

Владимир Б. ДАВЧЕВ

УДК: 130

ДАЛИ УМОТ И ТЕЛОТО СЕ ИСТИ НЕШТА?

Меѓу современите филозофи и научници како да постои согласност дека поимот *свест* во неговото денешно значење и употреба не може да се сретне во делата на филозофите пред Декарт. Авторот Ото Клем изразува мислење дека „откритието на свеста како фундаментален психички факт не било сторено пред Декарт“ [Klemm, 1914, p.169]

Како потврда на ова, авторот Најдел Џ. Т. Томас (Nigel J. T. Thomas) посочува на фактот дека во повеќе модерни речници ретко може да се најде термин или листа на термини што укажуваат на употреба на поимот *свест* или некој негов еквивалент пред 17 век, вклучувајќи го тука и старогрчкиот и латинскиот јазик. Според него, оваа невообичаена ситуација присутна во рамките на современата филозофија во и околу поимот *свест*, остава впечаток дека за филозофите во античката и средновековната филозофија проблемот за односот меѓу духот и телото не претставувал некој значаен проблем и поле на интересирање, иако е потполно јасно дека за современата наука и филозофија овој проблем (позната во англиското говорно подрачје како “the hard problem”) „е неизбежен во секој сериозен пристап кон проблемите врзани за определување на поимот свест.“ [Nigel, 1998]

Историјата на термините и поимите не ни кажува многу за самите ствари, процеси и феномени. Тоа што во античкиот или средновековниот период не постоеле поими што би означувале неутрони или вируси, не значи дека неутроните и вирусите не постоеле во тоа време. Впрочем во јазикот на припадниците на африканското племе Бушмани не постои термин за снег, но тоа не значи дека снегот не постои и дека еден ден нема да падне на просторите на кои живее тоа племе. Меѓутоа, кога станува збор за поимот свест, се соочуваме со проблем од посебен вид. Имено, непостоењето на поими што би ги означиле неутроните и

вирусите, за античкиот период е сосема разбирливо бидејќи не постоеле ниту акцелераторот, ниту микроскопот како уреди што ќе овозможат нивно познание и соодветно на тоа и нивно поимно определување. Но, свеста, дури и кога инсистираме на нејзината денешна употреба, претставува директен и непосреден феномен кој бил присутен и во тој период. Прашањето што само по себе се наметнува е: Како е можно постоењето на еден толку директен и непосреден феномен да остане „незабележан“, а да не ја предизвика љубопитноста на видните филозофи и научници пред појавата на Декарт и неговиот филозофски систем?

Веќе споменатиот автор, Најдел Томас, причината за ваквата состојба со феноменот и поимот свест се обидува да ја лоцира во комплексноста на самиот феномен. Како и останатите природни феномени, така и свеста е проследена со голем број подкомпоненти или суб-феномени кои не секогаш се јавуваат заедно за да ги препознаеме како свест. Можеби од тие причини, гледано од денешен аспект, ние не сме во состојба да разбереме зошто поимот свест не се јавува кај античките и средновековните филозофи. Можеби античките мислители не ги групирале суб-феномените, кои секако ги препознавале, под еден ист поим како што ние тоа го правиме денес. Една подетална анализа би покажала дека античкото и средновековното поимање и групирање на суб-феномените на свеста не е толку спротивставена на денешните определби на поимот свест. Како поткрепа на моето мислење и појдовна основа на една ваква анализа можат многу да ни помогнат ставовите на славниот антички мислител - Аристотел.

Причината што ги земам токму Аристотеловите ставови и мислења за поткрепа на моето гледиште, не ја гледам единствено во големото влијание што тој го имал врз натамошниот развој на филозофската мисла, особено врз средновековната филозофија, со која Декарт сакал да расчисти, туку во тоа што Аристотел е првиот мислител за кого знаеме дека систематски пишува за умот. Освен тоа, добрите познавачи на Аристотеловите дела честопати го нагласуваат пози-

тивното влијание што неговото учење за душата (Аристотеловата „психологија“), го има врз нео-платонизмот. Некои од нив смело тврдат дека тоа влијание е поголемо од Платоновото. [Wallis, 1972; Harris, 1976] Така на пример, делото *Енеади*, на нео-платонистот Плотин, поттикнува многу прашања кои се однесуваат на свеста. Во прв ред Плотин се интересирал за тоа како стануваме свесни за самите себе. Во врска со емоционалните проблеми тој се прашува: „Задоволството и незадоволството, стравот и храброста, желбата и одбивноста, каде е местото на овие чувства?“ [Plotinus, 1957, p.21] Не останал незабележан ниту проблемот зошто ја губиме свеста, особено под влијание на некои дроги или болест. Платиновата желба да проникне во тајните на себеспознатието преставува основа за многу прашања кои се предмет на проучување на современата психологија и филозофија на умот. Авторот Џорџ Брет ќе се осмели да отиде до таму што ќе го изрече ставот дека: „Кај Плотин, за прв пат во историјата, психологијата станала наука за свеста, разбрана како самосвест.“ [Brett, 1921, 1:302] Колку Аристотел навистина влијае врз Платиновите ставови за поимање на свеста, оставам подетално да биде анализирано во некоја друга прилика, но дека токму Аристотеловото поимање за односот на душата и телото извршиле големо влијание врз натамошниот развој на филозофијата на умот, нема сомнение, а во текстот што следи ќе се обидам да дадам потврда за тоа.

