

М. Д. Диноршоев

**РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ
ГНОСЕОЛОГИИ ИБН СИНЫ**

В средневековой философской лексике персидского (таджикского) и арабского языков нет терминов, эквивалентных категориям «сенсуализм» и «рационализм». Фигурирующие в современных языках термины «мазхаб-ал-хисси», «мазхаб-ал-акли» (араб.), «мазхаб-е хисси» и «мазхаб-е акли» (перс.) являются неологизмами и представляют собой калькированный перевод латино-французских *sensualisme* и *rationalisme*. Этот факт свидетельствует, по всей вероятности, о том, что данные философские направления не сформировались в средневековой ирано-таджикской и арабской мысли как самостоятельные гносеологические направления. Но отсюда не следует заключать, что в ней проблемы познания не были предметом изучения и анализа. Напротив, в более или менее развитых философских системах ирано-таджикского и арабского средневековья исследование этих проблем занимало значительное место. Доказательством служат философские учения Абу Бакра ар-Рази, ал-Кинди, ал-Фараби, Мухаммада Газали, Ибн Рушда, Фахраддина ар-Рази, Насириддина Туси и многих других. Но наиболее развитую гносеологическую теорию мы находим у Ибн Сины (Авиценны) — главы средневековых ученых и философов.

Будучи полностью уверенным в познаваемости мира, Ибн Сина разрабатывал концепцию, согласно которой познание есть отражение образа и идей предметов в чувствах и разуме человека. Причем чувства схватывают целостный образ (на уровне общего чувства — восприятия) и частные идеи (на уровне догадки, или эстетимативной силы) предметов, а разум — их общие (всеобщие) идеи (понятия). При постижении общего (особенно связанного с материальным) разум опирается на чувства, в свою очередь озаренные у человека светом разума. Из этого можно заключить, что теорию познания Ибн Сины трудно вписать в рамки чистого сенсуализма или рационализма, ибо в ней отсутствуют и главный постулат сенсуализма (в разуме нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах), и основополагающий принцип крайнего рационализма (единственным источником, средством истинного познания является разум).

Тем не менее допустимо утверждать, что главной тенденцией гносеологии Ибн Сины является рационалистическая.

1. Хотя чувства он считал основой всякого познания, он был уверен, что на этой базе не может возникнуть подлинное научное знание, подлинная научная теория, ибо они фиксируют лишь отдельные свойства предметов и явлений, создают лишь целостный образ вещей (на уровне общего чувства), постигают только их частные идеи (на уровне догадки). Из-за этого чувственное познание неспособно схватить и выразить закономерности вещей и явлений, без чего немислимо подлинное научное знание.

2. Разум и его продукт — слово — помогают чувствам в формировании целостного образа и частных идей вещей. Ибн Сина писал: «...ощущения и чувственные силы человека благодаря близости к разуму становятся внутренними силами... Человек через соразмерные звуки, гармоничные цвета, сложные запахи и вкусовые качества, через надежды и желания познает такие явления и вещи, которые животные постичь не могут. Это объясняется тем, что свет разума как бы проливается на чувства и освещает чувственные силы человека. Даже воображение, которое у животных было субстратом догадки, у человека стало субстратом разума, принося пользу в науках. Благодаря свету разума полезным в науках стало и воспоминание»¹.

3. Подлинное научное знание достигается исключительно разумом, ибо только он один способен схватить и раскрыть закономерности предмета, познать его сущность и связи.

4. Разум обращается к чувствам для постижения начал понятия и суждения. «Приобретая их, душа возвратится к самой себе... и не будет нуждаться в помощи телесных сил (чувств.— М. Д.)... кроме тех особых случаев, когда ей нужно обратиться к силе представления для получения иного начала, чем то, которое она уже приобрела, или для того, чтобы вызвать образ в представлении и закрепить его в разуме»². Это бывает на раннем этапе и очень редко — позже; когда же разумная душа становится совершенной и всесильной, т. е. когда приобретает все начала, необходимые для образования понятий и суждений, она остается наедине с собой и своей внутренней работой; чувственные силы лишь отвлекают ее от свойственной ей деятельности по познанию умопостигаемых сущих.

В этом рассуждении Ибн Сины отражена постановка проблемы гносеологической самостоятельности разума, разумной души. Признание самостоятельности рационального познания в принципе не противоречит истине. Однако с современной точки зрения самостоятельность эта относительна, а не абсолютна. У Ибн Сины же заметна некоторая тенденция абсолютизации гносеологической роли разума. Выражается она в том, что разум, на его взгляд, не зависит от тела и, укрепившись, редко будет нуждаться в чувствах, познавая все посредством самого себя. Этот последний вывод, по всей вероятности, и привел некоторых исследователей к заключению, что теория познания Ибн Сины есть рационализм. Думается, однако, что этот факт не служит

достаточным основанием, чтобы квалифицировать учение философа как рационализм в полном и прямом смысле слова, ибо Ибн Сина окончательно не отрывает разум от чувств. Приписывая решающую роль в познании, в формировании научного знания разуму и в некотором отношении абсолютизируя его значение, Авиценна никогда и нигде не отрицал познавательную силу человеческих чувств, никогда и нигде не противопоставлял абсолютно разум чувствам, разумное познание — чувственному познанию, никогда и нигде полностью не отрывал разум от чувств, признавал их единство, в котором ведущую роль отводил разуму.

5. Касаясь вопроса о критериях истинности знаний, Авиценна приходит к выводу, что «содержание силлогизма — это его посылки. Чем они вернее, тем вернее силлогизм. Силлогизмы все по форме одинаковы, но не все их посылки истинны. В общем посылки любого силлогизма могут быть двух родов. Или это посылки, истинность или сомнительность которых установлены... при помощи силлогизма или доказательства... Или это посылки, которые приняты, исходя из убеждения, что они верны сами по себе. Если посылки силлогизма бывают такими, о которых мы сказали раньше, то их обязательно проверяют другими посылками... И таким путем доходят до таких посылок, которые не выводятся из других и являются в действительности основоположениями. Если они истинны и достоверны, то и силлогизмы, составленные на их основе, истинны и достоверны. Если же они ложны, то составленные посредством их [силлогизмы] также ложны»³.

