

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“- Скопје
Филозофски факултет
Институт за Класични студии



**„Есхатолошките теми во делата на Платон
и Максим Исповедник“**

- магистерска тема -

Кандидат:

Марија Манасиевска

**бр. на индекс
4261/11**

Ментор:

акад. проф. д-р. Витомир Митевски

**Скопје
декември 2014**

Содржина

Вовед	1
I. Антички теории за душата	2
Индија.....	2
Иран	3
Египет	4
Јудаизам	5
Хелада.....	5
Хомерските епови и душата.....	6
Хесиодово гледиште	10
Елевсинските мистерии, Орфизмот и душата	11
Питагора и питагорејското учење за душата.....	12
Ислам	14
II. Понмот на есхатологија (почетоци).....	15
Идејата за душата во античката хеленска философија.....	18
Почетоци на идејата за реинкарнација.....	19
Елевсинските мистерии	20
Орфизмот и душата	20
Питагорјеската школа и душата	22
Хераклит.....	24
III. Платон.....	29
Враќање на надежта	30
Душата и философијата	31
Платоновата идеја за душата.....	32
Делови на душата	35
Нега на душата	37
Платонова есхатологија.....	43
IV. Неоплатонизам.....	48
Плотин - мост помеѓу две ери.....	49
Душата и нејзината нега	51
Нега на доблеста.....	52
Византија - ризница на древноста	54
Рана Византија.....	56
Христијанството и античката философија.....	57
Александриските свети отци и христијанскиот концепт на душата	58
Христијанскиот свет во VII век	59
V. Светиот Максим Исповедник	63
Есхатологијата и христијанската философија.....	64
Душата во учењето на св. Максим Исповедник.....	67
Делови на душата	75
Нега на душата	79
Максимовата есхатологија на душата	82
Заклучок.....	88
Користена литература	94

Вовед

Овој труд има за цел, преку анализа на две навидум спротивставени учења за душата, да ги истакне и нивните заеднички обележја. Широкиот пристап на Платон успева да продре до најфините точки на човековото постоење, и се чини проникнал до самата есенција на идејата за душата. Наспроти него пак, остриот интелект на Максим Исповедник, имајќи го како водач најголемиот принцип на христијанството - Љубовта, ја согледува мислата на Платон, ја расчленува и впишувајќи го своето искуство во неа го оформува христијанското гледиште за душата. За успешно да ја извршиме задачата која ја поставивме на самиот почеток на трудот, разбирливо ќе ги користиме делата на гореспоменатите автори во изворни текстови, со цел да се долови суштината на зборовите и самата мисла која авторот ја имал. е

За да ја разбереме суштината на нивните изнесувања, ќе мораме да навлеземе малку подлабоко кон корените на поимот и идејата за душа, како и зачетоците на есхатолошките претстави за неа. За почеток, нужно е да се постават основите на поимот „душа“ од најраните забележани почетоци на философската мисла. Така, со истражувањето започнуваме на исток, од Индија па сè до нам поблиските краишта на Балканскиот Полуостров – Хелада. Оваа територијална раздалеченост уште веднаш нè асоцира на различност и неповрзаност на толкувањето на душата и нејзиното потекло и природа. Но, низ повнимателно истражување ќе забележиме дека првичната идеја се провлекува низ сите нив.

Освен душата, есхатологијата е уште една важна тема која има важно место во светските философски учења. Колку и човекот како земно и смртно суштество е првенствено ориентирано кон својот земен живот, сепак прашањето „Што по смртта?“ се наоѓа во центарот на тие философии.

I. Антички теории за душата

Човековата потреба да се пронајде и спознае себеси е стара колку и човештвото. Премногу немарно звучи тврдењето дека неговото интересирање за она што го исполнува и опкружува, стапило на интелектуалната сцена дури по достигнување на одреден степен на цивилизација. Секој еден, барем на момент, се прашал каков е оној порив однатре кој го движи. Што е она што согледува дури и кога не гледаме?

Впуштајќи се во овие „опасни“ и лизгави патеки, човекот дошол до заклучок дека таа внатрешна сила, тоа нешто би можело да се нарече душа.

Како да ја објасниме душата? Како да знаеме дека нешто постои, а не можеме да го видиме? Една мудрост кажува дека ветрот, кој не го гледаме, знаеме дека постои бидејќи лисјата на дрвјата се движат.

Можеби треба да се водиме според овој заклучок и да ги побараме „лисјата кои се движат“ за да го докажеме постоењето на душата.

Нема да бидеме премногу далеку од споредбата на душата со ветрот, кој е здивот на мајката-природа, бидејќи токму неа ја сметаат за првиот и последниот здив на човекот.

Од најстари времиња, уште од иницијалните искри на мислата, за ова чудно нешто кое го дефинира секој еден, е одреден збор кој значи здив, ветар, издишка.

Во санскритските текстови се среќава зборот *atman* кој укажува на ветрот, од каде подоцна се створило хеленското *ἄνεμος*, од каде пак е извлечено латинското *anima*, со значење на душа. Во нашиот збор пак, можеме да го препознаеме словенскиот термин кој значи „дувам“. Главниот термин пак кој се користи во античката философија е *ψυχή* кое е повторно поврзано со здивот и дишењето.

Откако ја одредивме сличноста на овие два големи поими, треба да преминеме токму на она што го дефинира. Во нашиов случај – она што би требало да биде карактеристика на душата и душевното.

Имајќи ја предвид временската рамка во која се движат философските и религиозните учења што се наш предмет на истражување, првата мисла најверојатно би била „тоа се сосем различни нешта“. Но, штом се задлабочиме малку ќе забележиме дека нишката која ги соединува, се развлекува далеку наназад низ историјата.

Индија

Бидејќи квалитетот на *Aatma* е првенствено свеста, сите сетилни и несетилни суштества се водени од *Aatma*, вклучувајќи ги и растенијата, животните, луѓето и боговите. Разликата меѓу нив е разликата во распонот на нивната свест. На пример, луѓето

и животните имаат свест, и ги делат истите нагони: за храна, чувство на страв, заштитивање на семејството, да се размножуваат. Но човековата свест е поголема од онаа на животните и има мала веројатност да се прошири. На ваков начин подоцна размислува и свети Тома Аквински.

Во Бхагавад Гита 2,20 Господарот Кришна ја опишува душата на следниот начин:

„Na jayate mriyate va kadacin nayam bhutva bhavita va na bhuyah ajo nityah sasvato yam purano na hanyate hanyamane sarire.“

„За душата не постои ниту раѓање, ниту смрт. Таа не била, не бидува, и не ќе биде. Таа е неродена, вечна, секогаш постоечка и исконска. Таа не е прободена од ножот кој го прободел телото.“¹

Кога Aatma се отелотворува тоа се нарекува раѓање, а кога таа го напушта телото се нарекува смрт. Нејзината трансмиграција од едно тело во друго зависи од нејзината карма, односно делата која ги направила во текот на животот.

Во Хиндуизмот, санскритскиот збор кој многу одговара на смислата за душата може да значи дури и Бог. На неа се гледа како дел од Brahman во нас. Во Хиндуизмот постојат различни верувања за потеклото, целта и судбината на душата. На пример, advaita или не-дуалистичката концепција на душата го хармонизира единството со Brahman. Dvaita или дуалистичкиот концепт го отфрла ова и ја дефинира душата како сосем поинаква и некомпатибилна супстанца.

Иран

Според она што го дознаваме од Авестите и од подоцнежната иранска литература, можеме да заклучиме дека нивниот идеен концепт за душата бил доста сличен до, условно кажано, модерен концепт. Имено, тие сметале дека душата е независна од телото, и дека по смртта таа се одделува од него и својот пат го продолжува во зависност од нејзините дела на земјата за време на соживотот со телото. Поимот со кој се обележува оваа дефиниција е урван (urvan) чиј облик и значење остануваат непроменети од најстари времиња, па сè до *ravan* во современиот персиски.²

¹Bhagavad Gita as it is, The Bhaktiredanta book Trust, translation by Srila Prabhupada.

²Casartelli, L.C., "Soul - Iranian", *ERE*, vol. 11; 744.

Египет

Како и во секоја култура, така и во египетската, религиозните верувања се менувале со текот на времето. Верувањето во задгробен живот и самата душа не ги избегнале овие промени. Во преодите од старото до новото кралство, и најпростиот член на заедницата се здобил со правото на задгробен живот. Како и да е, конечната збирна слика на египетската претстава за душата изледала вака: човекот се состоел од три дела - телото Хат и деловите Ка и Ба.

Ка е човековиот двојник и неговиот ангел-чувар. Претставен е како брадест човек со круна на главата кој го предводел покојникот на оној свет сè до пред богот Ра, притоа снабдувајќи го попат со храна.

Вистинската човекова душа била Ба, а на фреските во пирамидите и светите текстови била претставена како птица со човечка глава и маслена светилка која гори пред неа.

За душата безбедно да пристигне до вечното престојувалиште, чија локација не е детално опишана и разјаснета, нејзиното тело во кое претходно престојувала, морало да биде соодветно згрижено и балсамирано. Во неговото вечно престојувалиште, кое било различно за секој слој од населението (од катакомби до прекрасните прирамиди) било исклучиво важно редовно да се принесуваат храна и предмети кои ќе му користат на покојникот и во задгробниот живот.

Интересно е тука да се забележи врската помеѓу телото и душата што не се прекинува по смртта. И не само тоа туку и се нагласува со тоа што добро подготвеното тело е од исклучителна важност за натамошниот пат на душата до вечноста.

Друг интересен податок е дека секој имал право на задгробен живот, како и на фер судење од страна на богот Озирис. Секако, постои противречноста во верувањата, односно фараоните биле оние кои и во задгробниот живот имале највисоки почести (го придружувале Ра на неговото патување и сл.). Тие почести се менувале во зависност од културниот, религиозниот и социјалниот развој на династијата која владеела со земјата.

Можеби задгробните почести зависеле од социјалниот сталеж, но начинот на кој се одлучувало дали душата ќе го продолжи своето патување или пак ќе биде уништена од подземните демони зависела од чистотата на срцето. Имено кога покојникот ќе пристигнел пред последниот суд, пред Осирис и неговата судска свита од 42 судии, каде богот Тхот го бележел судењето, срцето на покојникот се мерело наспроти пердув од божицата Ма'ат. Доколку неговата душа претставена преку срцето била чиста и праведна ќе тежела помалку од пердувот и со тоа ќе се здобиела со правото на вечност помината во

блажениот простор на Осирис. Во спротивно срцето било раскинувано од страшниот Амут и душата била фрлана во темнина.³

На оние кои им бил дозволен влез во Полињата на Розите, им се доделувало парче земја за која ќе се грижеле. Оние од повисоките сталежи можеле да си дозволат „работници“ - мали глинени фигури, шабити, кои во гробот се принесувале со орудија за обработка на земјата. Сето ова нè потсетува на подоцна „измислените“ Елисејки полиња во хеленската митологија.

Јудаизам

Термините со кои се опишува душата или духот на хебрејски се *peresh* (буквално живо суштество), *ruach* (буквално ветар), *neshama* (буквално здив), *chaya* (буквално живот) и *yechidah* (буквално единство).⁴

Се верувало дека човекот ја добива својата душа од Бога, како што се вели во Стариот завет :

„И Бог го создаде човекот од земјата, му дувна во ноздрите животворен здив, и човекот стана живо суштество“.

Тука јасно ја гледаме поврзаноста на поимот кој означува здив и душата.

За разлика од ортодоксниот јудаизам, Кабалата навлегува подлабоко во проучувањето на состојбите и можностите на душата. Во врска пак со судбината на душата по одвојувањето од телото, Кабалата предлага концепт на реинкарнација.

Хелада

Хеленската философска мисла се развивала постепено, и како резултат на таквиот развој можеме да си дозволиме да ги бараме нејзините зачетоци. За таа цел од најголема помош ќе ни бидат еповите на големите пејачи Хомер и Хесиод. Држејќи се до ставот на најголемиот број на нивни проучувачи, дека Хомер и Хомеровите епови се постари од Хесиодовите, ќе започнеме токму со нив.

Во контекст на хеленското сфаќање на душата и нејзиниот култ, Роде заклучува вака:

„Целиот култ, каков што бил сетилен, почива на претпоставката која понекогаш и гласно се изразува, а тоа е дека душата на умрениот е способна сетилно да ужива во принесените

³Breasted, J.H., "A history of Egypt", New York, 1909

⁴Barton, G.A., "Soul - Semitic and Egyptian", *ERE*, vol. 11; 759

дарови и дека има потреба од нив. Нејзе исто така не ѝ е одземено сетилното запазување. Овие верувања сосем се разликуваат од хомерските обреди.⁵

Хомерските епови и душата

Големите епови кои пеат за херојските подвизи на славните хеленски мажи, секако би донеле разочарување на секој еден кој би се надевал дека по денот кога неговиот живот на земјата ќе заврши, конечно ќе најде мир во вечноста.

Хомер одлучно ни кажува дека за обичниот смртник нема зачувано место крај боговите. На некој начин, немаат ниту големите херои. Тие единствено имаат место, далеку од сите - од луѓето и боговите, на крајот на земјата, каде ќе ја поминат вечноста без своите најблиски единствено во друштво со малкутемина останати „среќници“.

На што се должи оваа ладнокрвност кон значењето на човековата душа од страна на Хомер? Дали можеби големо влијание имала египетската митологија и нивното мислење за душата? Навистина, односот на египќаните кон душата е доста сличен како оној отсликан во еповите на Хомер, па можеби би можеле да ги поврземе барем на основно ниво.

Сепак да видиме какво е тоа посебно место каде привилигираните ја поминувале вечноста. Хомер го дефинира како „остров на блажените“ кој бил наречен Елисиј. На тој остров имале право да одат само две групи смртници: првата - оние кои заслужиле, кои допринеле за доброто на нивната заедница, и втората - оние кои биле во крвно сродство со боговите. Најчесто двете групи биле поврзани - оние кои имале благородно потекло се оддавале на благородни дела, што на крајот повторно му ја одзема на обичниот човек надежта за удобно постоење по слегувањето во Адот.

Како пример за тој божествен непотизам ги имаме стиховите од „Одисеја“ во кои се пее следново:

“σοι δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφεὺς ὦ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ' ἐς Ἠλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς,
τῇ περ ῥήϊστη βιοτῇ πέλει ἀνθρώποισιν:
οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεῖοντος ἁήτας

⁵Rode E., "Psyche - kult dushe i vera u besmrtnost kod Grka", Novi sad, 1991, стр. 151

Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους:

οὐνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἔσσι.“⁶

„Не ти би судено, тебе, Менелају, питомче Севсов,
во коњопасниот Арг да умреш и судбина стигнеш,
туку в Елисијско поле и в крај земја, зар, ќе те пратат,
бесмртниците тебе, кај русион баш Радамантиј,
каде што најлесен живот си љуѓено имаат везден:
нито им снежи, ни зима е многу, ни некогаш бура,
туку од шумниот Сефир ветерчиња за да им дуфкаат
ним Океанот им праќа за љуѓено да ги лади,
Елена ти зар ја имаш и зет си им ними по Севса.“⁷

Местото каде што ќе биде испратен не е дел од Адот, туку е земја на површината на светот, и одредено е не за престој на упокоените души, туку за лугето чии души не се одвоиле од нивното видливо Јас, бидејќи само на тој начин тие можат да го осетат животот и да уживаат во него.⁸

Кога станува збор за Елисиј, постои уште еден интересен факт кој ни го кажува Хомер - оние кои одат таму не умираат, туку се одведени да *живеат* на островот на блажените. Според ова заклучуваме дека не само што нивната душа не пропаѓа по испуштањето на последниот здив туку и нивното тело продолжува да постои.

На прв поглед оваа слика збунува. Но откако ќе ги прочитаμε „Илијада“ и „Одисеја“, Хомер ќе ни разјасни дека во „негово време“ душата, каква што ја познаваме сега, сè уште „не постоела“. Што значи ова? Хомерските епови, душата ни ја претставуваат првенствено како здив, издишка, ветар кој е во синбиоза со телото, престојува во него и му дава живот, а за возврат ја има топлината и неговиот простор на располагање за да може да функционира на земјата. Преку овој интересен соживот и соработка го добиваме одговорот на прашањето „Зошто оние кои треба да одат во Елисиј не умираат?“, и би можеле со сигурност да кажеме дека во тоа време, според тогашните верувања душата сè уште е зависна од конкретната на телото.

Наспроти „блажените“ од Елисиј, во еповите ги среќаваме и оние кои отишле во Адот. Согледувајќи ја ситуацијата во која Поетот ги става душите на просечните смртници

⁶The Odyssey, Books 1-12 (Oxford Classical Texts: Homeri Opera, Vol. 3) (Greek and Latin Edition)

⁷Одисеја IV, 561-569 (Според препевот на македонски на Петар. Хр. Илиевски)

⁸Rode E., "Psyche - kult dushe i vera u besmrtnost kod Grka", Novi sad, 1991, стр. 52

(терминот е избран за опишта претстава на душиите на умрените кои не се здобиле со правото на вечна блаженост ниту пак казнети со вечна казна), повторно постои мала група на души, овој пат не толку среќна како првата, која оди директно во Тартар - пеколот на хеленската митологија. Тартар ни е познат во хеленската митологија како место кое се наоѓа во центарот на земјата, длабоко далеку од последниот сончев зрак, каде што се затворени најголемите грешници кои дотогаш биле познати - побунетите Титани. Ним подоцна им се придружиле Сизиф, Тантал и Титиј. Сега, откако човештвото било доволно созреано да преземе одговорност за своите дела на земјата, во Тартар биле отворени портите и за големите грешници меѓу луѓето - самоубијците, таткоубијците и богохулниците. Оваа неславна дружина била ставена на секојдневни ужасни маки кои вклучувале давење во кал, смрзнување, трпење на физичка болка, во зависност од злочинот. Подоцна слични претстави на подземниот свет, односно самиот пекол среќаваме кај Данте Алигиери во првиот дел „Пеколот“, од неговата трилогија „Божествена комедија“.

