

BÁNYAI FERENC

Lélek, kozmosz és istenbizonyítékok Ibn Sina gondolatrendszerében

I. Jelentősége és hatása

A középkori muszlim tudományos gondolkodás hírneves és nagyhatású képviselője Ibn Sina (980–1037), latinizált nevén Avicenna, akire autoritásként utalnak a skolasztikus filozófiában és az orvostudományban, s akinek több szobrot és emlékművet is emelt az utókor, amely dicsőség ritkán jutott osztályrészül gondolkodóknak. Avicenna munkái nagyrészt arab nyelven hagyományozódtak az utókorra, ezért munkásságát számos kézikönyv leegyszerűsítően az „arab filozófiának” nevezett körben helyezi el, jóllehet minden valószínűség szerint perzsa volt, és önéletírásában helyzetét és hovatartozását úgy ítéli meg, miszerint élete során hírneve oly nagyra nőtt, hogy nem akadt ország, amely elég lett volna befogadni őt.¹ A források több, mint négyszáz művet tulajdonítanak neki, amelyek közel fele maradt fenn. Közülük mind terjedelmét, mind idézetségét tekintve említendő a Gyógyítás könyve (*Kitab al-Sifa*), amely enciklopédikus igénnyel foglalja össze korának tudományos ismereteit, valamint orvosi főműve, az *Orvoslás Kánonja* (*al-Qanun fi'l-Tibb*), ami jó fél évezredig orvosi kézikönyvként volt használatos Nyugaton, Keleten pedig még az ezt követő évszázadokban is hivatkoztak rá. Fennmaradtak vallási szent iratok nehezen érthető, paradoxnak tűnő mondatait elemző írásai is, amelyekben a filozófia által kínált eszközökkel törekszik e szövegek megvilágítására, valamint Isten létét bizonyító logikai érvelése. Ennyiben párhuzamba állítható a középkori Nyugat gondolkodóival, jelesül Aquinói Szent Tamás öt útjával.²

Avicenna kivételes képességeinek, egyetemes érdeklődésének és részben az általa sikeresen gyógykezelt Ben Manszur szultán gazdag könyvtárában végzett tanulmányainak köszönhetően a tudományok és a kultúra olyan széles spektrumán elhelyezkedő tárgyakban írt műveket, ami a metafizikától kezdve a természettudományok különböző területeit érintve egészen a zeneelméletig és a költészetig ível.

¹ GOHLMAN, W. E.: *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York, Suny Press, 1974; SOHEL, Afnan: *Avicenna: His Life and Works*, London, George Allen & Unwin, 1958; JANSSENS, J. – DE SMET, D. (szerk.): *Avicenna and his Heritage*, Leuven, Brill, 2002; JOLIVET, J. – RASHED R. (szerk.): *Etudes sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984; REISMAN, David (szerk.): *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden – Boston, Brill, 2003; YARSHATER, E. (szerk.): „Avicenna”. In *Encyclopaedia Iranica*, III. kötet, New York, Columbia University Press, 1999, 66–110.

² JANSSENS, Jules: „Avicenna and the Qur'an: A Survey of his Qur'anic commentaries”. *Miscellanies of the Dominican Institute for Oriental Studies* 25, 177–192.

Műveiben az ókori – főleg, de nem kizárólag a görög-latin – tudományos ismeretek összegyűjtése, rendszerezése és továbbgondolása, az elméleti tudás gyakorlati tapasztalatokkal való kiegészítése volt a célja. Az eredeti szövegeket többnyire fordításban, illetve magyarázatok segítségével tanulmányozta, így járt el pl. Arisztotelész *Metafizikájával* is, melyet saját beszámolója szerint negyvenszer olvasott végig a végső tudás után áhítózva, ám mindaddig hiába, amíg Al-Farabi e műről szóló összefoglalója a kezébe nem került. Avicenna egyfajta közvetítői szerepet tölt be a gondolatrendszerek áthagyományozásának történeti folyamatában: az antik filozófiai örökség (hangsúlyosan Arisztotelész és követői, továbbá a neoplatonikusok, valamint a muszlim filozófia) vonatkozásában. Művei később (latin fordításban) serkentőleg hatottak a nyugati tudományok fejlődésére. Munkásságával Avicenna a középkori muszlim bölcsélet egyik központi alakjának tekinthető, történeti hatása páratlan.³ Előtte az arab nyelvterületeken művelt filozófia, a „*falsafa*”, és a teológia, a „*kalám*” nemcsak elkülönült, hanem egymás létjogosultságát megkérdőjelező tudományterületek voltak. Avicenna az antik és a muszlim filozófia, valamint a vallás harmonizálására törekszik.⁴

Esetében bölcséleti teológiáról beszélhetünk, mivel az általa művelt metafizika olyan témákra is kiterjed, mint Isten létének bizonyítása, Isten attribútumai, az emberi lélek halhatatlansága és a prófétálás mibenlétének magyarázata. A következőkben Avicennának Istenről és a világról, a lélek és a test viszonyáról, a belső érzékekről és a képzelőerőről, az értelemről és a megismerésről szóló érveit, valamint a végső dolgokról szerezhető prófétai tudásra vonatkozó elméletét kívánom röviden bemutatni.⁵

2. Isten és a világ

2.1. A szükségszerű létező

Avicenna az életéről szóló híradások szerint már gyermekkorában fejből tudta idézni a Korán verseit, hívő muszlimként vallási kérdések filozófiai vizsgálatával foglalkozott, ezért kiemelt jelentőségű számára az emberi ész és megismerés lehetőségét

- ³ WALZER, Richard: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962; MCGINNIS, Jon – REISMAN, David: Introduction. In Uók. (szerk.): *Classic Arabic Philosophy*, Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Company, 2007, xvi; WISNOVSKY, R: „Avicenna and the Avicennian Tradition”. In Peter Adamson – Richard Taylor (szerk.): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 92–137, 92–93; GUTAS, Dimitri: „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000–1350”. In Janssens – De Smet: i. m. 81–97.
- ⁴ WISNOVSKY, Robert: *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York, Cornell University Press, 2003; CORBIN, Henry: *The History of Islamic Philosophy*, London – New York, Routledge – Institute of Islamic Studies, 2001; GOODMAN, Lenn Evan: *Avicenna*, London, Psychology Press, 1992.
- ⁵ GOODMAN, Lenn Evan: *Islamic Humanism*, Oxford, Oxford University Press, 2003; WISNOVSKY (2005).

vizsgálni e tárgykörökben, azt a döntő jelentőségű kérdést, hogy Istent, az isteni dolgokat értelmünkkel egyáltalán felérhetjük-e. A Koránban arról olvashatunk, hogy Istennek hatalma van minden felett, mindent hall és lát, mindent tud (5:97-98, 96:14, 2:244-245, 2:259, 65:12), ennyiben az Ő tulajdonságairól van tudásunk, de arról nem, hogy szerezhetünk-e ismeretet Istenről a maga valójában. A 20:110 szúra erre vonatkozóan többféleképpen értelmezhető kijelentést tartalmaz, mikor azt írja, hogy Ő tudja mi van előttük, és mi mögöttük, de ezt az emberek tudása nem öleli fel. Ezt lehet például úgy értelmezni, hogy az emberi véges és lehatárolt tudás soha sem képes felérni a végtelen és határtalan isteni tudást, illetve Istennek a világról való tudását az ember nem birtokolhatja; vagy úgy is, hogy Isten valódi lényege (és a sajátmagáról való tudása) megismerhetetlen a tőle lényegileg különböző értelmű ember számára. A 2:255 szúra is használja Vele kapcsolatban, hogy tudja, „mi előttük és mi mögöttük”, de itt kiegészül azzal, hogy nem „övezi Őket semmi az Ő tudásából, csak az, amit Ő akar.” Eszerint az emberi tudás határait az isteni akarat szabja meg, adott esetben többet engedve meg kiválasztottainak, mint ami egy átlagembernek megadatik.⁶

Avicenna metafizikájának, bölcseleti teológiájának kiinduló kérdése Isten léte és mibenléte, viszonya a világhoz és az emberi lélekhez illetve intellektushoz. E kérdések vizsgálatában az értelem illetékességi körét föltételezi, és eldöntésük eszközeiként észérveket használ. Avicenna elfogadja a muszlim teológia alaptételét, hogy minden létező a létét végső soron Istennek köszönheti. Istennel kapcsolatban sarkalatos kérdés, hogy milyen lét illeti meg, vajon léte szükségszerű-e.⁷ A Szükségszerű Létező (*wajib al-wujud*) a kiindulópontja és a későbbiekben is központi jelentőségű eleme Avicenna fejtegetéseinek, ezért érdemes összefoglalni érvelését. Avicenna bizonyításának egy előfeltétele van, amit nemigen tagadhatna bárki. Eszerint valami mindenképpen létezik. Ez olyan nyilvánvaló és meggyőző erejű, hogy Avicenna szerint nem igényel további bizonyítást. Ugyanis, ha maga a létezőként elgondolt tárgy nem is létezne és ezáltal létezőként való elgondolása illúzióknak bizonyulna, annak a létét akkor sem lehet tagadni, aki ezt elgondolja, vagyis akinek ez az illúziója. E gondolatmenetével Avicenna mintegy megelőlegezi és párhuzamba állítható Descartes fejtegetéseivel a közismert „cogito ergo sum” tétellel kapcsolatban.

