



БАТЫС ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ЖАҢА ТАРИХЫ

2-ТОМ ОРТА ҒАСЫР ФИЛОСОФИЯСЫ

Аугустин мен әл-Фараби
философиясындағы жан мен сана





Мақсат – Орта ғасыр философиясындағы, соның ішінде христиан және мұсылман ойшылдарының ілімдеріндегі жан және сана сұрақтарын талдау.

Жоспар

Аугустиннің ішкі өмір туралы ойлары.

Аугустин еркіндік туралы.

Ислам ой-толғауларындағы зерденің қалыптасу мәселесі.

Түйін сөздер

«Ішкі адам», «сыртқы адам», «intentio animi», ес, «scientia», «sapientia», белсенді зерде.

Тарихта сана мәселесімен айналысатын философтарды интроверт және экстраверт деп екі негізгі топқа бөлуге болады. Біріншісі – интроверт философтар, олар адам санасын түсіну үшін интроспектілік сана құбылысына адамның ішкі дүниесі арқылы мұқият зер салу керек деп санайды. Екіншісі – экстраверт философтар, олар сана құбылысын анықтауда адамның мінез-құлқын бақылаудан бастап, өзгелердің ақыл қабілеттеріне, күйіне және әрекетіне баға беретін қағидаларды зерттейді. Екінші мыңжылдықта Декарт пен Юмды интроверт мектебінің парадигмалары ретінде танысақ, Акуинолық Томас пен Витгенштейнді экстраверттік әдісті әртүрлі деңгейде қолданған философтарға жатқызамыз. Ертеректе экстраверттер Аристотельді өздерінің көшбасшысы деп білсе, интроверттер Аугустинді мектептің негізін салушы ретінде құрмет тұтты. Олар бүгінге дейін аталған мектептердің ең көрнекті өкілдері саналады.

Аугустин еңбектерінде «ішкі адам» және «сыртқы адам» туралы жиі жазды. Оның бұл сөздерін жан мен тән арасындағы айырмашылықпен шатастыруға болмайды. Тек тән ғана емес, біздің жанымыздың кейбір жақтары да адамның сыртқы болмысына жатады. Дәлірек айтқанда, сөйлеуге қабілетсіз жануарлармен ортақ сезім және сенсорлық ес сияқты қасиеттеріміз бар. Ішкі адам – біздің ең жақсы бөлігіміз. Есте сақтау мен елестету, сонымен қатар рационалдық пайымдау мен зерделік аңдау қызметін атқаратын сана осы ішкі адамның қасиетіне жатады. Сыртқы адам дүниені көру, есту, иіс, дәм және сипап сезу сияқты сезімнің бес түрі арқылы қабылдайды. Аугустин көруді сезімнің парадигмасы ретінде таниды. Бір нәрсені – тасты немесе жалынды көрген кезде үш нәрсені есте ұстауымыз керек: көзге көрінетін нысан, нысанды көру құбылысы және Аугустин «intentio animi» деп атаған ақылдың нысанға бағытталған құбылысы. Аугустин атап өткен үшінші элемент тек ақылға ғана қатысты. Олай болатын себебі: көз адам денесінің бір бөлігі болғандықтан, көру тәндік сезім деп есептеледі. Көрудің өзі мүмкін болмаған жағдайда да көруге деген ұмтылысты ментальді элемент сақтап қалады.

Көру – әрі зат, әрі сезімнің көрінісі. Көзге көрінген нысан сезім арқылы әсер алады, яғни көрінген заттың бейнесі қалыптасады.