Кога станува збор за Аристотеловите филозофски ставови и неговиот однос кон проблемот на свеста, преовладува мислење дека во неговиот филозофски систем не постои или барем не може да се сретне поим кој ќе го определи феноменот свест. Ваквото мислење се засновува врз сознанија добиени при детални анализи и проучувања на Аристотеловите текстови, при што посебно се нагласува дека тој на проблемот „душа-тело“ (во аглосаксонската литература познат како ‘mind-body problem’) не му придава некое особено значење. За модерните филозофи и научници е незамислива расправа за свеста во која видно место не зазема овој проблем, особено проблемот за дуализмот на умот (духот)

и телото кој со векови претставува камен на сонување на голем број мислителци. Поради тоа, во современата филозофска литература, особено онаа која спаѓа во рамките на филозофијата на умот, можат да се прочитаат ставови и мислења дека кај Аристотел и неговите следбеници не постојат елементи кои би го поткрепиле тврдењето дека нему му бил познат поимот свест и дека овој поим не се јавува и не се зема сериозно до појавата на Декарт и неговиот филозофски систем. Поедини автори се на мислење дека од расправата за поимот свест и неговото современо значење треба да се елиминираат филозофските ставови на претходниците на Декарт, промовирајќи го при тоа Декарт за клучна фигура која поимот свест за прв пат го воведува на големи порти во филозофските и научните кругови. Со оглед на тоа што приврзаниците на ова мислење не се малубројни, може да се прашаеме : во што всушност се состои револуционерниот чекор што Декарт го направил за промоција на поимот *свест*? Одговорот на поставеното прашање не е еднозначен и едноставен, но основната причина треба да се бара во „Декартовата интелектуална револуција“, односно промената на сфаќањето на поимот *материја* која тој ја извршил како во науката, така и во филозофијата.

Факт е дека Декарт живее и твори во оној период од човековата историја кој е одбележан со револуционерна промена во поимањето на материјата во науката. Материјата, во тој период, се сфаќа како мртва и пасивна, подложна единствено на надворешни каузални влијанија, без некаков внатрешен „пулс“ и детерминираност. Улогата што врз себе ја презел Декарт, поттикнат од револуционерната промена во научното сфаќање за материјата во тој период, а кое има корени во ставовите на Галилеј, била не само да го искристализира до крај ваквото сфаќање, туку и да ги покаже последиците што таквото разбирање на материјата го има врз сфаќањето за умот и свеста.

За разлика од Декарт, за Аристотел поимот материја има поинакво значење. Тоа што ние денес го подразбираме под ментални квалитети, Аристотел го сметал за внатрешна, суштинска определба на материјата. Поради тоа тој воопшто не го „чувствувал“ проблемот дух-

тело како дуалистички или онака како што денешната наука и филозофија го разбираат - како „тежок проблем“ (the “hard problem”).

Во Аристотеловата филозофија телеологијата има клучно место. Тој неа ја гледа во сите материјални објекти, а не само во умот на интелегентните суштества. Во суштина, Аристотел е панпсихист.

Меѓутоа, разликата во сфаќањето на материја меѓу Аристотел и Декарт не значи дека во Аристотеловите дела нема елементи за она што ние денес најчесто го разбираме под поимот свест. Тој можеби не ги групирал, како што веќе реков, суб-феномените на свеста онака како што денес тоа го прави современата наука, но тоа не мора да значи дека не ги препознавал и не ги разгледувал нивните меѓусебни врски. Во прилог на ова би посочил на мислењето на авторката Дебора Модрак (Deborah Modrak) која го застапува мислењето дека Аристотел не само што се обидел да покаже неколку клучни аспекти на она што ние денес го разбираме под поимот свест туку, тој, тоа го сторил на еден систематски начин.