Отсюда совершенно очевидно, что Авиценна выдвигает в качестве критерия истинности выводного знания принцип верификации и редуцирования достигнутых знаний до самоочевидных основоположений. Верификация же есть логическая операция, базирующаяся на разумной способности человека. Выдвижение верификации в качестве критерия истинности выводного знания означает, что мерилom истинности в конечном счете является наш разум, способный отличать истину от лжи; это свидетельствует о том, что рационализм действительно есть главная тенденция гносеологии Ибн Сины.

Но чтобы принять подобное заключение, необходимо более обстоятельно проанализировать сущность учения мыслителя о рациональном познании, его формах и видах. Суммируя определения, данные Ибн Синой в различных его работах, следует сказать, что рациональное познание, с его точки зрения, есть оперирование всеобщими, абстрактными образами. Если образы сами по себе абстрактны, то рациональное познание состоит в простом их запечатлении в разуме, а если нет, то оно означает абстрагирование этих образов от материи и ее привходящих свойств с последующим их запечатлением в разуме. В результате складывается общее понятие, которое как предикат может приписываться большому классу единичных вещей.

Итак, рациональное познание в отличие от чувственного — это познание не конкретных чувственных вещей, конкретных частных связей, отношений и идей предметов материальной действительности, а общих объективных свойств, отношений и связей материальных и нематериальных сущих и явлений. Как познание общего (всеобщего) рациональное познание вместе с тем есть и познание сущности предметов, ибо общее, или всеобщее, представляет собой выражение сущности познаваемых объектов. Важной особенностью рационального познания является то, что оно — познание понятийное, т. е. приводящее к формированию общего понятия предмета на основе абстрагирования от его привходящих (второстепенных) свойств, связей, отношений. Другими словами, если восприятия и представления — образы только единичных предметов, их свойств и отношений, то понятия суть обобщенные, абстрактные образы, относящиеся не к одному, а ко всему классу предметов и явлений. Понятия — своеобразные «кирпичики», из которых складываются определения, суждения, силлогизмы и т. п.⁴

Но как общее отражается в разуме, дабы сформировалось понятие и суждение о нем? Когда речь идет о познании общего в материальных телах и о формировании понятия о них, разум на начальных стадиях осуществляет эту акцию, опираясь на данные чувств:

а) сравнивая последние в целях установления их сходства и различия, выделяя их постоянные и сущностные связи и свойства, отвлекаясь от второстепенных и акцидентных характеристик чувственных данных, разум определяет то общее, что объединяет их в один класс множеств, в один род. На основе этих логических операций над чувственными данными и образуются понятия, универсалии, категории;

б) сочетая и соединяя понятия, выявляя между ними отношения отрицания и утверждения, разум вырабатывает суждения о предметах, отражением сущности, свойств, связей которых являются исходные понятия. Отношение понятий в различных формах суждений имеет закономерный характер, ибо отношение это — не временная, не случайная, а постоянная, необходимая связь⁵.

Понятие как форма рационального познания, с точки зрения Ибн Сины, есть обобщенный умственный образ самых типичных признаков и качеств предмета, обобщенный образ сущности его бытия. К такому выводу нас приводит теория абстракции Ибн Сины и многочисленные его рассуждения о сущности понятий, категорий, универсалий и их отношениях к объективной реальности. Философ убежден, что общее как реальность, как основание общего понятия наличествует в самой действительности, оно объективно и от разума не зависит, общее же понятие — это рассудочное (разумное) выражение того объективного общего, что есть в самих вещах, предметах, явлениях. Вот совершенно ясная и четкая формулировка этой идеи

в «Даниш-намэ» («Книга знаний»): «...общее понятие, поскольку оно является общим, не существует иначе как в разуме. Но сущность его (т. е. объективно общие признаки, свойства предметов и явлений, которые составляют содержание понятия.— М. Д.) существует как в разуме, так и вне разума, потому что сущность человечности и черноты существует как в разуме, так и вне разума, в вещах»⁶. В этом духе вопрос о соотношении понятия и объективной реальности трактуется в «Спасении» и «Исцелении». В «Исцелении», например, говорится: «Общее в силу своей общности присутствует в вещах. Что касается общего понятия, поскольку оно общее, оно не существует иначе как в представлении. Далее, общее исчисляется своими частями, и каждая часть входит в его существование. Что касается общего понятия, то оно не исчисляется своими частями и частности не имеют отношения к его бытию»⁷. Вдумаемся и в следующий отрывок «Исцеления»: «Животное со всеми его акциденциями — существо природное... В разуме присутствует образ единичного животного... Поэтому он называется образом рассудочным (разумным). Образ животного в разуме в одном отношении и в едином определении будет соответствовать многим реалиям вне разума. Следовательно, единый рассудочный образ будет относиться к множеству индивидов. В этом смысле „животное“ есть единое общее, рассудочное понятие, одинаково относящееся к любому животному, т. е. к любому из них, образ которого возникает в представлении. Стало быть, разум отделил от акциденции и отразил в себе только идею животного и потому в нем появился его точный образ. Следовательно, этот образ есть то, что возникло путем абстрагирования „животности“ от внешнего сущего или от сущего, сходного с внешним сущим, осуществленного неким индивидуальным представлением»⁸.

Анализируя проблему категорий, Ибн Сина придерживается того же принципа: категории как наиболее общие роды понятий суть отражение наиболее общих и универсальных родов бытия. Причем он различал первичные и вторичные категории. Первичные извлечены из чувственных предметов. Они — умственные образы, сформированные на основе обобщения образов чувственных данных. Так возникли понятия «человек», «живое существо», «растение», «металл» и т. п.

Вторичные категории суть общие понятия, созданные на основе генерализации первичных, и выражают их родовые и видовые отношения. В этом смысле вторичные категории в конечном счете также суть умственные образы объективных вещей, предметов и явлений.

