



НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ, 2 ТОМ

ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Душа и разум в философии
Августина и Аль-Фараби





Цель – анализ вопросов души и разума в философии Средневековья, в частности, в учениях христианских и мусульманских мыслителей.

План

1. Августин о внутренней жизни.
2. Августин о воле.
3. Созидательный разум в исламской мысли.

Ключевые слова

«Внутренний человек», «внешний человек», «intentio animi», память, «scientia», «sapientia», созидательный разум.

Данная лекция посвящена анализу вопросов души и разума в философии средневековых христианских и мусульманских мыслителей, рассмотренных Энтони Кенни в седьмой главе его книги.

Философов разума на протяжении всей истории можно разделить на две группы: интровертов и экстравертов. Философы-интроверты верят в то, что нужно смотреть внутрь себя и обратить пристальное внимание на феномен интроспективного сознания, чтобы понять природу человеческого разума. Философы-экстраверты исходят из наблюдаемого поведения людей, чтобы узнать о критериях, по которым мы приписываем другим умственные способности, состояния и виды деятельности. Во втором тысячелетии мы можем указать на Декарта и Юма как представителей парадигмы школы интровертов, Аквинского и Витгенштейна, как иллюстрирование, в различных градусах, экстравертного подхода. Экстраверты смотрят в древнем мире на Аристотеля как на своего предводителя; школа интровертов может претендовать на Августина в качестве своего отца-основателя, и по сей день остающегося одним из ее самых красноречивых представителей.

Августин часто говорит о «внутреннем человеке» и «внешнем человеке». Но это нельзя путать с различием между душой и телом. Не только тело, но некоторые аспекты нашей души, принадлежат внешнему человеку, а именно все, что у нас есть общего с бессловесными животными, например чувства и сенсорная память. Внутренний человек – наша лучшая часть: разум, в задачи которого входит воспоминание и воображение, а также рациональное суждение и интеллектуальное созерцание.

Внешний человек воспринимает тела с помощью пяти чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания. Августин принимает зрение за парадигму чувств. Когда мы видим что-то – камень или пламя – есть три вещи, которые следует учитывать: видимый объект, видение объекта и третий пункт, который Августин называет «intentio animi», а именно, нашу ментальную концентрацию на объекте. Этот третий элемент, говорит нам Августин, является чем-то правильным только для зрения ума и называется ощущением тела только потому, что глаза – часть тела. Ментальный элемент сохраняет стремление к видению, даже когда само видение невозможно.

Видение является продуктом и предмета, и чувства: когда увиденное производит впечатление на чувство, это называется видением.

Чувства являются источниками информации об объектах в мире, но, конечно, это не единственный способ получения такой информации. Слепой человек не может видеть, но может узнать, спрашивая других, чему они научились с помощью зрения. Каково отличие между чувственным восприятием и сбором информации? Отвечая на этот вопрос, Аристотель взывал к понятию удовольствия. «Где есть чувственное восприятие, там есть также и боль, и удовольствие, а где они происходят, есть и по необходимости желание», – говорит Аристотель в трактате «О душе». Полученная информация через чувства и дискриминацию, проводимую с их помощью, может приобретаться и исполняться иными средствами, нежели органы чувств, агентами, отличными от людей. Мы можем получить через оптические приборы визуальную информацию для классификации различия между людьми и каталог визуальных особенностей лунных пейзажей через дальние зонды. Подобные работы не являются чувственным восприятием, потому что они происходят без удовольствия или боли: люди, инвен-



таризированные статистикой, не воспринимаются как красивые или уродливые, пейзажи не поражают ни ужасом, ни трепетом.

Августин хорошо осознает этот двойной аспект нашей концепции чувств и действительно подчеркивает гедонический, а не эпистемический компонент чувственного восприятия. В своем трактате «О свободе воли» он замечает, что удовольствия и боль подпадают под юрисдикцию телесных чувств. В X книге «Исповеди» он дает красочный список различных видов чувственного удовольствия, которые искушают нас. Он говорит, что мы должны различать два разнообразных занятия чувств: приносить удовольствие и удовлетворять любопытство. Второй элемент тоже, конечно, может принести искушение: мы можем грешить через жажду опыта и знаний.

Среди объектов внешних чувств Августин делает обычное различие между теми, которые могут быть восприняты одним чувством (например, цвет и звук), и теми, которые воспринимаются более чем одним чувством (например, размер и форма). Помимо внешних пяти чувств, считает Августин, есть внутреннее чувство. В случае с животными, говорит он, чувство зрения отличается от чувства избегания, или поиска увиденного, и так же с другими чувствами, чьи объекты иногда принимаются с удовольствием, а иногда избегаются с отвращением. Это чувство не может быть отождествлено с любым из пяти чувств, но должно быть какое-то другое чувство, которое осуществляет руководство над всеми остальными органами чувств. Пока только путем рассуждения мы определяем, что это отдельная способность, которая сама по себе не является частью разума, потому что им обладают не только разумные люди, но и иррациональные животные.