Дебора Модрак посочува на четири ментални феномени опишани во делата на Аристотел, а кои ние денес вообичаено ги подведуваме под поимот свест. Тоа се: (1) *единство* (начинот на кој состојбите ги познаваме како состојби на самостоен субјект), (2) *иницијационност* (познанието дека нашите мисли се однесуваат на **нешто**), (3) *рефлексивна свесност* (нашата способност да бидеме свесни за сопствените ментални состојби, на пример фактот дека восприемаме нешто) и (4) нашата способност да ги **препознаеме односите** помеѓу когнитивните состојби од различен вид (компатибилност или некомпатибилност помеѓу одредено верување и одредена перцепција). Според мислењето на Модрак, Аристотел во неговите дела ги има објаснето сите четири елементи, во значење на единствена ментална активност, разбрана како „здрав разум“. Во основа, може да се каже дека оваа единствена ментална активност, е одговорна за нашата свесност за минатото, за фантазијата и за сеќавањето (меморијата). Будната состојба и сонот (поточно свеста и несвесното) исто така се опфатени и објаснети со активност

или неактивност на оваа способност на човекот. Заклучокот што Дебора Модрак го изведува врз основа на анализата на Аристотеловите текстови е дека „здравиот разум“ е всушност Аристотеловиот поим за свеста. [Modrak, 1981: 160-170]

Сепак, треба да нагласиме дека старогрчкиот поим „здрав разум“ не се однесува на она што ние денес најчесто го подразбираме под тој поим. Преведувањето и толкувањето на Аристотеловите дела придонело овој поим да добие сосема поинакво значење од она што го имал во неговиот вокабулар. Поради тоа, можеби е подобро да го употребуваме неговиот старогрчки оригинал - „*koine aisthesis*“ кој во латински превод постанал „*sensus communis*“, иако и овој поим нема значење што ние денес би му го припишале - да се биде разумна и сензибилна личност. Кај Аристотел, овој поим означува постоење на перцептуална функција или активност која им е заедничка на најразновидни сетилни органи. „*Koine aisthesis*“ е поим кој ги обединува во себе гледањето, слушањето, миризбата, сетилниот допир, во една заедничка перцептуална целина. За Аристотел ваквата способност е неопходна за да можеме да си објасниме како сме ние „свесни“ за тоа дека црвенилото што го гледаме и опојниот мирис што го мирисаме му припаѓаат на еден ист цвет.

Токму во значењето и употребата на овој поим кај Аристотел, Томас Најдел препознава елементи на еден проблем што е многу актуелен и значаен во современата филозофска литература која се занимава со свеста, а тоа е „врзувачкиот проблем“ (the binding problem). Иако не може да се тврди дека Аристотеловото „*koine aisthesis*“ претставува антиципација на овој проблем, несомнено е, истакнува Најдел, дека тој создал основа за: „концептуална мапа на територијата, која сè уште ни служи за ориентација.“ [Nigel, 1998, pp.5] Сепак, дали би можеле од денешен аспект да ја препознаеме таа концептуална мапа за која говори Најдел во системот на Аристотел? Да се обидеме.

Во филозофскиот систем на Аристотел учењето за односот на душата и телото е презентирano во списите посветени на проблемот на познанието и психологијата. Психологијата во овој случај е разбрана

како учење за душата “psyche” и “logos” како знаење, наука. Согласно со неговиот филозофски систем изграден врз шемата на односот на материјата и формата, Аристотел за душата го употребува терминот „прва ентелехија“. На ова укажува и Диоген Лаертиј, пишувајќи дека Аристотел душата ја смета за: „...бестелесна и ја дефинира како прва ентелехија, т.е. како остварување на едно природно органско тело кое потенцијално има живот.“ [Laertie, 1985, str.149] Согласно со ова сфаќање, душата претставува еден вид организиран (читај организирачки) ентитет што во денешната научна и стручна литература може да се сретне поимно определен како сопство (себство). Може да се каже дека односот на душата и телото, Аристотел го сфаќал повеќе како однос меѓу формата и материја, отколку на душата да и припишува некаков вид самостојност во однос на телото. Тоа се потврдува со анализа на неговото дело За душата (**De anima**). Во него, Аристотел ги изнесува основните ставови по овој проблем.

Во почетокот на ова дело Аристотел ги презентира сфаќањата на неговите претходници за душата, нејзиниот состав и степените на делување. Незадоволен од ставовите и критички настроен кон претходниците, во продолжението на текстот, Аристотел ќе ги изнесе сопствените гледања за односот на душата и телото. Според него, душата се изразува преку степени во зависност од тоа во кое живо суштество се наоѓа. Бидејќи душата кај Аристотел е „прва ентелехија“, таа е пред се носител на животот, а животот се манифестира преку: хранење, растење (движење), перципирање и мислење. Затоа кај Аристотел можеме да го прочитаеме ставот дека и билките имаат душа, но моќта на нивната душа се изразува единствено преку хранењето. Душата на животните има способноста и за хранење и за осет, додека душата на човекот ја поседува, покрај овие, уште и моќта на размислување, разумската моќ. Умот е она со што душата размислува и сфаќа. Аристотел го разбира умот како својство на душата.