Сезімдер – дүниедегі нысандар туралы ақпараттың көзі. Алайда оларды дерек алудың бір ғана жолы деп айта алмаймыз. Соқыр адам көре алмаса да, көруге қабілетті өзге адамдардан көрудің арқасында не нәрсені үйренгені жайында сұрап біле алады. Сезімдік қабылдау мен ақпаратты жинаудың айырмашылығы неде? Бұл сұраққа жауап беру үшін Аристотель ертеден-ақ рақат ұғымын пайдаланған. Ол «Жан туралы» трактатында, – «Сезімдік қабылдау бар жерде ауырсыну да, рақат сезімі де бар және олар орын алған сәтте қажеттілігінше ықылас та туады», – деді. Адамдардан басқа сезімдер мен оның қабілетінен алынатын ақпараттарға сезімдер мүшелерінен бөлек басқа да тәсілдер арқылы қол жеткізуге болады. Біз көзге көрінетін деректерді оптикалық құралдар арқылы әртүрлі адамдарды топтау үшін, айдың бетінде көрінетін бедер ерекшеліктерін жеке зондтар арқылы бақылап каталогке түсіру үшін де айрықша деректерді пайдаланамыз. Мұндай құбылыстар сезімдік қабылдауға жатпайды, өйткені олар рақат пен ауырсынудың өтеді: статистика арқылы зерттеу жүргізгенде адамдарды сұлу немесе кейіпсіз деу негізсіз болса, жер бедері үрей де, қуаныш та туғызбайды.

Аугустин сезімдік қабылдаудың эпистемологиялық емес, гедонисттік жағына баса назар аударып, сезім ұғымының осы қос аспектісін жақсы сезінеді. Ол өзінің «Ерік еркіндігі» атты еңбегінде рақаттану мен ауырсынудың денелік сезімдердің құзырында екенін баса айтады. «Тәубе» еңбегінің оныншы кітабында адамды арбайтын әртүрлі сезімдік рақаттардың тізімін келтіреді. Оның айтуынша, біз рақат сыйлау және әуестікті қанағаттандыру сияқты сезімдерді



қолданудың екі түрін ажырата білуіміз керек. Екінші элемент те еліктірулерге итермелеуі ықтимал. Соның нәтижесінде тәжірибе мен білімге деген ынтығудың түбі күнәһарлыққа жетелеуі мүмкін.

Аугустин сыртқы сезімдердің нысандарын бір сезім мүшесі арқылы қабылданатын (мысалы, түс, дыбыс) және бірнеше сезім мүшесі арқылы қабылданатын (мысалы, мөлшер және форма) деп екіге бөледі. Аугустин сыртқы бес сезіммен қатар, ішкі сезімнің бар екенін айтады. Жануарларды алатын болсақ, олардың көру сезімі – көзге көрінетін нәрседен қашу немесе оған ұмтылу емес. Олар көзге көрінетін нәрседен кейде ләззат алса, кейде жиіркенішпен қашуы мүмкін. Бұл сезім сезімнің негізгі бес түрінің ешқайсысына тән емес. Бірақ, сезім мүшелерінің барлығына да билік ететін басқа сезім болуы керек. Біз оны пайымдауы арқылы саналы адамдарға ғана емес, сонымен қатар иррационалды жануарларға да тән жеке қабілеттілік деп білеміз, ол өздігінен сананың бөлшегі болып есептелмейді.

Аугустин адамның ақыл қабілеттерін сипаттау барысында, бәрінен бұрын, еске көп тоқталады, сонымен қатар ол «есті» тереңірек зерделеу арқылы оны кең мағынада қолданып, тіпті ақылмен теңестірді. Ол естің бірнеше басты қабілетін «Тәубе» еңбегінің оныншы кітабында қарастырды. «Қараңғыда және тыныштықта өз қалауымызбен түсті елестетіп, ақ пен қараны ажырата аламыз. Қозғалыссыз тіл мен үнсіз көмейден дыбыс шықпаса да мен орындағым келген кез келген әнді айта аламын».

Есті, әдетте, өздігінен бар нәрсе деп қарастырамыз. Ал Аугустин естің ғажап нәрсе екенін бір сәтке де ұмытпау қажеттігін ескертеді. Адамдар таудың шыңына, суы мол сарқырамалар мен таудай толқындарға, құрлықты қоршап жатқан мұхит пен аспандағы жұлдыздарға тамсана қарайды. Солай бола тұра, аспанды, теңізді, жерді және басқа да көп дүниені қабылдайтын өзінің және есінің ерекше қасиеттеріне аса мән бере қоймайды. «Бұрын көрмеген, өзгелердің әңгімелерінен ғана естіген таулар мен толқындарды, өзендер мен жұлдыздарды, тіпті мұхиттарды да санама енгізе алмасам, табиғат ғажаптары туралы сөз қозғай алмас едім. Оларды ішкі санамда сыртқы дүниедегіден де тамаша елестете аламын», – дейді Аугустин.