Вместе с тем нужно отметить, что Ибн Сина не исключал возможность наличествования понятий с нулевым объемом, скажем, «сотоварищи бога», «совмещение противоположностей», «река ртути», «анка», «симург», с ложным содержанием, являющимся продуктом фантазии (например, «человекодереву», «ле-

тающий человек»...). Разумеется, это не меняет в целом материалистической направленности концепции Ибн Сины: понятие есть обобщенное отражение сущности, свойств и отношений вещей, предметов, явлений. Ведь по мнению философа, понятия с нулевым и фантастическим содержанием тоже возникают в результате отражения в воображении некоторых связей и отношений действительности, но скомбинированных, соединенных и разъединенных неправильно.

Итак, по Ибн Сине, в вещах никаких понятий не существует, в них заключены только основания понятий, т. е. некоторые общие реальные свойства, служащие базой их формирования. Понятия существуют либо в разуме человека, либо в разуме бога. Первые — преимущественно отражение общих свойств родственных вещей. Но среди таких понятий есть отдельные понятия нулевого содержания, являющиеся продуктом фантазии, а также понятия, предшествующие реальным вещам, к примеру, понятие здания еще не построенного, но уже задуманного нами. Впрочем, это последнее положение нельзя трактовать как признание мыслителем абсолютного существования понятия до вещей: он не сомневался, что те, которые как бы предшествуют вещам, в действительности формируются на основе прошлого опыта человека и человечества.

Познавательную роль понятий Ибн Сина видел в том, что они, будучи отражением сущности и свойств предметов, обобщенными умственными образами, позволяют схватить, уяснить суть предметов и явлений, способны адекватно указать на их качества, связи, отношения, закрепить в памяти и передать другим результаты познания. «Смысл понятия, — писал Ибн Сина, — состоит в том, что если в представлении отражается некое слышимое имя, то в душе отражается некое значение и она познает, что это слышимое относится к данному понятию»⁹. Анализируя вопрос о способах выражения понятия словом, Ибн Сина в «Указаниях и наставлениях» подчеркивал, что «понятие выражает значение либо адекватно, ибо данное слово есть носитель данного значения, как, например, слово „треугольник“, которое указывает на фигуру, ограниченную тремя сторонами, либо имплицативно, ибо значение является частью того значения, которому соответствует слово, как, например, слово „треугольник“, которое указывает на фигуру. Оно указывает на фигуру не потому, что является ее названием, а потому, что есть название значения, частью которого является эта фигура. Или же слово выражает значение ассоциативно, ибо оно адекватно указывает на значение, которому соответствует другое значение, являющееся как бы его неразлучным спутником и даже неотъемлемой частью, например, слово „потолок“, которое также указывает на понятие „стена“, или слово „человек“, которое указывает на понятие „владеющий искусством письма“»¹⁰.

Ибн Сина не сомневался в важности общих понятий для науки: без них невозможно выразить ее содержание. Тем не ме-

нее он рассматривал понятия только в качестве «клеточек» суждения и умозаключения, инструментов фиксации научных данных. И вероятно, был еще далек от идеи, что понятия не только исходный момент рационального познания, но и итог, сумма человеческого познания. В целом же философ правильно интерпретировал онтологическую и гносеологическую природу понятия как обобщенного, абстрактного образа предмета, как формы познания действительности и инструмента научной мысли, как свернутое, закодированное знание, которое необходимо развернуть, раскодировать, расшифровать. Существенными способами достижения этого Ибн Сина считал определение, описание и им подобные логические операции.

Вторым важным видом рационального познания Ибн Сина полагал суждение, различные аспекты которого — анализ логической структуры объема и содержания (количества и качества), видов суждения, их контрарности и противоречивости, обратимости и т. п. — исследованы им достаточно обстоятельно. Но нас интересуют не эти проблемы, а лишь вопрос о гносеологической сущности и роли суждения. Если под этим углом зрения обобщить взгляды Ибн Сины, то можно сказать, что как род (форма) познания суждение есть постижение закономерных связей предметов и явлений действительности, их взаимозависимости, взаимодействия, взаимообусловленности. В противном случае сочетание понятий в виде апофатической речи (т. е. логического суждения, утверждающего или отрицающего что-либо о чем-либо) было бы практически невозможно. Но поскольку имеется в виду познание закономерных связей вещей, постольку «в апофатической речи либо утвердительным, либо отрицательным образом определяется отношение одного понятия к другому. Апофатическая речь не является исключительно простой и категорической как наше высказывание „Если солнце взошло, то наступил день“. Здесь утвердительным образом определяется отношение между нашими суждениями: „солнце взошло“ и „наступил день“, что обуславливает следование второго из первого. Наше же высказывание „или солнце восходит, или наступает ночь“ устанавливает между двумя суждениями отношение **альтернативности**. В сочетании компонентов каждого из высказываний оценивается данное отношение, т. е. отношение, заложенное в апофатической речи. Стало быть, наше высказывание „солнце взошло“ утверждает связь между „взошло“ и „солнцем“. Так обстоит дело с компонентами и других суждений, и ими пользуются потому, что они обладают этим качеством. Все такие суждения называются условными. Те из них, что подобны первому [нашему примеру], называются соединительными суждениями, а те, что сходны со вторым, именуются разделительными»¹¹.

Не только условные, но и категорические суждения выражают определенную закономерную связь (или отсутствие ее) понятий субъекта и предиката, фиксирующих постоянные связи

самой действительности. «Отношение предиката к субъекту,— писал Ибн Сина,— в утвердительных и отрицательных суждениях, а также в том, что, подобно им, бывает либо необходимо само по себе, как понятие „живое существо“ в наших суждениях „человек есть живое существо“ или „человек не есть живое существо“, либо необходимо для его бытия и небытия, как понятие „писец“ в нашем примере „человек есть писец“ или „он не есть писец“, либо необходимо отсутствующим, подобно понятию „камень“ в наших высказываниях „человек есть камень“ или „человек не есть камень“. Стало быть, все содержания суждения таковы: необходимое содержание, возможное содержание, невозможное содержание»¹².