Откако ќе ја добиеме претставата за овој дел од задгробниот свет, доаѓаме до еден сигурен заклучок - начинот на водење на земниот живот се одразувал врз задгробниот.

Иако во овој период на религиозно-философската мисла, негата на душата не била ставана во прв план, сепак имаме докази дека постои претстава за душевен морален кодекс до кој секој еден било важно да се придржува.

Откако ги разгледаваме двете „екстремни“ групи, во кои човек бил вклучуван со посебни заслуги (добри или лоши), да преминеме на најголемата, главна група - душиите во Адот.

Во моментот кога од телото на човекот ќе излезе последниот здив, неговата душа неповратно заминува во Царството на мртвите. На влезот од овој таинствен простор го чека возарот на душиите, кој секоја душа ја пренесува преку реката Стига па сè до портите на Адот. За да може да биде душата превезена таа мора да има соодветна церемонија на испраќање (погребување или спалување) при која под јазикот на покојникот се става паричка со која ќе може да си го плати последното патување. Доколку сето ова не се испочитува од страна на живите, најчесто најблиските роднини, душата на покојникот ќе остане засекогаш пред влезот.

Откако душата на покојникот ќе влезе во царството на Хад, таа повеќе нема мисли, чувства, сетила. Таа станува безлична сенка која е заробена во тој огромен празен простор. Оваа слика убаво ни ја доловува Хомер, во сцената во подземниот свет, при средбата на Одисеј со сенката на јунакот Ахил:

„μή δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίος πολὺς εἴη,
ἧ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.“⁹

„Не спомнувај ми ја повеќе смртта, Одисеју светол.
Порадо, зар, би сум сакал да работам јас како аргат,
кај некој сиромав маж, кој нема ни богата земја,
одошто, зар, над сите да умрени мртовци царвам.“¹⁰

Единствениот начин на кој можат накратко да се „оживеат“ овие души е со принесување на крв (од животно) која повторно ќе им ја даде моќта на животот. Така постапил јунакот Одисеј кој откако слегол во подземниот свет, излеал животинска крв, барајќи совет за враќањето дома од видовитиот Тејресија¹¹. По направеното жртвување, крвта го привлекува и Тејресија на што тој му вели на Одисеј:

„ἀλλ' ἀποχάξεο βόθρου, ἄπισχε δὲ φάσγανον ὄζυ,
αἵματος ὄφρα πίω καὶ τοι νημερτέα εἴπω.“¹²

„Туку истај се од ровот и мечон одложи го остар,
за да се напијам крв и правина цела да ти кажам.“¹³

На овој начин повторно ни е претставена значајната поврзаност на телото и душата, како и важноста на заедничкото постоење. Самата душа, претставена како безживотна сенка, мора да ги вкуси соковите на животот за повторно да ѝ се врати моќта на активно влијание врз околината. Како што споменавме погоре, овие хомерски претстави се разликуваат од пошироко прифатениот хеленски култ.

⁹The Odyssey, Books 1-12 (Oxford Classical Texts: Homeri Opera, Vol. 3) (Greek and Latin Edition).

¹⁰Одисеја, XI 488 – 491.

¹¹спореди Ајнеида, книга 6.

¹²The Odyssey, Books 1-12 (Oxford Classical Texts: Homeri Opera, Vol. 3) (Greek and Latin Edition).

¹³Одисеја XI, 95 – 96.

Хесиодово гледиште

Во епот „Дела и дни“, кој е наменет за да го подучи Хесиодовиот брат Персе за доблестите и пороците на неговото современе, дадена ни е сликата на Петте човечки рода. Во оваа претстава можеме да ги согледаме рудиментарните карактеристики на култот на душата како и нејзината нега за време на животот.¹⁴

Имено, Хесиод ја започнува својата приказна со првиот Златен човечки род. Тој постоел за време на владеењето на богот Крон, кога на земјата биле присутни мирот и хармонијата меѓу сите живи суштества. Овој род бил благословен со живот долг илјада години, а смртта кај нив доаѓала како сон. Откако нивниот блажен живот ќе завршел тие ја добивале најголемата награда која била наменета за смртниците - вечно постоење како блажени духови кои ќе бдеат на земјата. Интересно е што Хесиод ги поврзува животот и задгробното постоење со умирањето. За разлика од ова, кај Хомер, оние кои биле благословени со живот по смртта воопшто не умирале, туку како што пее тој „биле однесени да живеат“. По златниот род, се изродил сребрениот. Неговите припадници се карактеризирале со долго детство и кратка зрелост. Најверојатно ова била причината за нивното детинесто однесување како и недоволната почит кон боговите. Навредувајќи ги боговите тие не ја добиле честа да бидат блажени духови, но сепак заради нивното потекло тие преминале (по својата смрт) во подземниот свет како духови.

На ред доаѓа бронзениот род кој не е подлабоко опишан од Хесиод. Најверојатно поетот сметал дека нивниот начин на живот - бесни, силни и воинствени, како и нивниот очекуван крај - истребени од сопствената лошотија, се доволно споменување. Завршиле неславно без никакви почести.

По ова видно опаѓање на човековиот род, на ред доаѓаат Хероите кои своите животи ги дале на славните боишта пред Троја и Теба. За нивниот „крај“ знаеме уште кај Хомер - многумина завршиле на Островот на Блажените. На што се должи ова прекинување на опаѓачката низа на родовите со вметнувањето на еден честит род, проучувачите на Хесиод сè уште дискутираат.

И на крајот последниот железен род на кој припаѓа и самиот поет (како и ние), дадена му е слободата да избира што ќе направи со сопствената душа. Дали ќе ги следи стапките на бронзениот род и ќе заврши безимено во Адот, можеби ќе успее да ја достигне чистотата на Златниот род или пак честа на Хероите и ќе биде благословен со блажен живот.

Наспроти Хомеровите епови и неговото гледиште за душата, кај Хесиод наидуваме на рудиментарни карактеристики на култот на душата. Тој го препознава почитувањето на

¹⁴Rode E., "Psyche - kult dushe i vera u besmrtnost kod Grka", Novi sad, 1991, стр. 69.

душата на умрените, ја согледува можноста на душата за делување (кај златниот род) како и поттикнување почит кон култот на предците.

Елевсинските мистерии, Орфизмот и душата

По многуте хенолошки теории¹⁵, како и остатоците од култот на душата, доаѓаат нови моменти во хеленската психологија. Имено на сцена стапуваат мистериите кои нудат вечен спас на душите, како и сигурен и лесен задгробен живот, но исклучиво на нивните посветеници. Мораме да нагласиме дека како и кај Хесиод, така и во мистериите клучниот збор кој ги поврзува двата начина на постоење на душите е умирањето.

За самите мистерии немаме многу податоци, бидејќи целото нивно учење се чувало со задолжителен молк на посветениците. За среќа, до нас успеале да стигнат одредени сведоштва, а конкретно и за нивното учење за душата.

Посветениците на Елевсинските мистерии можеле да сметаат на својата бесмртност, односно на бесмртноста на својата душа, откако таа по смртта ќе се одвои од телото. Секој посветеник морал да помине низ процес на иницијација (μυστήρια) кој се состоел од повеќе делови, а на самиот почеток му престоело прочистувањето (καθαρσις). На крајот на овој долг и исцрпувачки обред следувало просветлувањето (ἐλλάμψις), што ја претставувало животната промена на поединецот.

Во Елевсинските мистерии нема конкретно учење за душата туку единствено ни е познато дека душата за време на животот треба да помине низ разни искуства за да го доживее блаженството по смртта.

Орфичките мистерии се во голем дел поврзани со питагорејството, па оттука имаме испреплетување во учењата. За основач на овој култ се смета митскиот пејач Орфеј. Во врска со Орфеј постои легенда во која тој слегува во подземниот свет и ја измолува душата на својата сакана Евридика лично од Хад.

Самата способност тој да слезе во подземјето и повторно да излезе жив оттаму, кај народот создал слика дека тој има посебна моќ да комуницира со подземниот свет.

Во мистериите веќе се чувствува еволуцијата на верувањата за душата, па така таа и кај орфиците се смета дека е од божествена природа. Според тоа таа мора да ја одржува својата морална форма и првична чистота низ животот.

Во пазувите на орфичката сотериолошка доктрина постапно се обликува еден нов поим на душата, сосем различен, дури би се рекло, спротивен на хомерскиот. Душата веќе не е апстрактна животна сила на која Хомеровиот херој ќе се сети дури кога таа ќе го напушти

¹⁵Концепт според кој сите нешта во крајна линија се сведуваат на едно начело како нивна заедничка суштина. (поопширно во едиција *Античка философија* од В. Митевски).

во смртниот час, а не е ни безживотна сенка во Подземниот свет која добива сила да проговори само доколку биде нахранета од крвта на принесената жртва, течност која тече во жилите на живите суштества. Кај орфиците, напротив, душата страда, пропаѓа додека е во телото, а вистински е жива кога е ослободена од него.¹⁶

Питагора и питагорејското учење за душата

Ликот на Питагора бил ценет не само во својата заедница туку и векови по неговата смрт, низ тогашниот познат антички свет.

Тој бил роден на островот Самос, приближно 570 г.пр.н.е, а се смета дека живеел околу 75 години. Напуштајќи ја својата метропола тој основа колонија во Кротон на југот на Италија. Неговата влијателна фигура е поврзана со првиот устав на Кротон, како и со ковањето пари, основањето своја школа и формирањето на политички групи.

Во еден момент од неговиот богат живот, тој се насочил кон формирање на една многу конзервативна група која се занимавала повеќе со проучување на митологија и мистерија отколку со философија. Сепак неговиот придонес во идните философски размисли никако не смееме да го оспориме.

Мораме да забележиме дека питагорејската заедница, имајќи свој строг начин на живот, не дозволувала учењата да излезат надвор од неа, па така не можеме да знаеме што точно кажал или напишал самиот Питагора. Голем проблем во таа идентификација предизвикува и почитта која ја уживал кај своите ученици и наследници, кои на поставените догми одговарале со „Тој така кажа“, мислејќи на Питагора.

Сепак, за среќа, до нас пристигнале питагорејските теми на проучување, како и дел од нивните излагања. Од нив, нас нè интересира душата.

Имено, Питагора ја смета душата за дел од божествената, колективна и космичка душа, која со раѓањето се одделува од едното, а по смртта таа треба да се врати повторно таму. Иако ова упростување на питагорејскиот поглед кон душата изгледа како секој да може да го направи, нивниот „план“ за неа на душата ни кажува нешто сосем спротивно.

Питагора е првиот кој на овој пат на прочистување на душата ќе му даде ново значење и име, а тоа е философијата. Тој себеси прв ќе се нарече - философ.¹⁷

Овој негов став подоцна ќе го прифатат многу философи, од кои најпрво Сократ.

Во овој поглед кон душата како и принципот на нејзината неа, го гледаме дуалистичкиот принцип на будистичката dvaita философија.

¹⁶Митевски В., „Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие“, Матица. Скопје, 2012.

¹⁷Митевски В., „Претсократовци“, Матица, Скопје 2006 стр.69.

Чистотата на душата била од исклучителна важност, па така постапките за нејзината нега биле доста строги. Најстрого се практикувало вегетеријанството, а пак од останатите забрани кои се однесувале на „расипништво“ на телото се сметало и јадењето грав. Не е познато на што се должела оваа забрана.

Покрај исхраната, еден питагореец не смеел да си дозволи неговото тело да страда од употребата на разни пороци, а се оддавале кон духовно воздигнување, музика, книжевно образование и изучување на математика, астрономија и слично.

Интересна е нивната вежба на меморија која секој посветеник морал да ја практикува. Таа се состоела од утринско присетување на соништата, како и детална реконструкција на изминатиот ден. Оваа вежба се сметала клучна во процесот на метемпсихозата – патување на душата од едно тело во друго. За важноста на присетувањето го имаме следниот пасус од Диоген Лаертиј:

„έν μὲν οὖν τῇ ζωῇ πάντων διαμνημονεύσαι: ἐπεὶ δὲ ἀποθάνοι, τηρῆσαι τὴν αὐτὴν μνήμην. χρόνῳ δ' ὕστερον εἰς Εὐφορβὸν ἐλθεῖν καὶ ὑπὸ Μενέλεω τρωθῆναι. ὁ δ' Εὐφορβὸς ἔλεγεν ὡς Αἰθαλίδης ποτὲ γεγόναι καὶ ὅτι παρ' Ἑρμοῦ τὸ δῶρον λάβοι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν, ὡς περιεπολήθη καὶ εἰς ὅσα φυτὰ καὶ ζῶα παρεγένετο καὶ ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν Αἰδῇ ἔπαθε καὶ αἱ λοιπαὶ τίνα ὑπομένουσιν.“¹⁸

„Тој за време на животот се сеќавал на сè, а и по смртта го задржал истото паметење. Едно време влегол во Еуфорб и бил ранет од Менелај. А Еуфорб раскажувал дека некогаш се родил како Ајталид и дека од Хермес го примил оној дар, потоа раскажувал за обиколката на неговата душа како шетала наоколу, во колку билки и животни се препородила и што сè претрпела неговата душа во Хадот, како и што трпат останатите души таму.“¹⁹

Подоцна оваа метемпсихоза ја прифаќа и Платон, и можеме сликовито да ја видиме во Митот за Ер, во неговата држава.

Покрај христијанството кое ќе ги преземе и прилагоди овие теми на свето учење, слични претстави среќаваме и кај „најновата“ монотеистичка религија – исламот. За да имаме претстава за развојот на идејата за душата и нејзината есхатологија, во рамки на еволуцијата на социјалниот процес, ќе го разгледаме накратко и исламот. Разбирливо, со соодветни промени во својата философија, сосема се забележливи неговите корени, конкретно преку една сура.

¹⁸Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, R.D. Hicks, Ed.

¹⁹Diogen. Laert., VIII 4.

Ислам

Според Куранот, Рух (духот) е воден од Алах. Исламот учи дека душата е бесмртна и вечна, концепт кој е доста сличен на неговиот претходник христијанството, но е подалеку од нивната заедничка основа - јудаизмот. Сите дела на човекот кои ќе бидат направени во текот на животот се неповратно забележани, и според нив ќе ѝ се суди на душата на последниот суд.

„Алах ги зема душите на оние кои треба да умрат,
а на оние кои не умираат ги зема на сон.

Потоа ги зема оние на кои им е пишано да умрат,
а ги пушта другите додека да дојде нивното време.

Навистина тоа се знаците за оние кои размислуваат.“²⁰

²⁰Куран, Сура 39 (Зумар), стих 42.

II. Поимот на есхатологија (почетоци)

Имајќи го клучниот поим во ова истражување – душата, во овој магистерски труд се осврнуваме кон главниот проблем кој ќе го разгледуваме, а тоа е есхатологијата.

Што всушност претставува есхатологија? Есхатологија, од стг. ἔσχατος/ἔσχατη/ἔσχατος со значење „последно“, односно „учење за крајот“, е дел од теологијата, физиката, философијата и футурологијата која се однесува на последните денови од историјата, односно крајот на човештвото – т.н. „крај на светот“.

Во историјата на религијата, терминот есхатологија се однесува на концепцијата на последните нешта: бесмртноста на душата, повторното раѓање, воскреснувањето, преселбата на душата и за крајот на времето. Овие концепции, исто така имаат секуларни паралели, на пример, во пресвртни точки на нечиј живот и во сфаќањето на смртта. Есхатолошки теми напредуваат за време на кризи, кои служат како утеха за оние кои се надеваат на подобар свет или како мотивација за револуционерна трансформација на општеството.²¹

Во зависност од степенот и видот на инволвираноста на оној кој верува, есхатолошките очекувања добиваат или индивидуална или колективна форма, прифаќајќи или поединечни души или пак групи на луѓе, човештво или пак целиот космос.

Некои форми на колективна есхатологијата, сепак, вклучуваат и политички активизам и соодветно на тоа очекуваат јавна манифестација на Божјата правда. Не само што се надеваат на колективно телесно сапсение и промена на светот во целост туку и активно се подготвуваат на тоа.

Мораме да заклучиме дека и во најраните времиња, кога култот бил посилен, живите верувале во силата и достоинството на душата. Култот на душата постоел во семејството. Дури и неверникот, доколку бил верен син на својот град и вкоренет во неговите стари обичаи можел во последната волја да ја изрази грижата за траен култ на неговата душа и душата на својот род.²²

За разлика од библиската есхатологија која се поврзува со „историски“ настани (на пример изведувањето на Евреите од Египет), во останатите религии не се среќаваат вакви модели на есхатологија. Најчесто тоа се циклични настани, каде што по завршувањето на една фаза, повторно се започнува од почеток.

²¹Encyclopaedia Britannica.

²²Rode E., "Psyche - kult dushe i vera u besmrtnost kod Grka", Novi sad, 1991.

Видувањето на времето во однос на крајот на светот е различен од религија до религија. Логично, оние кои проповедаат реинкарнација, имаат и кружна претстава за патеката на времето. Западните религии времето го разбираат како линеарна и неповратна појава, па соодветно на тоа Крајот ќе се случи еднаш и засекогаш.

Во хиндуизмот, по настанатиот хаос го имаме повторното раѓање на Брама и започнувањето на нов циклус на живот и смрт. Не само на општ, космички план туку и на индивидуален се сретнува цикличноста - раѓање, смрт и повторно раѓање (реинкарнација). Тука се споменува и елементот на покајание, односно прочистувањето на кармата, преку кое човекот може да достигне до највисоките душевни нивоа.

Покајанието подоцна се среќава и во култот на душата кај Хелените, а важи и за една од централните теми на Христијанската теологија.

Зороастризмот е религија која имала доста развиена есхатологија: светот е бојно поле на кое силите на доброто и светлината се борат против силите на злото и темнината. Врз база на овие верувања, се формирала месијанска традиција според која иранскиот пророк Зороастер го започнал последниот од четирите 3000-годишни периоди. Во Гатите, книгите кои ги составил самиот Зороастер, се претставени многу есхатолошки теми како етика на еднаквост и морал, почит кон трудот како и презир кон насилството. Исто така се споменува воскреснувањето на мртвите на Судниот ден.