Аугустин адамның есін қараңғы әрі терең құпия бұрыштары мен сызаттары бар өте үлкен үңгірге теңейді. Интроверттік әдіс бойынша, ішкі адам осы үлкен қойманы зерттейтінін елестетеді. Бұл қойма арқылы қысқа немесе ұзақ уақыт аралығында адам өзіне қажетті дүниелерді еске түсіре алады. Аугустин санаға жүгініп, есімін жадыда сақтап, бірақ бет-әлпетті ұмыту не еске түсіру, басқа нәрсеге алаңдап отырып оқыған хаттың мазмұнын ұмытып қалу, ұмытсам деген жағымсыз естеліктің жетегінде жүру сияқты еске түсіру мен ұмытудың қасиеттерін асқан дарындылықпен сипаттап жазды. Ол есті философиялық тұрғыда талдағанда оны сыртқы көру түйсігіне қатысты үлгіге салып түсіндірді. Есте сақтау тікелей мағынада ішкі елестету ретінде қарастырылады және ішкі және сыртқы көру жағдайында да Аугустин осы әрекеттің ерікті түрде жүзеге асатынына ерекше назар аударады. Сананың бағытталуы мен ойдың назары туралы сөз қозғағанда, адам еркінің қызметі жайлы ой толғайды.

Ерік сыртқы немесе ішкі көруді таңдап, екеуінің біріне тұрақтай алады. Ерік осы айтылғанның екіншісін таңдаса, ішкі көру қандай да бір заттың өзіне ұқсас кейпін айнытпай еске салады. Тіпті сол заттың өзі мен елесінің айырмашылығын ажырату қиынға соғады. Алайда мұндай әсерленудің барлығы бақылана бермейді. Ерік түс көргенде және ессіз жағдайда ой арқылы «қандай да бір рухани субстанциялардың рухани араласуының» арқасында құпия күштердің ментальді көзқарасына ұшырауы мүмкін.

Мен көргендерімді ғана есіме түсіре аламын. Алайда кез келген дүниені қиялдауға мүмкіндігім бар. Мысалы, аспанда бір ғана Күннің бар екенін білсем де, екі немесе үш күннің болғанын; оның қазіргі өлшемінен де үлкен немесе кіші болатынын; тұрған қалпынан ауытқып, орын ауыстырғанын, сондай-ақ оның пішінін шеңбер емес, төртбұрыш, ал түсін жасыл күйінде де елестете аламын. Аугустин бұл сияқты ойларды адамның іштен көру қабілетінің арқасында жүзеге асатынын және біз ішкі көруіміздің дерліктей барлығы біздің есіміздегі бір ғана күн туралы түсініктен шығатындығын айтады.

Біздің елестете алатынымыздың барлығы есте сақталған элементтерден тұрады. Бұған мысал ретінде Аугустиннің бұрын өзі көрмеген Александрияның қабырғалары туралы пікірін оған бұрыннан таныс, есінде сақталған Карфагеннің қабырғаларын елестету арқылы түзегенін келтіруге болады. Сөз жоқ, Александрияның қабырғасын көрген өзге біреу Аугустиннің



ойындағы бейнені көре алса, оның сөздерінің шындыққа мүлде жанаспайтынын бірден білер еді. Ол болашақ эмпирик-философтардың тұжырымдарын негізге ала отырып, бұрын көрмеген қандай да бір түсті, бұрын естімеген дыбысты немесе бұрын кездестірмеген хош иісті елестету мүмкін емес деген қорытындыға келді.

Аугустин түйсіктің ең жоғарғы бөлігі саналатын сана немесе зерделік жанның екі элементі бар деп есептейді. Сананың ең жоғарғы бөлігі зердеге ғана мәлім мәңгілік ақиқатпен байланысты. Оның төменгі бөлігі уақытша және физикалық дүниелермен байланысты нәрселерді бақылайды. Төменгі де, жоғарғы да себептер ішкі адамға тиесілі. Құдай Адам атаны тірі жан атаулының арасынан оған ешкім тең келмейтіндей етіп жаратты. Адам жаны да сондай: дүниедегі мақұлық жануарлар мен адамның ұқсас бөліктері адам жанының артықшылығын көрсете алмайды. Сондықтан Құдай адамға рационалды заттан тұратын практикалық сана берді. Құдай дәл, осылайша, екеуі бір тәннен болсын деп Хауа ананы Адам атаның тәнінен жаратқаны сияқты бізге рационалды мәннен тұратын практикалық ақыл қасиеттерін біріктіріп берді.