В своем описании наших умственных способностей Августин дольше всего останавливается на памяти, да и вообще, он часто использует «память» в очень широком смысле, почти эквивалентно самому «разуму». Он описывает некоторые способности памяти в X книге «Исповеди». «Даже в темноте и тишине я могу создавать цвета в моей памяти, и различать белое и черное. С неподвижным языком и молчащим горлом, я могу петь любую песню, какую захочу».

Память – это то, что мы воспринимаем как должное: Августин призывает нас напомнить себе, какая это замечательная способность. Люди смотрят с восхищением на горные вершины, высокие волны и широкие водопады, на всеохватывающий океан и вращающиеся звездные небеса. Но они не обращают внимания на себя и на свою память, которая содержит небо, море, землю и многое другое. Я не могу говорить ни о каком из чудес природы, если я не могу видеть внутренне горы и волны, и реки, и звезды, и даже океан, который я никогда не видел, но знаю только из рассказов других людей, говорит Августин. «Я вижу их внутренне с такими же большими размерами, как будто я видел их во внешнем мире».

Августин описывает память как огромную пещеру, полную темноты и таинственных уголков и закоулков: истинный интроверт традиции, он воображает внутреннего человека, исследующего этот огромный склад. Внутри него я могу вызвать предмет, который я хочу вспомнить; получение его может занять меньше или больше времени.

Августин обладает даром яркого феноменологического описания переживаний памяти: вызывать к разуму и забывать-вспоминать лицо, но не имя, будучи не в состоянии вспомнить письмо, читать рассеянно, будучи одержимым нежелательной памятью, предпочитать забыть. Когда он дает философский анализ памяти, он моделирует его очень близко к внешнему видению. Запоминание рассматривается буквально как внутреннее видение, и в случае как внутреннего, так и внешнего зрения Августин делает большой упор на добровольный характер деятельности. В обсуждении ментального фокуса и взгляда мысли Августин размышляет о действии воли.

Воля может выбрать, сосредоточиться ли на внешнем или внутреннем зрении. Если воля выбирает внутреннее зрение, то оно может произвести подобия тел настолько ярких, что даже сам разум не сможет отличить, видит ли само тело, или его подобие. Но не все переживания находятся под добровольным контролем: во сне и в исступлении образы могут быть подвержены ментальному взгляду какой-то тайной силой «через определенные духовные смешения духовной субстанции».



Я помню только то, что я видел, но я могу думать не только о том, что видел. Таким образом, я могу вспомнить только одно солнце, но я могу думать о двух или трех солнцах. Я могу думать о солнце, большем или меньшем, чем это; я могу думать о солнце, стоящем на месте или путешествующем куда угодно, по моей воле. Я могу думать о солнце, как о квадратном и зеленом. Августин ясно расценивает мысли такого рода как внутренние видения: он настаивает, что то, что мы фактически видим нашим внутренним зрением, выведено из нашей памяти о единственном солнце. Но как быть, когда мы слушаем рассказ другого человека? Тогда мы не можем вернуть наш разум к памяти.

Все, что мы представляем, построено из элементов, поставляемых памятью: таким образом, Августин моделирует идею стен Александрии, которую он никогда не видел, основываясь на памяти о стенах Карфагена, который ему знаком. Без сомнения, любой, кто действительно знал Александрию, если бы он мог заглянуть в разум Августина и увидеть его образ, он нашел бы его весьма неадекватным. Предвосхищая последующих философов-эмпириков, Августин говорит, что невозможно иметь какое-либо представление о цвете, которого никто никогда не видел, и о звуке, которого никто не слышал.

Самая возвышенная часть ума, разум или интеллектуальная душа имеет, по Августину, два элемента. Высшая часть разума связана с вечными истинами, доступными только интеллекту. Нижняя часть контролирует наши отношения с временными и телесными вещами. Как низший, так и высший разум принадлежат внутреннему человеку. Когда Бог сотворил Адама, он не нашел среди зверей компаньона для него; так же и в человеческой душе: тех частей, общих с бессловесными животными, недостаточно, чтобы сделать интеллект домом в мире, в котором мы живем. Поэтому Бог наделил нас способностью к практическому разуму, сформированному из рациональной субстанции так же, как была сформирована Ева из тела Адама, тесно связанного с высшим разумом так же, как Адам и Ева были связаны в одном теле.