Откако поминал датумот предвиден за крајот на векот, Зороастризмот развил дуалистичка претстава за светот.

Јудејската есхатологија започнува со ветувањето дадено на Аврам преку него, целиот народ ќе биде благословен и дека неговиите потомци ќе бидат наградени со „добра и пространа земја, земја од каде ќе течат мед и млеко“²³

За време на големите политички превирања во јудеизмот се оформила слика за „Судниот ден“ која станала главна тема во есхатолошките надежи.

Во прилог на тоа, книгата на Данаил ги содржи првите употреби на симболичен јазик и мистериозно прецизни броеви кои ги создале јадрата на последователните апокалиптични претпоставки на Јудаизмот и Христијанството. Неговата апокалиптична надеж го чекала „кралството на Синот човечки“ по кое следува изземањето на злото во четвртото и последно кралство на светот. Данаил прв ја изразува надежта за месијата, Синот Човечки. Нумерологијата, митолошките фигури и ангеологијата биле претставени во списите на Данаил под влијание на иранската мисла.²⁴

²³Свето Писмо, 2. Мој 3:8.

²⁴Encyclopaedia Britannica.

Според традиционалната историографија, Исламот не е месијанска религија. Сепак некои проучувачи сметаат дека, како Христијанството, така и Исламот е исполнет со апокалиптични теми, како и дека Мухамед бил гласникот на „судниот ден“. Тие веруваат дека по доаѓањето на божјиот пророк Иша (Исус) и појавувањето на знаците, ќе настапи крајот на светот. Па така, може да се заклучи дека и овде есхатологијата ги опфаќа генерално истите теми и принципи на неа на душата како и во Христијанството.

Имајќи ја предноста на „нова“ религија, чија спасоносна проповед стигнала во вистинскиот час за измачениот народ, Христијанството многу брзо успеало да се рашири низ населението. Гледана како ерес од страна на „старите“ религии (римскиот пантеон и јудаизмот), но и како политичка пречка, се спроведувале секакви мери за нејзино запирање. Токму овие обиди за да се сосече во корен допринеле и за распнувањето на спасителот Исус.

Есхатолошките делови, понекогаш нарекувани и „апокалиптични“ списи, можат да се пронајдат и во Стариот и во Новиот завет, а најмногу можат да се најдат во книгите на пророците. Исто така доста теми можат да се пронајдат и во вонбиблиските дела кои се со есхатолошка тема, кои црквата ги додала во канонот низ текот на времето.

Второто Исусово доаѓање на земјата е главна тема на Христијанската есхатологија. Покрај оваа се среќаваат и Будањето на мртвите, Страшниот суд, Вознесувањето, Новата земја и Новото небо.

Според оние кои се занимаваат со проучувањето на христијанската религија и нејзините почетоци, Исусовите активности се изградени врз темелите на него современите јудејски апокалиптични сцени. Ваквите тврдења ги поткрепуваат со евангелиските обиди за зацртувањето на врската помеѓу Исус и еврејскиот цар Давид.

Откровението допринело за конечно сплотување на христијанството со еврејската есхатологија. Данаиловиот „Човечки Син“ бил конечно заменет со ликот на Исус, а и многу од нумеролошките формули, дуалистичките слики за доброто и лошото, ја пронашле својата примена во новите текстови создавајќи незаборавни слики и карактери. Со сето ова била нагласена врската помеѓу Бог и човекот, важноста на чистотата на душата како и придржувањето до моралниот и етичкиот кодекс.²⁵

По долги години на несигурност и прогон, христијанството пристигнало и на Западот, каде наишло колку на нови пречки толку и на отвореност за восприемање на новото.

Еден од највлијателните афирматори на христијанството, св. апостол Павле, пристигнувајќи во Атина ја согледува можноста за проширување на христијанската вера. Тој успева да создаде мост помеѓу стариот и новиот начин, употребувајќи ги „алатките“ со

²⁵O'Callaghan P., "Christ our hope: An introduction to eschatology", CUA Press, 2011

кои се служеле античките философи. Од користењето на позицијата за проповед, Стоата на Атинската Агора, до употреба на паралели со нивните учења и извлекување на важни поими од нивните дела.

Крупните библиски теми носат идеи кои поради својот сликовит израз и митолошки контекст бараат посебно објаснување за да можат да бидат соодветно разбрани. За луѓето воспитани во духот на античката класична култура можат да бидат сосем необични и туѓи идеите какви што се: создавањето на светот од Бога и тоа за шест дена, првичниот грев на Адам²⁶, тајната на Словото, жртвувањето на Исус, воскресението на мртвите. Оттука и потребата од толкувачи на Светото Писмо уште од самите почетоци на христијанството.²⁷

Идејата за душата во античката хеленска философија

Доколку би сакале да напишеме книга која би опфаќала тема од хеленската философија, ние секако би морале да ја вметнеме и хеленската религија. Но доколку сакаме да пишуваме за хеленската религија, не би било неопходно да имаме долго излагање за хеленската философија. Причината за ваквата нееднаква поврзаност на овие две теми е фактот што токму хеленската религија е еден од столбовите на кој е основана и хеленската философија, и таа нејзина „вмешаност“ се провлекува длабоко до хеленистичкиот период.

Но, повторно како контраст на ова, можеме да заклучиме дека народната религија, онаа на множеството не била под влијание на философијата.

Хеленската религија го изгубила својот примат во Европа по појавата на христијанството, но влијанието на хеленската философија го чувствуваме и денес.

А причината за ова е токму христијанството и Црквата кои во своите учења вклучиле голем дел од философските погледи на светот, првенствено Платоновите, со што го обликувале *Западниот поглед на светот*.

Разбирајќи ја оваа поврзаност помеѓу философијата и религијата, Платон сосем ја искористува моќта на митовите за да ја пренесе својата мисла до пошироката маса.

Кружниот пат на душата, како идеја, се појавува многу пред Платон, а нејзините корени проучувачите ги бараат на исток, во Индија. Така, за да ја добиеме конечната претстава на смислата на Платоновата идеја, потребно е да ги разгледаме религиозно-философските учења кои на прв поглед не изгледаат ниту приближно исти.

²⁶Иако конкретната приказна за Адам и Едемската градина е карактеристична за јудаизмот, сепак мораме да напоменеме дека слични теми се споменуваат во повеќето митологии и религии, а конкретно и во Платоновитот мит за Ер.

²⁷Митевски В., „Античка философија и Византија“, Матица, Скопје 2011

Почетоци на идејата за реинкарнација

Почетоците на идејата за преселба на душата по смртта од едно тело во друго се сместуваат во Индија. Целиот тој процес кој го придвижува кругот на раѓање и умирање, предводен од кармата, се нарекува Самсара, додека пак состојбата во која секој еден се раѓа, односно индивидуалниот процес на доаѓање на светот во која било форма, се нарекува едноставно „раѓање“ (jāti). Именувањето на тој процес укажува на една голема разлика од подоцнежната претстава за ова кружно движење на душата. Така, латинскиот поим „реинкарнација“, кој денес се користи, всушност значи „повторно влегување во тело/плот“. Неговиот еквивалент во хеленската философија е *μετεμψύχωσις*, кој пак значи движење на душата, и всушност влегува во современото објаснување на терминот реинкарнација.

Друга важна разлика во изворниот хеленски концепт, е тоа што во хиндуизмот и боговите можеле да се раѓаат во други телесни обличја, додека пак според хеленската философско-религиска концепција (подоцна и во раното христијанство) оваа задача им е доделена само на смртниците.

Преку влијанијата на хеленската философија, а најмногу преку Платон, оваа идеја за повторно раѓање навлегува во раниот период на христијанското зацвстување на Балканот. Имено, христијанското учење кажува дека Исус е божествена инкарнација, но во Неговото Второ доаѓање тој не би бил реинкарниран. Подоцна, христијаните верувале дека некои пророци би можеле повторно да се родат.

Во времето кога се оформувала идејата за преселбата на душата, во Индија постоела одредена философска слобода во смисла на предложените концепти за раѓањето и умирањето. Така, постоеле струи кои сметале дека душата не продолжува да опстојува по исчезнувањето на телото. Наспроти нив пак, биле оние кои го прифаќале постоењето на душата без телото, но и во оваа група мислењата биле подвоени - едни сметале дека душата има цикличен пат, но нејзината карма нема влијание врз него; а другите пак сметале дека патот на душата, како и нејзиното повторно раѓање зависат од нејзините постапки во текот на животот. Сите овие идеи извршиле влијание, секако со одредени измени и прилагодувања, во филсофските ставови на западните мислители.

По долг период на подреденост на човековата душа во однос на боговите и божественоста, во размислувањата на луѓето се случила револуција. Имено, човековата амбиција го надминала простото постоење во форма на безлична сенка по напуштањето на материјалниот свет. Душата посакала повеќе, па така се оформиле култови кои не само што проповедаат блажено постоење по телесната смрт туку и го гарантираат тоа. Сепак

овие нови „програми“ за неџа и усовршување на душата, проповедале и своевиден елитизам во смисла на локацијата на душата во задгробниот свет.

Елевсинските мистерии

Од сите процесии кои се одржувале во древна Хелада, Елевсинските мистерии се сметаат за најстари, а секако и се најпознати. Тие се одржувале во Атина, односно во светилиштето во Елевсија кое се наоѓало на околу 22 километри од градот.

Овие мистерии биле посветени на божицата Деметра и на нејзината ќерка Персефона, или како што често биле нарекувани Двете Божици.

Познавањата за овие мистерии се доста оскудни. Заради нивниот статус на мистерии, подробностите во врска со ритуалите и процесиите, како и главното учење не можеме да ги дознаеме. Сепак, благодарейќи на одредени фрагменти ги дознаваме контурите на Елевсинските мистерии.

Главната причина за недостатокот на информации ја наоѓаме во молкот на посветениците, на кој се заветувале уште пред да навлезат во големите тајни. И покрај овој завет кој бил строго почитуван (но и санкциониран), нашата слика ја пополнуваме со помош на одредени археолошки наоди, каде можеме да видиме претстави од митот за грабнувањето на Персефона и трагањето на нејзината мајка Деметра. Потоа претставени ни се и делови од процесијата, како и одредени сцени од ритуалот. Покрај овие археолошки наоди, на помош ни се наоѓаат и пишани извори, а некои доаѓаат и доста подоцна, односно од христијанските свети Отци.²⁸

Во врска со верувањата на посветениците на Елевсинските мистерии, многу информации добиваме и од Хомеровата химна за Деметра²⁹. Имено во химната, во последниот дел се споменуваат „добивките“ од посветеноста на овој култ, како и од наклоноста на Божицата кон посветеникот. Во овие мистерии најизразен е оној елитизам на посветениците во однос на останатите, каде што единствено душата на посветеникот добива блаженство и убав „живот“ по смртта на телото. За разлика од нив пак, на оние кои не се посветени на мистерии им следувало сигурно страдање.

Орфизмот и душата

Во еден период од VI век пр.н.е, се оформува култ кој ги сменил „правилата“ за влез во подземниот свет. Орфизмот, наречен според неговиот претпоставен основач Орфеј, донесува нови строги правила не само за текот на животот на секој еден туку и за

²⁸види Larson, J. "Ancient greek cults", Routledge, New York, 2007

²⁹види Хомеровски химни (Hymni Homeric). Превод од старогрчки, Марија Чичева

патот на душата која треба да го помине во подземјето. За да ја сфатиме орфичката философија на душата, ќе ја изложиме митологијата која се врзува за ликот на Орфеј.

Според традицијата, Орфеј бил по потекло од Тракија, а за негови родители се сметаат тракискиот крал Ојагар (или пак самиот Аполон) и (најчесто) музата Калиопа.

Благодарейќи на својот извонреден дар за музика, особено за свирење на лира, Орфеј успеал да ја придобие љубовта на нимфата Евридика. Митот за нивната трагична љубов ни ја раскажува Овидиј во својот еп *Метаморфози*³⁰. За нас, од овој мит е важен податокот дека тој, не само што успеал да се симне во Адот и да ја измоли душата на својата љубена туку и успеал да се врати жив во земниот свет. По неуспешниот поход во подземниот свет, тој се изолира од секојдневниот живот и се посветува на афирмирање и ширење на своето учење за судбината на душата по телесната смрт. Притоа тој создава една доста развиена есхатологија која подоцна ќе изврши големо влијание врз Платоновата философија за душата.

Заради својата повлеченост од општеството, а особено од женскиот свет, тој се соочил со сурова судбина - бил растргнат од Мајнадите. Деловите од неговото тело завршиле на разни страни, а се смета дека неговата глава и лирата завршиле на бреговите на островот Лезбос, каде биле соодветно погребани и над нив бил подигнат храм. Влијателната фигура, трагичната смрт, како и вонредниот „успех“ - враќањето од царството на Хад, придонеле неговите учење и религија да се прошират низ античкиот свет, но и да остават трага во многу новооформени философии и религии.

Од информациите кои ги имаме за Орфизмот, дознаваме дека постоела и книга која денес се нарекува Орфичка библија. Од пишаните извори дознаваме дека во неа се содржела космогонија и теогонија, која доста потсетувала на Хесиодовата. Сепак имала соодветни разлики. На пример, првото начело било Времето, односно Кронос, додека првородениот бог бил Фан кој некаде се среќава и под името Ерос.

Покрај овие митови се раскажува и митот за создавањето на човекот, кој го вклучува и богот Дионис. Овој дел од орфичката религија се однесува на потеклото на душата, начинот на нејзиното негување и одржување и на крајот наградата или казната по смртта.

Имено, се сметало дека човекот е со двојна природа - земна и божествена. Земниот, нечист дел води потекло од уништените Титани кои го растргнале Дионис, додека пак небесниот, чист и божествен дел, од телото на убиениот бог.³¹

Врз основа на овој мит, Орфичарите го поставиле својот строг начин на живот, кој вклучувал нејадење на месо и грав, забрана за принесување на крвни жртви, ненасилство и

³⁰Овидиј, *Метаморфози*, 10 и 11; исто така сп. Вергилиј, *Георгика*, 4, 452 - 526

³¹ повеќе за митот кај Guthrie, W.K.C., „*Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*“, Princeton University Press, 1952

исклучителна посветеност на религијата. Причината за нејадењето месо, во прилог на посветеноста, се надоврзуваат на идејата за селењето на душата, идеја која сè уште била нова на религиско-философската сцена. Непочитувањето на овие строги правила водело до нужно пропаѓање на душата, и конечно губење на можноста таа повторно да се соедини со божествената. Додека пак, за оние кои доследно се придржувале кон учењето, се стремеле кон прочистување на душата, претставувајќи си еден „првобитен“ грев - титанската нечиста природа на која е прикачено убиство на богот. По одреден број циклуси на душата таа конечно би можела да дочека еден вид на апотеоза и конечно приклучување со Едното.

Интересен дел од орфичката есхатологија се инструкциите кои биле наменети за душата откако таа ќе тргне на нејзиното задгробно патување. На златните таблички пронајдени во Турија, Хипониум, Тесалија и Крит, датирани од IV век пр.н.е па наваму, имаме една доста интересна инструкција за душата. Имено таа требала да внимава да не се напије вода од реката Лета (Заборав), туку да се напије од Мнемосине (Паметење). Со овав ѝ овозможува на душата во следното отелотворување да се сеќава на претходниот живот. Притоа, душата морала да се сети да ги каже следниве зборови:

„Чедо сум на Гаја и на свездениот Уран,
а дека мојот род е небесен знаете и самите,
сува сум и гинам од жедта, туку дајте ми веднаш
ладна вода од водата што истекува од езерото Мнемосине.“³²

Оваа сцена подоцна ја среќаваме кај Платон, односно во *Митот за Ер*.

Орфичкиот светоглед најтесно се поврзува со питагорејскиот. Сепак немаме јасни докази која од овие две религии влијаела на другата.

Питагорјеската школа и душата

Како основач на италската философска струја, која некои ја сметаат како против тежа на јонската, се смета Питагора. За ликот на Питагора се врзуваат историски факти и одредени легендарни елементи. Имено, познато е дека неговото потекло е од островот Самос и роден е околу 570 година пр.н.е. Според некои податоци тој живеел околу 75 години. Младоста ја поминал патувајќи во Египет и Вавилонија, а веќе на зрела, 40-годишна возраст, тој го напуштил родниот остров, и се населил во Кротон, во јужна Италија, каде што основал колонија.

³²D/K I B 17

Покрај неговата дејност во философијата и религијата, на него му се припишува и поставувањето на уставот на Кротон, формирање школи за младите граѓани и одредени политички партии, како и ковањето на првите пари на колонијата кои се одликувале со извонредна убавина и квалитет на изработка.

Како крај на Питагоровата животна приказна се споменува еден политички бунт кон преминот од VI во V век, кој го предводел одреден Килон, а бил конкретно насочен кон Питагора и питагорејците. Се смета дека причината поради која бил кренат бунтот е конзервативизмот на питагорејците во смисла на религијата и начинот на живот. За време на првиот бран напади биле убиени и протерани многу питагорејци, а за самиот Питагора се смета дека пребегал во Метапонт каде што подоцна и умрел.