За Аристотел, односот на душата и телото е разбран преку однос на материјата и формата. Материјата е она од што нешто е, а формата

е организирачки принцип што тоа нешто го прави да е. На пример, ако исечам триаголник од хартија, според Аристотеловата терминологија, тоа е конкретна супстанција. Иако постои само една ствар која е присутна, триаголникот, според сфаќањето на Аристотел постојат два аспекти на таа ствар: таа е материја (хартија) и таа е форма (триаголна). Без нив триаголникот не би постоел. Согласно ова, кога станува збор за душата, таа се јавува како форма на телото, а телото е материја која што душата ја придвижува и обликува. Формата не егзистира без материја, а душата не егзистира без телото, иако душата не е тело, туку само форма на телото.

Ова сфаќање за односот на душата и телото привлекува внимание барем по два основа. Како прво, тоа нуди надеж дека би можеле да се одбегнат некои проблеми на дуализмот без да се западне во материјалистички редукционизам. Како второ, ова сфаќање овозможува да се гледа на реалноста како подреден систем на супстанции кои меѓусебно се разликуваат од гледна точка „hylemorfni“ (hyle = материја, morphe = форма) односи.

Меѓутоа, Аристотел е свесен дека доколку човекот би имал само душа, тогаш тој не би можел да го познае надворешниот свет. Затоа, на човекот му се потребни сетилата. Тие го имаат својството за „формирање“ осети, но само доколку пред нив се наоѓа сетилниот објект, кој постои пред актот на перцепција. За разлика од сетилата, мислењето може да замисли предмет и кога тој не е присутен (*phantasia*, во латински превод *imaginatio*). Имагинацијата (*phantasia*), Аристотел ја сфаќа како „процес со кој велите дека една слика (се мисли на ментална слика, В.Д.) нам ни се покажува“. [Aristotel, 1947, 428a] Менталните слики (*phantasmata*) се суштински за рационалниот процес на мислење. Согласно денешната терминологија, тоа би значело дека сликите се ментални репрезенти преку кои функционира познанието. Имајќи го пред вид фактот дека менталните слики, онака како што ние денес ги разбираме, се типично свесни феномени, не треба да не изненадува дека поимот имагинација (*phantasia*) кај Аристотел е тесно поврзан со неговото

поимање на *sensus communis*. Всушност овие два поими се израз на една единствена способност- познанието. Кога станува збор за „влезни“ информации *sensus communis* е поим што го врзува нашето сетилно искуство на бои, миризби, звуци, вкусови, осети, подразбирајќи го тука и перципирањето на објекти и нивните просторно-временски релации. Кога станува збор пак за „излезните“ информации, имагинацијата е таа што ги прави сликите да бидат супстрат на мислата.

Конечниот процес на познанието за Аристотел се одвива во умот. Согласно со неговиот филозофски систем (односот меѓу материјата и формата) тој разликува два вида ум: пасивен и активен. Пасивниот ум е секогаш во врска со материјата и во него сетилата го „впишуваат“ тоа што го восприемаат. Душата без него воопшто не би можела да мисли. Својството на овој ум е минливоста, како што е минливоста на индивидуата. Тој во себе го содржи само потенцијалното.

Активниот ум, како што вели Аристотел, е од божје потекло, влегува во индивидуата однадвор и издвоен е од сè што е материјално. Тој е непроменлив, а по својата суштина е чиста актуалност. Својствено на овој ум е да го „средува“ и мисловно „обликува“ она што сетилата го „испишале“ во пасивниот ум. Кога телото ќе умре овој ум излегува од него, бидејќи е бесмртен. За Аристотел активниот ум е форма на сите форми.

Авторот Р. В. Селарс, го доведува активниот ум во врска со тнр. „апстрактна теорија на мислењето“ тврдејќи дека:

Аристотел бил свесен дека доколку мислата на некој начин не учествува во процесот на имагинацијата, настанувањето на вистинската слика во вистински момент, што е неопходно според апстрактната теорија за систематски временски процес на мислењето, би била во најголема мера случајност. Не сакајќи, да го дозволи ова или да ја напушти апстрактната теорија и пропуштајќи ја можноста да се обрати за помош на „символичкото“ мислење, тој морал да најде начин да ја усклади апстрактната теорија на мислењето со неговото убедување дека

мислата исто така како и гладта и стравот, е причински фактор кој влијае врз човечката имагинација. На некој начин ние мора да мислиме за тоа за што ќе мислиме пред да мислиме. Ова „пред“ мислење е активниот ум или *intellectus agens*. Тоа внесува забуна, бидејќи активниот ум е, за Аристотел, непрекидната активност на познанието на сите суштини и нивната содржина. Тој не се менува, бидејќи тој не спознава прво едно нешто, па потоа друго, туку секогаш сите нешта. Активниот ум е „дел“ на душата на секое рационално суштество кое е способно за проучување на светот, но иако постои еден активен ум за сè, врската на овој активен ум со формите е прашање на кое Аристотел никогаш не дал одговор, или пак неговиот одговор бил загубен. [Sellars, R.W., 1949, p. 561]