Төменгі ақылдың әрекеттерін Аугустин «scientia» деп атап, оған «осы дүниедегі істерді басқару үшін қажетті уақытша және өзгермелі нәрселерді тану» деген түсінік берді. Сананың бұл қызметтері Аристотель «phronesis» деп атаған ұғымның немесе практикалық даналықтың қызметіне өте жақын. «Ғылым» аудармасы, шын мәнінде нені меңзелгендігі жайында бізге алдамшы әсер қалдырады. Біздің түсінігіміздегі ғылым ұғымы туралы түсінік Аугустиннің ақыл әрекеттері каталогінде жоқтың қасы. Ол тек білімге ұмтылу туралы ескертпелерге аздап тоқталып өтеді. Егер біз моральдық игіліктерге ие болғымыз келсе, онда scientia да, phronesis де міндетті түрде болуы керек.

Жоғары ақылдың қызметі «sapientia» деп аталады. Оны тағы да «даналық» деп тікелей аудару жаңсақтық болады. Өйткені ағылшын тіліндегі даналық сөзі теориялық білімнің қасиетіне қарағанда практикалық сананың қасиетіне жақын. «Sapientia» ол аңдау, яғни өмірдегі мәңгі ақиқаттарды және рақымға бөленген адамдардың өміріндегі Құдайдың алар орны туралы пайымдау деген мағынада жиі қолданылады. Мұндағы пайымдау ұғымы әрекет үшін емес, пайымдаудың өзін анықтау үшін қажет. Аугустин адам санасының мәңгілік себептерді қарастыруымен байланысты бөлігі ерлерге ғана емес, сонымен қатар, әйелдерге де тән екенін айтады.

Аугустин Әке, Ұл және Киелі рухтан тұратын қастерлі үштіктің көшірмесін адам болмысынан табуға «Үштік туралы» еңбегінің ауқымды бөлігін арнаған. Ол көптеген триаданы талдап, бірақ Құдайдың ең жоғарғы бейнесін ес, зерде және еріктің үштігінен тапты. Алайда мұның жоғарыда талқылаған сана анатомиясымен қандай байланысы бар? Теологиялық ұқсастықты жүргізу керектігіне алаңдап оны зерделей келе, Аугустин адамзат үштігін «сананың тіршілігі, оның өзін-өзі тануы және өзіне деген махаббаты» деп көрсетеді. Дегенмен ол сана үштігін кең ауқымдағы контексте қолданады, оны былайша қорытындылауға болады: ес – әртүрлі дүниелерді ойлау қабілеті, зерде – (оның қызметі sapientia болса) теориялық ойларды ақиқат ретінде қабылдау, ерік – ойлардың әрекет ету жоспары екеніне сендіру мүмкіндігі.

Аугустин ерік ұғымын қарастыруда ойын дамыта түседі. Кейбір түсініктеме берушілер осы арқылы оның көне дәуірде ғылыми айналымда болмаған ұғымды ойлап тапқанын айтады. Мұндай тұжырымды тек сана философиясын интроспективті тұрғыдан қарастырған философ қана жасай алады. Ерік ұғымына философиялық талдау жасау үшін оны ерікті және еріксіз іс-әрекетті ажырататын сананың бөлігін интроспективті құбылыс ретінде қарастырудан бастау керек. Ертеректе Аугустин интроспективті әдісті кеңінен қолданса, Аристотель, басқа жағын, экстраверттік әдісті жақтады. Бұл өз кезегінде интроверт философтардың Аристотельдің ерік тұжырымдамасын жоққа шығаруына алып келді.

Шындығына келсек, осы екі философтың арасында едәуір ұқсастықтар бар. Аугустин де, Аристотель де адамның барлық таңдауы бақытқа қол жеткізу ниетінен туындайды деп есептеп, адамның жеке басының шешімдерін мақсатқа жету үшін таңдалған құрал ретінде қабылдайды. Мысалы, Аугустин: «Денедегі тыртықты жарақаттың ізі, дәлелі деп санаймын немесе жүргіншіні көру үшін терезеге көз саламын», – деді. Басқа ештеңеге жатпайтын біз бақытты өмір сүруді және махаббатқа толы өмірге жетуді қалайтын сол еріктің іске асуына қатысты жеке дұрыс мақсаттары болады. Бұл тұжырым Аристотельдің практикалық ойларына ұқсас келеді.