Како еден од највлијателните претставници од италската философска струја токму тој себеси, за првпат во историјата ќе се нарече философ. Постои една интересна анегдота која се поврзува токму со афирмирањето на овој термин. Имено, Питагора бил прашан од еден крал кое е неговото занимање, а на ова тој едноставно ќе одговори - философ. Бидејќи кралот не го разбрал, побарал да му објасни, па за ова Питагора ја раскажал следнава споредба:

„На олимписките игри едни доаѓаат за да се здобијат со слава – а тоа се натпреварувачите. Други пак за да се здобијат со богатство – односно трговците. Третите пак се оние кои едноставно доаѓаат да набљудуваат – а тие пак се гледачите. За првите, заклучил Питагора, најважни се почестите, за вторите богатството, а за третите пак вистината. Токму со она последното се занимаваат и философите. Но најважно е тоа што философијата за нив претставува начин на живот.“

Соодветно на овие негови согледувања, Питагора смета дека човековата душа е само дел од општата, космичка душа, која обединува сè, и кон која човекот мора да тежнее да се врати. Токму поради тоа, човековата душа добива обележје на бесмртна, тврдење кое ги поместило тогашните граници на сфаќањето за постоењето. Повеќе не било доволно само пасивно постоење и исчекување на последниот час, по кој сè пропаѓа во вечна сенка. Боговите веќе не се на прво место, сега доаѓа човекот, односно неговата душа која мора да се негува, која припаѓа на Едното, и чија цел е да се ослободи од кругот на постојано раѓање и умирање за да се приклучи конечно кон космичката душа.

Спротивно на традиционалното верување, кое претрпело влијание од хомерските епови, дека душата по смртта на телото е само сенка на она што бил човекот, се појавуваат и учења кои ја сметаат душата за бесмртна. Ако во хомерскиот свет тврдењето за

бесмртноста на душата било богохулие, во орфичките мистерии и питагорејството тоа било основа на самото учење.

Иако не можеме да дознаеме детали, поради недостигот од сведочења за активностите на посветениците во елевсинските мистерии, сепак знаеме дека тие сметаат дека со навлегувањето во самите мистерии добиваат „карта“ за вечен и подобар живот по смртта.

За орфиците пак, верувањата во бесмртната душа се основа на верувањето дека таа самата е еден вид смеса од земни и божествени елементи. За разлика од елевсинските мистерии, кај орфичките забележуваме еден вид еволуција на верувањата за задгробниот живот, односно присутен е чинот на реинкарнација. Цикличното селење на душата чија цел е конечно да се ослободи од врската со земјата претставува важна разлика помеѓу јонското и италското видување на животот.

Во Јонија човекот освен да ги чествува, нема никакво друго право да биде близу боговите, а врвот на богохулната дрскост би била да се обиде да биде како нив.³³ За разлика од овде, во Италија се развива ставот дека човекот треба да се стреми да биде како божеството, бидејќи најважниот негов дел - душата е токму таква.

За разлика од питагорејството, кај Елевсинските мистерии имаме едно посредно придружување на бесмртноста. Во мистериите имаме „купување“ на место во друштвото на блажените преку принесувањето на жртви и посветување во мистериите, додека преку питагорејството прочистувањето сосем зависи од индивидуата.

Како што беше споменато погоре, религијата без философија е возможна, но философијата без религијата е просто празна. Па така, полека преминуваме кон философско-религиозните гледишта на општото и индивидуалното, односно на светот и душата.

Зачетоците ги даваат секако Претсоократовците, кои сфаќањето на сè она што ги опкружува го однеле на едно повисоко ниво. Трудејќи се да дадат што по опипливо објаснување, тие за основи на светот (а и душата) ги предлагале стихните, засебно или пак заедно. Од хилозоизмот на Талес, до водата на Анаксимен, преку градивото на Анаксимандар, па сè до огнот на Хераклит.

Како некаква религиозно-философска против тежа на мистериите, ќе го разгледаме можеби најинтересниот и најмистичниот лик во претсоократовската философија.

Хераклит

Хераклит (Темниот) се претпоставува дека бил роден околу 544 година пр.н.е. во аристократско семејство во Ефес. Кај Диоген Лаертиј наоѓаме податоци дека тој бил роден

³³Спореди Pindarus, Isthmia, V, 14-16

во семејството на Андрокле кој бил син на основоположникот на Ефес. Исто така дознаваме дека Хераклит, заради својот голем интерес кон науката и философијата, како и заради својот таинствен карактер, одлучил да се повлече од државничките работи и целосно да се посвети на себеиследувањето.³⁴

Од страна на Теофраст тој е опишан како човек со меланхоличен карактер, а пак Лаертиј го опишува како чуден човек кој се издвојувал од сите уште од детството.

Иако неговиот став кон своето знаење се менувал во зависност од животните фази (во младоста тој велел дека не знае ништо, а пак во зрелиот период дека знае сè), сепак неговиот став кон општеството останал ист: луѓето со својот прост човечки нарав си го арчат животот, а со тоа ја уништуваат и државата. Така, сметајќи се себеси за помудар од останатите тој се одвојува од заедницата и се повлекува во планините, каде се осамува и се посветува на својата философија.

Кај Хераклит, можеби за првпат на Запад, спознаваме дека философијата е нешто лично, човекова интима; таа е особен идеен став кој наедно е и животен став. Дури подоцна светот ќе открие дека философијата може да се преобрати во занает.³⁵

Според античката доксографија дознаваме дека Хераклит напишал книга која била насловена „За природата“, а била поделена на три дела: „За вселената“, „Политика“ и „Теологија“.

Сепак, проучувачите на Хераклит не секогаш биле убедени во тоа, па Kirk заклучува: „Фрагментите, барем повеќето од нив, оставаат впечаток на изолирани изреки или *γνώμαι*; тие содржат многу внесени зборови кои припаѓаат на подоцнежни извори. Збирката на тие изреки е создадена додека Хераклит сè уште бил жив или можеби малку подоцна, веројатно од некој негов ученик.“³⁶

Спротивно на него пак, во антиката, самиот Аристотел говори за пишаното дело на Хераклит и за интерпункциските проблеми во него, како и тврдењето на Диоген Лаертиј дека постоеле и коментари на Хераклитовото дело.

За Хераклитовиот начин на изразување Сократ вели: „Она што го разбрав е извонредно; а мислам дека е такво и она што не го разбрав, само тоа бара некој делски нуркач (кој би се нурнал до дното).“³⁷

Од оваа изјава дознаваме дека, и покрај тоа што Сократ имал можност да ја прочита целата содржина на книгата, како и на некој на кому социјално-политичката состојба на

³⁴“ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν” Fr.101, Plutarchus, *Adversus Solotem*, 1118c

³⁵Митевски, В. „Хераклит“, Матица македонска, Скопје, 1997

³⁶Kirk, G.S., *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge 1962

³⁷“τί δοκεῖ; τὸν δὲ φάναι, ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα: οἷμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα: πλὴν Διελίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ.”, Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, R.D. Hicks, Ed.

полисот му била поблиска отколку нам, ниту нему не му било едноставно да ја допре суштината на темната Хераклитова мисла.

Според фрагментите кои стигнале до нас, можеме да забележиме дека темите на кои тој размислува се меѓусебно поврзани. Така, преку критиката на нелогичното за него чествување на боговите во фрагментите 5 :

"καθαίρονται δ' ἄλλως αἷματι μαινόμενοι
οἶον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ
ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις
αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω
ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τούτοισιν
εὐχονται ὅκοῖον εἴ τις δόμοισι
λεσχηνεύοιτο (οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ'
ἥρωας οἵτινές εἰσι)."

„Осквернавените од (злосторничка) крв залудно
со крв се чистат, исто како што некој попаднат во калта со кал би
се миел. Кога човек би забележал некого што тоа го прави, би го
сметал за луд. На оние пак статуи им се молат како што некој би
им говорел на зградите, не спознавајќи ја природата на боговите
и хероите.“

и фрагментот 127 :

"εἰ θεοὶ εἰσιν, ἵνα τί θρηνεῖτε αὐτούς; εἰ δὲ
θρηνεῖτε αὐτούς, μηκέτι τούτους ἡγεῖσθε
θεούς."

„Ако има богови, тогаш зошто ги оплакувате?
А ако ги оплакувате, не сметајте ги повеќе за богови.“

преминува кон објаснување на големината на божествената природа кое ни е дадено во фрагментите 78, 79 и 83.³⁸

Сепак, се чини дека и покрај овие спротивни изјави тој се стремел кон една заедничка тема - душата. Кон душата тој придодал многу поттеми со кои би одговорил на прашањата за нејзиното потекло, функција, присутност и судбина.

За неговотовидување за душата можеме да прочитае во фрагментите од неговите философски расправи кои стигнале до нас. Во фрагментот бр. 31 тој зборува за цикличното преобразување на душата, преку водата како нејзин уништувачки фактор до огнот како нејзина основа.

„За душите е смрт да станат вода, а за водата е смрт да стане земја; од земјата настанува вода, а од водата, пак, душа.“

За Хераклит душата има огнена подлога. И не само таа туку и целиот свет воопшто. Тргувајќи од подлогата (оган) која ги поврзува поимите на светот и на душата тој ја развива својата философија и светоглед во насока на еволутивни нивоа на самата градивна основа. Од овој фрагмент би можело да се заклучи дека кај Хераклит постои некаков цикличен пат на душата, но сепак тој останува на едно попримарно ниво за разлика од она што го среќаваме кај мистериите или пак подоцна кај Платон.

Како најважен дел од неговата философија, која спаѓа во рамките на учењето за душата, е, како што го именува Митевски, заборавениот пат³⁹. Имено, преку фрагментите на Хераклит откриваме еден доста цврст став кој слободно можеме да кажеме дека се однесува на негата на душата. Во прилог на ова го имаме и фрагментот бр.73 кој вели:

„[Οὐ δὲ ὥσπερ καθέθδοντας ποιεῖν καὶ λέγει]“

„Не треба да се работи и зборува како оние што спијат.“

Преку овој фрагмент ја согледуваме неговата позиција кога се работи за водењето на секојдневниот живот. Потрагата по будењето и повисокото знаење. Овој начин на согледување на нештата подоцна го прифаќа и Сократ, кој со помош на својата мајефтика, се труди да ги разбуди оние околу него. Ова секако ќе влијае и врз неговата идеја за негата на душата.

³⁸ За фрагментите на Хераклит, види Митевски, В., „Хераклит“, Матица македонска, Скопје, 1997

³⁹ Митевски, В. „Хераклит“, Матица македонска, Скопје, 1997

Во смисла на Хераклитовата есхатологија извлечена од толкувањето на постоечките фрагменти, може да се заклучи дека секојдневието и земниот живот претставуваат еден вид сон. За ослободување пак од тој сон најпрво е потребно да се подготвиме (философски аскетизам) за да го достигнеме будењето по физичката смрт.

III. Платон

Се смета дека од самите почетоци, митот како дефиниција претставувал посебен вид на говор, кој зад себе носи креативна сила која има потенцијал на подучување. Препознавајќи го овој потенцијал, философијата се потпира на овој адут на митот и го користи за свои цел - приближување на своите идеи до народната маса.

Ричард Мартин, користејќи ја терминологијата на Прашката лингвистичка школа, го именува парот составен од митос и епос, од кои митосот е оној кој е нагласен.

Тој смета дека кај Хомер, главно место има митосот кој е пак поблиску поврзан со мислата на говорникот па така добива по активна смисла. Кај Хесиод пак, смета дека има неутрално значење и дека негативната конотација ја добива од негативен показател.

Кога би ги разгледале раните философски автори како Ксенофан, Парменид и др., можеме да заклучиме дека и кај нив митот не добил негативна конотација. Тој смета дека дури кај Херодот се добива тој негативен тон.

Да се одреди улогата на митот во раната философија е доста тешка задача. Што е митот? Што е философија? Како можеме да го препознаеме философскиот мит? Овие категории се ретроспективен товар на активниот учен свет од шестиот до четвртиот век пред наша ера.⁴⁰

Да се одговори на овие прашања не е едноставно. Клучниот факт кој мораме да го запамтиме е дека временското растојание помеѓу Хелада во антиката и денешниот примател е доволно за да се сосем различни значењата на поимите. Особено таков е случајот со поимот мит (μῦθος).

Откако би одговориле на ова прашање понатаму мораме да ги сфатиме општествените услови кои ја дале почетната искра за расветлувањето на прашањата кои ги мачеле оние кои размислувале. За да ја добиеме целосната слика која ќе ни помогне во одговарањето на нашите прашања, на крајот би требало да се запрашаме и зошто токму философијата стигнала таму каде што е, пробивајќи се преку статусот на поетските дискурси и митологијата.

Но некогаш се отфрла можноста дека митот би бил корисен во прилог на философијата. Ова тврдење изгледа доста цврсто втемелено во научниот процес, влече корени од одлуката на самите философи да ја отфрлат поезијата како несериозна претстава на светот, па ние сметаме дека митолошките елементи се присутни единствено заради забавување на кажаното.

⁴⁰Morgan, K.A., "Myth and philosophy from the Presocratics to Plato", Cambridge University Press, 2004

Но наспроти ова мислење, ќе видиме дека Платон не само што ги користи митовите во своите философски расправи туку користи и нетрадиционални сцени од митовите. Она што тој го користи се однесува токму на прашањето на кое тој дава одговор, но со предноста дека јавноста ќе го сфати и прифати неговиот начин на подучување. За разлика од еповите и традиционалните приказни, философските приказни се оформени на начин да се согласуваат со поентата која ја бара философот како и да можат да бидат практично применети од страна на слушателите.

Така, можеме да кажеме дека Платон, иако ги презема митовите кои се добро познати во неговото опкружување, сепак тие се разликуваат во две нешта: најпрво тие имаат научна позадина, што пак како што истакнува Морган укажува на влијание на претсоократовците. Втората карактеристика е соодветноста со темата, што укажува на Платоновото смислено одбирање на митската сцена за докажување на својата поента. Имајќи ги предвид овие две карактеристики, можеме да заклучиме дека придавањето научен тон на митот како негово соодветно избирање за цел на дијалогот, го прави него поверен на публиката.

За полесно разбирање на Платоновите избор на митови, Морган ја прави следнава кратка анализа: Во Горгија, казната дадена од боговите, која ја трпи душата е со цел таа да стане подобра. Иако идејата за реинкарнација тука не игра никаква улога, сепак таа е присутна во Фајдон. Но во Фајдон се поставува прашањето како да се хармонизираат реинкарнацијата и посмртната казна, бидејќи заради неа не би била потребна. Во Државата пак акцентот е ставен на индивидуалната одговорност во процесот на реинкарнација. И Фајдар продолжува во оваа насока, но тука е карактеристична алузијата на теоријата за разумните форми. Спортивно на овие, во Тимај, Платон ја напушта темата за начинот на живот и судењето на душите, но продолжува кон идејата за процесот на реинкарнација кој е интегриран во космолошката целина. Темата на Законите продолжува по овој пат.

Според ова, можеме да заклучиме дека Платоновата мисла не останала тврдоглаво на темата на есхатологијата и педологијата, туку таа се менувала, би рекле според неговите лични животни искуства. И на крајот, можеме да кажеме дека Платон иако ја препознал подучувачката и педагошката моќ на митовите, сепак никогаш не ги поставил како вистински дискурси.

Враќање на надежта

Роден во 427 година пр.н.е во Атина, под името Аристокле тој припаѓал на благородничко семејство. Искористувајќи ја оваа предност, тој се оддава на науката, а се истакнал доста и со својот поетски талент. Ова творештво подоцна, иако официјално по

совет на учителот Сократ го прекинува, му користи сосем добро во создавањето на неговите списи, како и опишувањето на потребните сцени во нив. Прекарот Платон по кој е потоа познат низ историјата го добил од учителот по гимнастика заради неговите широки плеќи.

Како припадник на благородничко семејство тој бил вклучен во политиката на полисот. Но состојбата во Атина во негово време била доста несигурна, па сето тоа извршило големо влијание врз неговото мислење и размислување за совршената држава кое подоцна ќе го изнесе во своите списи.

На дваесетгодишна возраст, Платон се среќава со Сократ. Улогата која тој ја имал во животот на младиот човек била огромна, а тоа секако се забележува и од неговите пишани дела. Сепак како што поминувало времето, Платон се оформувал и зацврстувал сè повеќе како личност, па така во неговите последни дијалози тој доста се оддалечува од изворното учење на својот учител. По смртта на Сократ тој еден период е надвор од Атина, а тоа време ќе го искористи за да го прошири својот светоглед патувајќи низ големите културни центри во тоа време.

По враќањето во Полисот, тој се оддава на творење, а меѓу овие списи е и првата книга од Државата. Така Платон започнува една нова идеја, најверојатно под влијание на студиското патување во Египет, каде државата ја дели на три дела, а демократијата како систем ја осудува. Како шанса за да ја оствари својата замисла на совршената држава се појавува патувањето во Сиракуза на покана на тогашниот тиранин Дионисиј Постариот.

За жал ова патување ќе заврши со прогонство на Платон, па дури и со негово продавање на пазарот на робовите. Својата грешка тој ќе ја повтори уште два пати во име на философијата, но никогаш нема да успее во основањето на својата совршена држава.

По првото враќање од Сиракуза, тој ја основа својата философска школа која ќе се нарече Академија. Се смета дека Академијата функционирала многу слично како питагорејска заедница, во смисла на организирањето на секојдневните активности. За Платон, неговите ученици го претставувале семејството од кое тој се откажал во служба на философијата.

Душата и философијата

Од сето она кое погоре го наведовме во врска со потрагата на дефиницијата на душата, забележуваме една константа во поглед на нејзиното потекло и карактеристика. Откако човекот почнал да навлегува во својата природа, тој сфатил дека најкраткиот пат кон себе но и кон бога и божественото е токму преку душата. Кога во класичниот период, во Хелада, почнале да се функционираат заедно науката и философијата, помагајќи се една со друга, во однос на прашањето за душата тие изродиле одговор кој бил доволно

прифатлив и јасен. Но проблемот со кој се соочува денес поимот на душата, наидува на сосема спротивставени ставови од науката и философијата. Имено, модерната наука сосема ја отфрла можноста за постоење на метафизички процес кој би го движел човекот (како најсложено суштество) и евентуално би се задржал низ вечноста.

За разлика пак од неа, философијата сè уште се обидува да докаже, и конечно да дефинира што точно опфаќа поимот душа. Оди дотаму што користи дури и научни експерименти, кои конечно би довеле до опипливи докази.

Сепак, како што наведува Митевски, философијата има свој развиен метод кој овозможува тукуречи да се допре недопирливото. Еден извонредно развиен облик на таков приод среќаваме кај Платон⁴¹.