Оваа концепција за активниот ум, како „дел“ од душата на човекот, му дава на Аристотел основа за тврдењето дека развојот на нашето искуство е раководено од мислата (мислењето). Сепак, раководењето е делумно, бидејќи мислењето само по себе не е доволно за изградба на нашето искуство, особено што самото тоа е во постојан натпревар со „нагонската природа на човекот“. Само поради потполното недоразбирање на Аристотеловата концепција на мислењето, како што вели Р.В.Селарс: „...неговиот активен ум бил широко интерпретиран како акт на апстракција на универзалното од партикуларното“ [Sellars, R.W. 1949, p.562]. Последново е суштинска фаза на минливиот или пасивен ум кој, „илуминиран“ од активниот ум го ослободува универзалното од сетилното овоплотување, кое што активниот ум влијаејќи врз човечката имагинација во натпревар со другите аспекти на човечката природа, му го прави нему достапно.

Кај Аристотел активниот ум се јавува како носител на непроменлива и божја активност на „чистото мислење“. Тоа е таков вид мислење кое потполно е независно од сетилата, имагинацијата и минливоста на актуалното мислење. Поради тоа овој ум е независен од телото и „недопирлив“ за смртта. Активниот ум се јавува како бесмртен „дел“ на човечката душа, кој за разлика од пасивниот ум, разбран како

индивидуален (персонален) и кој пропаѓа заедно со телото, е општ и својствен на сите луѓе заедно.

Имперсонална бесмртност на Аристотеловиот „активен ум“, Тома Аквински и неговите следбеници, под влијание на христијанската догма, ќе го исползуваат како аргумент за одбрана на бесмртноста на човечката душа при што ќе биде загубено и потиснато автентичното Аристотелово толкување за душата. Како што истакнува авторот Бранко Бошњак:

Околу прашањето за индивидуалната бесмртност настанале две сфаќања. Александар од Афродисија (200 г.н.е.) држејќи се до Аристотеловото учење- дека душата е само ентелехија на телото и дека пропаѓа заедно со него- тврдел дека не може да стане збор за индивидуална бесмртност кај Аристотел. Наспроти него, арапскиот филозоф, истакнатиот познавач и коментатор на Аристотел, Авероес (1126-1193 г.н.е.) тврдел дека луѓето учествуваат во бесмртноста на активниот ум додека е тој во нив. Христијаните, приврзеници на Авероесовото учење, тврделе дека бесмртноста на тој активен ум може да се доведе во врска со христијанските догми за бесмртноста на индивидуалната душа. Оваа полемика меѓу александристите и авероистите била особено жестока во Италија во текот на 15 и 16 век, но на крајот сепак се покажало дека Аристотел не може да се доведе во склад со христијанските догми, ниту дека кај него може да стане збор за индивидуална бесмртност на душата. [Bošnjak, 1978, str.134]

Основата за вакво толкување на Аристотел во средновековната филозофија и теологија треба да се бара во изворите од кои средновековните автори се запознавале со ставовите на Аристотел. Имено, средновековната филозофска мисла се запознава со Аристотеловите дела главно од два извора. Првиот извор се делата на раните преведувачи на Аристотел - Боециус (Boethius, 480-524), Касидорус (Kasidorus, 490-585) и Исидор од Севилја (Isidore de Seville, 490-585). Овие автори, иако се јавуваат како преведувачи на Аристотеловите дела, всушност малку знаеле за неговиот автентичен творечки опус, а биле застапници на неоплатонизмот и дуалистичкото гледање на светот под влијание на Плотин.

Вториот, многу поинспиративен извор на Аристотеловите дела, е арапската филозофија. Неколку векови пред Боециус и останатите наведени имиња, сириските христијани ги преведувале текстовите на старогрчките филозофи на сириски јазик, а нивните следбеници истите тие текстови ги донеле во Багдад. Тие текстови понатаму биле преведувани на арапски, при што поедини идеи и текстови биле коментирани и подетално образложени. Значајни имиња од овој период што посветиле поголемо внимание на Аристотеловите текстови се: Ел Фараби (980-950), Авицена (980-1037) и Авероес (1126-98). Од овие три големи имиња на арапската филозофија, особено коментарите и мислењата на Авероес имале големо влијание врз средновековната теолошко-филозофска мисла, а посебно во сфаќањето за душата. Се претпоставува дека првите текстови на Аристотел, што биле преведени на латински, се всушност текстовите на Авероес. Еклатантен пример за ова се делата на св. Тома Аквински, во прв ред *Summa Theologiae* и *Quaestiones Disputatae De Anima*, каде што тој ги изнесува мислењата за човечката природа и душа, длабоко инспириран од преводот и коментарите на Аристотел од страна на Авероес.