Аристотель мен Аугустин ерік немесе практикалық ойлауды бұйрық беруші ретінде қарастырды. Сонымен қатар екеуі де күнәһардың (Аугустин) немесе сабырсыз адамның (Аристотель) «осы бұйрыққа мойынсұнбауы мүмкін бе» деген мәселеге айрықша назар аударды. Бірақ, Аугустин ғана аналогияны толық жетілдіре алды. Ол дененің әрбір ерікті әрекетін ерік бұйрығын орындау деп түсіндірді және өз кезегінде еріктің өзінде оған бұйрық бере алатын ықтиярдың бар екеніне таңғалды.

Бірінші мыңжылдықтың соңында басты зерттеу нысаны ретінде «ерік» емес, «зерденің» қарастырылуы сана философиясының өзіндік даму ерекшелігі болды. Бұл христиандық әлемде емес, Бағдаттың мұсылмандық мектептерінде қалыптасты. Әл-Кинди мен әл-Фараби Аристотельдің «Жан туралы» (De Anima) еңбегіндегі жұмбаққа толы ойлар қамтылған бөлімдерді түсіндіруге тырысқан. Онда: «бір нәрсені жасау үшін қажет» жасампаз зерде және «бір нәрсенің қалыптасуы үшін қажет» алғыр зерде тәрізді зерденің екі түрі сөз болады.

Әл-Киндидің соңына еріп әл-Фараби оны Аристотельдің астрономиясы негізінде өзінше түсіндірді. Оның пайымдауынша, тоғыз аспан денесінің әрбіреуі саналы жанға ие және әрбіреуі оған ынтазар нысаны ретінде әрекет еткен өзінің денесіз қозғалтқышының негізінде қозғалысқа келді. Аталмыш денесіз қозғалтқыш күштер немесе зерделі рух Алғашқы қозғалтқыштан немесе Құдайдан басталатын тізбекте бірінен-бірі пайда болады. Тоғызыншы (оған ай басшылық етеді) зердеден оныншы зерде пайда болады. Бұл жасампаз зерденің өзі. Аристотель айтқандай, барлық дүние соның негізінде пайда болады.

Әл-Фарабидің көзқарасына сүйенсек, жасампаз зерде адам зердесінің әлеуеттіліктен өзектілікке айналу жолын түсіндіру үшін қажет. Оның адам психологиясы туралы жазбаларынан зерденің үш түрі немесе зерденің үш кезеңі туралы оқи аламыз. Біріншіден, адамда туа бітті ойлау әлеуеті, яғни зерденің қабылдау қабілеті болады. Сыртқы белсенділіктің әсерінен жасампаз зерде шынайы ойлау арқылы жаттықтырылады, осылайша, адам зердесі болмысқа ие өзекті зердеге айналады («өзекті пассивті зерде»). Қорыта келгенде, әл-Фараби адам «өзінің қабылдау зердесін түсінікті ойлар арқылы шыңдайды» деп есептеді. Ал шыңына жеткен, кемел зерде қол жеткен зерде болып саналады деген тұжырымға келді.

Әл-Фараби психологиясын оның көне астрономиялық контексінен бөліп қарастыра аламыз ба? Мұның мағынасын: «Барлығының жасампаз зердені талап етуінің себебі неде?» – деген сұрақты қою арқылы ғана аша аламыз. Аристотель біз өмір сүріп жатқан әлемде материалдық нысандар зерделік түсініктегі нысандарға сәйкес келетінін дәлелдеуге тырысады. Біз көріп және сезіп отырған нысандардың табиғаты мен қасиеттері материяға кіріктірілген. Олар уақытша және тұрақсыз, жалпыға ортақ емес, жеке қасиетке ие. Аристотельдің терминдерінде, олар тек ойлау және оқу әлеуетіне ие, ал шындығында, бұлай жасай алмайды. Олар ойлау қабілетін беру үшін жіктелетін және басқалардан ажыратылатын мәселелерден абстракция құралып, ойлап табылатын концептілер – ойға сыйымды нысандар болуы керек. Жасампаз зерденің қызметі осы болмақ.