Иако тој низ своите дијалози опширно разговара за душата, сепак се повикува на славните зборови на својот учител Сократ кој вели: „Знам дека ништо не знам.“ Па така, преку него тој ќе изјави за душата:

„За да се објасни каква е таа, секако е потребно божествено и опсежно излагање, но за да се покаже на што таа личи е доволно човечко и покусо.“⁴²

Платоновата идеја за душата

Претставата која Платон ја имал за душата можеме да речеме дека е „модерна“ во смисла на дотогашната хеленска традиција. Таа претставува една смеса на традиционалните претстави за задгробниот живот како и преработените источни философски струи, најмногу од страна на питагорејците. Иако идејата за цикличноста на животот се провлекува уште кај Хесиод⁴³, Платон е оној кој конечно ќе застане зад ставот дека до конечното одредиште не се стигнува едноставно со смрт, туку дека патот на душата е долг и кружен.

Дали Платон навистина верувал во реинкарнација на душата? Мислењата за ова прашање се поделени. Имено, сите проучувачи на Платоновата философија која се однесува на душата, прифаќаат дека тој го користи концептот на метемпсихозата, но сепак едни сметаат дека тоа е доказ за неговото верување во реинкарнација, а другите пак дека тој никогаш не се изјаснил дека реинкарнацијата е принцип во кој тој лично верува.

Сепак, најважно е да дознаеме што претставувал поимот душа за Платон.

Во своите дијалози, често пати Платон се зафаќа со дефинирањето на поимот на душата како и нејзините карактеристики и функции. Па така, во дијалогот Фајдон, кој е сосем

⁴¹Митевски, В., *Платоновото учење за душата*, Матица, Скопје 2005

⁴²Платон, Фајдар 246 а. Преводот е на Витомир Митевски.

⁴³сп. митот за петте рода во Хесиод, Дела и дни (превод на мак. Витомир Митевски)

посветен на проучувањето на феноменот душа, го следиме разговорот помеѓу Сократ и Кебет.⁴⁴

Сократ: Значи, секаде каде што ќе навлезе, душата секогаш донесува живот?

Сократ: А дали има нешто што е спротивно на животот или нема?

Кебет: Има.

Сократ: Што е тоа?

Кебет: Тоа е смртта.

Сократ: Значи, во согласност со она што претходно го рековме, душата никогаш не ќе го прими спротивното од она што самата го носи?

Кебет: Сосем сигурно.

Сократ: А како го нарекуваме она што не ја прима смртта?

Кебет: Бесмртно.

Сократ: Па дали душата ја прима смртта?

Кебет: Не.

Сократ: Тогаш, значи, душата е бесмртна.⁴⁵

Според заклучокот кој го донесува Сократ во овој дијалог, гледаме дека ставот на Платон за душата сè уште се движи во рамките на традиционалната хеленска претстава. Да се навратиме накратко на самото име за душата на старогрчки – *ψυχή* кој пак е поврзан со глаголот *ψύχω* кој значи дишам. Забележуваме дека тој ја изедначува душата со здивот, нагласувајќи ја нејзината животворна функција. Ваквата поврзаност на здивот, дишењето, (некогаш ветерот) и душата беа споменати порано во текстот, во повеќе јазици кои пак припаѓаат на големото индоевропско семејство. Соодветно на тоа, тука се и македонските дишам, дувам, здив и душа.

Како пример за најстарите сфаќања на Хелените за светот и човекот, секако се големите епови Илијада и Теогонија. Конкретно во Илијада, се среќава сликата на оваа карактеристика на душата, која ја нагласува Сократ во дијалогот. Низ епот, во деловите каде се опишани големите двобои помеѓу јунаците, пејачот ни опишува сцени кои често завршуваат со смрт, а душата која го напушта веќе мртвото тело на јунакот опишана е како излегува со последен здив, издишка и слично.

А пак ова го донесува заклучокот во врска со нејзината најважна карактеристика, која пак дури и денес е сè уште предмет на истражување, а тоа е нејзината бесмртност.

⁴⁴Превод на Витомир Митевски, *Фајдон*, Платон

⁴⁵ Phaidon, 105 c-c

За оваа нејзина главна карактеристика слушаеме уште од најраните хеленски философи, односно во записите на јонските хилозоисти, а пак ова размислување продолжува низ размислувањата на натамошните претсократовци.

Од боговите на Талес, преку воздухот на Анаксимен, доаѓаме до Хераклит Темниот кој можеби на најинтересен начин ја објаснува душата. Тој, како што споменавме погоре, смета дека космосот има огнена подлога. А пак огнот е душата на светот. Но она што е интересно и ново во неговата претстава е наведувањето од страна на философот кон индивидуалноста на душата.

„Како што пајакот, наоѓајќи се сред пајажина, ќе сети штом мувата скине некоја од неговите нишки, та бргу трча таму како да чувствува болка поради скинатата нишка, така и човековата душа при повреда на некој дел од телото брза таму како да страда поради повредата на телото со кое е сврзана силно и сразмерно.“⁴⁶

Според дадените метафори во овој фрагмент гледаме дека самата душа, која овде е претставена преку претставата на пајакот, презема акција да ги залечи и поправи недостатоците на телото (пајаковата мрежа). Со ова ја докажува основната поврзаност на телото со душата, како и нејзината негувателна и заштитничка одлика.

Се чини дека Платон, не само што го имал ова на ум туку и понатаму се служел со овие Хераклитови согледби. Па така, како што заклучува Митевски, тој врз основа на фрагментите В62 и В 88 ги поставува темелите на своите ставови за душата.

Низ неговите текстови, иако неговите размислувања се развиваат, сепак во смисла на душата тој цврсто останува до овие традиционални согледби.

Во смисла на релацијата душа-тело-живот, кај Платон забележуваме една интересна појава. Имено, тој не ја прифаќа можноста дека она кое е исполнето со живот едноставно може да престане да живее, односно да умре. Така, тој создава една претстава на вечноста на душата, но и на она кое таа го претставува а тоа е самиот живот. На тој начин, Платон го поврзува животот со вечното, а вечното отсекогаш го претставувало божественото. Накратко тој, иако не прв, ја зацртува врската на душата со божественото и вечното со што го оправдува нејзиното потекло. Имајќи предвид дека она што е божествено, не би можело да претставува нешто лошо и да има неправилности, тој го донесува (повторувачкиот) заклучок дека душата е совршена.

Во дел од неговите списи, а особено во делот за митот за Ер, во Државата, тој го менува својот став во смисла на совршената душа. Имено, тој заклучува дека душите се оние кои

⁴⁶Хераклит, Витомир Митевски, Матица македонска, Скопје 1997

грешат и кои ги избираат своите патишта и начин на живот. Овој став повеќе ќе го разгледаме во делот за есхатологијата на Платон.

Делови на душата

Откако ги дадовме определбите на душата како живототворна и вечна, нужно е да се даде една „скица“ на самата душа, според Платоновите убедувања. Имено, тој смета дека душата е составена од три дела (μερε), а тоа се разум, нагон и волја.

Потребно е да се спомене дека ваквата тројна поделба на нештата, како идеја, кај Платон се провлекува низ сите негови списи, а особено е карактеристична за поделбата на, за него, клучни теми како што се државата или пак душата.

Тројната поделба на душата кај Платон има повеќекратно значење; таа е темелот на неговата психологија која далеку ги пробива границите на подрачјето што овој збор денес го означува. Трипартитноста е рамка во која се објаснува внатрешниот, душевен живот на човекот, но исто така и Платоновата физиологија, етика, политика и теорија на спознанието.⁴⁷

За да дојде до оваа поделба, Платон се користи со низа алегории кои се својствени за неговата философија. Имено, во дијалогот Фајдар ја имаме најјасната претстава за душата која тој ни ја дава. Во еден дел од разговорот, Сократ започнува со опишување на душата, и тој избира многу интересна слика: два коња и возар. Повторно ги имаме трите елементи од кои е сочинет еден сложен механизам. Сократ опишува:

„τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ: ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὦν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται: ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωος, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπεῖκων.“⁴⁸

„Рековме дека од коњите едниот е добар, а другиот пак не е. Но, не рековме во што се состои доблеста на добриот, односно порочноста на лошиот, па сега треба и тоа да го кажеме. Едниот од нив се држи поубаво, има исправена става и добро обликувано тело,

⁴⁷Митевски, В. „Платоновото учење за душата“, Матица, Скопје 2005

⁴⁸Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903

висок врат и убаво извиен нос, со бели влакна и црни очи; тој тежнее кон чест, разборитост и скромност и е пријател на мислата која носи вистина; тој и без употреба на камшикот се потчинува само на зборот на возарот. Другиот пак коњ е искривен, грамаден и недоделкан, со набиен и соголен врат, плоснато лице, црни влакна, див и крволочен поглед, склон кон подли и дрски дела, со влакнести уши, глув, а на камшикот и шилецот двај се покорува.⁴⁹

Во овој сликовит опис можеме да ја препознаеме тројната поделба на душата. Имено, добриот и доблестен коњ ни го претставува разумниот дел од душата, додека пак оној грдиот и нечесен е алегорија на нагонот. На крајот ни останува возарот, односно волјата на човекот која како што опишува Сократ, не секогаш може да го потчини нагонот.

Можеби, некого би го збунил физичкиот опис на коњите кои треба да претставуваат нешто кое нема физичка манифестација. Но, треба да се има предвид дека во класичната хеленска култура, физичката складност и убавина, скоро секогаш се поистоветувала со душевната убавина и доблест.

Во смисла на деловите на душата поединечно, Платон за основа на душата го зема разумот. Го нарекува λογιστικὸν μέρος, односно разумен дел, и смета дека токму тој е оној кој го прави човек тоа што е. Тој владее над чистиот нагон, и е оној дел кој мисли⁵⁰. Иако, ваквите претстави на разумниот дел се познати уште во најраните хомерски епови, сепак како средишна тема на философските расправи се среќаваат особено кај Сократ.

Само како споредба, уште кај Хераклит среќаваме фрагменти кои се однесуваат на душата и на разумот. Во фрагментот B115⁵¹ тој ќе нагласи дека „на душата ѝ е присушт логосот што самиот од себе се зголемува“, при што го коментира потенцијалот на самата душа да се развива во областа на разумот. Во контекст на хомерското толкување на душата и разумното, Митевски смета дека νοος е способност на човекот да го открие значењето и смислата на она што го гледа, па оттаму да мислиш значи да го толкуваш виденото; сетилната и мисловната дејност кај Хомер сè уште не се строго издвоени⁵².

Во однос на основниот нагонски дел, Платон традиционално го смета како неизоставен дел од човекот. Имено, иако го менува коцептот на душата низ неговите дијалози, сепак овој дел е оној кој најтесно се врзува со основната земна природа на човекот. Можеби е допуштено да одлучиме дека токму овој дел е оној кој ги условува останатите делови. Доколку не би бил присутен овој нагонски дел, а е присутен само на пример, умствениот,

⁴⁹Преводот е на Витомир Митевски (в. Митевски, В. „Платоновото учење за душата“, Матица, Скопје 2005)

⁵⁰Politeia, 439 d

⁵¹Хераклит, Витомир Митевски, Матица Македонска

⁵² Митевски, В. „Платоновото учење за душата“, Матица, Скопје 2005

тогаш некако се изнудува заклучок дека умствениот дел би бил едноставно голо присутен. Но, кога имаме една ситуација на натпревар, на натфрлање на овие два големи пориви веќе имаме движење на нештата. Се започнува еден бесконечен дијалог кој, како што ќе видиме во Платоновата есхатологија, продолжува низ вечноста сè додека не се постигне хармонијата меѓу нив.

Токму во име на овој дијалог на разумот и нагонот, се чини дека Платон го внесува и третиот „лик“ во приказната, а тоа е секако волјата.

Да се задржиме накратко на претставата на возарот и неговата улога во ова сложено друштво. Доколку ги познаваме останатите дела на Платон, ќе забележиме дека во еден дел од нив тој душата ја претставува со двојна природа. До излагањето во Фајдар, душата има нагонски и разумен дел, додека пак во тој дијалог се внесува идејата за трипартитноста, односно ја внесува волјата како посредник.

Самиот Платон, секако преку ликот на Сократ ја коментира нејзината важност во дијалогот Фајдар. Така, Сократ вели:

„Прво нашиот возар ги држи уздите на двата коња, а потем, едниот од коњите му е убав, добар и од врвна раса, а другиот е спротивното од тоа и од лоша раса. Мора да е напорно и мачно управувањето на таквата запрега.“⁵³

Преку овој заклучок на Сократ, сфаќаме дека токму улогата на волјата е таа која ја дефинира самата душа, и ги врзува овие два спротивставени елементи. Платон овој дел во Државата го именува со волев дел, односно *θυμοειδές μέρος*.

Како што напоменавме погоре, во поглед на определбата и дефиницијата на душата, Платон не внесува голема инвентивност. Сепак и самата оваа митска слика за душата со коњите и возарот, е претходно употребена од философот Парменид. Самиот тој, го објаснува патот на душата кон височините на знаењето и спознавателноста преку возење во кола која ја влечат кобили, кои пак самите се *многуразумни*.⁵⁴

Платоновите проучувачи се согласуваат дека во однос на ваквата претстава на душата, тој ја презел најверојатно од порана питагорејска претстава.

Нега на душата

Иако досега во мистериите биле изложени разни начини за нега на душата, кај Платон овој поим првпат се среќава во дијалогот *Одбрана Сократова*, за кое пак се смета

⁵³Phaidros 246 a-b

⁵⁴Parmenides, fr B1 D/K, стихови 1-5. Сп. В. Митевски, *Претсократовци*, Скопје 1999

дека е и негово прво дело. Имено, Сократ сметал дека негата на душата е нужна кај секој еден. Но за разлика од неговите претходници, а подоцна и од неговиот ученик Платон, тој не ја поврзува негата со посмртната награда. Важноста на оваа негa најдобро се истакнува со неговата изјава предадена во *Платоновата Одбрана*:

„οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἢ ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὥς τῆς ψυχῆς ὅπως ὥς ἀρίστη ἔσται.“

„Јас ништо друго не работам освен што одам наоколу и ве советувам, и помладите и постарите, да не водите грижа поскоро и толку внимателно за телото и за богатството одошто за душата и тоа така што таа да ви биде најдобра.“⁵⁵

Можеме да заклучиме токму негата на душата е онаа која го исполнува неговиот живот, и не за да добие некакво почесно место во задгробниот живот, туку едноставно за да биде подобар за овој. За жал многумина од неговите современици, кои на крајот и го однеле во смрт, не ја разбрале оваа негова порака, и следствено на тоа не го практикувале и неговиот совет.

Неговата интересна тактика на „породување“⁵⁶ на знаењето на соговорникот преку дијалектиката, често ги доведувало неговите соучесници во разговорот до голема збунетост. Не ретко, тие дури и му префрлале за ова, особено за неговиот став „дека ништо не знае“. Овој негов, би го нарекле, негативен став во однос на сопственото знаење се привлекува низ сите анегдоти поврзани за него, а особено во Платоновите списи каде што тој е водачот на дејството. Но сепак, на крајот, тој ги оправдува своите ставови, на некој начин се искупува, со неговиот одлучен став во однос на душата. Затоа, тој во дијалогот Фајдон, на прашањето на неговите ужалени пријатели одговара:

„οὐ πείθω, ὦ ἄνδρες, Κρίτων, ὥς ἐγὼ εἶμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγόμενος καὶ διατάττων ἕκαστον τῶν λεγομένων, ἀλλ' οἷεταί με ἐκεῖνον εἶναι, ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν, καὶ ἔρωτῶ δὴ πῶς με θάπτῃ.“

⁵⁵ Απολογία Σοκράτους, 30 α - β

⁵⁶ μαϊευτική (τέχνη) - претстапува педагошки метод кој се основа на мислењето дека знаењето е прикриено во умот на секој човек како вроен разум, но мора да се „изроди“ со помош на разумно одговарање на одредени прашања или пак задачи. Се смета дека и орфичарите се користеле со оваа техника.

„Луѓе, никако не можам да го убедам Критона дека Сократ сум Јас, овој овде кој сега разговара и расправа со секој од вас одделно. А тој мисли дека сум оној мртовец што малку подоцна ќе го гледа, та ме прашува како да ме погребам.“⁵⁷

Од ова јасно се гледа ставот на Сократ во однос на душата. Кај него можеме да го препознаеме влијанието на орфичарите и питагорејците кои сметаат дека душата е затворена во телото, и дека токму таа ја претставува вистинската личност и есенција на човекот.

Честопати заради тоа негово дистанцирање во однос на посмртното, тој се задржува на овоземното значење на практикуваната нега. Во Тимај тој вака советува:

„μία δὲ σωτηρία πρὸς ἅμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπῳ καὶ ὑγιῇ.“

„Еден е спас за обете болести: да не се раздвижува душата без телото, односно телото без душата за да се заштитуваат меѓусебно и да станат еднакво силни и здрави.“⁵⁸

За Сократ е нужно да се направи хармонија помеѓу телото и духот, со цел душата да му помогне на телото да живее подобро, додека пак телото да ѝ помогне таа да се ослободи по неговата смрт. Сето ова го поттикнува божественоста на душата, па затоа таа се оддава на подражавање на нејзината „матична клетка“, односно самиот Космос, како што заклучува Сократ во Тимај⁵⁹.

Како што споменавме погоре, Платон во своите подоцнежни списи се оддалечува од ставовите на својот учител. Па така тие двајца се разидуваат во поглед на есхатологијата на душата.

Имено, определбата која ни ја дава Сократ за душата е доста строга и збиена, а пак нејзината судбина по смртта останува непозната, но сепак полна со надеж. За разлика пак од него, поетичниот Платон, ја украсува оваа определба на поимот на душата и ја дефинира како дел од космичката душа, а целта е повторно соединување со неа.