Итак, главной отличительной чертой суждения в качестве формы рационального познания является то, что оно есть познание не сущности и свойств отдельных предметов, а их необходимых, постоянных связей и отношений, постигаемых, согласно Ибн Сине, и непосредственным наблюдением и размышлением. От понятия суждение отличается и тем, что оно обязательно или истинно, или ложно, или достоверно, или правдоподобно. Это обусловлено тем, что суждение — апофатическая, выносящая решение речь. Потому если оно правильно отразило закономерности и взаимосвязи вещей, то непременно должно быть истинным, достоверным, если же неправильно, то правдоподобным или ложным. Понятие лишь называет вещь, в нем нет ни утверждения, ни отрицания. Потому о нем нельзя сказать, истинно оно или ложно.

Суждение-познание от понятия-познания отличается и по месту своего формирования. Средством достижения, получения суждения-познания служит доказательство, которое бывает трех видов: силлогизм, индукция и аналогия. «Наиболее достоверным из этих трех [видов доказательства] является силлогизм, а из всех силлогизмов — силлогизм доказательный»¹³.

Рациональное познание, подобно чувственному, бывает, по мнению Ибн Сины, неприобретенным (непосредственным) и приобретенным (опосредованным). Из объяснений мыслителя вытекает, что неприобретенное знание — это изначально ясное, самоочевидное, не требующее ни аргументации, ни определения, ни описания и служащее основой всякого человеческого знания. Вся же совокупность таких знаний, принимаемых в качестве аксиоматических, самоочевидных посылок доказательства и, значит, приобретаемого знания, он группировал следующим образом: аксиоматические посылки, чувственные посылки, опытные посылки, заимствованные мнения, посылки, естественно влекущие выводы, вымышленные посылки, общепринятые посылки, установления, допущения, подобия, кажущиеся известными посылки, предположения, посылки воображения.

Но согласно Ибн Сине, не все классы применяемых без доказательства посылок суть ясные, истинные и самоочевидные суждения. Так, общепринятые посылки и допущения не обла-

дают непосредственной достоверностью и не могут быть основанием истинного знания — науки. Они суть посылки диалектического (в антично-средневековом смысле слова) силлогизма. Точно так же не обладают непосредственной достоверностью вымышленные посылки и подобию, служащие основанием софистических, ошибочных силлогизмов. Польза от знания таких посылок в том, чтобы избежать их применения в науках, показать несостоятельность рассуждения софиста, уберечь неопита в науках от их тлетворного влияния. Не более достоверны кажущиеся известными посылки установления и предположения. На них опирается риторический силлогизм. Риторика же «полезна в политике, в шариае (т. е. в традиционной религии.— М. Д.), в совете, во вражде, в упреках, в восхвалении, в порицании и возвышении или в преуменьшении и т. п.»¹⁴. На посылках воображения зиждется поэтический силлогизм. Если в стихах встречаются истинные или общепринятые посылки, то их применяют, считает Ибн Сина, не ради истины, а ради фантазии.

Иными словами, в качестве посылок доказательного силлогизма, следовательно науки и философии, остаются аксиомы, чувственные, опытные, заимствованные мнения. Только они обладают непосредственной достоверностью и очевидностью, только на их основе через доказательство может быть открыта истина. «Аксиомы, чувственные, опытные, заимствованные посылки и то, что познание приобретает посредством вывода,— все это суть посылки доказательного силлогизма. Результатом доказательства является достоверность и открытие истины»¹⁵.

Но правильно ли рассматривать эти посылки как неприобретенные (непосредственные), самоочевидные, априорные основания знания? Если иметь в виду не ставшее, а становящееся человеческое знание, так сказать, исходный пункт, то возможно ли в принципе говорить о неприобретенном, бездоказательном, самоочевидном знании? Когда речь идет не о становящемся, а о ставшем человеческом познании, нет ничего предосудительного и крамольного в признании неприобретенного (непосредственного) знания, ибо на определенных ступенях развития это неприобретенное (непосредственное) знание как факт познания действительно существует. Ряд положений, истин, аксиом и т. д. на достигнутом уровне развития мышления осознаются нами как истины «непосредственно очевидные», «самоочевидные». К ним можно отнести аксиомы математики и фигуры умозаключений, закрепленные в уме человека как непосредственно наличествующие факты сознания. Однако непосредственность знания даже там, где она налицо, лишена безусловного значения, ибо рассматриваемое в целом познание есть движение и процесс, в котором каждое звено обусловлено и опосредовано предшествующими ему звеньями. Поэтому мы считаем, что для знания в целом характерна не непосредственность, а именно опосредованность¹⁶.

С этой точки зрения оцениваем мы и идеи Ибн Сины о не-

приобретенности (непосредственности) чувственных, опытных и заимствованных посылок. Они формируются под влиянием всего прошлого опыта познающего субъекта — его практической деятельности, знаний, взглядов, интересов и эмоциональных отношений, что в принципе, как указано выше, признает сам Ибн Сина. При таком подходе мало что остается от неприобретенности чувственных, опытных и тем более заимствованных посылок. «Восприятие всякого предмета опосредовано всем прошлым опытом индивида, хотя оно выступает как непосредственное, вследствие того что воздействие прошлого опыта на восприятие происходит редуцированно, непосредственно, часто подсознательно. Но психологический анализ всегда выявил бы опосредованный характер восприятия. Даже если редуцировать восприятие до простого ощущения, то и здесь невозможно было бы найти полную непосредственность созерцания. Любая разновидность человеческих ощущений имеет свою генетическую историю, историю возникновения и становления в ходе онтогенетического развития личности. Данное ощущение, имеющее место в данной момент, есть, безусловно, непосредственное созерцание. Однако данный его уровень есть результат развития и связан с понятием мышления»¹⁷, с практической жизнью человека.