A gondolatmenet következő lépése, hogy ami létezik, az vagy lehetséges, vagy szükségszerű, és ha valaminek a létezése szükségszerű, akkor azt nevezhetjük szükségszerű létezőnek. Mindennek, ami lehetséges, annak valamilyen oka van, tehát a lehetőség szerinti létezőnek is van oka. A lehetséges létezők összessége önmagában vagy szükségszerű, vagy lehetséges. Az összesség önmagában nem lehet szükségszerű, mivel csak az őt alkotó részek által létezik, vagyis a lehetséges dolgok összességének léte is lehetséges, de nem szükségszerű. A lehetséges dolgok összességének

⁶ „*wa-lâ yubîitûna bibî ilman*”. ROSENTHAL, Franz: *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Mediaeval Islam*, Leiden-Boston, Brill Publishing, 2007, 130.

⁷ Avicenna istenérveivel l. DAVIDSON, Herbert: *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

van oka, ami vagy belső ok, vagy külső. Az összesség belső oka vagy lehetséges, vagy szükségszerű, de csak lehetséges lehet, mert lehetséges dolgokból van. A belső ok nem lehetséges, mert az összes lehetséges dolog okaként önmagának oka lenne, de így már szükségszerűnek kellene tartanunk, és nem lehetségesnek, ami önellentmondás. A lehetséges dolgok összességének oka nem lehet belső ok, csak külső. De ha a külső ok az összes lehetséges körén kívül van, akkor nem lehetséges, hanem szükségszerű. Tehát van szükségszerű létező, s ez oka minden másnak. A szükségszerű létező előtt saját lényege nem lehet sem rejtett, sem Tőle elválasztott, ezért amikor sajátmagát gondolja el, esetében az elgondoló és az elgondolt Egy. Úgy kell tekintenünk, mint ön-tudatos, önmagára reflektáló, önmagában létezőt.⁸

2.2. Arról, ami tökéletes, örökkévaló, egyszerű, egységes és egyetlen

Miután Avicenna bebizonyította, hogy van szükségszerű létező, e végkövetkeztetést további következtetések kiinduló tételévé teszi. Ha van szükségszerű létező, akkor annak a léte teljességgel mentes a nem-léttől, mint a lét hiányától. A csak lehetőség szerinti létezés nem tartozhat hozzá. A szükségszerű létezőn kívül mindenben van valami hiányosság, esetlegesség. A szükségszerű létező önmagában az, ami: nem szorul rá semmire, nem szenved semmiben hiányt. A szükségszerű létezőnek tökéletesnek kell lennie, ha a tökéletesség arra vonatkozik, ami valaminek a létezését teljessé teszi. Mivel a szükségszerű létező mentes minden hiánytól, léte a legtökéletesebb. Nem lehetséges, hogy bármely létező léte tökéletesebb és ezáltal előbbre való legyen az ő léténél. A lét tekintetében a szükségszerű létező áll a legfelső fokon, ő a legtökéletesebb.⁹

Mivel a szükségszerű létező léte nem függ valamely külső októl, ezért nem gondolható el valami nála korábbi, amitől a szükségszerű létező léte függene. A szükségszerű létező tehát örökkévaló, lényege örök-életű, nem szorul semmire, ami a fennmaradását segítené elő annak érdekében, hogy örökkévaló legyen. Lényege önmagában elegendő léte fennmaradásához és változatlanágához, tehát örök. Márpedig, ha szükséges, hogy a szükségszerű létező létezzon, akkor nem lehetséges, hogy valamikor ne legyen, tehát örökké létezik, vagyis örökkévaló.

A következő állítás: a szükségszerű létező egyetlen. Tegyük ugyanis fel, hogy van két vagy több szükségszerű létező. Így azonban mindegyüknek kellene, hogy legyen olyan aspektusa, amiben különbözik a többitől, vagyis olyan aspektus, ami megvan az egyik szükségszerű létezőnek, a másik szükségszerű létezőnek pedig nincs. Ha így lenne, akkor a szükségszerű létezőknek lennének részeik. De az, ami-

⁸ AVICENNA: *al-Ilahiyat*, fordította MOUSSA, Y., DUNYA, S., ZAYED, S., Kairo, Organisme General des Imprimeries Gouvernementales, 1960. 29. fejezet, avicenna: *al-Isbarat wa'l-Tanbihat. Remarks and Admonitions. Ibn Sina and Mysticism*, fordította INATI, Shams, London – New York, Kegan Paul International, 1960, 279.

⁹ BERTOLACCI, Amos: „Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics”. *Medioevo* 32. Roma, Timeline Publishing, 2007, 61–97.

nek részei vannak, az önmagában nem lehet szükségszerű létező, mivel csak a részei által létezik, vagyis szükségszerű létező is csak általuk lehetne. Ez azonban elmentmond annak, ami a szükségszerű létező kérdésével kapcsolatban már előzőleg bizonyítást nyert. Tehát a szükségszerű létező csak egyetlen lehet.

Mivel a szükségszerű létező a lét tekintetében a legtökéletesebb, ezért ez a lét rajta kívül mást nem illethet meg. A szükségszerű létező különbözik minden másától. Létét tekintve egyedül, egymagában van, és ilyen értelemben egyetlen Egy. Ha rajta kívül valaminek az ő létezéséhez hasonló léte lenne, akkor a szükségszerű létező léte nem lehetne a legtökéletesebb. Azonban az övéhez hasonló léttel semmi más nem rendelkezik, a szükségszerű létezőhöz semmi nem fogható. Azonban ha valami különbözik tőle, akkor nem lehet olyan, mint a legtökéletesebb. A legtökéletesebb lét mást nem illethet meg. Ha a legtökéletesebb léte és bármi rajta kívülnek a léte közt nincs különbség, akkor a lényegét tekintve nem is lehetnek különbözőek, hanem csak egy lényeg és egy létező van, és a legtökéletesebb is Egy.

Mindebből következik, hogy a szükségszerű létező – mivel nincsenek részei – egyúttal egyszerű is, és nem lehet összetett. A szükségszerű létezőnek anyagtalannak (testetlennek) is kell lennie, és ezáltal eszmeinek. Mert az anyag csak annyiban létezik, ha van formája, de ami anyagból és formából áll össze, az nem lehet egyszerű, hanem csakis összetett. Az Egy fogalmából adódik, hogy nem osztható részekre, amelyekből lényege összeállna. Az Egy lényege egységes, egyszerű és oszthatatlan. Ha részei lennének, akkor a lényegét alkotó részek a létének okai lennének oly módon, ahogy az anyag és a forma a belőlük létrejövő összetett dolgoknak okai. Ez lehetetlen, hiszen a szükségszerű létező léte nem függ valami másától. Ha nem osztható részekre, nem lehet nagysága, és nem lehet testi. Így tehát Ő ebben a tekintetben egy. A szükségszerű létező tehát lényegét tekintve egyszerű és oszthatatlan.