Действие низшего разума Августин называет «scientia», который он определяет как «познание временных и изменчивых вещей, что необходимо для управления событиями этой жизни». Функции этого разума очень близки к тем, которые Аристотель возложил на «phronesis», или практическую мудрость, и перевод «наука» дает очень обманчивое впечатление о том, что на самом деле имеется в виду. Наука, как мы ее понимаем, едва ли является фигурой в каталоге умственных деятельностей Августина, и время от времени он делает пренебрежительные замечания о стремлении к знаниям ради собственной безопасности. Scientia, как и phronesis, незаменима, если мы должны обладать моральными добродетели.

Функция высшего разума называется «sapientia». Еще раз, очевидный перевод «мудрость», будет вводить в заблуждение, так как английское слово более подходит к добродетели практического разума, чем к добродетели теоретического разума. «Sapientia», говорят нам, является созерцанием: созерцанием вечных истин в этой жизни и созерцанием Бога в жизни блаженной. Созерцание не ради действий, а ради самоцели. Августин старается изо всех сил рассказать нам, что частью человеческого разума, связанной с рассмотрением вечных причин, обладают не только мужчины, но и женщины.

Августин посвятил большую часть трактата «О Троице» поиску в человеческом бытии копии Божественной Троицы Отца, Сына и Святого Духа. Он отождествлял много разных триад, но высший образ Бога находится в троице память, интеллект и воля. Как это должно быть связано с анатомией разума? Когда он больше всего обеспокоен проведением теологической параллели, Августин представляет человеческую троицу как состоящую из существования разума, его познания себя и его любви к себе. Но он использует термины своей ментальной троицы в широком разнообразии контекстов, которые мы можем суммировать следующим образом. Память – способность мыслить мыслями всех видов; интеллект (чьей деятельностью является sapientia) – умение принимать теоретической мысль как истину; воля – способность соглашаться с мыслями как с планами действий.

Августин отлично играет с понятием воли, и некоторые его комментаторы утверждали, что при этом он изобрел концепцию, которой не хватало в античном мире. Утверждение могло быть сделано только философом, имеющим интроспективную позицию в философии разума. Философское обсуждение воли может начаться с рассмотрения его как интроспективного явления. В древнем мире Августин является выдающимся выразителем интроспективного



подхода; Аристотель, с другой стороны, принял позицию экстраверта, которая привела философов-интровертов к отрицанию того, что он имел какое-либо понятие о воле вообще.

На самом деле между этими двумя философами существуют значительные сходства. Для Августина, как и для Аристотеля, весь полностью человеческий выбор порожден стремлением к счастью, и для них обоих индивидуальные решения являются выбором средств для достижения этой цели. Допустим, Августин говорит: «Я хочу увидеть шрам, как доказательство раны, или посмотреть через окно, для того чтобы увидеть прохожих». Все эти и другие подобные действия будут иметь свои собственные правильные цели, которые относятся к выполнению той воли, согласно которой мы желаем жить счастливо, и прийти к той жизни, которая не относится ни к чему другому, но является достаточной для любви. Это довольно параллельно аристотелевским изложениям практических рассуждений.

И Аристотель, и Августин представляют волю, или практический разум, как издающего команды, и оба они остро заинтересованы в возможности неповиновения этим заповедям у грешника (Августин), или у невоздержанного (Аристотель). Но Августин провел аналогию гораздо более полно. Он рассматривает каждое добровольное движение тела, как повинующегося велению воли; и он очарован возможностью волеизъявления второго порядка, когда воля отдает команды самой себе.

В течение последней части первого тысячелетия в наиболее интересных событиях в философии разума речь шла не о воле, а об интеллекте, причем происходили эти события не в христианском мире, а в мусульманских школах Багдада. Аль-Кинди и Аль-Фараби посвятили себя выяснению загадочного отрывка из «De Anima» Аристотеля, в котором говорится, что есть два различных интеллекта: интеллект агента «для создания вещей» и восприимчивый интеллект «для становления вещей».

Аль-Фараби, следуя за Аль-Кинди, объяснил это с точки зрения его собственной версии аристотелевской астрономии. Каждый из девяти небесных сфер, считал он, имеет рациональную душу; и каждый был приведен в движение своим собственным бестелесным двигателем, который действовал на него как объект желания. Эти бестелесные движущие силы, или интеллект, исходили один от другого, в серии, порожденной, в конечном итоге главным Двигателем – Богом. От девятого интеллекта (который управляет луной) исходит десятый разум; и это не что иное, как созидательный разум, который, как говорит Аристотель, имеет силы для создания всех вещей.