К идее неприобретенного знания Ибн Сина прежде всего пришел под влиянием своего духовного учителя Аристотеля, который утверждал, что не может быть доказательства для всего. Во «Второй аналитике» он, в частности, заявлял: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание неопосредованных [начал] недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующие [посылки], т. е. те, из которых исходит доказательство, — останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь неопосредованном, — то это неопосредованное необходимо недоказуемо»¹⁸. И в другом сочинении: «На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы)»¹⁹. Аналогичные рассуждения мы находим и в «Топике», где истинные и первоначальные положения определяются как «те, которые достоверны не через другие [положения], а через самих себя. Ибо о началах знания не нужно спрашивать „почему?“, а каждое из этих начал само по себе должно быть достоверным»²⁰.

Не меньшую роль в признании Ибн Синой недоказуемых начал знания наверняка сыграла математика, в фундаменте которой лежит совокупность аксиом. Абсолютизируя эту ее особенность, философ сделал вывод, что все человеческое знание вырастает на базе самоочевидных, недоказуемых начал. Наконец, эта идея могла формироваться у Ибн Сины на базе его же тезиса о «врожденности» некоторых человеческих знаний.

Что же такое приобретенное знание? Это знание о неизвестном и неизведанном. Оно приобретается с помощью определе-

ния, описания, сравнения и доказательства, важнейшими формами которого являются силлогизм, индукция и аналогия. Такое знание, особенно если оно рациональное, возникает на основе уже существующих знаний.

Разъясняя данное положение, Ибн Сина писал: «До каждого понятия или суждения, получаемого посредством мысли, мы должны знать нечто другое, дабы узнать [посредством] его то, что еще не было познано. Пример по отношению к понятию: если мы не знаем, что такое человек, и кто-нибудь разъяснит и скажет, что „человек — говорящее животное“, то надо нам сначала знать значение [слова] „говорящий“ и постичь его смысл — лишь тогда мы узнаем значение понятия „человек“, которого ранее не знали. Пример по отношению к суждению: если мы не знаем, что мир сотворен, и кто-нибудь нам разъяснит и скажет, что мир имеет форму, а все, что имеет форму, создано, то мы в таком случае должны убедиться и понять, что мир имеет форму, а вместе с тем согласиться и признать что все, что имеет форму, сотворено. Следовательно, в этом случае мы познаем нечто, чего не знали о сотворении мира. Стало быть, все чего мы не знаем и хотим познать, мы познаем при помощи тех вещей, которые мы познали раньше, и все, что бы мы ни познали, познается нами посредством познанного; но не всякое познание [всегда] ведет нас к познанию непознанного, хотя всякому непознанному соответствует нечто познанное, через которое мы его [непознанное] можем познать.

Существует путь, которым необходимо пройти от непознанного к познанному, дабы познать его. Логика и является той наукой, в которой раскрывается, как непознанное познается через познанное, что является истиной, что ближе к истине, что ложно и скольких видов бывает каждое из них»²¹.

Если иметь в виду ставшее, а не становящееся знание, то возникновение новых идей, гипотез и теорий на базе предшествующих — действительно одна из важнейших внутренних закономерностей и особенностей логики развития познания. Подтверждением служит история развития науки и философии, история появления, развития и смены научных теорий и философских систем. Ведь без некоторого предварительного знания о проблеме нельзя ни сформулировать, ни поставить ее, дабы решить; в истории науки нередки факты, когда на основе существующих знаний сначала теоретически предсказывается, а затем только экспериментально доказывается наличие каких-либо объектов, процессов, явлений.

Закономерность возникновения новых знаний на базе предшествующих, познание неизвестного на основе известного и выражена в концепции Ибн Сины. Но поскольку он началом всякого приобретенного знания считает неприобретенное, т. е. изначально ясное самоочевидное, внеопытное, получается, будто все человеческое знание в основе своей внеопытно, что затрудняет понимание познания как отражения, так хорошо доказывае-

мое им в учении о чувственном и рациональном познании.

В философии Ибн Сины с учением о неприобретенном и приобретенном знании связано учение об интуиции. Если вдуматься в его рассуждения, то приходится констатировать, что понятие «интуиция» имеет у него двоякое значение: а) особая познавательная способность, б) высший вид рационального познания. В первом значении интуиция — это непогрешимая способность человеческого разума, которая нередко называется непогрешимым, святым разумом. Она развивается на базе материального разума и разума по навыку. Но разумная способность не у всех достигает уровня интуитивной способности. Есть люди, у которых последняя настолько выражена, что они в кратчайший срок переходят от первых неприобретенных умопостигаемых начал (посылок) ко вторым приобретенным началам (суждениям) и познают рассматриваемую проблему. В такой очень развитой форме способность интуиции присуща пророкам и является одной из их главных черт. У других она обнаруживается в разной степени — могут быть люди с весьма сильной интуицией и те, которые вообще не обладают этим даром. По Ибн Сине, интуиция относится к категории вещей, которые различаются «как в отношении количества, так и в отношении качества: в отношении количества — потому, что некоторые люди обладают большим числом средних терминов, найденных ими благодаря своей проницательности; в отношении качества — потому, что у некоторых людей благодаря проницательности познание занимает меньше времени, чем у других.

Поскольку эти различия неограниченны и всегда бывают разной степени таким образом, что на низшей ступени оказываются те, кто совершенно лишены проницательности, значит, и высшую ступень необходимо занимают люди, обладающие проницательностью во всех или большинстве вопросов, или же те, у кого благодаря проницательности познание занимает наикратчайшее время.

Следовательно, среди людей может оказаться человек, чья душа имеет такую чистоту и так тесно связана с началами разума, что он будет воспламеняться наитием от деятельного разума, имеющего связь со всем. Таким образом, формы всего, что содержится в деятельном разуме, отображаются в душе этого человека сразу или почти сразу, и он принимает их, опираясь не на установившиеся убеждения, а на определенную систему, объемлющую все средние термины. А эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности, и она более всего достойна названия непогрешимой способности. Она высшая человеческая способность»²².