Avicenna munkáiban Allah helyett gyakran a Szükségszerű Létező kifejezést használja, valószínűleg azért, mert metafizikájában helyenként Arisztotelész illetve az újplatonikusok téziseit is beilleszti a kozmoszsal, örökkévalósággal, lélekkel kapcsolatos fejtegetéseibe. Avicenna ugyanakkor nem fogadja el Arisztotelész nézetét Istenről mint örök mozdulatlan lényegről. Istennek mint Szükségszerű Létezőnek nem lehet szubsztanciája (*jaubar*), mivel nincs *genusa* arisztotelészi értelemben. Avicenna gondolatrendszerében Isten az egyetlen, akinek nincs esszenciája az egzisztenciáján kívül, mivel azok teljesen azonosak az Ő esetében, esszenciája nem különbözik az egzisztenciájától.¹⁰

2.3. Isten és a világ

Egyedül Isten léte szükségszerű, minden más létező léte végső soron tőle függ. Isten teljesen változatlan, anyagtalan, tiszta intelligencia (*aql mahz*). Isten a létezők létének oly módon alapja és oka, hogy belőle indul a megszakítatlan kiáradások (emanációk) sora, a szellemi intelligenciák, az anyag és az egyedi lelkek. Az emaná-

¹⁰ Vö. Arisztotelész: *Metafizika* 981b–982b és 1069, ill. Avicenna: *Illahijyat*, id. kiad., 25. fejezet.

ció által a létezők láncolata jön létre, a léthierarchiában minden okozat alacsonyabb rendű, mint az oka. Isten az első és abszolút ok, a hierarchia csúcsa.

Az Első Ok általi örök kiáradás az égi szférákon tíz lét-fokot hoz létre – s ezek közül az utolsó az Aktív Intelligencia, ami az anyag-*hayula* (görög *bülé*) oka, továbbá a növényi és állati lelkek valamint az emberi tudásszerzés forrása. A formák sokfélesége az égi szférák közreműködésével az Aktív Intelligenciától ered. Az anyag helyezkedik el a hierarchia legalján: passzív, megformálatlan lehetőségként tartalmazza a forma elnyerését.

A világ rendjét illetően Avicenna álláspontja al-Farábíéhoz áll közel, aki a létezőket az Egyből kiinduló, egyre alacsonyabb lét-fokokon át végbemenő kiáradásként gondolta el, ahol a kiinduló az Egy, az Első Intelligencia maga Isten. Avicenna azonban eltér al-Farábitól abban, hogy Istent mindenekfölött valónak tartja, ezért az Első Intelligencia sem lehet Vele azonos.¹¹ Az Aktív Intelligencia fontos szerepet kap a rendszerben: ez egyfelől a Szükségszerű Létező örök (fokokon át történő) kiáradása, másrészt a Hold alatti anyagi világ általa kötődik bármely szellemi létezőhöz, vagyis a tisztán szellemi és a testi létező valamiféle kapcsolata nagyban függ tőle.

Avicenna a világ Isten általi teremtésének kérdésében következetes gondolkodóként sajátos eredményre jutott. Miután tisztán logikai érvekkel bizonyította, hogy Isten a szükségszerű létező és örökkévaló, egyúttal levonja azt a következtetést is, hogy ha Isten a világ oka, akkor mindig is az, a világot saját létmódja szerint, az örökkévalóságban teremtette. A Szükségszerű Létezőnek köszönheti létét a világ és minden lelkes lény, ennyiben a teológiában tanulmányozott istenfogalomnak megfeleltethető Avicenna álláspontja, de az ezzel összekötött emanáció leírása már nem, mert az a neoplatonikus filozófia vizsgálódásainak a tárgya.

3. Test és lélek

Avicenna szerint bár a test és a lélek különböző természetűek, mégis az élőlények élete során összetartoznak, és együtt kell működniük. A testnek, hogy éljen, szüksége van az öt szervező és fenntartó lélekre. Az anyag élő állapotának alapelvét Avicenna a görög filozófiából jól ismert négy elem tanának segítségével magyarázza. Az élőlények testét alkotó föld, víz, levegő és tűz nem önmagukban, hanem a bennük lévő minőségek és sajátos keveredésük által kapcsolódnak az életfunkciókhoz. Mindegyik elemnek megvan a sajátos funkciója: a levegő a légzéshez nélkülözhetetlen, a föld-elem feladata a testrészek egybetartása és a test állandóságának biztosítása, a víz a testnedvekkel összeköti a test legkisebb egységeit, és táplálékot szállít mindenhová, illetve az anyagcserét teszi lehetővé, a tűz a testhőmérséklet fenntartását szolgálja. A négy elem mindegyike sajátos minőséget képvisel, kölcsönös egymásra hatásuk okozza a különböző egyensúlyi állapotokat, az eltérő tem-

¹¹ Avicenna: *Isbarat*, id. kiad. III, 214. Avicenna: *Kitáb al-Naját*, 256.

peramentumokat és a hajlamokat a test egyes szerveinél.¹² Avicenna szerint nem véletlen, hogy milyen lélek kapcsolódik egy adott testhez. Az emberi testek a négy elem (föld, víz, levegő, tűz) egyénenként eltérő keverékei, az elemek aránya meghatározza, hogy az elemekhez tartozó erők milyen temperamentumot alkotnak. Az emberi léleknek meghatározott testhez van vonzódása (*nizá*), ahhoz illik. Egy lélek egy testhez tartozik, alapfeladata, hogy az élőlény fennmaradását biztosítsa. Ezen felül amilyen testi adottságok vannak az adott emberben, annak (vagyis a *species*-nek) megfelelően képes a lélek az élő test életét tökéletesíteni.¹³

Arisztotelész a testtől független lélek létezését nem fogadja el, a test és lélek viszonyát a hajózásból vett metaforával illusztrálja: A lélek (*entelekeheia*) a formája a testnek, úgy irányítja, miként a kormányos a hajót. Avicenna lélekfilozófiai fejtegetéseiben csak kiindulásként hagyatkozik Arisztotelész írásaira; amint részletekbe menően tárgyalja a lélek egyes képességeit, a képzelet és a megértés viszonyát, önálló, a görög bölcstől eltérő nézeteinek ad hangot. Szembeszökő különbség, hogy Avicenna az emberi lelket a testtől lényegében különböző, független, ön-tudatos, halhatatlan szubsztanciának írja le enciklopédikus művének (*Kitáb al-Shifá*) ezzel foglalkozó fejezetében és ennek általa írt rövidített változatában, a *Kitáb al-Najátban*.

Avicenna tehát elhatárolódik Arisztotelésztől a lélek és test viszonyának kérdésében. Míg a görög bölcset szerint az *entelekeheia* mint forma nem létezhet a testtől elszakadva, addig Ibn Sina gondolatrendszerében az Aktív Intelligenciától származó, szellemi természetű emberi intelligencia függetlenedhet a testtől, az ember értelmes lelke ekként nem szűnik meg a test halálával. Ibn Sina számára a lélek nem azonos az élet elvével, a test formájával, vagyis nem pusztán aktualizálja azt a potenciát, ami a testben megvan, szerinte ugyanis anyagból nem keletkezhet a lélek.¹⁴ A bölcselet történetében – így Avicenna számára is – megkerülhetetlen kérdés az emberi lélek alapjellegének meghatározása, önálló szubsztancia mivoltának bizonyítása vagy cáfolata. Avicenna ezt egy olyan gondolat kísérlet segítségével bizonyítja, amely meggyőző arról, hogy az öntudat a testtől függetlenül is létezik, és nem testi jellegű.

Képzeld el, hogy valaki felnőttként teremtődött, és légüres térben lebeg (*zuhan – yahwa*), nem érzi a levegő ellenállását. Nincs érzete sem a testéről, beleértve belső szerveit, agyát, vérkeringését, végtagjait, sem a testi világról, és nincsenek emlékei. Vajon tudja-e ez a valaki, hogy létezik? Avicenna azt állítja, hogy még egy ilyen extrém esetben is van az illetőnek ön-tudata, vagyis tudása saját létezéséről (*mawjūda*), még ha semmi egyébről nincs is. Vagyis önmagunk létezéséről akkor is van ismeretünk, ha feltesszük, hogy annak hosszáról, szélességéről vagy vastagságáról semmit sem tudunk, így akár azt is feltételezhetjük, hogy azok nincsenek

¹² Avicenna, *The Canon of the Medicine*, AMS Press, New York, 1973, 44 sköv.

¹³ Avicenna: *Salvation*, I, 318.2–4. *Avicenna's Psychology*, I.1, 5.3–6.