Созидательный разум, по словам Аль-Фараби, необходим для того, чтобы объяснить, как человеческий интеллект переходит от потенциальности к актуальности. В его рассуждениях о психологии человека мы находим фактически три интеллекта, или три стадии интеллекта. Во-первых, это восприимчивый или потенциальный интеллект, врожденная способность мыслить. Под влиянием внешнего агента интеллекта эта диспозиция осуществляется в актуальном мышлении, и интеллект человека, таким образом, становится интеллектом в актуальности («актуальный пассивный интеллект»). Наконец, Аль-Фараби говорит нам, что человек «совершенствует свой восприимчивый интеллект со всеми интеллектуальными мыслями». Совершенный таким образом интеллект называется приобретенный интеллект.

Можем ли мы отделить психологию Аль-Фараби от его устаревшего астрономического контекста? Мы можем начать понимать это, если спросим, почему кто-то должен думать, что агент интеллекта был необходим вообще. Ответ Аристотеля был бы таким, что материальные объекты мира, в котором мы живем, сами соответствуют объектам для интеллектуального понимания. Природа и характеристики объектов, которые мы видим и чувствуем, встроены в материю: они преходящи и не стабильны, индивидуальны и не универсальны. Они, в аристотелевских терминах, только потенциально мыслимы или понятны, на самом деле это не так. Чтобы сделать их действительно мыслимыми, необходимо сделать абстракцию из тлетворной и индивидуализирующей материи и из понятий сотворить то, что на самом деле будет мыслимыми объектами. Это и есть функция созидательного разума.

Аль-Фараби сравнивает действие созидательного разума с данными чувственного опыта к действию солнца на цветах. Цвета, которые только потенциально видимы в темноте, делают актуально видимыми солнечный свет. Точно так же данные чувств, которые хранятся в нашем воображении, превращаются активным интеллектом в актуальные интеллектуальные мысли.



Созидательный разум структурирует их в рамках универсальных принципов, общих для всех людей (Аль-Фараби дает в качестве примера «две вещи, равные третьей, равны друг другу»). Пока рассуждение Аль-Фараби кажется философски правдоподобным. Сложный момент, который обсуждали на протяжении веков, должен ли созидательный разум быть отождествлен с какой-то отдельной, сверхчеловеческой сущностью, или он просто должен рассматриваться как вид специфической способности, которая отличает людей от животных, не использующих язык.

Мусульманские преемники Аль-Фараби в еще большей степени подчеркивали сверхчеловеческий элемент в интеллектуальной мысли. Для Авиценны, как и для Аль-Фараби, Первая Причина находится на вершине серии из десяти бестелесных разумов, каждый из которых поднимается к следующему в серии процессом эманации, и десятым из них является агент интеллекта. Созидательный разум, однако, имеет для Авиценны гораздо более сложную функцию, чем для Аль-Фараби: это настоящий полубог, как характеризует его Кенни. Сначала он производит эманацией материю подлунного мира, а Аль-Фараби считал, что за существование четырех начал ответственны небесные сферы. Далее, агент интеллекта создает более сложные формы в этом мире, включающие души растений, животных и людей. Действительно «даритель форм» – одно из любимых названий Авиценны для агента интеллекта. В очередной раз мы сталкиваемся с эманацией: формы, недифференцированные в пределах агента интеллекта, передаются, по необходимости, в мир материи. Только на третьем этапе агент интеллекта выполняет ту функцию, которую подразумевал Аль-Фараби, быть причиной, которая приносит человеческий интеллект из возможности в действительность.

Таким образом, мы рассмотрели вопросы души и разума в учениях средневековых христианских и мусульманских философов, проанализированных Энтони Кенни в седьмой главе его книги. В следующей лекции мы продолжим эту тему.

Вопросы для закрепления темы

1. В чем различие между «внутренним человеком» и «внешним человеком» по Августину?
2. Как Августин описывает и объясняет понятие «внутреннее чувство»?
3. Что представляет собой концепция памяти Августина?
4. Как Августин определяет действие низшего разума, называемого им «scientia»?
5. Какова функция высшего разума, называемого Августином «sapientia»?
6. Какова версия Аль-Фараби астрономической концепции Аристотеля?
7. Каким образом Аль-Фараби объясняет концепцию «агента интеллекта» и его функции?
8. Каким образом действует эманация в философии Авиценны?
9. Что Авиценна называет «дарителем форм»?

Литература

1. Anthony Kenny. *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy, Volume 2.* – Oxford University Press. – 2014. – 352 p.
2. Кенни Э. Батыс философиясының жаңа тарихы, 2 том, Орта ғасыр философиясы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2018. – 400 б.
3. Аль-Фараби. О разуме и науке: [Пер. с араб.]. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 112 с.
4. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
5. Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). – М.: Мысль, 1980. – 239 с.
6. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 527 с.
7. Рассел Б. История западной философии. В двух книгах. Книга 1. – М.: Миф, 1993. – 512 с.
8. Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.