

## ТЕОЛОГІЧНИЙ РАЦІОНАЛІЗМ ТА ПІЗНАВАЛЬНІ ПРИНЦИПИ ФІЛОСОФІЇ ІБН СІНІ

*У статті аналізуються витоки, особливості і зміст теологічного раціоналізму як першої історичної форми раціоналізму, його соціокультурні функції на прикладі енциклопедичної діяльності філософа і лікаря раннього Середньовіччя Ібн Сіні*

**Ключові слова:** раціоналізм, теологічний раціоналізм, гносеологія, сенсуалізм, універсалії, калам, онтологія.

Зміст і значення раціоналізму в одисей світового пізнавального досвіду людства постійно знаходиться в центрі уваги сучасного інтересу, є ареною єдності та протипротивності протилежних підходів, принципів дослідження і методології релігійної чи філософської оцінки.

**Проблема раціоналізму**, безумовно, належить до числа найскладніших проблем людського пізнання і пройшла довгий шлях пошуків, помилок та суперечок, доки філософи Нового часу (Бекон, Декарт, Спіноза) не запропонували фундаментальні світоглядні принципи її розуміння та аргументації.

В історії філософії та філософській гносеології загальнопізнавальним є положення про історичні періоди (форми) раціоналізму від його початкових трактовок до сучасного критичного ставлення людської спільноти щодо абсолютизації можливостей раціоналізму. Серед підстав такої переоцінки раціоналізму називаються: ігнорування історичного досвіду розробки даної проблеми у релігійних вченнях і релігійній філософії, а також переконання у теоретико-філософській помилковості тези про перебільшення місця та ролі раціональних знань стосовно інших форм знань (позанаукових, зокрема).

Конкретною формою прояву цих підстав перегляду гносеологічних можливостей раціоналізму може бути звернення до такої історичної форми раціоналізму, як теологічний раціоналізм. У сучасних філософських дослідженнях ця форма раціоналізму не одержала належної уваги з боку дослідників-методологів науки. В умовах того релігійного ренесансу, який властивий суспільній свідомості представників пострадянських держав, згадана проблема набуває певної актуальності та уваги фахівців.

У пропонованій статті і ставиться мета розкрити особливості та зміст теологічного раціоналізму на прикладі енциклопедичної діяльності філософа і вченого-медика раннього Середньовіччя Сходу – Ібн Сіні. Таких розробок, на жаль, не існує в наших філософських дослідженнях, як історичного, так і філософсько-методологічного характеру.

У великій теоретично-практичній спадщині Ібн Сіні виключне місце належить аналізу проблем пізнання, гносеології, її фундаментальних і прикладних питань. Воно обумовлене, насамперед усього, глибоким внутрішнім переконанням справжнього вченого у безумовній значимості вихідних пізнавальних принципів у своїй дослідній та теоретичній діяльності. Тільки той вчений досягає видатних успіхів на шляху пізнання об'єктивного світу чи людського суспільства, який буде свої дослідження на міцному фундаменті об'єктивності, істинності, систематичності, застосовуючи відповідні до об'єкту пізнання методи та методики, користується широким філософським підходом. Можна назвати, напевне, сотні всесвітньовідомих вчених, які виробляли і користувалися науковою та філософською методологією і тим увійшли до Пантеону світової науки та медицини. І серед них, безумовно, зіркою першої величини завжди буде велике ім'я Ібн Сіні, який в умовах раннього Середньовіччя, в ісламській країні закладав підвалини наукової теорії пізнання і тим накреслив реальні плани науково-медичного прогресу; своїм прикладом довів плідність об'єднання науки і філософії (теорії пізнання та логіки) для пізнання найскладніших проблем життя, людини, суспільства, високих ідеалів людства.

Характеризуючи зміст теорії пізнання Ібн Сіні, у першу чергу важливо підкреслити її філософський аспект, тобто відповісти на питання про можливість пізнання світу людиною властивими їй пізнавальними засобами та прийомами.

У цьому кардинальному питанні для практичної діяльності людини Ібн Сіна мав глибоке переконання у тому, що всі речі, явища та процеси об'єктивного світу – від першого джерела (Аллаха) до стихій та загальної природи – пізнаванні. Він вважав, що непізнаних явищ і сутностей для людини не існує, якими б складними та утаємниченими вони не були. Ця філософська віра базувалася на переконанні у тому, що пізнавальні потенції, якими володіє людина, здатні вірно та повно відобразити, зберігати і відтворювати образи пізнаних речей. Саме тому він вважав, що пізнання є сприйняттям

людиною об'єктивно існуючих речей та явищ, гносеологічні образи яких за допомогою органів відчуттів і розуму відображають інтереси та потреби людини, яка пізнає.

Така основоположна ідея гносеології Ібн Сіни чітко сформульована в останній книзі «Вказівки та настанови» («Ішарат ва танбехат»). Її суть полягає у наступному: «Пізнання речі є відображенням її сутності (в почуттях і розумі) пізнаючого, який спостерігає пізнавану річ. Ця сутність є або сутність самої речі, яка знаходиться поза пізнаючим, коли він пізнає; або сутністю того, що немає фактичного буття в об'єктивній реальності, як більшість геометричних фігур чи більшість гіпотетичних суцільних, передбачення існування яких у геометрії можливе, однак які, у дійсності, не є реальними; або образ сутності речі, який адекватно відображається в душі пізнаючого».

Більше того, Ібн Сіна наполягає на тому, що відображення у відчуттях і розумі речей та явищ можливе тільки при умові, якщо вони мають реальні, об'єктивні характеристики та якості, дія яких на відчуття та розум викликає ці відчуття. З цього приводу він пише: «Нам давно відомо, що із двох тіл одне здатне справити чимось вплив на почуття, а інше – ні. Це дещо відрізняється у своїй сутності певною якістю, яка є початком, який впливає саме на дане, а не якимось іншим почуттям» [6, с. 165]. Тут йдеться про специфіку відображення, яка залежить від специфічних органів відчуття людини.

Поряд з цим він критикує точку зору Демокрита на те, що об'єктивно існуючі властивості та якості речей залежать лише від почуттів сприймаючого, тобто визнаються суб'єктивними.

Концепція відображення, як основа теорії пізнання, доводиться також деякими іншими положеннями гносеології Ібн Сіни. Показовою, наприклад, є теорія бачення, яка розходила із її тлумаченням античними мислителями.