¹⁴ RAHMAN, Fazlur: *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitáb al-Naját Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, Westport, Connecticut, Hyperion Press, 1981.

is, következésképpen a testi létezők (pl. a végtagjaim) nem feltételei, nem részei önmagam létezésének (ön-tudatomnak). Avicenna logikai következtetése, hogy ami megerősítést nyert, az különbözik attól, ami nem nyert megerősítést. Az önmagunkról való tudat (szellem, lélek) léte megerősítést nyert, de egyúttal az is, hogy a testiek nem feltételei ennek, továbbá a tőle különböző testiek léte nem lett megerősítve, akkor a lélek-öntudat (*al-nafsi*) is különbözik a testtől (*al-jism*).¹⁵

4. A lélek képességei

Avicenna lélektani nézeteinek ismertetése előtt annyit indokolt előrebocsátani, hogy a nagy muszlim bölcse a lelki képességek, különösen a belső érzékek vagy készségek esetében azok felosztása, feladata és működése tekintetében műveiben több-kevesebb eltéréssel tárgyalja e kérdéseket.¹⁶ Avicenna a lélekről kialakított nézeteiben annyiban támaszkodik Arisztotelészre, hogy osztja a görög bölcshármas csoportosítását a lelki képességek tekintetében. Az emberi lélek szerinte is minden élőlényvel – így a növényekkel is – osztozik legegyszerűbb funkcióiban, s ezek: a szaporodás, táplálkozás és növekedés. A második csoportba sorolható lelki funkciók: a mozgató és érzékelő képesség, ezekre az állatok is képesek. Avicenna azonban már ezen a szinten eltér nemcsak Sztageira híres szülöttének nézetétől, de Arisztotelész lélektani műveinek kommentátorától, Aphrodisziaszi Alexandrosztól és Galénosztól, Philopponosztól is.

Avicenna az öt külső érzék mellett ugyanis feltételezi a belső érzékek (*hawáss bätinab*) létét, és leírja szerepüket a lelki folyamatokban, ami az Arisztotelész filozófiájában még egységesen a *phantasia* fogalmával jelölt képesség tovább bontása, kidolgozása, amint azt az *al-T'aliqát* című művében maga erősíti meg. Avicenna némileg eltérő értelemben használja a fantáziához kapcsolódó fogalmakat, mint a görög filozófusok. Avicenna elméleteire görög filozófusok mellett orvosok nézetei is hatást gyakorolhattak,¹⁷ így pl. Ali Ibn al-Abbasé, aki a galénoszi orvoslásból ismert vezérlő lélekrész (*bégemonikon*) képességeit három csoportba osztotta, és a különböző agyterületek aktivitásával kapcsolta össze. Az elülső agykamrába helyezte a külső érzékek adatait egyesítő képalkotó képességet (képzelőerő, mint a görög *phantasia*), a középső agykamrában található szerinte a képzetek kezelését végző képesség (megfelelője hozzávetőleg a görög *dianoia*, ill. a latin *cogitatio*), végül a hátsó agykamra a székhelye az érzékekből származó emlékezetnek (*memoria*). Avicenna az elméleti orvosi ismereteket a természettudományok csoportján belül

¹⁵ MARMURA, Michael: „Avicenna's 'Flying Man' in Context”. *The Monist* 1986/69. 387–390.

¹⁶ GOICHON, Amélie-Marie: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 118–119.

¹⁷ HALL, Robert: „Intellect, Soul and Body in Ibn Sina: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories”. In McGinnis, Jon – Reisman, David (szerk.): *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden, Brill, 2004, 62–87.

helyezte el, a fizika pedig a filozófia elméleti részébe tartozik.¹⁸ A belső érzékek kötődnek mind a külső érzékek működéséhez, mind az alacsonyabb szintű értelmi tevékenységhez. A továbbiakban Avicenna belső érzékekről (lelki képességekről) kialakított nézeteinek összefoglalása következik, hogy az Istenismeret, prófécia valamint a filozófiai érvek helyét és szerepét Avicenna gondolatrendszerében valamilyest elhelyezni és értékelni tudjuk.

4.1. A belső érzékek

4.1.1. *Al-biss al-mustarak* a neve annak a képességnek, amit Avicenna rendszerint elsőként vizsgál a belső érzékek tárgyalásakor, s ez hozzávetőleg megfelel a *phantasia* kifejezésnek, számunkra mindenesetre ismertebb megnevezése e képességnek a *sensus communis*. Ezzel kapcsolatban nemcsak az arisztotelészi lélekfilozófiai vizsgálódásokra, hanem a sztoikusok fogalmára is utalnunk kell. A *sensus communis*, a sztoikusoknál *koiné aisthesis* (κοινή αἴσθησις), olyan „összérzékelést” jelent, amely révén önmagunkat érzékeljük. A belső érzékek fogalmát pedig Aphrodisziaszi Alexandrosz használta, szembeállítva a külső érzékekkel. Az első ezek közül a *sensus communis*, amely elkülönül mind a külső érzékszervektől, mind az értelemtől, de mindkettővel együttműködik. Ez az öt külső érzékszervben keletkezett és általuk továbbított egymástól független érzet-adatokat összeköti, és belsőleg koordinálja, hogy az észlelt tárgyról egységes képet kapjunk. Ennek segítségével vagyunk képesek az egyedi fizikai tárgyak közös jellemzőit (pl. alak, mozgás) felismerni, és megkülönböztetni, azonosítani az egyes tárgyakat. A *sensus communis*-nak nincsen külön érzékszerve, ez belső lelki képesség, és nem képes megőrizni az érzéki formákat, amelyeket befogad. A múltbeli érzéki benyomások emlékeit köti a jelenbeli szituációkhoz, hogy azokat meg tudjuk ítélni.¹⁹

4.1.2. A második belső érzék illetve lelki képesség a passzív imagináció (befogadó képzet), *al-musawwira*. Ez a *sensus communis* által egységesített érzéki formákat megőrzi, azokat képes megjeleníteni akkor is, ha az észlelt tárgy éppen nincs jelen. Ez az emlékképet létrehozó belső képesség, ennek segítségével van képzetünk olyasmiről, ami nincs jelen, és ezért nem lehet közvetlen testi észlelésünknek a tárgya. Avicenna néha *al-khayal*-nak nevezi, utalva arra, hogy ez is imagináció, de egy sajátos értelemben.²⁰

4.1.3. A következő belső érzék az aktív imagináció (tevékeny képzetalkotó képesség), a szorosabb értelemben vett képzelőerő, ami képzetek alkotására és kombinálására alkalmas. Az állatoknál ez érzéki képzelőerő, az embernél az értelemmel, annak alárendelten is működhet. Ez teszi lehetővé a megjelenített, memorizált

¹⁸ GUTAS, Dimitri: „Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna”. In Reisman (szerk.): i. m. 145–163.

¹⁹ RAHMAN, Fazlur: *Avicenna*, 31, Kitáb al-Naját 163; WOLFSON, Harry A.: „The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts”. *Harvard Theological Review* XXVIII, 1935/2, 69–133.

²⁰ MCGINNIS, Jon: *Avicenna*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 110.

dolgok összekapcsolását, illetve elemeinek szétválasztását, új képzetek kialakítását. A belső érzékek tárgyalása során Avicenna világossá teszi, hogy ugyanaz a lelki képesség, „belső érzék” működhet az állati lélekben (*mutakhayyila* – összetevő képzelőtehetség), de csak az emberi lélekben működve ezt nevezi fontolgató (kognitív) képességnek (*al-mufakkira*).²¹

4.1.4. A negyedik belső érzék a becslő képesség, megítélés; Avicenna több kifejezést használ erre: *wahm*, *al-quwa*, *at-tawabbum* (latin: *vis estimativa*). Ez az érzékelés tárgyának szándékait szinte meglátja, pl. a bárány a farkas alakját látva érzékeli a benne rejlő veszélyforrást is. Ez a lelki készség mintegy érzékeli tárgyának szándékát, és képes azt a lényeges vonását megragadni, amely az észleltet a többi tárgytól megkülönbözteti. Ez a készség megvan az állatokban és az állatokéhoz hasonló funkciót végző ember lelki képességében is, de az embernél nemcsak fizikai, hanem logikai tárgya is lehet. E lelki képesség megfelelő működése feltételezi más belső érzékek együttműködését.²²