Как бы дополняя эти свои соображения, Ибн Сина в «Мабда'ва маад» («Исход и возврат») подчеркивал, что интуиция — способность редкая и мало встречающаяся, но тем не менее ее существование не невозможно, а вполне допустимо. Она не относится к категории явлений, отрицаемых мудрецами²³. В «Да-

ниш-наме» он будто бы конкретизирует свою мысль: «Возможно найти такого редкого человека, который если захочет, то поймет без учителя все науки подряд с начала до конца... потому что он связан с действующим умом так хорошо, что ему не надо думать, словно ему откуда-то подсказывают... Такой человек должен быть источником учения для человечества... Мы сами видели такого рода человека. Он изучил вещи мышлением и трудом, но при наличии силы догадки он не нуждается во многих трудах, и догадки его о многих вещах соответствовали тому, что было написано в книгах. Таким образом, ему не надо было читать много книг и трудиться над ними. Этот человек в возрасте 18—19 лет усовершенствовался в науках: философии, логике, физике, метафизике, геометрии, астрономии, музыке, медицине и в прочих сложных науках до такой степени, что не встречал себе подобных»²⁴.

О существовании выраженной интуитивной способности у отдельных людей писал и Бахманйар — ученик и современник Ибн Сины. «С полным правом можно допустить наличие у того или иного индивида прирожденного качества материального разума как качества, близкого к разуму по свойству (т. е. по навыку.— М. Д.), воспринимающему умопостигаемые предметы с помощью интуиции и не нуждающемуся в долгом размышлении и обучении. Мы видели одного, с кем дело обстоит именно так,— это автор данных книг (т. е. книг, положенных в основу цитируемого сочинения Бахманйара.— М. Д.). Он освоил философские науки, когда был в расцвете молодости, за кратчайший срок, несмотря на то что наука в то время была несистематизированной. Если бы науки были приведены в данную систему, постижение их им в указанный срок было бы чудом. В справедливости сказанного ты можешь удостовериться по тем его произведениям, которые он создавал в указанном возрасте в своей стране, там, откуда он был родом»²⁵. Безусловно, здесь речь идет о самом Ибн Сине: из автобиографии и свидетельств современников мы достоверно знаем, что он к 18—19 годам был достаточно зрелым ученым. О том же говорит и его полемика со знаменитым Бируни, состоявшаяся в 996—997 гг., т. е. тогда, когда ему было лишь 17 лет. Но в приведенных суждениях, как справедливо заметил А. В. Сагадеев, пером Ибн Сины и Бахманйара водили не гордыня учителя и гордость ученика за учителя, а необходимость подтвердить соответствие провозглашенной научной идеи конкретным данным, объективным фактам.

Из сказанного, по всей вероятности, можно сделать следующие выводы:

1. Интуиция как познавательная сила разума, способная к быстрейшему постижению исследуемой проблемы, действительно существует. Признание Ибн Синой интуитивной способности и интуитивного познания не противоречит современным философским и психологическим представлениям.

2. В качестве высшей познавательной способности интуи-

ция — не какая-то мистическая, сверхъестественная, сверхчеловеческая сила. Это человеческая способность, развивающаяся на базе материального разума и разума по навыку.

3. Нет ничего мистического и в том, что высшие формы интуиции Ибн Сина приписывает пророкам, ибо пророки, по его мнению, — те же земные люди, но с более истовой, сильной душой и более обостренными, познавательными силами.

4. С научной точки зрения вполне приемлем тезис мыслителя о том, что способность интуиции развивается на основе размышления и труда. Но эта вполне научная идея проводится им робко, ненастойчиво, крайне непоследовательно.

Во втором своем значении, как сказано выше, интуиция есть высшая форма рационального познания. В чем Ибн Сина видит сущность этой формы? Ответом в известной мере могут послужить определения интуитивного познания, данные в трудах мыслителя. В «Мабда' ва маад», например, говорится: «Интуиция есть быстрое нахождение среднего термина силлогизма без всякого учения»²⁶. В «Указаниях и наставлениях» читаем: «Интуиция есть внезапное отражение в разуме среднего термина силлогизма либо вследствие сильного желания и сильной страсти без какого бы то ни было движения, либо без желания и движения. При этом средний термин и то, что сходно с ним, необходимо отражается в разуме»²⁷. Разберемся в этих определениях, созвучных положению Аристотеля о том, что «сообразительность есть способность мгновенно найти средний термин»²⁸. В этих целях рассмотрим следующий силлогизм:

Всякая наука (М) имеет свой предмет исследования (Р)
Логика (S) — наука (М).

Логика (S) имеет свой предмет исследования (Р)

Как видим, средний термин (М) связывает меньший и больший термины силлогизма, которые называются также крайними и выполняют в умозаключении роль субъекта (S) и предиката (Р). Отношение крайних терминов устанавливается через их отношение к среднему термину. Из большей посылки мы узнаем отношение крайних терминов к среднему, мы можем установить отношение между самими крайними терминами. Значит, вывод из посылок возможен только потому, что средний термин выполняет роль связующего звена между крайними терминами силлогизма. Он — как бы свидетельство истинности заключения в качестве нового суждения. Это в логическом аспекте. В онтологическом же плане средний термин выступает в качестве аргумента (причины) бытия вещей и их взаимосвязей.

Именно так трактовал Ибн Сина этот вопрос в «Даниш-наме»: «...все доказательства являются доказательствами „от причины“, если под причиной разуметь причину достоверности и утверждения, ибо средний термин во всех силлогизмах служит причиной достоверности заключения. Но здесь мы имеем в виду не эту причину, а „причину“ вещи, относящуюся к ее

существованию, т. е. „причину“ того, почему она (вещь) сама по себе такова, а вовсе не почему ты так сказал. Часто бывает так, что выясняется, почему ты так сказал, и мы узнаем, что то, что ты сказал, существует, но не знаем, по какой причине это так. Например, если кто-нибудь скажет, что в таком-то месте горит огонь, ты его спросишь: „Почему ты так сказал?“, на это он ответит: „Потому, что там дым“. Этим он ответил на вопрос, „Почему ты так сказал“, и установил, что там имеется огонь, но не установил и не объяснил, почему там появился огонь, и по какой причине. Итак, наличие дыма есть средний термин, оно есть и причина наличия твоего знания о наличии дыма, но не является причиной бытия, благодаря которой ты можешь знать причину возникновения огня. Если же кто-нибудь утверждает, что такая-то вещь там-то горит и ты спросишь: „Почему ты так сказал?“, и он ответит: „Потому, что там есть огонь, ибо везде, где есть огонь, что-либо горит“, то здесь мы имеем ответ и на вопрос о причине суждения, и о причине бытия...