Відомо, що останні вважали, ніби із очей (хрусталика) виходять промені та світло, які досягають тіл і освітлюють їх, роблячи видимими. Платонівський «образ печери» був домінуючим. Ібн Сіна називав такі погляди нісенітницею. Він вважав, що основним органом ока є не хрусталик, а сітківка ока. Ібн Сіна добре вивчив анатомію ока і, виходячи з цього, стверджував, що бачення здійснюється на підставі дії на око предметів та явищ дійсності, енергія якої перетворюється сітківкою у зоровий образ спостережуваних об'єктів. «Ми бачимо тому, – писав він, – що щось надходить до нас від чуттєво сприйнятого предмета, а оскільки він є тіло предмета, то це означає, він його образ» [6, с. 267].

Не менш важливим аргументом щодо теорії відображення Ібн Сіни стає його вчення про здатність людського розуму до абстрагування, його вчення про абстракцію. Абстрагування є специфічним процесом теоретичного пізнання, суть якого полягає у виділенні та розгляді однієї певної особливості або прикмети пізнаваного об'єкта з метою його поглибленого дослідження (необхідного, суттєвого) для одержання наукового, об'єктивного знання.

Згідно з цим вченням, пізнання виступає у вигляді процесу ряду взаємопов'язаних етапів абстрагування образу предмета дослідження, наслідком чого є створення у свідомості пізнаючого різних понять (різного логічного обсягу), що відображають їх сутність та особливості.

Ібн Сіна, як кваліфікований знавець формальної логіки, визначає такі етапи абстрагування:

– перший – безпосереднє відчуття конкретних речей через відмінність матерії і форми предмета та формування його конкретного чуттєвого поняття;

– наступний – перетворення конкретно-чуттєвого поняття на загальні, універсальні поняття та категорії, що відображають найбільш суттєві зв'язки, властивості та відношення матеріальної дійсності. Будь-яке пізнання, як чуттєве, так і раціональне здійснюється шляхом абстрагування образу від матерії.

У зв'язку з цим Ібн Сіна доводить значення використання логіки у процесі пізнання за допомогою абстрагування. Він говорить, що логіка і є тією наукою, в якій непізнане розкривається через пізнане, що являє собою істина, що ближче до істини, а що помилкове. Вчений стверджує, що люди науки не користуються частковими словами і поняттями, а навпаки, їх діяльність пов'язана із поняттями загальними [2, с. 62–63].

Надзвичайну цінність для теорії пізнання як теорії відображення становить також вчення Ібн Сіни про сутність та діалектику чуттєвого та раціонального пізнання. У «Книзі знань» він аналізує зовнішні відчуття людини, які вона одержує завдяки своїм органам відчуття. Особливістю чуттєвого пізнання він вважав його наочний та актуальний характер, що вимагає постійності сприйняття. Це і позитивна, і негативна характеристика чуттєвого пізнання. Негативний статус його виправляється дією так званих внутрішніх почуттів: загального почуття, уявлення, мислительної сили, уяви, пам'яті (за класифікацією Ібн Сіни). Ці характеристики пізнання можливі на рівні раціонального пізнання, на основі абстрагування та пам'яті.

Важливим для нього є те, що розум та розумна душа – це специфічні атрибути людини, за допомогою яких вона здатна пізнавати сутність речей та процесів на основі загальних понять (таких, як добро, зло, справедливість, рівність та інші). Завдання раціонального пізнання він вбачав у логічному

формуванні загального поняття про конкретний предмет, без чого неможливо розкрити ні його сутність, ні закономірності його функціонування та розвитку.

Раціональне пізнання за Ібн Сіною відбувається у двох формах логічного мислення. Першою він називає поняття (араб. – тасаввур), наприклад, поняття «людина», або «ангел» для розуміння того, про що говориться. Другою він визначає судження (араб. – тасдик), коли стверджується або заперечується щось стосовно поняття, наприклад «людина підвладна»(комусь), «ангел існує»(в Ісламі). Кожна з цих форм виконує свою функцію у пізнанні. Поняття необхідні задля того, щоб одержати визначення предмета пізнання та його опис. Судження необхідні для доведення, основними шляхами якого виступають логічний силогізм, індукція та аналогія як необхідні логічні процедури.

Таке розуміння ролі чуттєвого та раціонального рівнів пізнання дає Ібн Сіні можливість висловитись і стосовно їх співвідношення у цілісному процесі пізнання, їх взаємодії. З цього приводу він стверджує, що «тваринні сили (під якими розуміються почуття – Ред.) допомагають розумній душі (тобто, розуму – Ред.) у здійсненні її справ. Серед допомоги, яку надають тваринні сили розмовляючій душі, слід віднести передачу ними своїх пізнань про одиничні речі» [3, с. 232]. При цьому, як вказують деякі коментатори філософської спадщини Ібн Сіни, він не зовсім вірно тлумачив цю проблему. Ставиться під сумнів його переконання відносно того, коли розум і розумна душа створюють поняття та судження, вони ніби стають такими доскональними, що втрачають потребу у згаданій допомозі почуттів і діють безпосередньо автономно [3, с. 40–41]. Лише з висоти сьогочасної науки можна стверджувати, та й то не остаточно, що розум постійно звертається до чуттєвого пізнання, хоча б на прикладі постійного уточнення наукових понять, а ще більше – суджень, які виносяться з урахуванням таких змін. Але фізіологічні механізми такого переходу почуття у раціональне поняття ще й дотепер не розкриті. То в чому ж «провина» Ібн Сіни? Нам вона видається несправедливою, необґрунтованою.

Цінним у розумінні Ібн Сіною діалектичного співвідношення між чуттєвим і раціональним рівнями пізнання є, на нашу думку, його переконання в тому, що абсолютно автономного, відокремленого одне від одного, не існує ні чуттєвого, ні раціонального пізнання. Це положення має виключне методологічне значення, оскільки привертає увагу дослідників до цієї базової підвалини матеріалістичної гносеології і спонукає творчо розв'язувати вічну проблему співвідношення сенсуалізму і раціоналізму, обминаючи однобічність кожного окремо.