4.1.5. Megőrző-megtartó képzelőtehetség. Ez a becslő-megítélő képesség által azonosított intenciók emlékeit őrzi, illetve a képzelőerő és a megítélő képesség működése során keletkező képzeteket, benyomásokat tárolja, elemzi, és jelentést ad nekik, de észbeli tevékenységet nem végez (*al-báfizza*, *al-dhakirah*, a skolasztikában: *virtus recordativa*). Csupán előkészíti, készenlétben tartja a képzeteket, ha vissza akarunk emlékezni valamire, azt tartja meg, ami emlékeztet valamire (*reminiscentia*). A belső érzékek működése összekapcsolódik, gyakran egymásra épül. Például, ha egy érzéki képzet megjelenik a *sensus communis*-ban, az közvetíti a formamegőrző képességnek, ahol megőrződik addig, amíg a becslőképesség elő nem hívja.²³

4.2. A belső érzékek és az értelmi képességek működése

A lelki képességek (külső és belső érzékek) fölosztásának alapja, hogy a megismerés szempontjából milyen tárgyat észlelnek. A külső érzékek a formákat ragadják meg közvetlenül, a formák az észlelés olyan tárgyai, amelyeket a külső érzékek közvetlenül ragadnak meg, és aztán azok közvetítésével a belső érzékek is észlelik. A fogalmi tartalmakat (szükségszerű következmény, mellékjelentés) a külső érzékek sohasem észlelik közvetlenül, mert ezek nem-érzéki jellegzetességek.

A képzetekkel összefüggő lelki készségek (a képzetek előhívására, megőrzésére, illetve képzetek alkotására szolgáló képességek) fontos előkészítő szerepet töltenek be a megértésben, tudásszerzésben, hiszen ezek prezentálják a képzeteket az in-

²¹ Avicenna: *Kitáb al-Shifá* 45; Avicenna: *Isbárát* 125.

²² BLACK, Deborah: „Estimation (*wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions”. *Dialogue* 1993/32. 219–58.

²³ Avicenna: *Psychology* III.8, 153.10-14 (Rahman 1981); DI MARTINO, Carla: „Memory and Recollection in Ibn Sina’s and Ibn Rushd’s Philosophical Texts Translated into Latin in the Twelfth and Thirteenth Centuries: A Perspective on the Doctrine of the Internal Senses in Arabic Psychological Science”. In Lagerlund, Henrik (szerk.): *Forming the mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2007, 17–27.

tellektus számára. Avicenna szerint a tudás absztrakciós folyamat eredménye, az érzékelés során a tárgy formáját észleljük és nem az anyagát, a matéria ilyenkor figyelmen kívül marad. Az absztrakciós folyamat következő szintje a képzelet, mivel a képzelőerő olyasmit is képes észlelni, aminek nincs anyaga. Míg az észlelés nem mentes az anyagtól, addig a képzelőerő mentes lehet az anyaggal való közvetlen kapcsolattól. Az absztrakció ennél magasabb szintje a fogalomalkotás, mivel a fogalom megkülönböztetés nélkül vonatkozik a *species* minden tagjára, teljesen elvonatkoztat annak sajátosságától, különösségétől, és ezáltal univerzális (egyetemes).²⁴ Az ember lelki és értelmi képességei Avicenna filozófiája szerint hierarchikus rendet alkotnak. Legfölül az aktív intellektus, alatta a habituális értelem (*intellectus in habitu*), ez alatt a potenciális (materiális) intellektus, ez alatt a gyakorlati értelem, alatta a belső érzékek, a becslőképeség, az emlékezet, a képzelőerő, a *sensus communis* és ezek alatt a növényi lélekrész képességei: a szaporodási, a táplálkozó és a növekedési képeség.

4.2.1. Képzetek és megértés

A megértést előkészítő és az intellektussal való együttműködés leírására Avicenna bevezeti a kognitív lelki képeség (*mufakkira*) fogalmát. Ez a csak az emberekben működő lelki képeség (*ashya mutakhayyila*) megfelel annak a belső érzéknek, ami megvan az állatokban is, de azok nem képesek ezt az intellektushoz kötve elvont tudás megszerzésének szolgálatába állítani. Avicenna kapcsolatot tételez fel a képzetalkotás és a megértés között.

A *mufakkira* a képzetek megőrzésére szolgáló lelki képeség által megőrzött képzeteket dolgozza fel és alkot belőlük újakat, ez bizonyos szempontból még testi jellegű (az agy bizonyos területéhez köthető) készség, önmagában nem intellektuális, csak kapcsolódik az intellektus működéséhez. A belső érzékek közül a becslő és a fontolgató képeség úgy működnek, hogy a racionális képességek területén avatkoznak be, ami azért problémás, mert nyitva hagyja a kérdést, hogy a tisztán racionális, anyagtól független lelki működés miként képes kapcsolódni a testi érzékelés adatait kezelő belső érzékekhez.

A legtöbb embernek előzetes tanulásra és képességei gyakorlására van szüksége, hogy lelke előkészülhessen az intellektuális ismeretek megszerzésére, amit egyébként a megfelelően előkészült léleknek az Aktív Intelligencia biztosít, de néhány kivételezettnek oly csodás intuíciós képessége van, hogy közvetlenül képes elvont tudás megszerzésére, logikai következtetés végeredményének azonnali megragadására. Avicenna az ilyen intuitív intellektust „szentnek” (*aql qudsi*) nevezi, az Aktív Intelligenciát pedig ilyen összefüggésben Szent Szellemnek (*al-rúh al-qudsi*).²⁵

²⁴ RAHMAN (1981): 38. skk.

²⁵ *Kitáb al-Shifá*, 235; MCGINNIS (2010): 117–142.

4.2.2. Az intellektus

Avicenna gondolatrendszerében a tiszta intelligencia (*aql mahz*) Isten, aki ezért az emberi intelligencia végső és legmagasabb rendű tárgya. Avicenna szerint az ember megkülönböztető jegye a megismerő képesség, intelligencia, a tudományos ismeretszerzés képessége. Az ember képes felfogni az univerzálisat, képes minden anyagtól elvonatkoztatott fogalmakat alkotni, bizonyítást végezni. Ezekre az intellektus képes, tehát ennek működése sajátosan emberi, az intellektus lelki erő, képesség. Az emberi intellektus két vonatkozása a gyakorlati és az elméleti. A gyakorlati intellektus az ember testi jólétével is foglalatoskodik, ennek során mérlegeli a körülményeket. Az intellektus gyakorlati vonatkozású működése határozza meg azt is, hogy erkölcsileg mi a jó és mi a rossz.²⁶

A másik vonatkozás a teoretikus, ami romolhatatlan, nem-anyagi, halhatatlan. A teoretikus intellektusra benyomást tehetnek az anyagtól elvonatkoztatott univerzális formák. Avicenna megkülönbözteti a belső erőket (lelki készségeket) az értelem-erőktől, az intellektus képességeitől, annak fokaitól. A belső érzékek önmagukban a biztos ismeretet, végső igazságokat maguktól elérni nem tudják, megelőzik az értelmi megismerést, együttműködnek az értelmi képességekkel. A belső érzékek hatása, hogy előkészítik, segítik a lelket, hogy magasabb rendű célját, vagyis az univerzális intelligenciák befogadását lehetővé tegyék. Ezek az intelligibilis eszmék nem a képzetből való elvonatkoztatással keletkeznek, hanem az univerzális *intellectus agens*-ben vannak. Ezek formálják át a passzív, potenciális intellektust megszerzett értelemmé (*aql mustafād – intellectus in habitu*). Ezen a fokon az intellektus egyesül eszmei (intellektuális) tárgyával.

Avicenna egyfajta köztes lépcsőfokot tételez fel az intellektuális folyamatban, ezt habituális megértésnek (*intellectus in habitu – al-‘aql bi’l-malakab*) nevezi. Ezen a fokon az intellektus az általa hozzáférhető ismereteket nem használja, nem tárolja, ezért azok számára csak lehetőségek (potenciális ismeretek) maradnak az *Intellectus agens*-ben. Az *Intellectus agens* a forrása a megismerhető formáknak e Földön, és annak is, hogy képesek vagyunk megérteni, befogadni azokat. Úgy hat, miként a Nap: megvilágítja mind az értelmi folyamat alanyát, mind annak tárgyát, jelen van az intellektuális fejlődés minden szakaszában.²⁷

4.2.3. Tudás, megismerés

Az aktív imagináció, amit Avicenna kognitív képességnek is nevez (*al-mutakabbayyila*) olyanfajta képzelőerő, ami képzetek alkotására és kombinálására alkalmas; ez az állatoknál érzéki jellegű, az embernél az értelemmel, annak alárendelten is működhet, ilyenkor *al-mutafakkira* a neve. Ez teszi lehetővé a megjelenített, memorizált dolgok összekapcsolását, illetve elemeinek szétválasztását, új képzetek kialakítását.