Условия причинного доказательства „лима“ (почему?) не соответствуют тому, что принято среди логиков, которые считают, что средний термин всегда должен быть причиной большего термина. Например, огонь в том примере, который мы приводили, является причиной горения. Средний термин должен быть причиной существования большего термина в меньшем термине, хотя он не причина большего термина, а напротив, им обусловлен, тем не менее средний термин есть причина его существования. Этот больший термин благодаря среднему становится в меньшем причиной бытия. Например, если ты скажешь: „Человек — животное, каждое животное есть тело“. Хотя тело причина животности, а животность не является причиной тела, но животность причина того, что человек есть тело, ибо телесность сначала присуща животности, а по причине животности присуща человеку»²⁹.

Итак, Ибн Сина потому определяет интуицию как познание среднего термина силлогизма, что средний термин есть условие выведения нового знания из данных посылок, есть аргумент достоверности суждения и бытия самой вещи, о которой выносятся суждение. Познание же, в том числе и интуитивное, по Ибн Сине, есть достоверное понимание или суждение о причине бытия вещей, их свойств и отношений.

Но что означает в приведенных выше определениях интуитивного познания выражение «отражение в разуме среднего термина силлогизма либо вследствие сильного желания и сильной страсти без какого бы то ни было движения, либо без желания и движения»? Дело в том, что когда философ анализирует вопрос о сущности дискурсивного, развернутого знания, он доказывает, что оно есть обстоятельное размышление и «движение души в понятиях для достижения среднего термина силлогизма и того, что ему подобно, чтобы при их помощи познать

неизвестное. В большинстве случаев душа опирается на представления, дабы суметь обозреть то, что хранится во внутренних чувствах»³⁰. В свете этого приведенное выше выражение может означать только одно: интуитивное познание есть непосредственное усмотрение истины без всякого анализа и синтеза, без всякой комбинации понятий и суждений, приводящих к выведению нового знания из уже существующих.

То, что данное выражение имеет именно такой смысл, поясняется прямыми указаниями мыслителя в «Мабда' ва маад» — интуитивное познание есть быстрое нахождение среднего термина силлогизма без всякого обучения. Думается, Ибн Сина в этом пункте своего учения об интуиции не прав: ни при каком, даже очень сильном желании (а тем более без желания) нельзя познать вещи и открыть истину непосредственно и быстро, если этому не предшествует долгая, кропотливая работа ума. Представляется, что он близок к истине тогда, когда утверждает и доказывает, что люди с сильной интуицией познают вещи размышлением и трудом, но не утруждают себя трудом чрезмерным.

Именно так следует понимать, если отвлечься от их внешней формы, слова самого Ибн Сины: «Всякий раз, когда я терялся в решении какой-либо проблемы или не мог определить средний термин в силлогизме, я ходил в мечеть и, совершая молитву, взывал к творцу, пока он не открывал мне скрытого и не облегчал трудного. К вечеру я возвращался домой, ставил перед собой светильник и занимался чтением и писанием. А когда одолевал меня сон или я ощущал слабость, то... выпивал кубок вина, дабы вернуться ко мне моя сила. Затем я снова приступал к чтению. Когда же мною овладевала дремота, то мне воочию снились эти вопросы и сущность многих из них проявлялась во сне»³¹.

И все же было бы неверно не заметить, что Ибн Сина правильно угадал некоторые существенные черты интуитивного познания. Это — быстрота, свернутость и непосредственность (на данном уровне) интуиции и ее логический характер. Его теория есть теория интеллектуальной интуиции. Ее отличие от аналогичных теорий других мыслителей, в частности Демокрита, Декарта, Лейбница и Спинозы, состоит в том, что она есть теория не непосредственного усмотрения истины разумом вообще, а непосредственного усмотрения истины высшей интеллектуальной способностью — интуицией. У Ибн Сины эта теория достаточно реалистична, но не лишена мистического налета. В его взглядах такой налет проявляется тогда, когда мыслитель пытается доказать, что интуитивное познание (особенно у пророков) достигается при соединении человеческого разума с активным разумом, в котором запечатлены образы всех сущих. Они в этом случае будто бы сразу или почти сразу познаются. Тем не менее он убежден, что интуитивное познание даже в форме моментального или почти моментального отражения образов ак-

тивного разума в разуме человека есть логическое познание, основанное на нахождении среднего термина силлогизма, т. е. причин бытия и функционирования вещей, а не религиозное познание, базирующееся на откровении и слепой вере. Этим и отличается теория Ибн Сины от интуитивистских теорий, в частности Мухаммада Газали и Шахабаддина Сухраварди, в которых решающая роль отводится откровению и озарению.

На основе признания Ибн Синой неприобретенного и интуитивного знания было бы глубокой ошибкой думать, что он допускал только выведение неизвестных идей из известных, только выведение неясных знаний из знаний изначально ясных и самоочевидных, отрицая роль опыта в познании действительности. Если это было бы так, то следовало бы сказать, что он крайне ограничивал возможности человека и человеческие средства познания. Но сказать такое нельзя, ибо он достаточно высоко ценил роль наблюдения и опыта в познании действительности, сам вел тщательные наблюдения за явлениями природы и ставил опыты для выяснения истины.