Матеріалістичне розуміння теорії відображення у людському пізнанні, бачення специфіки основних форм і рівнів пізнання, їх діалектичного співвідношення дають підстави для висновку, що теорія пізнання Ібн Сіни базується на міцних підвалинах стихійного, природничонаукового об'єктивізму (матеріалізму) і на інтуїтивних елементах діалектики багатогранного пізнавального процесу.

До того ж цілком обґрунтованим може бути теоретичне припущення про зв'язок матеріалістичної теорії пізнання Ібн Сіни із його теоретичною і практичною діяльністю природодослідника, вченого-медика, тогочасного енциклопедичного науковця. Прослідкуємо це на прикладі його теорії класифікації наукових знань і галузей науки. На той час не існувало філософії науки, яка зараз досліджує ці проблеми. Тим ціннішими стають висновки Ібн Сіни, якого слідом за Аристотелем, слід вважати одним із фундаторів філософського аналізу становлення та розвитку науки.

Фундаментальне значення для основ філософського аналізу наукових знань та їх класифікації (як специфічних галузей науки) має проблема формування й визначення предмету наукових знань, предмета науки. Зрозуміло, що розробка цієї проблеми Ібн Сіною спиралася на попередній досвід визначення науки, пов'язаний з іменами Птолемея, Архімеда, Піфагора та Аристотеля.

Але, перш ніж викладати положення перського вченого стосовно згаданої проблеми, необхідно розкрити досвід його предтеч. Визначальним для античного досвіду тлумачення науки є різні спроби її ототожнення з мудрістю (sofia), насамперед, мудрістю Бога, його logos'ом. Аристотелеве розуміння науки (у „Метафізиці”) еквівалентне „мудрості” та „знанню”. Власне, знання (episteme – за Аристотелем) виходить за межі чуттєвого знання та існує лише у сфері міркування. Іншою властивістю знань він вважав їх здатність розкривати та досліджувати причини [2, с. 21]. Наука пізнає загальне через причини і обслуговує людське прагнення до пізнання, не маючи практичної мети. Окрім того, Аристотель розділяє всі науки на три роди: теоретичні, практичні та творчі. Але останні два роди не становлять науки. Він дотримувався грецького тлумачення теорії як „споглядання”, а отже і теоретичні науки – споглядальні.

Саме визначення предмета тієї чи іншої науки могло носити або матеріалістичний, або ідеалістичний характер у залежності від того, як розумілися засадничі основи цих наук. Так, наприклад, матеріалістичний підхід до пояснення предмета фізики (fusus – природа) пов'язаний з дослідженням тих реальних станів речей та процесів, які неможливо уявити поза матерією, тобто речовиною. На цьому ґрунті формується і принцип причинності, який діє в матеріальному світі (про що говорилося раніше).

В усякому разі, на цьому базується визначення предметів фізики і медицини, на цьому базувався і гносеологічний досвід Ібн Сіни.

Обґрунтування своєї позиції Ібн Сіна здійснює у книзі «Зцілення», розглядаючи сутність математичних знань. Він рішуче виступив проти математичного ідеалізму Платона, Піфагора, сформувавши п'ять суттєвих заперечень. Головне з них полягає в тому, що ці філософи відділяють реальний, чуттєвий предмет пізнання від поняття про нього, абстрагованого від цього предмету та проголошеного самостійною сутністю. В дійсності, як наполягав Ібн Сіна, все навпаки: вірні поняття, як абстракції, невідривні від матеріального світу та його речей і процесів [8, с. 108–109].

Науковий статус теорії пізнання Ібн Сіни чітко простежується на співставленні з теорією пізнання Платона. Розділення між ними породжується відмінністю між теорією відображення та теорією пригадування Платона, як основи теорії пізнання. Відкидаючи платонівську гіпотезу, Ібн Сіна підтримує і розвиває погляди на пізнання Аристотеля. Важливо підкреслити спільність і відмінність такого розуміння змісту процесу пізнання грецьким і перським філософами.

Спільним для розуміння сутності пізнання у них є зв'язок теорії пізнання з концепцією відображення гносеологічних образів речей у наших почуттях і розумі. Тобто ми бачимо спільність їх поглядів на загальний механізм пізнання. Але тут немає відповіді – у якій формі відбувається таке відображення, тим паче, що Аристотель, як уже зазначалося, виключав чуттєве відображення як наукові знання, недооцінював їх. До того ж Аристотель не пов'язував раціональне пізнання з процесом абстрагування, вироблення різних за логічним обсягом понять та суджень.

Ібн Сіні належить пріоритет і перша аргументація того, що пізнавальний процес (зокрема, науковий) є не лише відображенням гносеологічних образів пізнаваних речей та процесів у почуттях і розумі людини, але й розгорнутою ідеєю стосовно того, що відображення здійснюється шляхом абстрагування та формування загальних понять. Саме ця друга проблема – проблема конкретних форм абстрагування – отримала у філософській спадщині Ібн Сіни розгорнуте роз'яснення. Отже, розгорнуте, широке обґрунтування цих ідей, важливих для теорії пізнання, становить історичну заслугу Ібн Сіни.

Доречно у цьому місці вказати не лише на іноваційність думок Ібн Сіни стосовно гносеології своїх античних попередників, але й на відмінність у поглядах на важливі пізнавальні питання між ним та його богословськими супротивниками, зокрема мутакалімами. Так, вони відкидали наявність загальних понять у розумі людини та їх відповідників в об'єктивній дійсності, відстоювали богословську тезу, що існування будь-якого явища породжене виключно творчою діяльністю Аллаха, а тому відкидали існування об'єктивних причинних зв'язків. А без цього не може бути науки і наукового пізнання.

Таке заперечення теорії відображення є прикладом вульгарно-матеріалістичного розуміння процесу відображення як пересадження реальних речей у почуття та розум людей, нерозуміння образної суті відображення, тобто перетворення цих речей у специфічні гносеологічні образи, які стають продуктом дії специфічних засобів відображення, як то почуття чи розум.

Подібні заперечення б'ють повз ціль, оскільки Ібн Сіна завжди говорив про втілення у почуттях і розумі не самих предметів із їх фізичними властивостями, а про відображення в них образів цих предметів, абстрагованих від матеріальних якостей та властивостей. Лише у ХХ столітті було висловлено думку про ідеальний характер відображення. Ідеальне розуміється як матеріальне, «пересаджене» у мозок людини і перетворене у ньому. Ібн Сіна добре це розумів і чітко визначав: матеріальне – тілесне, а ідеальне – безтілесне, матеріальне – ділиме, а ідеальне – неділиме, цілісне; матеріальне має фізичний обсяг, а ідеальне – його не має; матеріальне – об'єктивний предмет, а ідеальне – його абстрактний образ.