²⁶ Avicenna intellektus-elméletéről és annak neoplatonikus vonatkozásairól I. ACAR, Rahim: „Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna”. In Reisman (szerk.): i. m. 69–91.

²⁷ DAVIDSON, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 74–126.

Arisztotelész szerint az emberi intellektus a formákat gondolja el a képzetekben, amelyeket a képzelőerő jelenít meg számára, és ennek során azonos lesz e formákkal anélkül, hogy eközben maga megváltozna. Avicenna filozófiájában az összetevő képzeterő mint belső érzék fontos szerephez jut ebben a vonatkozásban.

Ugyanezt a képességet az embernél kognitív képességnek (*mufakkira*) nevezi. Avicenna szerint e képesség arra irányul, hogy minden tökéletesen el legyen rendezve az aktív intelligenciával való kapcsolathoz. A kognitív képesség segít az embernek a magasabb intellektuális szint elérésében, ezáltal az emberi intellektus a kozmikus hierarchia magasabb szintje felé törekszik. A kognitív képesség fogalmazza meg a szillogizmusok következtetéseit, amikor a középő terminust az aktív intellektus emanációjából elkülöníti. Mivel a kognitív képesség alkot a kifejezésekből állításokat, és von le azokból következtetéseket, ezért a tévedésekért e képesség és nem az aktív intelligencia a felelős. Ha el akarunk gondolni valamit, a kognitív képességnek a megfelelő képzetet kell megjelenítenie, ami képessé teszi, előkészíti a lelket az aktív intelligenciához való kapcsolódásra. A lélek ezért képes az aktív intelligencia emanációját befogadni és elgondolni az adott gondolatot. Ha az emberi értelem egyszer már kapcsolódott az aktív intellektushoz és megtanult egy gondolatot, akkor nincs többé szükség arra, hogy a kognitív képesség helyreállítsa, újra előkészítse a kapcsolatot a gondolat újragondolása érdekében.

Az aktív intellektusból kiáradó gondolat absztrakt, a kognitív képesség önti ezt szavakba, alakítja ki ebből a terminusokat, és von le következtetéseket. Avicenna filozófiájában a kapcsolat az aktív intelligenciával és az ezáltal megszerzett tudás (intelligencia) mindennaposnak számít (szemben al-Fárábival, aki számára ez a fajta egyesülés az intellektus fejlődésének megkoronázása). Az aktuális gondolat elgondolásakor az emberi lélek kapcsolódik az aktív intelligenciához, és birtokába jut a megszerzett intelligenciának, függetlenül attól, hogy hol áll az illető a tökéletesedés útján. Az aktív intelligenciával való kapcsolat oka és nem okozata az elsajátított (megszerzett) intelligenciának. Az ilyen kapcsolódás folytán az aktív intelligencia emanációjának befogadása adja az aktuális intelligibilis gondolatot (ami a megszerzett intelligencia). Avicenna szerint az aktív intelligenciával való kapcsolat elégtelen a valós egyesüléshez.²⁸

5. A prófétai tudás

A prófétaság jellemzőit, a prófétától elvárt kiváló tulajdonságokat Avicenna több művében is tárgyalja, ám kisebb-nagyobb eltérésekkel és más-más összefüggésben: olykor rendszerességre törekedve, máskor különböző fejezetekben, néhol pedig részekre bontva vizsgálja e kérdéseket.²⁹

²⁸ Avicenna, *Kitáb al-Naját* 54,86; DAVIDSON (1992): 74–126.

²⁹ A következő művekben: *an-Nagat*, *as-Sifa*, *al-Hikma al – masriquiya*, *al-Hidaya*, *al-Isarat wa-t-tanbi-bat*. Ld. AFIFI AL AKITI: „The three properties of prophethood”. In MCGINNIS, Jon – REISMAN, David

Avicenna a prófétálás lélektani-filozófiai, korának mércéje szerinti tudományos igényű magyarázatára törekedett. Szerinte prófétai tulajdonságokkal nem kizárólag az (ószövetségi) próféták rendelkeztek. Akad, aki születésétől fogva, és van, aki valamiféle képzés által rendelkezik e tulajdonságok valamelyikével, vagy akár mindegyikkel, de mindenki igen különböző mértékben. Avicenna azonban leszögezi, hogy a prófétának mindhárom tulajdonságban tökéletesnek kell lennie. Ezeket a következők szerint foglalhatjuk össze:

(1) Az első tulajdonság a képzetalkotó képességhez kötődik, ezzel természeti adottságként rendelkeznek a jószok, jövőmondók;

(2) a második tulajdonság az ismeretek, tudás megszerzésének rendkívüli módja, a prófétán kívül a géniusz természettől fogva rendelkezik e képességgel, ez összefügg az intuíció-élelés kérdésével;

(3) a harmadik tulajdonság az emberi lélekkel mint egésszel függ össze (kapcsolódik a mozgató képességhez – *muharrika*). A szentek és a mágusok rendelkeznek még e képességgel természeti adottságként.

A próféta egyik kiválósága tehát a tudás megszerzésének rendkívüli módja, amely Avicenna mint filozófus szempontjából különös jelentőségű. Avicenna filozófiájában a tudás és megértés az, amikor az értelem befogadja a tárgyat mint eszmei objektumot, vagyis a fogalmat. Az emberi értelemnek természetes hajlama van fogalmak befogadására, de ez egyénenként különböző: egyesek lassabban, mások gyorsabban, akár azon nyomban felfogják valaminek a lényegét. Ha ez a hajlam vagy képesség különösen erős, akkor nevezi Avicenna ezt intuíciónak, más néven élelésnek. Ez a képesség, bár nem tartozik az ún. belső érzékek közé, annyiban hasonlítható hozzájuk, főleg a becsülő képességhez, hogy születéstől fogva adott, és spontán módon működik. Ennek segítségével képes valaki egy szillogizmus közepső terminusát közvetlenül felismerni.³⁰

A prófétákban az intuíció képessége oly erős, hogy előzetes képzés nélkül is használni tudják, szélsőséges esetben pedig az intuitív élelés oly fejlett bennük, hogy képesek valamely tudomány teljes tartalmát azonnal megismerni, anélkül, hogy tanulták volna. Avicenna az intuíciót nem a belső érzékek működésének tulajdonítja, hanem az Aktív Intellektusból kiáradó erőkhöz való kapcsolódási képességgel magyarázza. Az élelési képesség legfelső foka arra tesz képessé valakit – ezek a próféták –, hogy az ilyenkor tapasztaltak hangok és víziók formájában mintegy „elárasztják” az összetevő képzeletet. A próféta mintegy az univerzális oksági rendet ismeri meg közvetlenül.

Avicenna magyarázatában figyelemreméltó, hogy a prófétálás esetében hangsúlyozza a lélek felkészültségét és a testben az elemek-testnedvek megfelelő arányának

(szerk.): *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Mediaeval Islam*, Leiden, Brill, 2004, 193.

³⁰ Az intuícióhoz „*bads, dbaká*” (gör. *anchinoia*) l. *Avicenna*, 248. 12–13. ROSENTHAL, Franz: *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden–Boston, 2007, 67–68, 173–181. Avicenna próféciáról vallott nézetei tekintetében Afifi al Akiti idézett művén túl. RAHMAN, Fazlur, *Prophecy in Islam*, London (1958): 30–91; DAVIDSON (1992): 116–123.

fontosságát, hogy valaki részesülhessen egy prófétának adott kinyilatkoztatásban. A megfelelően ráhangolódott, rendkívüli prófétai lelket nevezi Avicenna „szent lelkületnek” (*aql quds*).