Текстовите на Аристотел покренале неколку значајни прашања во рамките на проблемите со кои денес се занимава филозофијата на умот, од кои посебно се издвојува по својата важност и значење прашањето за онтолошката природа на човековата личност. Секако, треба да имаме на ум дека и покрај тоа што кај поедини автори од средновековната филозофија можат да се најдат елементи на натурализмот, кој подоцна ќе прерасне во квази-материјализам, не станува збор за никакво толкување на човековата природа вон рамките на христијанските догми. За средновековните мислителите, материјализмот (натурализмот) бил во принцип недопуштив. Тие биле верници кои најчесто припаѓале на некој монашки ред и како такви посветени на строга одбрана на теолошката доктрина која душата на човекот ја разбира како спиритуален ентитет создаден од Бога, а кој ентитет продолжува да постои по смртта на телото. За жал, просторот не ми доз-

волува подетално да им посветам внимание на ставовите и мислењата на поедини автори од овој период, но сметам дека треба да се нагласи дека поголемиот дел од нив имаат голема заслуга за воведување и подетална определба на поимо *интентивност*, значаен поим во современата филозофија на умот. Еден од најчесто употребуваните поими во овој период кога станува збор за природата на мислата и свеста е поимот „esse intencionale“, кого средновековните мислителите го употребувале во обид да ја протолкуваат „интентивната суштина“ на мислата и нејзината различност од физичката реалност.

За разлика од голем дел средновековни мислителите, кои долго време останале анти-материјалисти, Аристотеловото дело *De anima*, во превод и со софистицирани коментари од страна на арапските филозофи, придонело за развој на нова фаза во сфаќањето на природата на умот. При тоа, се формирале две централни сфаќања околу кои се водела голема расправа. Првото сфаќање се однесува на *онтолошката природа на душата*, односно дали душата е независна од телото, а второто за идентитетот на душата, односно дали еден човек поседува една или повеќе души, како ентите што го анимира плуралитетот на човековото суштество.

Најмногу проблеми на средновековните мислителите им предизвикувал ставот на Аристотел дека душата во однос на телото се однесува како форма кон материјат. Доколку го прифателе овој став, тогаш немало смисла да се тврди дека душата е посебен ентитет што продолжува да постои и по смртта на телото. Во таа насока, внимание привлекува ставот на Бонавентура кој се обидува, иако не толку успешно, да го поврзе хилеморфизмот на Аристотел со дулизмот на св. Августин. Тој го застапувал мислењето дека човечкото суштество е спој на формата (душата) и материјата (телото) нагласувајќи дека „рационалната душа е принцип на човековото тело“.[Bonaventura, *Super Libros Sententiarum*, 18, 1973] Меѓутоа, Бонавентура инсистира врз тоа дека душата сама по себе е единство на спиритуална форма и спиритуална материја. Обидот да се поврзе хилеморфното и дуалистичкото сфаќање,

до одреден степен е присутен кај повеќе автори од средновековието, особено кај оние од 13 и 14 век.

За разлика од Бонавентура, св. Тома Аквински експлицитно го критикува поимот „спиритуална материја“. Движејќи се во насока на Аристотеловите сфаќања, тој се оддалечува од дуализмот на св. Августин што суверено владее во тој период во схоластичката филозофија. Авторот Томо Вереш, за Аквински ќе рече дека тој не само што „...го „христијанизира“ Аристотел туку, така да кажеме, го „арестотелизира“ христијанството“.[Vereš, 1981, str.X] Ова мислење особено се однесува на расправите на Аквински за човекот, каде тој го определува човекот како душевно и телесно суштество, нагласувајќи при тоа дека душата е форма на телото. Слично како и кај Аристотел, душата за Аквински е „прв извор на животот“ и причина за активност. Душата е определена како „прв извор на животот“, бидејќи животот се изразува преку две основни активности: познание и движење. При тоа, душата се манифестира во сите нивоа на природата, а на најниското ниво таа се јавува само како живот.