У теоретичній спадщині Ібн Сіни значне місце посідають також інші гносеологічні проблеми. До них слід віднести: проблему безпосереднього і опосередкованого знання, проблему істинності знань, природи істини та проблему ролі інтуїції у процесі пізнання. Це коло питань пов'язане із забезпеченням таких соціальних функцій пізнання, як усвідомлення його результатів та визначення їх істинності. Розвиток будь-якої науки, зокрема медицини, безумовно, спирається на зазначені функції пізнання та потенціал створюваних знань, що знайшло своє відображення в середньовічній арабській гносеології.

Започаткував цей гносеологічний принцип в арабській філософії один із її фундаторів Аль-Фарабі, який вважав, що саме атмосфере наукового дослідження формує культуру дослідника, його здатність бути об'єктивним і шанувати істинні знання. Цього неухильно дотримувався й Ібн Сіна.

За часів арабського Середньовіччя проблема структури та змісту знань одержала первинну специфікацію у формі наявного безпосереднього та опосередкованого знання. Сама ця форма трансформується у декілька видів безпосереднього й опосередкованого знання. Найбільш уживаними серед них є знання: чуттєві і раціональні, наочні й абстрактно-логічні, реальні й містичні. Названі опозиції знання у сукупності в тогочасній гносеології обіймали проблему безпосереднього та опосередкованого знання.

Здатність людини до знання полягає в її здатності уявляти та стверджувати загальне, а також робити висновки про невідоме у науці та ремеслі [3, с. 193]. Пізнання сутності речей, закономірностей їх функціонування та розвитку можливе за допомогою абстрагування та формування загальних понять і суджень. При цьому вчений мусить користуватися знанням Логіки. Саме вона є тією наукою, яка розкриває, як невідоме пізнається через відоме, що є істиною, або наближеним до істини. Шлях до цього – через знання, „а будь-яке знання, не зважене на терезах розуму, не є достовірним, а отже, не є істинним знанням” [2, с. 62]. В одній із своїх робіт Ібн Сіна дає таку оцінку раціонального пізнання: „Раціональне ж пізнання сильніше та благородніше, ніж чуттєве сприйняття. Так само як і те, що приємне для розуму, вишуканіше та благородніше від того, що приємне і гармонічне із почуттям, тому, що приємне для розуму – це те, що стосується вічності, і те, що не підвладне розпаду та знищенню...” [3, с. 358]. Отже, Ібн Сіна чітко визначає шлях пізнання від безпосереднього до опосередкованого знання, визначає таким чином провідну роль розуму і як етапу пізнання, і як засобу перевірки істинності знань.

Іншим видом безпосереднього та опосередкованого знання, який нам належить зараз розглянути, є опозиція „реальне – містичне знання”. Ця проблема людського пізнання має давню історію, витoki якої сягають початкового періоду формування релігії та філософії як основних пізнавальних світоглядних форм людства, а також реальних відмінностей між ними, у даному випадку – з фундаментальної гносеологічної ділеми. Вона має декілька аспектів свого функціонування, а саме: із проблемою визначення основних органів пізнання, властивих людині, по-перше; і, по-друге, ефективних форм пізнання світу, Бога та людини. Вони і становлять зміст опозиції знання: реальне і містичне знання. У духовній спадщині Ібн Сіни ця проблема знайшла характерне обґрунтування від наукових аргументів до певного визнання містики як можливої форми божественного пізнання.

В ісламі сформувалося містичне вчення суфізму, яке пропагувало пізнання божественної реальності та відмову від світських володінь. На шляху досягнення істини суфізм визнає три щаблі, а саме: впевненого знання, повної впевненості та істинної впевненості. Однак така „впевненість” є чисто духовною, суб’єктивною, а пізнання (марифат) стає досягненням серцем своєї єдності із світом Аллаха. Зрозуміла діаметральна протилежність такого містичного знання із знаннями об’єктивними, експериментальними, які на той час успішно використовувалися матеріалістично заангажованими арабськими вченими, серед яких передусім слід назвати природодослідника та лікаря Ібн Сіну.

Він протиставив суфійській версії містичного знання та божественної істини об’єктивні знання, одержувані на основі теорії відображення та раціонального пізнання. Тобто, започаткований Аль-Фарабі арабомовний раціоналізм одержав в особі Ібн Сіни послідовного захисника та розробника дійсно наукових принципів тлумачення знань та їх істинності. Він вів довгу боротьбу проти казуїстичних спроб свого супротивника Аль-Газалі, який виступав проти розуму, логічного методу пізнання, замінюючи їх думкою, що вищим джерелом пізнання є містичне осяяння.

В кінці розділу „Логіка” своєї філософської праці „Даніш-Наме” Ібн Сіна викладає перелік наукових питань та попереджень щодо можливих помилок у науковій роботі. До цього переліку входять питання: „чи є?”(хал), „що таке?”(ма’), „який?”(аййю), „чому?” і цим самим визначається коло дійсних проблем об’єктивного вивчення реальних речей і процесів.

Як природодослідник і лікар він не міг вчинити інакше, тим самим даючи відповідь на містичні намагання підібрати під себе пізнання реального світу заради практичних потреб людини.

У той короткий період, коли єдиним типом знань, бажаним тогочасному арабському суспільству було знання Бога і душі, а дослідження природи не вважалося корисним, Ібн Сіна намагався відстоювати право природодослідника на вивчення природи та людини, спираючись на потенційні гносеологічні можливості людського розуму досягати об’єктивних наукових істин.

Таке прагнення вченого чітко виявилось у його розумінні істинності об’єктивних знань, у з’ясуванні можливостей та стосунків між науковими істинами та істинами Одкровення, божественними істинами. В умовах раннього Середньовіччя проблема природи істини була найбільш гострою і в арабському суспільстві, і в країнах Європи. Її серцевиною, гносеологічним стрижнем стало тлумачення природи божественного знання. В усіх, без винятку, світових релігіях знання як мудрість ототожнювалися з мудрістю Бога, який проголошувався першою та вічною Істиною.