Смисла за нега на душата кај Сократ е доблестен живот; таа се исполнува во овој живот и мудриот човек не очекува никаква посмртна награда за тоа. Целта на негата на душата кај Платон не е дадена во овој живот; човек треба да ја негува својата душа за да ја ослободи

⁵⁷Phaedon, 115 c- d

⁵⁸Тимај, 88 b

⁵⁹Timaeus, 88 c

од телото по смртта. Само постхумно може да се постигне потполното обединување со божествената космичка душа.⁶⁰

За разлика од Сократ, Платон се осврнува повеќе кон идејата за катарзата, односно прочистување на душата. Проучувачите на Платоновата философија сметаат дека овој негов став влече корени од мистериите.

За објаснувањето на својата нега на душата, Платон се користи со своите трипартитни определби на самата душа. Оваа замисла сликовито ни е претставена во Државата⁶¹ каде душата е објаснета како чуден спој на многуглава сврка која го претставува нагонскиот дел, а пак разумниот е претстваен со лик на човек. Преку оваа слика, Платон сака да ни објасни дека конечниот резултат на негата на душата треба да биде поставувањето на нагонскиот дел, со помош на волјата, под раководство на разумниот дел. Така би се постигнала духовна рамнотежа која ќе помогне во натамошниот пат на душата без телото. Во Тимај, Платон ни ја истакнува важноста сите овие три дела да бидат соодветно развиени, со цел да се постигне хармонија меѓу нив. Тој вели вака:

„καθάπερ εἵπομεν πολλάκις, ὅτι τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατῴκισται, τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον, οὕτω κατὰ ταῦτά καὶ νῦν ὡς διὰ βραχυτάτων ῥητέον ὅτι τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίνεσθαι, τὸ δ' ἐν γυμνασίῳις ἐρρωμενέστατον, διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἀλληλα συμμετρους.“

„Ние често пати велевме дека во нас има три вида на душа, сместени на три места и дека секој си има посебни движења. Во согласност со тоа, сега треба сосем накусо да кажеме дека оној вид на душа што се наоѓа безработен и мирува без да преземе ниедно од движењата што му се припадни, нужно станува потполно немоќен, а оној што се вежба извонредно силен. Затоа треба да се внимава движењата меѓу себе да бидат доведени до сразмерност.“⁶²

Повторно се среќаваме со тројната поделба на нештата, и повторно во контекст на душата. Како своевиден доказ за нужноста на негата на душата, Платон ни наведува уште еден мит, кој можеме да го прочитае во Државата. Тој раскажува за поделбата на три основни вида на луѓе според настанувањето, па така вели:

⁶⁰Митевски, В., „Платоновото учење за душата“, Матица, Скопје 2005

⁶¹Држава, 588 с - д

⁶²Тимај, 89 е - 90 а

„Сите вие во државава сте браќа; но, кога бог ве создавал, на оние од вас што сте способни да владеете им дал при раѓањето примеси на злато поради тоа што тие се најценети; на оние што се бранители им дал сребро, а на земјоделците и другите занаетчии им дал железо и бронза. Со оглед на тоа што сите вие сте сродници, вашите деца ќе ви бидат мошне слични на вас. Сепак, понекогаш оној што е од злато ќе добие пород од сребро, а оној од сребро ќе има потомок од злато и се така најизменично и во другите случаи. Меѓутоа, бог најстрого и во прв ред им наложува на владетелите за ништо толку добро да не пазат ниту строго да внимаваат како за потомците и за смесата што се наоѓа во нивните души.“⁶³

Најпрво да споменеме дека оваа митска слика со која се користи Платон, како што наведува и самиот тој, е всушност зајмена од пораните поети. А секако можеме да ја сретнеме, во малку изменета форма кај Хесиод во неговиот еп *Дела и дни*. Слична претстава на родовите и одликите на граѓаните среќаваме во Книгата на Данаил во Стариот завет.

Употребата на ваквото сликовито разделување на карактерите како и на вредноста на одредени граѓани, е доста моќно но и не носи брзо до смислата на самата употреба на митот. Како што постојат различни метали, кои имаат различна вредност во земниот свет, така нивните карактеристики пренесени на духовно ниво би се вреднувале различно во задгробното. Реалноста да се роди некој во „златно“ опкружување кој нема да ги исполни „златните“ очекувања, секако постои. Исто така, како што наведува Платон, некој од пониските родови би можел да произведе многу доблестен човек. Затоа, тежината на водењето на човековата душа ја става на товар на „владетелите“, односно на оние кои веќе достигнале високо ниво на духовност.

Иако главната улога за андрагогијата им ја предава на тие владетели, сепак остава простор за поединечна грижа за сопствената душа. Тој го изнесува поимот βίον ἀειραῖς, односно животен избор, кој нужно потоа доведува до индивидуалниот *modus vivendi*.

Дел од негата на душата која Платон ни ја советува е и прочистувањето (καθάρις).

Иако во доктрината на Елевсинските мистерии се препознава поимот „Чисти“ во смисла на поделбата на посветениците од останатите, сепак тука сè уште не станува збор за ритуали кои би ја прочистиле и би ја одржувале душата (но и телото) чисти според божествените начела. Ваквата грижа за чистотата на душата и телото, за првпат се среќава дури во орфизмот, а особено во „првобитниот“ грев од кој е создаден човекот. Имено, според орфичкото учење човекот настанал од деловите на раскинатото тело на богот

⁶³Politeia 415 a-b

Дионис, и од пепелта на убиените извршители на ова страшно дело – Титаните. Оттука, човекот по својата природа е грешен, но во себе го носи и оној божествен дел, а со тоа и бесмртен – душата. Така, орфизмот нуди можност да се исчисти тој исконски нечист и грешен дел, и со тоа да им се помогне и на телото и на душата да живеат праведен живот. Подоцна ваквата замисла за човековата грешна природа, секако со соодветни промени се јавува и во питагорејството, дополнета со идејата за реинкарнација, таа ги дава строгите питагорејски правила на живеење. Иако кај Платон се среќава една мешавина на овие верувања, сепак тој најмногу се поврзува со питагорејскиот начин на живот.⁶⁴ Според ова, Платон смета дека еден философ има за цел во животот да ги препознава и разоткрива тајните на космосот, и на божественото. Здружувањето на физичката и умствената моќ придонесува за унапредување на душевната моќ. Во Државата, Сократ забележува: „Значи, општејќи со божественото и космичкото начело на редот, философот и самиот станува космично устроен и божествен.“⁶⁵

Ваквиот начин на живот е сосем логичен и соодветен за секој еден кој смета дека крајната цел на нашето постоење е враќањето кон божественото едно, кон космичкото цело. Иако во дел од дијалогот Тимај, јасно се гледа Сократовото влијание над Платоновата мисла, сепак кон крајните делови на ова излагање, Платон сосем се врти кон неговите гледишта. Во смисла на крушното движење на космосот и душата, на нејзината грижа и хармонијата со телото, тој вели:

„θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῷ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοοῦμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῦσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.“

„Грижата на секој од овие делови е една: секому одделно да му се даде храна и движење како што му одговара. Движењата кои се сродни со божественото во нас всушност се размислите за вселената и за нејзините кружни движења. Нив секој од нас треба да ги следи и врз основа на спознаените хармонични односи и кружни движења во вселената да ги исправа кружните движења во својата глава што се нарушени при нашето раѓање;

⁶⁴ „Питагорејски начин на живот“ – Πύθαγορείος τρόπος τοῦ βίου. Прв го именува Платон во Државата (Politeia 600 b)

⁶⁵ Politeia 500 c

притоа, оној што набљудува се поистоветува со набљудуваното во согласност со првобитната природа. А откако се поистоветил, тој ја постигнал целта на доблесниот живот што на луѓето им е дадена од боговите и во сегашноста и во иднината.“

Збирот на сето ова потоа се пресликува во судбината на душата во задгробниот свет, кој е јасно прикажана низ Платоновата есхатологија, преку митот за Ер како централна тема.

Платонова есхатологија

Во врска пак со есхатологијата која ја проповеда Сократ, можеме да кажеме дека тој сепак останува на неговиот првичен дефанзивен став каде тврди дека ништо не знае. Сократ не се осудува да каже ништо конкретно во врска со она што нè чека по одделувањето, туку верен на себе изјавува пред Атињаните:

„ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις: ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἀδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.“

„Сега е време сите да си заминеме: јас во смрт, а вие во живот. А кој оди кон подоброто, тоа не знаеме.“⁶⁶

Во Фајдон, Сократ има доста опуштен став кон смртта, дури би можеле да кажеме дека тој и ја очекува. Тој вели:

„οὐκοῦν, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔλεγον, γελοῖον ἄν εἴη ἄνδρα παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτῳ ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ' ἦκοντος αὐτοῦ τούτου ἀγανακτεῖν?“

„Зар не би било смешно, како што на почетокот реков, ако човек во текот на животот се подготвува себеси да биде што поблиску до смртта и живее така, да се лути кога смртта ќе дојде. Зар тоа не е смешно?“⁶⁷

Наспроти него, Платон во Државата ни го донесува Митот за Ер, кој и не го споделува Сократовиот ентузијазам во поглед на умирањето. Напротив, тој е изнесен како еден вид предупредување, пророштво, кое во секој момент од нашиот живот може да скршне на погрешната страна.

⁶⁶Apologia Socrati, 42 a

⁶⁷Фајдон, 67 e

Во овој мит Платон го изложува подетално своето мислење за судбината на душите. Познавачите на Платоновата философија овој мит го поврзуваат со очигледно шаманистичко искуство, кое му се припишува на главниот лик во митот, арменскиот јунак Ер.⁶⁸

Откако загинал во една битка, по десет дена кога било собирањето на телата од боиштето, трупот на Ер сè уште бил недопрен. Сепак неговите соборци го земале и го припремиле за погребување. Во моментот кога бил поставен на кладата, тој се разбудил и им пренел порака од задгробниот свет. Тој раскажувал за патувањето на душите, детално го опишал местото каде тие се собирале откако ќе се одвоеле од своите тела⁶⁹, но и целата процесија која се одвивала сè до нивното повторно отелотворување.

Главниот заклучок од овој мит е дека душите своето место на оној свет го добивале според заслугите на овој. Оние кои се казнети одат во Тартарот, а пак оние кои биле доблесни одат на небото. И двете групи остануваат на своите места илјада години, а потоа ќе бидат принудени повторно да бираат нов живот во светот на смртниците. Откако ќе дојдат до делот каде тие повторно го бираат својот нов живот, душите преминуваат не само во човечки суштества туку и во животни. Сè во зависност од нивниот избор. Во овој дел ги согледуваме влијанијата на орфичката и питагорејската доктрина врзана за душата. Интересно е да се напомене изјавата на пророкот кој ја фрла коцката со животните судбини:

„ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλεον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἑλομένου: θεὸς ἀναίτιος.“

„Доблеста нема господар, туку секој еден според тоа дали ја почитува или ја сквернави, повеќе или помалку ќе има удел во неа! Вината е во оној кој избира, бог е невин!“⁷⁰

Слично тврдење подоцна се јавува кај христијанските отци и апологети на христијанската вера. Со овој аргумент пак Платон би можел слободно да го одбрани својот став кон негата и есхатологијата на душата. Тука е изнесено во кртки црти се она кое би требало да го знае еден философ, а тоа е дека единствено индивидуалната грижа на секој еден е она на кое треба да се стави акцентот, бидејќи само нашата волја може да ги доведе нештата во хармонија. Веќе напреднатата философска мисла на Платон, видливо се оддалечува од

⁶⁸поопширно во Платон, Политеја - превод Елена Колева, ТРИ, Скопје 2002

⁶⁹спореди и Alighieri, D. Inferno

⁷⁰Држава, 617 е

својот учител Сократ. Иако се согласуваат во тврдењето дека секој си е одговорен за својата судбина, а со тоа логично доаѓа и дека постојат различни судбини, сепак сосема се разликуваат во судбината на душата откако ќе се одвои од телото. Така, како што е споменато погоре, Сократ повлекува линија на своето „знаење“ и истражување до моментот кога телото умира. За разлика пак од него, Платон го презема овој мит за да „докаже“ дека душата продолжува по смртта на телото. Интересно е тоа што иако есхатолошките идеи се различни, сепак и кај двајцата е повеќе од сигурно постоењето на душата како независна од телото, како и дека таа е поважна од него токму заради нејзината вечност и бесмртност.

Откако душите ќе си ја избере својата судбина, поминуваат крај реката Лета од каде пиеле вода, по што го забораваат својот претходен живот. Во митот не му е дозволено на Ер да се напие вода, како и претходно да избере судбина, бидејќи тој бил избран по божја волја да биде гласник и да раскаже што ги чека сите по смртта.

Единствениот кој има можност да се спаси од ова циклично движење на душата е философот, кој благодарейќи ѝ на својата способност да се присекава на претходните животи, успева да ја доведе душата до нејзиното конечно одредиште - колективната божествена душа. Со ова тврдење непогрешливо се упатува на врската со питагорејската доктрина, но и кон едни постари корени кои водат кон источот.

Дотогашната философска традиција, вакви карактеристики на комуникатор со боговите им придава на Питагора и на митскиот Орфеј. Како што е споменато погоре, самиот Питагора тврди дека тој се секава на своите преходни животи, додека пак Орфеј директно комуницира со богот на подземјето, та дури и се враќа жив назад.

За Ер, Митевски смета дека, е носител на посебен вид на знаење кое според начинот на кој се стекнува би можело да се именува како откровение. Тука се дадени суштествените елементи на откровението: непосреден увид во нештата со учество на божествената моќ како гаранција за веродостојноста.⁷¹ За разлика од Сократ кој држи до својот скептицизам, Платон ѝ се препушта на магијата.

Ваквиот пристап на Платон кон есхатологијата е оправдан од неговите коментатори и проучувачи со нивното тврдење дека тој го извлекол директно од Орфизмот.⁷² Но читајќи го митот можеме слободно да заклучиме дека Платон не се потпира само на изворите од орфиците, тука се испреплетени и елевсинските мистерии.

Кога станува збор за човековата душа, јасно е дека Платон се користи со митски претстави. Но, зошто токму приказна која има толку неверојатни елементи? Бремер смета

⁷¹ Митевски, В. „Платоновото учење за душата“, Матица, Скопје 2005

⁷² „Платон го парафразира Орфеј насекаде“ - Olym. Phd. 7.10.10

дека одлуката тој да го искористи овој елабориран мит е сосема едноставна – хелените навистина верувале во ова. Тој ги дава за примери приказните за Аристеј и Хермотим, за кои се верувало дека одвреме-навреме ги напуштале своите тела, во текот на животот. Ваквите верувања во можноста душата да го напушти телото во текот на „заедничкиот“ живот, не се оригинално хеленски. Имено, таквото т.н. шаманистичко искуство се забележува во голем дел од еповите и митовите од Блискиот Исток, каде најчесто јунакот, кој е токму во потрага по некакво спасение на својата душа, е задолжен да оствари барем едно вакво патување.

Во Државата, преку митот за Ер, дадена ни е претставата за случувањата кои сега не можеме да ги согледаме. Патот на душите по одвојувањето на телото се чини исполнет со многу можности, но и голема надеж за конечното искупување и повторно припојување кон космичката душа. Оваа тема се разговара и во дијалогот Фајдон, но овде спасот на душата е многу по неизвесна. Во овој дијалог, најјасно е дека Платон сосема ја напушта идејата на Сократ да не се очекува награда по смртта. Платон наведува дека штом ќе пристигне душата во задгробниот простор, таа е подложна на судење. А во зависност од нејзините дела низ животот таа е казнета или пак наградена за сите векови. Кога станува збор за оние кои треба да добијат казна, Платон дури и ги распоредува во деловите од Адот, на пример самоубијците во реката Кокит⁷³, а пак оние на кои им нема искупување одат засекогаш во длабочините на Тартар. Слични претстави на соодветните „оддели“ за казнетите души подоцна во литературата среќаваме кај Данте Алигиери во првиот дел од „Божествената комедија“ – „Пеколот“.

Оние пак, кои не извршиле сериозни престапи во својот живот, а чии души имаат покајание во себе, добиваат уште една шанса да си ја ослободат својата душа. Тие поминуваат процес на прочистување, се носат до реката Лета, и потоа повторно се враќаат на земјата во телесен облик. Ваквиот процес, со мали разлики, е опишан и во митот за Ер. Сепак, таа е основната идеја на Платон кога станува збор за судбината на душите.

Основната разлика, доколку би можеле така да ја наречеме, во овие две претстави за случувањата по смртта на телото, е поголемото нгласување на философската чистота како и философскиот начин на живот во дијалогот Фајдон.

„τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκίσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἅς οὔτε ῥᾶδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῇ παρόντι.“

⁷³Phaedo, 114 a

„Оние од нив што доволно се очистиле благодарейќи на философијата, живеат бестелесни за сите времиња, и одат на многу прекрасно место кое не е возможно да се опише, но и немаме сега време за тоа.“⁷⁴

За разлика од Фајдон, каде се преминува директно на заклучокот за ослободувањето на душата, во државата тој „совет“ е на некој начин по завиен, и оставено е на читателот самиот да сфати како треба да се движи до своето спасение. Забележуваме и дека Платон ни дава само навестување за она подобро место каде што нема никаде. Повеќе не постои конкретен Остров на блажените, бидејќи тоа е место каде се продолжува да се живее, токму со телото со кое се престојувало на земјата. Тука, се чини, Платон ни навестува место кое многу потсетува на христијанскиот концепт за Рајот.

Како општ заклучок во смисла на есхатологијата може да се изнесе дека Платон на начин верен на него повторно ја враќа надежта за добивање на место во блажениот задгорбен живот. Што значи ова? По елитизмот на Елевсинските мистерии, и затвореноста и строгоста на орфиците и питагорејците, шансите за посакуваниот задгробен живот не биле еднакви за сите.

Во краткиот период на, условно кажано, пауза на замислата за постоење после смртта доаѓаат претсократовците кои со нивното влијание врз својата публика, на некој начин ја оддалечиле од дотогаш актуелната есхатологија.