Avicenna *Abwal an-Nafs* című művében azt állítja, hogy a próféta a második tulajdonság tökéletességében osztozik a filozófussal, ugyanakkor különbözik tőle az első tulajdonság tekintetében. Az első tulajdonságbeli tökéletességre Avicenna a természeti (természetszerű) jós, jóvendőmondó (*ayb*) példáját hozza fel, aki kapcsolatban van a mennyei (égi) szférák lelkeivel. Aki a második tulajdonságban tökéletességre jut, annak többé nem lesz szüksége emberi tanítóra, géniusz lesz belőle és mások kiváló tanítója. A harmadik tulajdonság tökéletes formája, ha valaki képes csodás tetteket végrehajtani, amint azt a szentek példája mutatja, illetve Avicenna szerint hasonló képességgel rendelkeznek, csak rosszra használják ezen adottságukat a család bűvészek, gonosz varázslók is.

Önéletrajzi írásában Avicenna úgy ítéli meg, hogy ő maga két ilyen tulajdonságban volt kiváló, nevezetesen az erős lélek (mozgatóerő) és az intellektuális képességek tekintetében, amennyiben a szillogizmusok igazságaira könnyedén és közvetlenül szert tett. Ugyanakkor nem számol be arról, hogy (prófétai) látomásai lettek volna, vagy esőt tudott volna előidézni. Ő maga nem is igényelte, hogy prófétának tartsa bárki; mikor egy tanítvány erről kérdezte, kifejezetten elhatárolta magát a próféta megtisztelő címétől. A prófétának mindhárom, egymástól elkülönülő tulajdonsággal rendelkeznie kell. Avicenna gondolatvilágában a filozófia és a teológia kérdései gyakran szorosan összekapcsolódnak, többnyire bölcselőként sem függetleníti magát a vallástól. Ennek egyik megnyilvánulása, amikor hívő muszlimként vallja, hogy a prófétákat magasabbra kell értékelni, mint a filozófusokat, és természetesen a Prófétát a legmagasabbra. A próféta hármas jellemzőjének elméletét Avicenna dolgozta ki, és még olyanok is átvették tőle, mint al-Ghazali, aki egyébként néhány kérdésben határozottan eltérő álláspontot képviselt, és gyakran vitakozott Avicenna tanaival. Az első jellemző tekintetében Avicenna maga is merített muszlim bölcselők műveiből, al-Fárábitól bizonyosan, aki szerint a legmagasabb emberi szintet az erőteljes képzelőerő (képzeletalkotó képesség, képzelőtehetség) teszi lehetővé. A próféta jövőbeli eseményekről és isteni dolgokról kap kinyilatkoztatást az Aktív Intelligenciától.³¹ Avicenna csak kiindulásként használja al-Fárábi nézetét, a továbbiakban a próféta megkülönböztető jegyét az *'aql qudsí* adja (ami belső érzékek, lelki képességek által működik). Avicennánál a próféta intellektuális magyarázatot kap, magát a jelenséget sokkal inkább eszmei természetűnek, észbeli képességhez köthetőnek tekintette, mint elődei. Ezt mutatja, ha összehasonlítjuk al-Ghazalival, aki több művében is átveszi Avicenna felosztását és magyarázatait, de helyettesíti ezeket saját terminusaival, a három prófétai tulajdonságot (*kbajál* – képzelet, *aql* – ész és *biss* – érzékelés) pedig csodálatosnak, egyszóval nem minden emberben meglévő lehetőségnek, képességnek tartja.

³¹ Al-Fárábi az *aql fa'ál*, *rub amin*, *rub*, *al-quds* kifejezéseket használja, ekként az Aktív Intelligencia megfeleltethető, a „Szent Szellem”-nek.

6. *Avicenna és a skolasztika*

Avicenna a középkori nyugati filozófiában műveinek fordítása révén a tizenkettedik század közepétől (legalább látens módon) jelen volt,³² még ha nem is beszéltek róla oly zajosan és látványos formában, általánosan elfogadva egyfajta „avicennizmus” létét, mint azt szinte magától értetődően teszik Averroës (Ibn Rusd) hatását elemezve – illetve a „latin averroizmus” és az ezzel kapcsolatos filozófiai és teológiai viták, egyházi elítélések, valamint a muszlim filozófia jelentőségének mérlegelésekor.³³ Averroës sok tekintetben lekötöztette volt Avicennának, néhány probléma kutatásában az ő nyomdokain haladt, más kérdésekben pedig kritikusa volt. A skolasztikában is érzékelték álláspontjaik különbözőségének jelentőségét, és a kettejük közti választás (vagy elvetés) tudatos volt, a keresztény teológia-filozófia más-más szempontjait szem előtt tartó megfontolásokon alapult. Miután latin fordításban hozzáférhetővé váltak főbb művei, Avicenna figyelemreméltó vitákat és új elgondolásokat inspirált a skolasztikában, hatását a muszlim gondolkodók közül a rákövetkező évtizedekben Nyugaton csak Averroës múlta felül, ám érdekes módon a muszlim világban a filozófia klasszikus korszakát követően kettejük értékelése ennek fordítottjaként alakult: ott Avicenna tett szert egyre nagyobb tekintélyre. Avicenna hatása a skolasztikában számos teológus illetve bölcselet esetében Augustinus tanaival összekapcsolva jelentkezett, a kettejük gondolatvilágában közös neoplatonikus elemeknek köszönhetően.³⁴

A továbbiakban röviden utalok Avicenna néhány, a jelen cikkben tárgyalt gondolatának a nyugati világban történt fogadtatására. A lélektan területén Avicenna elméletei hosszantartó, a tizenharmadik század első harmadától a tizenhatodik századig ívelő, komoly visszhangot váltottak ki. A lélek meghatározásáról, a képességek rendszeréről, az agyi tevékenységről, az érzékek – képzetek – ész szerepéről és egymáshoz való viszonyáról kifejtett téziseit illetve a „lebegő ember” gondolkísérletét teológusok és a szabad művészetek művelői vagy átvették, vagy vitatkoztak e nézetekkel. Mindezek közül a belső érzékek és az intellektus jellegéről, fokozatairól

³² BERTOLACCI, A: „On the Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization”. in Hasse, D. N. – Bertolacci, A (szerk.): *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2012, 197–223; HASSE, D: *Avicenna’s „De Anima” in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*, London / Turin, The Warburg Institute, 2000.

³³ Az „avicennizmushoz” l. GILSON, Etienne: „L’augustinisme avicennisant”. *Archives d’Histoire*, IV. kötet, 1929; DE VAUX, Roland: *Notes et textes sur l’Avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*, Bibliothèque Thomiste, no. 20, Paris, Vrin, 1934; GOICHON, Amélie M.: *La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1951. Jolivet tagadja bármilyen „latin avicennizmus” létét. Ld. JOLIVET, Jean. „The Arabic Inheritance”. In Dronke, Peter (szerk.): *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 113–148.

³⁴ KISCHLAT, Harald, *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen Arabischer Philosophischer Werke in Westeuropa 1150–1400*, Münster, Aschendorff, 2000; BUTTERWORTH, C. E. – KESSEL, B. A. (szerk.): *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden, Brill, 1994.

szóló nézeteit a skolasztika olyan mértékadó gondolkodói tárgyalták műveikben, mint Aquinói Tamás, Albertus Magnus, Roger Bacon.³⁵

Avicenna gondolatainak hatása már műveinek fordítója, Dominicus Gundissalvus *De processione mundi* című művében kimutatható, amennyiben különbséget tesz Isten, az egyedüli önmagától szükségszerűen létező és a teremtmények mint pusztá lehetséges létezők között.³⁶

Az isteni dolgokról szóló próféta híradás természetének avicennai magyarázata ellenkezést váltott ki Aquinói Tamás részéről annyiban, hogy szerinte nem az emberi lélek (előkészületén), hanem kizárólag Isten szabad döntésén múlik, hogy valaki szert tehet-e ilyen rendkívüli ismeretekre (*Thomae Aquinatis: Summa theologiae Secunda secundae partis, questio 171.*). A szellem/lélek anyagra gyakorolt hatásának lehetősége és mikéntje az ókori és középkori gondolkodók számára alapvető filozófiai kérdés, ez áll a csodák magyarázat-kísérleteinek hátterében is. Avicenna lehetségesnek tartja az efféle hatást, s ezért az anyagi világban észlelhető bizonyos váratlan hatásokat is annak tudja be, hogy egyeseket testi-lelki tökéletességük képessé tesz arra, hogy pusztán akarata erejével testi hatást érjenek el, akár a környezetükben is változást indítsanak el, közvetlen fizikai kapcsolat nélkül. Aquinói ezzel szemben határozott a tekintetben, hogy az igazi csodákra csak Isten képes (*Summa Theologiae, Ia 117.a 3*).³⁷