Теологічна, зокрема ісламістська концепція пізнання та істини базується на своїх гносеологічних передумовах. По-перше, визначальним засновком такої концепції істини виступає поняття створеного Богом буття в абсолютному сенсі. Воно стає можливим для пізнання лише завдяки здатності божественного розуму, *logos*’а розкрити його сутність. Людське пізнання у такому разі проголошувалося лише як прояв цієї здатності божественного розуму.

По-друге, теологічне тлумачення різних істин і, насамперед, божественної істини безпосередньо пов’язане з онтологією релігійної філософії. Багатошаровість буття, його структурна складність

визначають і відповідний характер шляхів пізнання, якісну визначеність кожного його рівня, що є об'єктивною умовою відображення в конкретних видах істин, які розкривають процес сходження знання до вищої реальності, до Абсолюту, до Бога.

По-третє, розв'язання питання про співвідношення пізнання і буття лежить повністю в межах релігії, тобто має теологічний сенс і характер. А це означає, що буття за своєю сутністю є божественним, а його пізнання реалізується (в її людських формах і можливостях) як процес пізнання сили та міцї божественного розуму, його постійної відповідності природі створеного світу.

Тому в теологічних концепціях істини йдеться не про відповідність розуму реальним речам, а про відповідність божественного розуму внутрішній природі створеного Богом світу, його божественної сутності. А звідси таке тлумачення істини мусить служити не дійсному пізнанню об'єктивного світу, а піднесенню та обґрунтуванню релігійних догм, калама в ісламі.

Сучасні теологи твердять, що людину врятує не наукова істина, а Бог, бо в ньому – „істинна істина”, всі відповіді на всі питання життя й буття. Вони не помічають навіть логічного кола у доказовості, Бог проголошується істиною, а оскільки істина є Бог, то поза Богом не може бути жодної іншої істини.

Говорячи про теорію пізнання Ібн Сіни, роблячи сучасні оцінки та узагальнення щодо її історичного місця у розвитку світового науково-філософського пізнавального досвіду, необхідно зупинитися ще на деяких важливих проблемах наукової спадщини вченого. Ними, безумовно, є: внесок Ібн Сіни у розв'язання філософської суперечки щодо походження загальних наукових понять, без яких неможливе наукове пізнання взагалі – по-перше, по-друге – його місця у розробці концепції подвійності істини; і по-третє, розкриття філософської специфіки його раціоналізму, як однієї із перших історичних форм раціоналізму. Сукупність перелічених питань, вочевидь, дасть можливість об'єктивно оцінити роль видатного перського вченого-енциклопедиста та філософа у поступальному процесі духовної культури людства.

Окрім догматично-офіційного поділу знань і навчання Ібн Сіна сповідував й інший поділ знань, про який вже говорилося раніше: безпосереднє та опосередковане, наративне та дискурсивне (сприйняття Корану та логічне знання) тощо. В основі цих опозицій знанневих форм лежить відмінність пізнавальних засновків богослов'я та науки. Якщо богослов'я змушене спиратися на такі пізнавальні здатності людини, які не базуються безпосередньо на дискурсивному мисленні, то наука, навпаки, прагне чітко сформулювати свої поняття й концепції, використовуючи розум та обминаючи використання суджень, які не можуть бути висловлені в логічній формі.

Ібн Сіна був видатним логіком свого часу і досконало користувався логічним апаратом для розв'язання виникаючих проблем пізнання, одержання нового знання. І цілком зрозуміло, що цей вчений не міг залишатися осторонь такої актуальної на той час проблеми пізнання, як питання про походження загальних понять, які виробляє логіка, і якими користується наука. Ця проблемаспричинила справжню суперечку серед „інтелектуалів” того часу.

Історики філософії пов'язують виникнення цієї суперечки, яка вилилася у суперечку між релігією і філософією саме в період раннього Середньовіччя, яке в арабському регіоні зародилося на два століття раніше, ніж у Європі. Її витоки беруть свій початок ще в філософії Платона та Аристотеля. Останній критикував вчення Платона про ідеї як особливий, ідеальний світ, реальність якого полягає у незмінності та нерухомості ідей, проголошуваних істинною причиною всіх речей, їх властивостей та відношень. За Аристотелем, ідеї не передують чуттєво сприйнятим речам, не є причинами цих речей, але залежать від них. Загальний висновок філософа полягав у наступному: неможливо, щоб ідеї, як сутності речей, були відділені від того, сутністю чого вони є.

Отже, суперечка з новою силою розгорілася з приводу того, чи існують реально універсалії розуму, чи ні? Філософським підґрунтям суперечки стало філософсько-логічне питання про відношення між загальним та одиничним, індивідуальним. Ця суперечка відома в історії філософії як суперечка між реалізмом та універсалізмом (номіналізмом). Але за століття до виникнення даної суперечки у середньовічній Європі до проблем походження загальних понять звернувся Ібн Сіна і дав дещо відмінне її рішення, яке із-за ряду причин не було відоме європейським учасникам згаданої теоретичної суперечки.

Як і його попередники в арабській філософії, які схилилися до аристотелевого вчення про поняття, Ібн Сіна також дотримувалася канонів логіки Аристотеля щодо загальних понять. Проте, він не зупинився на висновках „першого філософа”, а запропонував власне бачення вчення про універсалії.

Оригінальність цього бачення полягає у тому, що про універсалії необхідно говорити потрібним чином:

– по-перше, що вони існують **до** одиничних речей у божественному розумі. Це платонівське твердження співпадало із твердженням ісламу про еманцію розуму Аллаха, як основу творення світу, котрий виявляється також у розумі людини;

– по-друге, що вони існують у реальних речах як втілена сутність. Тут зберігається аристотелева позиція щодо понятійного розкриття сутності речей та процесів;

– і по-третє, що вони існують *після* речей у людській душі (тобто, розумі) у вигляді вироблених людьми понять. У даному третьому розумінні універсальї виявляється новизна та оригінальність вирішення Ібн Сіною проблеми походження універсальї, загальних понять, наукових понять, що вироблялися логічним шляхом для наукового пізнання прихованих сутностей речей та процесів об'єктивного світу.