Откако на философската сцена ќе дојде Платон, тој во своите дијалози повторно ја популаризира темата за задгорбното постоење како и за бесмртноста на душата. Неговото пророштво иако не дава гаранција на секому за удобен живот, сепак не отфрла никого. Како што и нагласува во Државата, секој сам си ја бира својата судбина, па така и секој сам е одговорен за неа. Тој го „измива“ божеството од какво било прегрешување, а воедно и се дистанцира од одговорноста за кажаното. Ваковиот став кон светот и душата јасно се согледува најпрво кај неоплатоничарите, од каде пак понатаму преминува и во христијанската теологија и есхатологија.

⁷⁴Phaedo, 114 c

IV. Неоплатонизам

Заедничкиот белег на философските струи кои постоеле во периодот на доцната антика е ублажувањето на разликите меѓу Платоновите и Аристотеловите гледишта, а со тоа и постепено се создава претстава за античката философија како хомогена целина.

Така, некои сметаат дека Западната цивилизација своето потекло го влече од античка Хелада. Стара Хелада била таа која ги претопила животните елементи на цивилизациите од Блискиот Исток во примери на граѓанскиот и културниот живот, кои сега се сметаат за специфично западни.

Во овој период, философијата била доста почитувана како дисциплина. Имајќи ги и истите теми на проучување како и теологијата таа била доста сврзана со неа, па така „заедно“ се обидувале да одговорат на прашања поврзани со потеклото и суштината на вселената, за природата и суштината на човекот, за телото и душата, за доброто и злото.

Философијата ја имала предноста на богатото наследство од антиката, како и многу важните дела, во прв ред, на Платон и Аристотел. Преку проучувањето на овие големи автори од антиката, се оформил еден нов круг на нивни интерпретатори, како и една нова дисциплина, а подоцна ќе бидат наречени неоплатоничари и неоплатонизам.

Неоплатонизмот е термин кој првпат се среќава кај германските автори од модерното време, а создаден е да ја означи неформалната философска школа која се јавува во III век наша ера, за чиј основач се смета Плотин.

Оваа философска доктрина потекнува од една долговековна традиција, чии почетоци се токму во Платоновата Академија. Имено, по смртта на Платон, познато е дека, водењето на Академијата ја презел неговиот внук Спевсип. Со тоа започнува еден период кој условно е наречен Ран платонизам кој трае до првиот век пред нашата ера. По овој период следи Средниот платонизам, кој ќе го одбележи Антиоховиот обид за враќање кон автентичното учење на Платон, а ќе трае сè до III век од нашата ера. Врз темелите кои ќе ги постави оваа философска струја ќе израсне неоплатонизмот а како негов основоположник се смета Плотин.

Иако платонистите, а особено неоплатонистите, себеси се сметаат единствено како интерпретатори на философијата на нивниот учител, сепак тие се ориентираат кон одредени теми. Покрај „општите“ теми кои Платон ги опфатил во своите дела, тие се ориентираат најмногу кон философијата на Едното.

Имајќи ја можноста да не создава ново, туку да го усоврши она кое веќе постои, Плотин успеал себеси да се издигне на доста високо ниво во философијата, веднаш до Платон и Аристотел.

Плотин - мост помеѓу две ери

Периодот на активното творење на Плотин го претставува моментот кога античката философија достигнува еден специфичен момент. Она што тој го постигнал не би било соодветно да се опише како новитет, или некоја револуционерна мисла, но сепак влијанието на неговите дела успеало да го спои стариот со новиот свет.

Во врска со Платиновиот живот можеме да дознаеме само преку раскажувањата на неговиот ученик Порфириј, кој воедно бил и издавач на неговите дела.

Според Живописот (кој го напишал во 301 г.), авторот ни пренесува дека според личниот лекар на Плотин, Евстохиј, тој умрел на 66-годишна возраст, во 270 година од н.е. Според тоа би можеле да пресметаме дека Плотин бил роден околу 204 година од н.е.

За негов роден град, според некои автори, се смета Лико или Локополис кој се наоѓал во Горен Египет. Некои сметаат дека овој град бил „избран“ за негово родно место заради неговото философско школување во Александрија.

Според сите овие несигурни податоци, се претпоставува дека кратко по доаѓањето во Александрија во 232 година, кога имал 28 години, тој го запознава философот Амониус и така станува негов ученик.

По долгогодишното изучување на философија кај својот учител, тој се придружува на една воената експедиција на римскиот цар Гордијан III против Персија кој започнал во 243 година. Се споменува дека неговата вистинска цел била непосредно да се запознае со персиската и индиската философија.

Откако се вратил од походот, тој заминал во Рим во 245 година, каде ја основал својата философска школа и се занимавал со философијата сè до неговата смрт.

Од описите кои ги добиваме за Плотин како личност, можеме да заклучиме дека тој бил многу организирана, сестрана и личност посветена на науката. Во прилог на водењето и ширењето на неговата школа му одел и неговиот талент за деловни зделки. А пак со стекнатите средства материјално ги помагал на своите ученици и пријатели.

Бил почитуван од многу видни римски семејства, а некои од нив пак му го припишувале својот имот по смртта како и обврска за грижа на нивното потомство. Во еден период од својот живот во Рим, се одлучил да направи чекор сличен како Платон, односно да основа град (во негова чест на Учителот) кој би се изградил во Кампанија, а би бил наречен Платонополис. Сепак оваа идеја била доста амбициозна и неконвенционална дури и за Рим, па така не била одобрена од Сенатот.

За начинот на предавање на неговата философија повторно дознаваме од Порфириј, но за неговите тврдења можеме да се умериме и во самите списи на Плотин.

Порфириј ни пренесува една интересна анегдота во која учествувал и самиот тој. За време на нивната дискусија, во школата пристигнал некој човек по име Таумасиос. Дискусијата во која влетал тој траела три дена, а кога на крајот била завршена тој го замолил Плотин да ја запише. Плотин на ова му одговорил дека немајќи конечно решение на проблемот кој го поставиле со Порфириј тој нема и ништо вредно да се запише.

Оваа случка ни дава претстава за Плотин како некој кој ги водел своите предавања произволно, но Порфириј тоа ни го порекнува со податокот дека Плотин однапред добро се подготвувал за предавањата. На крајот, читајќи ги неговите списи, можеме да заклучиме дека не само што неговите излагања се добро осмислени туку оставале и силен впечаток кај слушателот/читателот.

Крајот на Платиновиот живот завршува сосем спротивно од неговиот раздвижен живот. Тој тешко се разболува (лепра или туберкулоза) и неколку години тој живее доста изолирано со минимални контакти со надворешниот свет. Покрај него, сè до последните моменти од животот, е неговиот лекар и ученик Евстохиј. Како завет

кој му го оставил тој на својот ученик се неговите последни зборови: „Труди се на сеопштото божество богот што е во тебе.“

По својата смрт, Плотин не оставил своја школа во вид на институција, како на пример Академијата. Преземајќи ја сета одговорност за водење на школата врз себе, со неговата смрт замрела и таа. Сепак, влијанието кое го имал тој врз философијата која ќе дојде по него е неоспорливо, а се потпира исклучиво на неговите списи. Неговиот ученик Порфириј, по смртта на Плотин ги собира неговите списи, и со доста слободна редакција, ги издава во три книги со по девет расправи кои биле наречени Енеади (стг. *ἐννεα* - девет) .

Душата и нејзината нега

Плотиновото учење се заснова на три хопостаси - Едното, Умот и душата, од кои како основна и појдовна се смета учењето за Едното. Како мост помеѓу умот и Едното, тој го изложува учењето за душата. Таа кај него се јавува како еден состав во кој се сплотени разновидни моќи. Тој душата ја дели на два дела, а пак нејзините способности ги дели на три.

Горниот дел на душата е оној со кој таа комуницира со Умот, и со чија помош може да се спои со Едното. Додека пак со нејзиниот долен дел таа се поврзува со сетилниот свет, кој е менлив. Според ова, можеме да заклучиме дека душата ја има посредничката улога помеѓу сетилниот и спознавателниот свет.

Кога станува збор за нејзините моќи, тој ги дели на три и тоа: моќ за изведување на заклучоци (дискурсивна моќ), втората е поврзана со пониските нивоа на свест, а третата пак ја поврзува со интуицијата како највисоко ниво на свест.

Бидејќи душата е сместена во смртното тело, Плотин смета дека при тоа сплотување таа губи дел од својата божественост. Со тоа таа пополека ја губи врската со Едното и Умот, притоа свртувајќи се кон себе како посебна единка заборавајќи го своето потекло.

Во Енеадите, во дел насловен како *Што е тоа живо суштество и што е човекот?* Плотин ни ја објаснува двојната човекова природа, и ги објаснува дејствувања на горниот и долниот дел на душата. Горниот дел сè уште комуницира со

возвишеното, додека долниот дел на душата, повлечен од телесното, се свртува кон порок и пропаѓање, а со тоа го искусува и човековото страдање.

Разгледувајќи ја ваквата определба на душата како и објаснувањата кои Плотин ни ги нуди, секако нè потсетуваат на описите на Платон на душата во своите списи, во прв ред Фајдон и Тимај. Секако неговото влијание и присуство во Платиновите списи не е воопшто затскривано, туку напротив во Платиновите последни зборови „Труди се на сеопштото божество да му го вратиш богот во себе“, како да се крие чувствувањето на Учителот.

Бидејќи душата е сфатена како нешто кое има своја цел во рамки на општото постоење, но и дека ја поседува способноста да одлучува за својот придонес во него, логично би било да постои и начин за нејзина нега и одржување кон вистинскиот пат.

За достигнување на оваа конечна и највисока цел на душата, Плотин предлага три начини, односно: нега на доблестите, вежби во дијалектиката и на крајот созерцание.

Нега на доблеста

Како и во класичниот период на хеленската философија, така и во периодот на творештвото на Плотин, граѓанските доблести сè уште остануваат исти, а тие се: справедливоста, храброста, умереноста и мудроста. Така, Плотин смета дека со негата на овие доблести се помага душата од долниот дел да се избори со пороците и страстите. За разлика од неа пак, горниот дел од душата е насочен кон конечното враќање на душата кон божествената суштина.

Негувањето на доблеста низ текот на целиот шивот е претпоставка за духовно напредување. Тоа ги ослободува нашите духовни моќи. Патем да речеме, во античката философија тоа е патот на напредување што веќе одамна е подготвен од питагорејците, Платон и стоиците.⁷⁵

Како средство за постигнување и одржување на доблеста тој предлага дијалектика. Во овој сегмент на неговата философија тој потсетува на Платоновите (односно

⁷⁵Митевски, В., „Античка философија - Доцна антика“, Матица, Скопје 2010

Сократовиот) принцип на неа на душата. Ваквиот начин се практикува со една цел - достигнувањето на највисокиот спознавателен степен, односно созерцанието. Созерцанието (θεωρία) во Платиновата философија претставува последната точка на патот кон обединувањето на душата со Едното. Можеби би се очекувало некаков сложен систем на вежби и задачи кои некој би ги извршувал, но сепак Плотин дава сосем едноставно објаснување. За него патот започнува со чистото набљудување на светот и природата. Од тој свет потребно е да се надмине логичното набљудување на убавото кое е, како што напоменува Плотин заводливо и би можело да не оттргне од вистинскиот пат.

По преминување на оваа пречка, се започнува со осознавање на Доброто, како би ја припремиле својата душа за конечното обединување со Едното. На крајот на ова душевно патување стигнуваме до една, би ја нарекле, апатична состојба на душата каде таа доживува еден вид на екстаза и на крајот вечно се соединува со Едното.

Како кус заклучок во однос на Платиновото гледиште за душата и за есхатологијата може да се каже следново:

Како философ кој сè уште не е ориентиран кон христијанскиот принцип, туку повеќе се потпира на античката философија, логично е тој во своето учење да содржи од учењата на своите претходници. Така, јасно е согледливо дека во неговата дефиниција и неа на душата влијанијата доаѓаат како од питагорејството така и од стоицизмот. Посветувањето на себепрочистувањето, како и нагласувањето на отфрлање на сите емоции се јасни показатели за тоа. Секако, како неоплатоничар, тој ги користи философските системи на Платон, во смисла на ослободувањето на душата по смртта.

На крајот би можело да се каже дека неговата философија потсетува на неговиот живот. Таа иако строга, сепак е умерена, прифатлива и ветувачка. Но на крајот сè зависи од оној кој ја практикува - нема вознесување без усовршување на душата.

Византија - ризница на древноста

Византија претставувала една од најважните култури на Западната цивилизација, која исто така претставувала и своевиден парадокс. Иако малкумина ја сфатиле нејзината комплексност и големина, сепак таа продолжува да влијае врз нашите животи со векови откако престанала да постои.⁷⁶

Историјата на Византија започнува длабоко во минатото, со основањето на мегарската колонија во 657 година пр.н.е, која се наоѓала на преминот меѓу Босфор и Хелеспонт, и била наречена Бизантиј. Ова гратче опстојувало низ историјата, имајќи ги своите подеми и падови, сè додека во 324 година не бил утврден, а на 11 мај 330 година се случило свеченото осветување на градот под името Нов Рим.

Така оваа година се зема како официјален почеток на Византиското царство, со својот главен град, популарно наречен Константинопол.

На културен план самото царство било поделено на два дела, односно во провинциите од Илирик кон запад се говорел латинскиот јазик, а пак во провинциите кон истокот се говорел грчкиот јазик.

Цивилизацијата на истокот сè уште била хеленистичка - мешавина од класично грчки, семитски и ирански сфаќања. Сепак, како што напоменува Рансиман, уделот на класична хелада толку се смалил, што пред сè претставувал силна традиција отколку животна сила.

Она што многумина не можеле да го разберат е зошто нејзините граѓани себеси се нарекувале Ромејци, а пак својата држава Нов Рим. Името Византија, или пак Византијци е дадено многу подоцна во историјата.

Причината заради која тие го користеле терминот Нов Рим, била сосема политичка. Тоа бил начин да се претстави едно непрекинато постоење на една веќе пропадната империја, начин таа да си го врати стариот сјај.

Византија била осмислена да биде голема, богата и блескава. И таа успеала во тоа, со дури илјадагодишно опстојување, но таа создала свој идентитет кој бил еден огромен мозаик на јазик и култура.

⁷⁶За повеќе види кај Runciman, S., "Byzantine Civilization", Palgrave Macmillan, 1969

Но како и секоја држава, така и Византија се соочувала со внатрешни превирања и надворешни закани.

Па така како прибежиште од секојдневната разочараност на народот му била потребна религија. Но старите грчки и римски култови веќе ја губеле својата моќ. Најголемо влијание во овој период имале култовите на Изидата и Божицата мајка, како и Митраизмот. Сепак, овие култови заради својата таинственост и неможноста секој да учествува во нив не ја давале поддршката која ја барала човековата душа. Во овој период на културен, политички и религиозен метеж, на сцената настапува една „нова“ религија која ќе ги засени сите дотогашни. Со потекло од Палестина, доаѓа христијанството кое не само што со љубов ги прима сите туку им носи надеж за спасение каква дотогаш не била ветена.

Христијанството во својата доктрина вклучувало многу елементи кои дотогаш се среќавале низ останатите култови и религии. Па така, жителот на едно хеленизирано царство можел сосем добро да се согласи со мистицизмот, есхатологијата, симболизмот и благородните верски обреди кои христијанството ги содржело во себе.

Како еден од главните принципи на христијанството е Љубовта преку која се ширело милосрдие и пријателство.

Сепак, клучните причини заради кои христијанството навистина успеало да се рашири со голема брзина, особено низ учениот свет биле:

1. Вклучувањето на жените во важните обреди а и самата религија, и
2. преземеното влијание од хеленската философија и култура.

Но, иако било нашироко прифатено, сепак христијанството своето официјализирање како државна религија го доживеало во 313 година со Миланскиот едикт. Кратко по ова, во 325 г. со Првиот вселенски собир настанале и првите проблеми во официјалната христијанска заедница. Ова подоцна резултирало со уште четири Вселенски собири, многу анатем, еретички движења и неслога во христијанската заедница.

Доколку би се разгледувала историјата на Византија во поглед на философијата, нужно е да се подели на четири периоди. Именувањето на овие периоди е условно.

1. Рана Византија - од IV до средината на VII век;
2. Темни векови - втора половина на VII век до прва половина на IX век;
3. Време на културна обнова - од втората половина на IX до крајот на XII век;
4. Време на опаѓање - од почетокот на XIII па сè до средината на XV век.

Во контекст на овој труд, ќе се осврнеме единствено кон почетниот период.

Рана Византија

Овој период се врзува со официјалното прогласување на Византиското царство, односно 324 година. По прекинувањето на директната врска и зависност од Рим и Источното Римско царство во 395 година, на историската сцена доаѓа Константин.

Неговото владеење ќе внесе огромни промени на културниот план на кралството. Во текот на својот живот Константин се посветува на создавањето на сјајот на неговото кралство, па така во престолнината тој донесува голем број на споменици, отвара галерии и на еден начин им го дава античкото наследство на своите поданици. Иако ја примил христијанската вера дури на својата смртна постела, тој претставува важна историска фигура во христијанската историја.

Константиновите библиотеки го извршиле својот голем удел во ширењето и афирмирањето на христијанството не само кај обичниот народ туку што е уште поважно кај учените.

Царот Теодосиј е вториот кој ги зацврстил темелите на христијанството во кралството и Балканот.

По краткиот период на благо опаѓање во V век, доаѓа на власт Јустинијан кој ја довел својата држава до врвот. Јустинијан тргнал по стапките на Константин, но со

една поинаква цел - афирмација на христијанството. Неговото најголемо дело е црквата Света Софија која иако во изменета функција и до денес опстојува и претставува грандиозно дело.

Наследството кое го оставила класичната култура имало спасителна улога врз опстанокот и развојот на културата, а во прв ред образованието во Византија. За разлика од Источното Римско Царство кое по своето пропаѓање потпаѓа под влијание на варварските освојувачки племиња, во Византија продолжува да се развива културата дури и во најтемните периоди.

