹⁹ ҳамин ки ақли билфеъл ба ақли фаъол пайваст, суратҳои маҳфузи ақли фаъол дар ақли билфеъл акс меёбад ва инсон онҳоро медонад. Аммо ин тамоюли ғолиби назарияи маърифати Ибни Сино нест. Тамоюли ғолиби гносеологияи ӯ ҳамоно бояд инъикоси суварӣ ашъё дар ҳис ва ақли инсон аст.

¹⁸ أبو علي ابن سينا. الاشارات و التنبيهات مع الشرح نصر الدين طوسي
القسم الثاني. ص ۳۳۶