Әл-Фараби жасампаз зерденің қоршаған ортаны сезіммен қабылдау тәжірибесі әрекетін Күннің түске тигізетін әсерімен салыстырады. Қараңғылықта көріну қасиетіне ие түстер Күннің көзінде анық көрінеді. Сол сияқты біздің есімізде сақталған сезім деректері зерде қуаты арқылы болмыстағы түсінікті ойға айналады. Жасампаз зерде барлық адамға ортақ ғаламдық принциптер негізінде жүйеленеді (әл-Фараби мысал ретінде: «Үшінші нәрсеге тең болған екі нәрсе басқаларына да тең», – дейді). Нәтижесінде, әл-Фарабидің ойы философиялық тұрғыда шындыққа жақын болып қабылданды. Жасампаз зерде жеке адамнан жоғары тұрған тіршілікке тән бе, әлде ол қарым-қатынас тілін қолданбайтын жануарлардан адамды ерекшелейтін белгілі бір түрге тән қасиет пе деген мәселе ғасырлар бойы қызу пікірталас туғызып келеді.

Әл-Фарабидің мұсылман шәкірттері зерделі ойды «адамнан тыс элемент» деп аса жоғары деңгейде атап көрсетті. Ибн Сина мен әл-Фараби Алғашқы себепті он денесіз зерденің тізбегінің шыңында тұр деп есептеді. Олардың әрқайсысы эманация әрекеті арқылы келесі дененің пайда болуына жол ашып жоғарыға көтеріледі. Оның оныншысы – жасампаз зерде. Дегенмен, Ибн Синаның әл-Фарабиден бір ерекшелігі – оның жасампаз зердесінің қызметі күрделі құрылымға ие: ол шынайы жартылай Құдай. Одан, ең алдымен, эманация арқылы ай асты әлемі жаратылды, ал әл-Фарабидің айтуынша, аспан сфералары төрт элементтің тіршілігіне жауапты. Содан соң, жасампаз зерде осы әлемдегі күрделірек пішіндерді жасады. Оларға өсімдіктің, жануардың



және адамның жаны жатады. «Пішіндерді беруші» деген тіркес ибн Синаның жасампаз зердеге берген сүйікті атауы. Бұл жерде де эманацияның әсеріне кезігеміз. Біз тағы да эманациямен кездесеміз: белсенді зерде аумағында сараланбаған пішіндер, қажеттілігі бойынша материя әлеміне таралады. Белсенді зерде тек үшінші сатыда ғана әл-Фараби айтқан қызметті атқарады. Осы кезеңде адам зердесі әлеуеттіліктен ақиқатқа жетелеуші болады.

Осылайша, біз Энтони Кенни еңбегінің жетінші тарауында қарастырған Орта ғасырдағы христиан және мұсылман ойшылдарының ілімдеріндегі жан және сана сұрақтарын талдадық. Келесі дәрісте біз осы тақырыпты жалғастырамыз.

Тақырыпты бекітуге арналған сұрақтар

1. Аугустиндегі «ішкі адам» мен «сыртқы адам» ұғымдарының арасындағы айырмашылықты көрсетіңіз?
2. Аугустин «ішкі сезім» түсінігін қалай сипаттап түсіндіреді?
3. Аугустиннің ес концепциясы нені меңзейді?
4. «Scientia» деп аталатын төменгі зерде әрекетін Аугустин қалай анықтайды?
5. Аугустиннің «sapientia» деп атаған жоғарғы зерденің қызметі неден тұрады?
6. Аристотельдің астрономиялық концепциясының орнына әл Фараби қандай өзінің нұсқасын ұсынды?
7. Әл-Фараби «Жасампаз зерде» концепциясын қалай түсіндіреді және оның қызметі қандай?
8. Ибн Сина философиясындағы эманацияның жұмысы қалай жүзеге асады?
9. «Пішіндерді беруші» деп ибн Сина нені атады?

Әдебиет

1. Kenny, A. (2012) A New History of Western Philosophy – In Four Parts, Clarendon Press Oxford.
2. Рассел, Б. История западной философии. – М., 2009.
3. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979.