Така побудова вченого у своїй основі має дві передумови: а) божественний розум передує речам, людський розум йде слідом за ним; б) основним принципом індивідуалізації об'єктивних речей є вічна матерія, а принципом загальності є людський розум. Таким чином Ібн Сіна вибудовує власну теорію пізнання, основою якої є логічна послідовність мислених побудов, точні методи доказовості причинних зв'язків і значення чуттєвих сприйнять у процесі пізнання.

У розділах „Логіка”, вмічених і в „Даніш-Наме”, і у „Вказівках та настановах” глибоко і послідовно аргументується така позиція Ібн Сіни, яка розкриває її як специфічну історичну форму раціоналізму.

В історії змагання богослов'я та філософії з приводу розкриття механізмів об'єктивного пізнавального процесу така форма раціоналізму може бути названа теологічним раціоналізмом. У більшості праць з історії філософії не зустрічається таке визначення даної форми раціоналізму, за винятком хіба що „Історії філософії у короткому викладі”, підготовленої чехословацькою АН [10]. У ній говориться, що теологічний раціоналізм був обумовлений ідеалістичним „реалізмом” Платона і став джерелом раціоналістичної критики схоластики [7, с. 232]. Проте розгорнутого розкриття змісту такого визначення ми не зустрічали.

Вважаємо, що Ібн Сіна був яскравим прикладом аргументації згаданої форми теологічного раціоналізму, яка потребує належної оцінки її місця у довгій історії розвитку пізнавального раціоналізму з урахуванням його сучасної критики.

У чому ж полягає сутність теологічного раціоналізму та яке його історичне значення? Необхідно взяти до уваги те, що він пройшов довгий шлях свого становлення, розвитку і самозаперечення, починаючи від перших обґрунтувань ролі раціональних прийомів і методів, які закладали основи наукового пізнання, до гегелівського панлогізму або абсолютного раціоналізму і до критики та дискредитації раціоналізму у ХХ столітті внаслідок втрати загальногуманістичних принципів світової культури і релігії.

У когось може скластися помилкове враження, що у понятті „теологічний раціоналізм” прихована глибока суперечливість не поєднаного – розуму і релігійної віри, науки та релігії. Якщо вдатися до історичної ретроспективи стосунків між філософією і релігією, зокрема мусульманством, то вони не завжди були войовничими й абсолютно протилежними. Був такий початковий період у їх стосунках, коли вони визначали спільно світоглядну проблематику. Віссю цієї проблематики, гадаємо, є розуміння ролі раціонального та ірраціонального в пізнанні навколишнього світу, його стосунків з Богом та здатностей людини до такого пізнання. Це розуміння ролі раціонального та ірраціонального у пізнанні не дійшло ще до вульгарно-матеріалістичного їх протиставлення, характерного для марксистської філософії, а визнавало їх єдність на основі пізнавальних потенцій людини. Адже, як констатує сучасний історик філософії науки, „ні наука не є до кінця та без залишку раціональним знанням, ні релігія не може бути зведеною до виключно ірраціональної віри” [5, с. 14].

Конкретним історичним виявом, або історичною пізнавальною формою раціоналізму може бути теологічний раціоналізм Ібн Сіни. Головними філософсько-світоглядними підвалинами такого раціоналізму слід визначити наступні теоретико-культурні тенденції суспільного розвитку та його осягнення людиною засобами релігії та філософії.

Базовою культурною підвалиною теологічного раціоналізму є „розум” Бога, Аллаха, деміурга світу, людини та закономірностей, притаманних їх буттю. Ця світоглядна ідея, започаткована в первісних релігіях та стародавній філософії і, зокрема, в античній філософії (Платон, Аристотель) була цілком сприйнята ісламом та арабською (перською) філософією. Особливістю цього освоєння здобутків попередніх форм релігії та філософії мусульманством та пов'язаною з ним філософією, полягає у специфічній трансформації ідеї творення світу із нічого у процес еманції розуму Аллаха, наслідком якого були різні рівні організації та зв'язків світу, матерії. Остання, як відомо, визнавалася довічною Аллаху і його функція полягала, таким чином, у внесенні закономірного порядку у навколишній світ та надані людині прав бути представником Аллаха на Землі, наділений часткою його божественного розуму. Цим самим теологічний раціоналізм тлумачився Ібн Сіною як єдність божественного та людського розуму в освоєнні світу, його пізнанні та виконанні настанов Корану.

Ця ідея, як геніальне прозріння народжуваного елементарного розуму людини, спиралася на феномен „розумності” та природної впорядкованості світу, на наявність у ньому „внутрішньої логіки” речей та процесів, гармонії між ними. Таке онтологічне сприйняття розумності світу породжувало також переконання первісної людини у здатності її власного розуму освоювати цей світ та облаштовувати його на раціональних засадах.

Зрозуміло, що таке онтологічне сприйняття світу стало можливим завдяки формуванню у первісному суспільстві мови, слова, в яких фіксувалися результати такого сприйняття світу. Згадана особливість основи раціонального пізнання була сформульована в теїстичних системах світових релігій у вигляді божественних *logos*'а, слова, мови. Термін „калам” в ісламі теж перекладається як слово, мова. Взагалі необхідно мати на увазі багатозначність та синкретичність стародавніх мов, слів та виразів, які часто-густо несуть різноманітне значення та зміст, виходячи із контексту оповіді та передачі емоційних станів душі людини. Значною мірою така багатозначність слів (мови) характерна і для арабської мови.

Отже, другою базовою культурною підвалиною теологічного раціоналізму стає амбівалентне тлумачення *logos*'а, слова, мови як прояву та реального функціонування божественного та людського розуму. Одне тлумачення обстоював Платон, інше – виявилось у розробці логічних основ понятійного мислення Аристотелем та Ібн Сіною. Про значення слова в осягненні об'єктивного світу надзвичайно влучно сказав польський літературознавець Ян Парандовський у своїй класичній праці „Алхімія слова”: „Слово – велика таїна. Всі релігії вважали здатність мови у всьому потенційному багатстві звуків, форм, правил даром Божим, одержуваним одночасно із життям”. „Магічна сила слова полягає у його здатності викликати уявлення, образи” [12, с. 131, 135].

Не менш магічною є й інша властивість слова – властивість до узагальнення, до відображення у словах сутностей об'єктивних речей та процесів відповідно до інтересів та потреб людини. Згадані властивості людської мови стають матеріальною основою людського пізнання в усіх сферах суспільного життя, від побутової мови до мови релігії, мистецтва, філософії та науки.