В «Каноне врачебной науки» он прямо заявлял, что там, где размышление не помогает раскрытию сути болезней, необходимо прибегнуть к наблюдению, сравнению и опытному изучению вопроса³². Лишь этой теоретической и методологической установкой можно объяснить неумное пристрастие Ибн Сины к наблюдению над явлениями природы (и их опытному изучению), над образованием долин и ущельев, превращением глины в камень, метаморфозой погоды и осадков, лунным и солнечным затмением, радугой, изменением русла рек и образованием пустынь, различными физиологическими и возрастными особенностями человеческого организма, возникновением различных болезней и особенностей их течения и т. д. и т. п. О том, что Ибн Сина не был чужд опытному знанию и не замыкался в кругу теоретических спекуляций, свидетельствует и его фармакопей, где он настойчиво проводил мысль об экспериментальном изучении лекарственных препаратов, их тщательном апробировании сначала на животных, а затем на людях³³. Не результатом ли такого опытного изучения лекарственных препаратов является заявление Князя философов о том, что лекарство, лечащее индуса, может убить славянина? Разве не о том же говорит его тезис о необходимости индивидуального назначения лекарств? А откуда узнал он о малоэффективности или неэффективности старых (залежалых) лечебных средств, если не из практики врачебного дела вообще, личного врачебного опыта, в частности? Разве поразительно точное, даже по меркам современной экспериментальной медицины, описание клиники сахарного диабета, разновидностей пульса, язвы желудка, менингита, анатомии глаза и т. п. не доказывает, что все это результаты тщательных наблюдений и опытного изучения?

Короче, признание Ибн Синой неприобретенного, приобретенного и интуитивного знания ни в коей мере не должно трактов-

ваться как отрицание им опытного знания. Все его естественно-научное наследие, особенно «Канон врачебной науки», свидетельствует, что в опыте и наблюдении он видел важные средства открытия истины. На основе учения о неприобретенном, приобретенном и интуитивном знании нельзя также определять главную тенденцию гносеологии философа как априоризм. Ибо самоочевидность начал знания у Ибн Сины не абсолютная, а относительная: недоказываемые в пределах данной науки и принимаемые как самоочевидные, аксиоматические, они доказываются в другой, «высшей» науке. Кроме того, Ибн Сина называет самоочевидными началами знания и данные непосредственного опыта, которые ни в коей мере нельзя рассматривать как априорные в кантовском смысле. Наконец, априорные формы мысли у Канта — чистые понятия ума, не имеющие в бытии никакого аналога. У Ибн Сины же понятия суть отражение в разуме общих свойств и отношений предметов.

Анализ основной проблематики учения Ибн Сины о рациональном познании, его формах, видах и методах показывает, что он не отрывает разум от чувств, рациональное познание от чувственного, не противопоставляет их друг другу. Признав познавательную силу чувств, он в познании закономерностей мира предпочтение отдает разуму. Поэтому следует сказать, что гносеология Ибн Сины — это учение и о познавательной мощи чувств, и о познавательной силе разума, единстве чувства и разума, в котором ведущую роль играет разум.

¹ Ибн Сина. Аш-шифа. Ат-табийят. 6. Ан-нафс (Исцеление. Физика. 6. О душе). Каир, 1395/1975, с. 162.

² Там же, с. 198.

³ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980, с. 90.

⁴ Там же, с. 232.

⁵ См.: Ибн Сина. Ан-наджат (Спасение). Каир, 1337/1918, с. 248.

⁶ Ибн Сина. Избранные философские произведения, с. 150.

⁷ Ибн Сина. Ал-илахийат (Метафизика), с. 79а (рукопись на араб. яз.).

⁸ Там же, с. 77 а, б.

⁹ Ибн Сина. Аш-шифа. Ал-мантик. 3. Ал-ибара (Исцеление. Логика. 3. Об истолковании). Каир, 1390/1970, с. 4.

¹⁰ Ибн Сина. Избранные философские произведения, с. 232.

¹¹ Ибн Сина. Исцеление. Логика. 3. Об истолковании, с. 32.

¹² Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т. I, Душ., 1980, с. 222.

¹³ Там же, с. 82, см. также с. 240—241.

¹⁴ Там же, с. 97.

¹⁵ Там же, с. 96.

¹⁶ См.: Ленин В. И. Философские тетради.— Полное собрание сочинений. Т. 29, с. 164; Энгельс Ф. Диалектика природы.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20, с. 581—582.

¹⁷ Налчаджян А. А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного знания. М., 1972, с. 49.

¹⁸ Аристотель. Вторая аналитика.— Сочинения. Т. 2. М., 1978, с. 262.

¹⁹ Аристотель. Метафизика. Сочинения. Т. 1. М., 1975, с. 126.

²⁰ Аристотель. Топика.— Сочинения. Т. 2, с. 349.

²¹ Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т. I, с. 70.

²² Ибн Сина. Избранные философские произведения, с. 506—507.

²³ См.: *Ибн Сина*. Мабда'ва маад (Исход и возврат). Техран, 1332/1913-14, с. 133 (перс. яз.).

²⁴ *Абу Али ибн Сина*. Избранные произведения. Т. 1, с. 201.

²⁵ Цит. по: *Сагадеев А. В.* *Ибн Сина*. М., 1980, с. 151.

²⁶ *Ибн Сина*. Исход и возврат, с. 113.

²⁷ *Ибн Сина*. Ал-ишарат ва-т-танбихат маа шахр Насираддин ат-Туси. (Указания и наставления с комментариями). Т. 2, Каир, 1960, с. 369.

²⁸ *Аристотель*. Вторая аналитика, с. 314.

²⁹ *Абу Али ибн Сина*. Избранные произведения. Т. 1, с. 100—101.

³⁰ *Ибн Сина*. Указания и наставления. Т. 2, с. 368.

³¹ *Абу Али ибн Сина*. Избранные произведения. Т. 1, с. 58.

³² Более подробно см.: *Диноршоев М.* Философские основания «Канона врачебной науки». — ИООН. 1979, № 1; *Фролова Е. А.* Между эмпирией и умозрением. — *Ибн Сина и средневековая философия*. Душ., 1981; *она же*. Проблема метода в наследии Ибн Сины. — *Вопросы философии*. 1980, № 9.

³³ См.: *Ибн Сина*. Канон врачебной науки. Кн. 2. Таш., 1982, с. 17—19.