Според Аквински душата не може да функционира на ниво на сетилното без материјалното, односно без осети, бидејќи процесот на сетилност е придружен со промени во телото. На пример, гледањето е придружено со промени во окото, а миризбата со промени во носот. Секоја активност на душата на ниво на сетилност е заедничка активност на душата и телото. Затоа, со цел да има посовршено и правилно познание за стварите, душата е по природа соедината со телото. Соединета со телото, таа го сочинува комплексното суштество- човекот. Во човекот се остварува единство на душата и телото од интимна природа, така што душата не се јавува во релација со телото само како управувач на неговите инструменти (сетилата), ниту само како кормилар, како што вели Платон. Душата, за Аквински, е таа што човекот го прави сознајно суштество, при што самата душа е неразделно врзана со телото и не може да делува без неговата сетилан активност. Меѓутоа, Аквински е на големи маки да го усогласи Аристотел со христијанските догми. Тоа

може да се види од ставовите што ги изнесува во делото *Comentarium Super Epistolas Pauli Apostoli*, каде што вели дека и покрај тоа што душата е форма на телото, таа е сепак самостоен, некомплетен ентитет. Според моето гледиште, кај Аквински се јавува идеја дека како посебен ентитет, душата не е ништо повеќе од центар на не-сетилните активности. Тоа не значи и дека тој ја смета душата за субјект во пост-картезијанска смисла бидејќи во споменатото дело тој вели: „*Anima mea non est ego*“ (Мојата душа не е Јас).

Може да се каже дека Аквински од една страна е потполно свесен за тешкотиите што постојат во врска со дуализмот и емпириското и филозофско протежирање на монистичкото разбирање на личноста, но и дека верува дека личноста е во суштина психолошко суштество кај кое мислењето е не-органска активност. Слично на повеќето негови претходници, тој ја поврзува природата на човечкото суштество со рационалната душа, но од Аристотел ја презема идејата дека душата е форма. Сепак, Аквински останува во рамките на христијанската догма, оставајќи простор душата, за разлика од другите форми, сепак да е самостоен, иако несовершен, ентитет. Токму тоа отворило простор за спротивни мислења кои ќе се изразат во еден вид радикален аристотелизам, познат под името авероизам.

Авероизмот има корени во ставовите на познатиот преведувач и коментатор на Аристотеловите дела на арапски јазик, Авероес. Застапниците на овој правец, за основа го земаат ставот на Аристотел изнесен во делото *De anima*, дека активниот ум се јавува како бесмртен, универзален принцип на човечката душа и дека постои еден единствен ум распространет низ многу тела. Во рамките на нивните сфаќања се јавува ставот за една единствена универзална душа. Аквински ја напаѓа оваа идеја, позната како *монопсихизам*, инсистирајќи дека штом умот и припаѓа на душата, а душата е форма на човековото тело, тогаш постојат онолку умови колку што има индивидуи. Доколку тврдењето на авероистите би било точно, тогаш од него би следело дека две индивидуи, во суштина, би биле една индивидуа, која по случајност би се разликувала.

Преведувањето и коментирањето на Аристотел на латински продолжило со несмалено темпо, а голема улога во тоа одиграл Вилијам од Моербек (1215-86) кој превел голем дел текстови на Аристотел. Неговиот превод се ползувал и во периодот на ренесансата, каде што се јавила потреба од ново преведување на Аристотеловото дело *De Anima*, при што биле користени старогрчки, арапски и латински коментари на ова дело. Меѓутоа, како што се развивал новиот хуманизам поттикнат и инспириран од ренесансата и повторното откривање на класичните и античките дела, така се јавила и критиката на средновековните преводи на Аристотел. Многу поважни и позначајни станале старогрчките коментари на Аристотеловите текстови за идејата за душата, а истовремено се возобновени и Платоновите дуалистички сфаќања во рамките на нео-платонизмот.

Крајот на 15 век и почетокот на 16 век ќе го одбележи појавата на новите сфаќања и теории за душата во филозофијата на Томас Хобс (1589-1617) и Рене Декарт (1596-1650). Овие две големи имиња на светската филозофија се обиделе, иако на сосема различен начин (материјалистички, односно рационалистички), да ја објаснат природата и релацијата на умот со телото, главно преку терминот *свесѝ*, при што телото било сметано за машина составена од материјални елементи чија внатрешна природа е геометриска. Во тој правец, Декарт ќе го отфрли Аристотеловото сфаќање за душата и ќе воведо нов начин на нејзино разбирање. Тој ќе ја замени идејата за душата како извор на животот и разумот, прогласувајќи го разумот за атрибут на мислечка суспендија (*res cogitans*). Вредно е да се напомене дека голем дел од ставовите што му се припишуваа на Декарт, може да се најдат во делата на средновековните филозофи. Покрај тоа што Декарт се смета за голем противник на схоластиката, нему сепак му биле упатени забелешки, уште од некои негови современици, дека некои негови ставови се премногу слични со они на св. Августин и Бонавентура. Прочуениот Декартов став *Cogito ergo sum*, како оригинален негов став, бил доведен во прашање од страна на неговите современици Антуан Арнол (*Antoine Arnauld*) и Андреас

Колвиус (Andreas Colvius), со забелешката дека кај св. Августин може да се најде ставот „Si fallor sum“ (Дури и кога грешам, сум), кое до некаде го антиципира прочуеното Cogito...