Halesi Sándor tanítványa és munkatársa, Johannes de Rupella a *Lélek különböző képességeiről* szóló traktátusában Avicenna fejtegetéseire emlékeztetően három részre osztja fel az intellektuális megismerés szakaszait, és azokat az arisztotelészi logika figyelembevételével *intellectus potentialis*, *intellectus principiorum*, és *intellectus conclusionum* terminusokkal jelöli. További hasonlóság, hogy ő is feltételezi az emberi elmétől független aktív intellektus létét, ám szerinte ez csak valamely tiszta szellemi létező lehet, amely a bennünk lévő *intellectus agens*-en keresztül képes hatni ránk.³⁸

Albertus Magnus is átveszi az emberi megismerés három szakaszáról (fokáról) szóló avicennai nézetet, ahol ezek mind passzív intellektusnak számítanak, és csak az aktív intellektussal való egyesülés adja meg a végső, általános érvényű, tisztán szellemi ismeretet, s ennyiben az emberi szellem Istenhez válik hasonlatossá a megismerésben. Aquinói Tamás azonban amellet érvel, hogy az emberi intellektus sohasem nélkülözheti az érzékekkel való kapcsolatot, ezért halandó csak testi-műlandó ismeretekre tehet szert, és a tökéletes szellemi megismerés evilági létünkben

³⁵ DRUART, Thérèse-Anne (szerk.): *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, Washington, Georgetown University Press, 1988, 27–49.

³⁶ BÜLOW, Georg: „Des Dominicus Gundissalinus Schrift ‘Von der Unsterblichkeit der Seele’”. In *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2. kötet, 3. füzet, Münster-Westfalen, Aschendorff, 1897.

³⁷ DE CONTESON, P. M.: *Saint Thomas et l’avicennisme latin*, Paris, Vrin, 1958; ZEDLER, Beatrice: „St Thomas, Interpreter of Avicenna”. *Modern Schoolman* 1955/33. 1–18.

³⁸ TESKE, R. J.: „William of Auvergne’s Debt to Avicenna”. In Janssens, J. – De Smet, D. (szerk.): i. m. 153–170.

nem is lehetséges.³⁹ Avicenna szerint (*Kitáb al-Sbifá* I.5 és IV.3) emberekben és állatokban egyaránt megvan a becslőképeség (*wahm, aestimatio*), amely érzékeli annak barátságos, vagy ellenséges szándékát (*ma'ânî, intentio*), amit megfigyel. Albert egyetértett ezzel a nézettel, de Aquinói tagadta, hogy az állatok mellett nekünk is szükségünk lenne erre, hiszen mi amúgy rendelkezünk a *ratio particularis*-szal, ami ugyanezt a feladatot el tudja látni (*Summa theologiae* Ia 81.3c). Abban viszont egyetértett Avicennával, hogy a szándék magában a megfigyeltben van, és nem az érzékelt formából vonatkoztatjuk el, mint azt Albertus Magnus véli.

A híres muszlim bölcseleő gondolatai és érvei megtalálhatóak a német kontemplatív misztika központi alakjának, Eckhart mesternek mind latin, mind népnyelvű műveiben, aki rendszerint elismeréssel, „mester”-ként (bár a név megadása nélkül) hivatkozik Avicennára, és gyakran idéz műveiből. Bár ezidáig Avicenna Eckhart misztikájára gyakorolt hatását részleteiben nem, hanem csak érintőlegesen vizsgálták, mégis általánosságban úgy tűnik, ez a hatás erőteljes és szinte beláthatatlan, olyannyira, hogy a muszlim bölcselet „szelleme” összefüggésbe hozható a német kontemplatív misztika születésével.⁴⁰ Az mindenesetre megalapozottan állítható, hogy a megismerésre, aktív és passzív képzelőerőre, becslőképeségekre, belső érzékekre, a lélek alsóbb és felsőbb erőire vonatkozó, filozófiai igényű és orvosi ismeretekkel is támogatott avicennai lélektani elméletek Eckhart gondolatvilágában is megjelennek (miként Eckhart tanárának, Albertus Magnusnak *De homine* című, 1242 körül írt értekezésében is). E témákon túlmenően a következők tekintetében is indokolt a hatástörténeti vizsgálat: a Szükségszerű Létezővel kapcsolatos érvek, az, hogy Ő egyetlen és semmi nem fogható Hozzá, továbbá, hogy Istennél a lényeg és lét, hogy az általános és az individuális egybeesnek, hogy Isten kívül áll a *speciess*ek és *genus*ok kategóriáin, valamint hogy az ember számára elérhető legfőbb boldogság a visszatérés az eredethez, célja a Legfőbbel való intellektuális-lelki eggyé válás.

Összefoglalás és kitekintés

Avicennának a jelen írásban összefoglalóan ismertetett lélektani és elmefilozófiai fejtegetései valamint elemzései az emberi megismerés folyamatáról és a megértésről mind a skolasztikus filozófiával foglalkozók, mind a középkor vagy a kultúrtörténet iránt érdeklődők körében érdeklődésre tarthatnak számot. Istenérveinek jobb megismerése kívánatosnak tűnik későbbi korokra gyakorolt hatására tekintettel, valamint a vallásbölcselet szempontjából is tanulságos az a kitaró következetesség, amellyel teológiai kérdések jobb megvilágítására törekszik. A magyar nyelvű

³⁹ MÜLLER, J.: „Der Einfluß der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus”. In SPEER, A. – WEGENER, L. (szerk.): *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, de Gruyter, 2006, 545–568.

⁴⁰ FLASH, Kurt: *Meister Eckhart: Die Geburt der „Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, C. H. Beck Verlag, 2006, 122–139.

szakirodalom egyes területein kevésbé, illetve másokon egyáltalán nem jelenik meg azon összefüggés vizsgálata, amit a muszlim filozófia és elsődlegesen Avicenna bölcséleti teológiája gyakorolt a skolasztikára, akár kihívásként a keresztény hit védelmében, akár filozófiai érvekkel ösztönzőleg hatva. Indokolt lenne a hiánypótlás e tekintetben, akárcsak az újabb szövegkiadások és tudományos eredmények feldolgozása és a hazai olvasóközönségnek történő bemutatása. A kortárs nyugati szakirodalomhoz hasonlóan a hatástörténet bemutatásának a nyugati tudományosság – a természettudományok és a logika – területén kívül érdemes lenne más területekre is kiterjednie, illetve ezeken túlmenően azt is bemutatnia, milyen hatást gyakoroltak e muszlim bölcselő művei az egyes teológiai-filozófiai iskolákra, illetve Avicenna nézetei a középkori Nyugat olyan gondolkodóira, mint például Albertus Magnus, Aquinói Tamás, Halesi Sándor és Eckhart mester.

Kulcsszavak

Avicenna, muszlim filozófia, skolasztika, Eckhart mester, istenérvek, vallásbölcselet, próféták ismérvei, ismeretelmélet, újplatonikusok

Abstract

Ferenc Bányai

Knowledge, Internal Senses and the Concept of God in the Philosophy of Avicenna

The intellectual movements of the late eleventh century in the Latin world required translations of works of ancient philosophy and sciences. These became available by way of texts and commentaries by Islamic authors including Avicenna, who was well known to scholars. This paper focuses on elements of Avicenna's metaphysics and psychology that were original contributions to the philosophical heritage of Neoplatonism and Aristotle, in particular his theory of the inner senses, especially of estimation and imagination; his views of the potential, acquired and active intellect; his thought experiment of the 'flying man' proving that the soul is an independent intelligent substance; and his statement on the necessary existence of God as the ultimate condition and cause of beings, which are proved also by reason. Avicenna's account of prophecy is based on his views of the inner senses of the soul and the concept of intellectualisation, and lays emphasis on the preparations of the human soul that explain why someone has a prophetic revelation. These new doctrines contributed to the cultural revival and further development of medieval philosophy when they were adopted by outstanding scholastic writers, or initiated counterarguments and new concepts.

Keywords

Avicenna, Islamic philosophy, prophetic revelation, scholastics, master Eckhart, Neoplatonism, epistemology