Отже, третьою базовою культурною підвалиною теологічного раціоналізму стає логічний механізм мислення людини як вияв божественного Розуму. Таке диво логічного мислення перш за все виявилось у розповсюдженому у праісторії людської свідомості факті діяльності шаманів, жреців, пророкиць, піфій у стародавньому світі, відомих гномах семи старогрецьких мудреців. Їх алогічні, на перший погляд, відповіді потребували неабиякого вміння розтлумачення, розкриття прихованого змісту цих відповідей, вміння оперувати словами, розуміння їх змісту.

Характеристика „теологічного раціоналізму”, звичайно, потребує розгляду співвідношення його як історичної форми до наступних форм розвитку раціоналізму та співставлення із сучасним розумінням наукового раціоналізму. Нині загальноновизнано, що існують різні історичні форми, або типи раціональності, які змінюють одна одну, одночасно діючи в історичній фазі людської культури (регіональної або ж всесвітньої). Обговорюються спеціалістами з гносеології різні критерії визначення змісту раціональності (за походженням, за формою функціонування чи за відображенням цілісної людської діяльності) [13, с. 8, 10, 11].

Виходячи із тем даних монографій, логічно виділити три позиції сучасної трактовки раціональності, які є дотичними і спільними за змістом з теологічним раціоналізмом Ібн Сіни.

По-перше, раціональність є відображенням розумності світу, зумовленою розумом Бога. Зміст же розумності обіймав такі її якості, як: доцільність, систематичність, узгодженість, впорядкованість, передаваність та логічність суджень, дій і поведінки взагалі. У формі „теологічного раціоналізму” переважаючим стало ототожнення раціональності з логічністю, що було характерним для періоду зародження емпіричної науки, початкового етапу її розвитку. Таке тлумачення раціональності базувалося на її розумінні як відповідності „законам розуму”, законам логіки, які визначали і раціональність знання, і раціональність людської поведінки. Всі ці риси раціональності були притаманні „теологічному раціоналізму” Ібн Сіни.

По-друге, наступним проявом раціональності, який формувався у Середньовіччі, став діяльнісний підхід до її розуміння, тобто застосування його до оцінки людської діяльності. У цих умовах домінуючим фактом стає тлумачення раціональності як „доцільності” діяльності та поведінки дослідника, людини, спрямованої на досягнення певної мети діяльності, на узгодження діяльності та поставленої мети. Але в цих умовах раціональність набуває характеристики відносності: зміст раціональності залежить від досягнення певної мети, а зміна мети породжує потребу у новій раціональності. Звичайно, і така форма раціональності притаманна людській, а отже і науковій діяльності. Але вона набуває гносеологічного значення лише у разі, коли метою діяльності стає пошук істини, тобто адекватного знання стосовно конкретних об'єктів пізнання. Із цих міркувань і виходив Ібн Сіна, обстоюючи раціоналізм своєї когнітивної практики.

Важливе значення для розуміння функціонування раціональності має виділена відомим дослідником В.С.Швирьовим характеристика її як „відкритої” та „закритої” раціональності. Останні відображають особливості форми вияву раціоналізму в умовах репродуктивної, або продуктивної, творчої діяльності людини в ідеології або науці.

„Закрита” раціональність діє в рамках певної системи понять, норм, правил і теоретичних принципів, які проголошуються незмінними, непідвладними критиці. Така догматизація знань за часів



діяльності Ібн Сіни була характерна для каламу, богословської доктрини сунітської версії мусульманства. „Відкрита” ж раціональність, навпаки, передбачає можливість виходу за рамки фіксованої системи гносеологічних орієнтирів та критеріїв, їх критичної заміни, що характерно для дійсно наукової діяльності. Послідовне відстоювання Ібн Сіною права об’єктивної науки на дослідження причин та закономірностей функціонування зовнішнього світу чи людського організму, критичне ставлення до богословських спроб перевернути результати наукових досліджень, поставити їх під сумнів через невідповідність певним канонам ісламу, можна тлумачити як прогностичне розуміння „закритої” і „відкритої” форм раціональності, їх впливу на еволюцію наукового пізнання.

Отже, можна висловити припущення, що у змісті „теологічного раціоналізму” Ібн Сіни були закладені суттєві елементи подальшої еволюції раціоналізму, його сучасної наукової форми, оминаючи справедливую критику рафінованого, абстрактно-логічного раціоналізму. позбавленого людської душі та серця.

„Теологічний раціоналізм” Ібн Сіни та його сучасників став тією цеглиною підмурку когнітивної суспільної практики, яка в сучасних умовах користується принципами: критичного аналізу гносеологічних та ціннісних передумов раціональності, можливості виходу за рамки існуючого знання, єдності раціональних та позараціональних форм у науці та культурі, довіра до пізнаючого суб’єкта (об’єктивного знання), критичного перегляду одержаних результатів пізнання та свого ставлення до світу, можливостей втручання у його закономірності та структури. Історичне значення „теологічного раціоналізму” полягає в тому, що він концептуально протиставив свої гносеологічні принципи емпіризму та сенсуалізму і проголосив раціональне (хай і в теологічному, значною мірою, розумінні) як головну форму та джерело пізнання. Він вперше відобразив сутнісне призначення об’єктивного пізнання, яке Г.Гегель наприкінці XVIII ст. висловив у своєму афоризмі: „Хто розумно дивиться на світ, на того і світ дивиться розумно”.

Зробимо деякі узагальнення з приводу аналізу змісту поняття „теологічний раціоналізм”. Виділені нами змістовні базові культурні підвалини цього явища дають змогу відповісти на питання щодо: витоків „теологічного раціоналізму”, його реальної природи, а також механізмів соціального функціонування в конкретних умовах арабської теократії.