Уште еден момент несомнено ги поврзува Декарт и св. Августин. Тоа е проблемот со дуализмот, односно проблемот на интеракција меѓу душата и телото. Така св. Августин, во неговото дело *За Божјата држава* (De Civitate Dei), ќе напише: „Начинот на кој душите се поврзани со телата истовремено е и восхитувачки и трансцендентен за човековото познание“. Подоцна Декарт ќе го напише следново:

Постојат два факта во врска со човековата душа кои се основа на сите нешта што можеме да ги знаеме за нејзината природа. Првиот е дека таа мисли, вториот е дека е соединета со телото и влијае врз и трпи влијание од него. За вториот тешко да можам да кажам нешто: јас се обидов единствено првиот да го направам доволно разбирлив. Бидејќи мојата основна цел беше да ја докажам дистинкцијата меѓу душата и телото, а до сега само во првиот бев успешен, вториот може да биде многу тежок. [Kenny, 1970, p.137]

Наведувајќи ги овие два момента кои го поврзуваат Декарт со схоластиката, како и претходно изнесените ставови и мислења за Аристотел, воопшто немав намера да ја потценам Декартовата генијалност и улогата што неговиот филозофски систем ја има, туку да се обидам да покажам дека проблемот за односот на душата и телото, како и одредени сфаќања на поимот свест, сепак постојат и пред неговиот неспорно значаен и влијателен филозофски систем и дека филозофите не смеат да ја забораваат историјата на филозофијата кога расправаат за „големите“ филозофски проблеми.

(Рецензент: Проф. д-р Вера Георгиева)

ЛИТЕРАТУРА

1. Aristotel, *De anima*, In McKeon, C. R., (ed.), *Introduction to Aristotel*, New York, Modern Library, 1947.
2. Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, SNL, 1985.
3. Bošnjak, Branko, *Hrestomatija*, Zagreb, Matica Hrvatska, 1978.
4. Brett, G.S, *A history of psychology*, 2 vols, George Allen and Unwin, London, 1921.
5. Harris, R. B., “A brief description of Neoplatonism”, In: R. B. Harris (ed) *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonistic Studies, Norfolk, pp. 1-20, 1976.
6. Kenny, Anthony, *The Methaphysics of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
7. Klemm, Oto, *A History of Psychology*, (transl.)Wilm, E.C. and Pinter, R., Charles Scriber’s and Sons, 1914.
8. Laertie, Diogen, *Život i mišljenje istaknutih filozofa*, Beograd, BIGZ, 1985.
9. Modrak, D.K.W. , “An Aristotelian Theory of Cosciousness” *Ancient Philosophy (1)*, 1981.
10. Nigel, Thomas, T., “Imagination, Eliminativism, and the Pre-History of Consciousness”, (Paper delivered at the Toward Science of Consciousness (Tucson III) Coference, April 30th, 1998, [Abstract published in *Consciousness Research Abstracts* (3) 1998 p.36.].
11. Plotinus, *The Ennéads*, (Trans. S. MacKenna), Pantheon Books, New York, 1957.
12. Sellars, R.W., *Aristotelian Philosophy of Mind: Philosophy for the Future*, The Macmillan Co., 1949.
13. Wallis, R.T., *Neoplatonism*, Duckworth, London, 1972.

SUMMARY

Vladimir B. Davcev

ARE THE MIND AND THE BODY THE SAME THING?

Experts seem to generally agree that there was no word for consciousness in anything like its modern sense much before the 17th century. Most modern dictionaries do not list any earlier uses of the word, and it also does not appear that it has had any equivalents in other European languages either, including Latin and Ancient Greek. Moreover, earlier philosophers seem not to have been troubled by the mind-body problem (recently renamed “the hard problem”) despite the fact that it has been effectively unavoidable for almost anyone nowadays who thinks seriously about the subject of consciousness.

The above mentioned problem is the main topic in the article “Are the mind and the body the same thing?”. Discussing the issue of whether the term “consciousness” existed before the XVII century, the author of this article attempts to give a comprehensive answer supported by rich historic analysis. Central attention is given to the view of Aristotel and his authentic standpoints in “De Anima”. The author examines the ideas of this ancient philosopher through critical comparison with similar ideas that existed in the Western European philosophy in the Middle Ages, such as those of St. Augustin and Tom of Aquinus. The major aim of the author is to show that the problem concerning the relationship between the body and the mind, and particular ideas about the term “consciousness” existed even before the XVII century, and that philosophers must not forget the history of philosophy because it is a valuable source of a number of questions, but also possible answers.

Key words: consciousness, mind-body problem, philosophy of mind, ancient philosophy.