Перший висновок стосується визначення витоків „теологічного раціоналізму”. Таким головним витоком, безумовно, є основна гіпотеза каламу про творення світу та людини шляхом еманации божественного розуму. Тут, на нашу думку, закладено три найважливіші умови формування онтології „теологічного раціоналізму”: а) божественний розум виступає не лише як деміург створеного світу, а й надає йому раціональних рис, тобто впорядкованості, причинної обумовленості та теологічної доцільності; б) божественний розум за волею Аллаха втілюється у розумі людини – помічника Аллаха на Землі, який є відповідальним за дотримання та виконання Його настанов. Цим самим визначається специфіка ісламського визначення свободи волі людини, її відповідальності за пізнання світу та самовдосконалення людини; в) визначення розуму людини, як частки божественного розуму, стало відправною точкою арабської філософії щодо розробки об’єктивних шляхів пізнання людиною навколишнього світу та його соціальної діяльності відповідно до результатів такого пізнання. Найбільш характерною рисою „теологічного раціоналізму” стала розробка арабською філософією, зокрема Ібн Сіною, логічного механізму мислення та використання ним слова, мови як засобу пізнання та спілкування між людьми.

Отже положення каламу про еманацию божественного розуму стало об’єктивною основою і відповідного витлумачення особливостей навколишнього матеріального світу і аргументації можливостей людського розуму щодо його пізнання. Воно, таким чином, може бути основою витoku формування „теологічного раціоналізму” в культурі та філософії арабського середньовіччя.

Другий висновок, логічно пов’язаний зі змістом першого, стосується розкриття природи божественного та людського розуму, для якої характерним є визнання спорідненості цих форм вияву розуму зі словом, з мовою як матеріальним втіленням розуму. Це стало реальним вододілом суперечливості можливостей пізнання світу людиною своїми засобами, чи раціонального пізнання, логічної доказовості, чи містичного споглядання, як форми одержання та перевірки результатів пізнання.

Отже, положення каламу про спільну природу божественного та людського розуму було покладено матеріалістично налаштованими арабськими філософами і, особливо, Ібн Сіною до розробки цілісної системи форм, прийомів та рівнів процесу пізнання людиною об’єктивного світу, у якій чуттєве та раціональне, логічне та інтуїтивне, заблудження та істина, теоретичне бачення та практичне втілення знань перебувають у діалектичній єдності та взаємозв’язку. Гносеологічною підвалиною такого розуміння „механізму” арабської теорії пізнання є національна мова (і мова взагалі), яка здатна всебічно відобразити потреби людського життя та мету пізнання об’єктивного світу в інтересах людства.

І, нарешті, третій висновок щодо „теологічного раціоналізму”, як першої історичної форми раціоналізму, полягає у розкритті його ролі у вирішенні тогочасних соціальних проблем, тобто його соціокультурних функцій. В арабському світі, де основні сфери практичної, повсякденної поведінки та

діяльності людей регламентуються шаріатом та фікхом, навіть саме звернення до згаданої соціальної проблеми розцінюється як посягання на духовний світ правовірних, їх думки та дії, які мають бути підпорядковані настановам мусульманства. Однак, у цій суцільній стіні впливу суспільства (релігії, держави) на своїх віруючих є одна „шпарина”, завдяки якій стає можливим світське намагання скористатися даною духовною атмосферою задля її культурного „розширення”.

Такою „шпариною” у каламі є специфічне для ісламу розв’язання проблеми приреченості людини, її свободи волі, яка завжди хвилювала людей, породжуючи неабиякі суперечки в історії релігії. Актуальною вона була і в Середньовіччі, як арабському, так і європейському. Як уже вказувалося, Аллах зробив людину своїм заступником на Землі і, наділивши її часткою свого божественного розуму, поклав часткову відповідальність на неї за свою діяльність, що відображало відому економічну ситуацію в арабських країнах. Аллах визначає основні віхи життєвого шляху людини, який вона має пройти сама, керуючись вимогами Шаріату та власним розумом.

Таке тлумачення розуму людини як засобу вироблення нею форм своєї особистісної та соціальної діяльності і було тією „шпариною” в ідеї еманатії божественного розуму, яка стала підґрунтям усіх наступних історичних форм раціоналізму. Що ж до „теологічного раціоналізму”, то в ньому воно набуло фундаментального значення, не руйнуючи догматів мусульманства.

Теологічний раціоналізм зробив свою справу і породив теорію подвійності істини. Адже визначні вчені цієї епохи були глибоко переконані у здатності розуму людини обґрунтувати потреби суспільного розвитку, а не лише ірраціональні догмати релігійної віри. Цей раціоналізм відіграв також значну роль у розвитку середньовічної філософії, особливо теорії пізнання, методу об’єктивного пізнання, без яких була б неможливою наука, що народжувалась, та доказова медицина. Розвиток формально-логічних прийомів доказовості знань сприяв не лише тому, щоб віднайти щось нове чи невідоме, але й для того, щоб переконати релігійних діячів, ніби сформульовані тези і висновки не суперечать догматам релігії та думкам церковних авторитетів.

Не можна недооцінювати у зв’язку з цим відомі вирази деяких халіфів, наприклад, такі як: „Найвеличніша краса людини – знання”, або „Чорнила вченого варті поваги так само, як і кров мученика”. Але під знаннями халіфами здебільшого визнавалися знання Корану, а рукописи часто-густо зникали, знищувалися, спалювалися. Тому не дивує спалах уваги до розвитку досвідного знання, до природничо-наукових дисциплін в арабських країнах. Такими ж були особливості наукової та медичної діяльності Ібн Сіні.

### **Література**

1. Ибн Сина. Избранное. - Ташкент, 1981.
2. Ибн Сина. Избранные философские произведения. – М., 1980.
3. Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения.– Душанбе, 1980. – Т.1.
4. Аристотель. Метафизика. – М., 1934.
5. Гайденко П.П. Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука–философия–религия: в поисках общего знаменателя. – М., 2003.
6. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1961.
7. История философии в кратком изложении /Пер с чешс. – М., 1991.
8. Исторические типы рациональности.. – М., 1995-96. –Т.1, 2.
9. Лей Г. Очерк истории средневекового рационализма. – М., 1962.
10. Микешина Л.А. Философия науки. – М., 2005.
11. Никифоров А.А. Философия науки (История и теория). – М., 2006.
12. Парандовский Ян. Алхимия слова. – М., 1990.
13. Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995.

### **Summary**

**Nicolay Popov  
Oleksander Zakordonets**

#### **Theological rationalism and cognitive principles of Avicenna’s philosophy**

The article is devoted to the genesis, specifics and content of the theological rationalism as the first historical form rationalism. It is outlined its social, cultural functions on the example of the encyclopedic activity of the medieval philosopher and doctor Avicenna.