Ова е периодот во кој се јавуваат едни од најголемите имиња на христијанската религиозно-философска мисла. Во почетокот се јавуваат Кападокиските Отци, околу V век се јавува Псевдодонијсј Ареопагит, а пак во VI и VII век приматот го држат Максим Исповедник и Јован Лествичник.

Односот меѓу хеленската философија и христијанството се утврдува како однос меѓу разумот и верата, како два приода кон Бога кои не мора да се исклучуваат меѓу себе.⁷⁷

Христијанството и античката философија

По афирмирањето на христијанството на Блискиот Исток како нова религија покрај јудаизмот, почнало да се шири и кон западот. Така стариот, учен свет ја прифатил оваа религија која со своите принципи на функционирање претсавувала плодна почва за обновување на старите философски вредности. Со оглед на временската и географската локација на нејзините почетоци, христијанската религија го пронашла своето место во Александрија. Спојувајќи ги начинот на согледување на хеленската философија и толкувањето на старозаветните книги (Петокнижјето) таа создава интересен спој на хеленскиот дух и јудејската религиозна традиција.

И не случајно е избрана токму Александрија како „отскочна даска“. Таа претсавувала најголемиот центар не само на хеленската култура туку овде бил крстопатот за меѓукултурна размена.

⁷⁷ Митевски, В., „Античката философија и Византија“, Матица, Скопје 2011

Христијанските апостолите искористиле уште една важна карактеристика на овој културен центар а тоа е грчкиот јазик. Дотогаш, секој учен бил добро запознаен со овој јазик. Имајќи го ова предвид се преминува кон превод на Светото Писмо кое ќе биде наречено Септуагинта⁷⁸ а ќе се искористи грчкото коине.

Преведувањето на Светото Писмо го дало очекуваниот резултат. Христијанството успеало да навлезе во хеленизираниот свет, а бројот на поранешните скептици кон новата религиозно-философска доктрина, постепено се намалувал. Друга придобивка која христијанството ја имало од користењето на грчкиот јазик е токму неговото лексичко богатство. И на крајот, можеме слободно да кажеме дека третата голема придобивка на христијанството од хеленизацијата било влијанието на античките философи а во прв ред од Платон⁷⁹.

Во текот на оваа лексичка преобразба на христијанската теологија, се создало и соодветно толкување на одредени термини. Така кај апостол Павле, како психолошки термини се јавуваат два збора кои не е лесно потполно да бидат значенски диференцирани. Тоа е *σῶμα* кој би можел на македонски да се преведе со тело и *σάρξ* чие значење би било најблиско до нашиот збор плот (физичка структура на живиот организам)⁸⁰.

Александриските свети отци и христијанскиот концепт на душата

Во периодот од I до III век од новата ера, постепено се обликува своето христијанското учење под влијанието на класичната култура и философија. Ова е периодот кога во Александрија, се јавуваат првите христијански творци, светите Александријски отци - Климент и Ориген.

Користејќи ја својата интелектуална спремност во полето на класичната култура, како и студиозното проучување на христијанската теологија, тие успеваат да создадат една развиена доктрина за душата. Во нивните дела, многу јасно се гледа влијанието од класиката, првенствено од Платон.

⁷⁸лат. *versio septuaginta interpretum*; стг. *ἡ μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα*. Превод на Стариот завет од страна на седумдесетмина Евреи кои имале познавање како од еврејскиот така и од грчкиот јазик. Овој термин почнал да се користи кон почетокот од 5 век.

⁷⁹*преобраќање* на неверник во христијанин (стг. *μετανοεῖν* и *μεταστροφή*)

⁸⁰Митевски, В., Душата и духовноста во антиката и раниот среден век“, Матица македонска, Скопје 2012

Така тие ја користат Платоновата тројна поделба на душата како основа на нивното учење. Сепак мораме да напоменеме дека оригиналниот Платонов концепт на трипартитноста некогаш се отфрла или пак се преиначува во служба на христијанските догми.

Така кај Климент Александриски можеме да ја сретнеме изворната платоновска поделба : разум - волја - нагон, а пак некогаш како плот - душа - дух.⁸¹ Неговиот заклучок во однос на душата завршува во сосема платоновски стил, каде тој вели дека умот е највреден дел на душата.

За разлика од својот современик, Ориген се осврнува кон алегориската интерспретација на Библијата. Користејќи ја оваа Платонова алатка, тој на својата философија и дава еден поблаг изглед, доста сличен на самата Платонова интерспретација на поимот на душата како и нејзината есхатологија.

Во однос на телото, кое и порано се интерпретира како нужно зло на душата, затвор, дури и гроб, тој кажува дека телото не е само по себе зло. Тука тој се поврзува со учењето на светиот апостол Павле кој смета дека иако телото има склоности кон зло и грев, сепак тоа може да ѝ користи на душата во нејзиниот пат кон вознесувањето и спасението.

Христијанскиот свет во VII век

Во историските и религиозните случувања во VII век од н.е., особено важни ликови се византиските императори Ираклиј (610-641) и Константин II (641-668). Доаѓањето на власт на Ираклиј го означило крајот на суровиот тиранизам на императорот Фока, а неговото владеење пак, ја вратило Византиската империја на старата слава и сјај. Имено, Персија успеала да се обнови како воена сила, и во 614 година го освојува Ерусалим, во 615 Египет, а во 617 успева да стигне до Халкидон и директно да го загрози Константинопол. По успешното враќање на одземените делови од византиската територија, бил склучен големиот мир помеѓу овие две големи сили. За жал, последните денови на Ираклиј не поминале во такво расположение, бидејќи започнале освојувачките походи на Арапите како и ширењето на новата, исламска религија. По заземањето на Ерусалим во 637 година

⁸¹Климент ја дели душата и на пет дела во *Stromata*, 6, 16, 135. Повеќе кај Митевски, В., Душата и духовноста во антиката и раниот среден век“, Матица македонска, Скопје 2012

од страна на Арапите, Ираклиј физички подлегнал на шокот и не бил способен директно да се бори со новите непријатели на империјата.

Покрај ваквите политички превирања, почнала да се шири и нова закана за христијанското единство – монофизитското⁸² учење. Ваквото учење проповедало дека Исус имал само една природа, која сметале дека била или исклучиво божествена или пак синтеза на божествената и човечката природа. Ваквиот раздор во христијанската заедница штетела на политиката на Византија, а особено заради забрзаното губење на териториите кои доброволно се приклонувале кон Персија. Токму заради овој проблем Ираклиј се обраќа до патријархот Сергеј, кој заради своето сириско потекло добро се разбираше во тој источен менталитет. Така, Сергеј излегол со решение за овој религиозен спор со формулата според која во Христос има две природи, но една енергија. Бидејќи се воделе според Аристотеловата дефиниција за енергија, односно дека е „пројава на конкретна природа“, било прифатено дека во Христос можеле само мисловно да се разликуваат две природи. А бидејќи тој е личност, односно хипостас Христос, Сергеј заклучува дека возможно е да се говори само за една енергија, односно Богочовечка хипостаса.

Се чинело дека е постигнат компромис во христијанската заедница, а сето тоа било поткрепено со авторитетот на светиот Дионисиј Ареопагит, кој во своите списи исто така го употребува изказот „една богочовечка енергија“. Сепак, како што ќе се покаже подоцна, ова не го решило проблемот долгорочно, туку и ќе го продлабочи. Но во прво време, не само што на религиозен план се постигнало обединување на христијаните и монофизитите туку биле вратени териториите кои биле окупирани од Персија. Ваквиот голем успех, бил и службено прогласен во 633 година, во градот Теодосиопол (денешна Ерзерума).

Како што беше споменато погоре, ваквото набрзина склопено решение не истрајало долго во своето убедување. И самиот патријарх Сергеј бил свесен за ова, па така го дал следниот предлог: имајќи предвид дека се работи за едно Лице, да не се зборува за *една енергија*, туку за *една волја*. Така, по прифаќањето на Сергеевото

⁸²μονοφυσитισμός од *mónos monos*, "единствено, едно" и *φύσις physis*, "природа". Како контраст на ова учење е *dyophysitism* (or *dia-, dio-*, од дуофизитизмот) кое што учи дека Исус имал две природи, една божествена и една човечка, по неговото отелотворување.

изложување за „едната волја, папата Хонориј (634 год.) го прифаќа учењето за *монотелитизмот*.

Во ова време, иако религиозното единство во империјата било и политички и општествено важно, сепак останале и свети луѓе кои се грижеле за зачувување на правоверието. Најгласен во оваа борба бил патријархот ерусалимски Софрониј. Негов единствен сојузник и близок пријател бил светиот Максим Исповедник, со кого се среќава во Александрија.

По заземањето на Ерусалим од страна на Арапите, во 638 година, патријархот Софрониј склучил сојуз со калифот Омар. Тој пак го прогласил Ерусалим за отворен град, и ја изградил познатата џамија со златната купола на местото на Соломоновиот храм. Како знак на благодарност и соработка, калифот му ги предал сите христијански и свети места во областа на располагање на Софрониј.

Многу брзо по ова умира патријархот Софрониј, па се чинело дека расправата околу монотелитизмот е завршена. Во 638 година Ираклиј го објавува „Ектесис“ – Импраторскиот декрет за верата со кој го забранува користењето на зборот „енергија“ воопшто, а како замена е предложена формулата „една волја“:

„Исповедаме дека постои само една волја на нашиот Бог Исус Христос, вистинскиот Бог, бидејќи од ниеден момент Неговото тело, одуховено со разумна душа, не се одделува од Бог – Логос, хипостасно соединет со него, и дека не делувала од сопствени побуди и спротивно на волјата на Логосот, туку само тогаш и како што сакал Бог-Логосот.“

По смртта на патријархот Сергеј истата година, на негово место доаѓа патријархот Пир кој пак бил длабоко навлезен во монофизитското убедување. По смртта на императорот Ираклиј во 641 година, на негово место доаѓа императорот Константин II, и заедно го потпишуваат религискиот декрет кој ќе биде наречен „Типос“ со кој се забрануваат какви било расправи за енергиите или пак за волјите.

На запад пак, воопшто не била прифатена расправата ниту пак одлуката за монофизитизмот и монотелитизмот. Така наследникот на папата Хонориј кој одбил да го потпише „Ектесисот“, папата Мартин I го одбил и потпишувањето на

„Типосот“. Тој свикал совет во Латеран и го анатемисал „Типосот“ и монотелистичкото учење. Константинопол на ова одговорил со задушвање на западната опозиција, па така папата Мартин бил уапсен и мачен. Бидејќи не се откажал од правоверието, а и заради неговата старост бил протеран на Херсон каде што и умрел.

Колку и да било одлучно спротиставањето на западот за монотелитизмот, сепак најголем поборник за правоверието и против оваа ерес бил големиот богослов, монахот Максим Исповедник.

V. Светиот Максим Исповедник

Според црковното житие на светиот Максим Исповедник (Конфесор), тој е роден околу 580 година во Цариград, во благородничка фамилија. Постигнувајќи голем успех во школувањето, како и вроената дарба за наука и философија му донела на Максим место во царскиот двор кај Ираклиј. Иако во Царскиот Сенат бил многу почитуван и одлично си ја извршувал својата задача, сепак одлучува дека неговата цел во животот е да биде Божји човек и да се оддаде на изучување на големите тајни. Затоа во 613/614 година најпрво заминува во манастирот Филипик во Хрисопол каде се замонашува, а заради тековните случувања тој преминува во манастирот свети Ѓеоргиј во Кизик каде ги создава своите големи дела.

Во текот на превирањата во христијанската заедница, како и политичките проблеми низ Византиското царство, Максим се бори на страната на правоверието а наспроти монотелитизмот. Заедно со папата Мартин I тој го анатемисува монотелитизмот, патријарсите кои го прифаќаат, но и самиот цар кој ја прифаќа оваа ерес.

По апсењето на папата Мартин, бил уапсен и Максим заедно со неговиот верен ученик и следбеник Анастасиј. Истрпувајќи долги мачења и понижувања, тој останува верен на христијанството и одбива да го прифати монотелитизмот. За жал, на големите мачења кои ги поднеле, сите тројца подлегнале. Максимовиот втор ученик Анастасиј, иако во заточеништво, успева да ги запише неговите големи подвизи и неговиот живот.

Делата на Максим Исповедник можеме да ги најдеме во 90 и 91 том од Мињовата „Патрологија“. Максим не пишува систематично, па така различни елементи од неговото учење се расеани низ неговите дела. Неговиот јазик пак, е доста сложен и тежок за разбирање. Начинот на пишување му бил честопати нејасен, а во некои случаи тој самиот пишува схолии на своите ракописи. Доста често се повторувал самиот себеси во текот на пишувањето, а пак за јазик на кој пишува често го одбирал атинскиот дијалект.

Во неговото дело „Одговори на Таласиј“, кое претставува објаснување на помалку разбирливите и тешки места во светото Писмо, коментар на псалмот 60 и коментар

на молитвата „Оче наш“. Покрај коментари кои се однесуваат на светите списи, тој дава коментари на делата на Дионисиј Ареопагит и на Григориј Богослов а собрани се во неговото дело наречено *Ambigua*.

Едно од поважните дела е „Мистагогија“ или „Тајноводство“, кое се смета дека е напишано под влијание на псевдо-дионисиевата „Ареопагитика“, а се однесува на толкувањето на Божествената литургија.

Како резултат на актуелноста на монотелитската ерес, Максим ја пишува кратката „Расправа со Пир“, кого и ќе успее да го врати назад во правоверието но за жал на многу кратко време. Во неговите аскетски списи „400 глави за љубовта“ и „200 гностички“⁸³ глави“ биле и останале пример за мистичното богословје.

Покрај исклучителната истрајност во борбата против монотелитизмот, мораме да напоменеме дека благодарјќи на Светиот Максим Исповедник, сите важни идеи на неговите претходници – Ориген, Еваргиј, Кападокиските Отци, св.Кирил и псевдо-Дионисиј – го добиле своето место во православиеото. Заради сето ова, преподобниот Максим можеме да го наречеме вистински отец на византиското богословје.⁸⁴

Есхатологијата и христијанската философија

Еден од атрибутите со кој е означена неопфатливоста на Божјото битие е вечноста. Таа ја означува Божјата неопфатливост од временска перспектива. Времето се сфаќа како еден постојан, непрекинлив тек – од минатото кон иднината, и тоа претставува единствена димензија, додека пак просторот има три димензии – висина, ширина и должина. Времето како категорија постои само за нештата, оние кои се создадени, како некаква илузија и тоа заради ограниченоста на створениот свет, но за Бог како неограниченост и нествореност постои само безвременоста. Всушност, времето како мерка постои само од четвртиот ден на шестдневното создавање на светот, според првата книга Мојсеева: времето постои само за човекот и за сите оние суштества под него⁸⁵.

⁸³Треба да се напомене дека во овој контекст не се мисли на гностичкото учење, туку на патиштата на богоспознавањето.

⁸⁴Татакис, В., Византиска философија, Философска библиотека *Alētheia* Јасен, Београд 2002

⁸⁵Спореди Стар завет, 1 книга Мојсеева

Во поново време интересот за иднината на светот во целина, а особено онаа на човекот се чини дека се засилува. Ваквото интересирање се пројавува низ сите области од човековата дејственост, но особено е изразена во философијата.

Во религијата како активност на човековите битија во целина, активноста која потекнува од најдлабоките, метафизички и идеални основи на личното создадено битие – човекот, и се остварува со полно признание и прифаќање на една апсолутна вредност. Лично на Бога и неговото откровение, постои и нешто друго, нешто што од корен е различно од футурологијата – а тоа е есхатологијата. Веста за есхатологијата, религиозниот човек ја прифаќа како стварност на еден виш и вечен свет во кој нема иднина. Па така, за разлика од футурологијата која го определува подрачјето на времето, есхатологијата е нешто повеќе и поинакво. Таа претставува откривање на она кое доаѓа од другата страна на иднината. Футурологијата секогаш смета на времето, додека пак есхатологијата е безвремена.

Бидејќи светот потекнува од едно апсолутно начело, односно од библискиот почеток⁸⁶ во кој сè уште не постоело времето, светот има и апсолутен крај. Па следствено на тоа, како што почетокот не бил во времето, туку му претходи, така и крајот нема да припаѓа на времето туку ќе биде после него. Според тоа, како што почнал кога сè уште не постоело времето ќе се заврши „кога веќе времето нема да постои“⁸⁷ надвор од вековите. Според ова можеме да заклучиме дека вистинскиот предмет на есхатологијата е случувањето кое се очекува на самиот крај, по завршувањето на времето, кога броењето на времето повеќе нема да биде нужно и релативно. Кога ќе престане временскиот поток⁸⁸ и кога ќе истече неговиот последен момент, тоа ќе исчезне. Но нема да исчезнат со него создадените нешта, бидејќи тие се создадени за да постојат.

Крајот на светот не доведува до распад на светот или негова дематеријализација. Таквото случување е онтолошки невозможно, бидејќи светот во себе содржи неуништливи елементи. За разлика, на пример од хиндуистичкото сфаќање на светот или пак дури и Сократовото чија цел е бегство и одвојување од овој свет,

⁸⁶1 Мој 1,1

⁸⁷Откр 10, 6

⁸⁸Види Откровение 10.6

христијанството ја усвојува концепцијата на севоплотеност, а со тоа и православната концепција на спасувањето на светот со светот.

Изостанувањето на Второто Христово доаѓање, како и првите средби на Црквата со хеленската култура значително ја изменила сликата на Црквата во однос на есхатонот. За да го оправда доцнењето на Второто доаѓање, Црквата започнала да го темели своето битие врз историјата а не на самото очекување на Доаѓањето и воскресението на мртвите. Така, бидејќи Божјото Царство (гледано како еден вид на институција) започнало да го губи своето директно влијание на христијанскиот живот, историското царство ја презема неговата улога и со текот на времето станува прототип на христијанскиот живот. Сепак, и покрај сите овие промени, Црквата во постапостолскиот период сè уште се гледа себеси како есхатолошка заедница. Се сметало дека Светиот дух делува во контекст на евхаристискиот собир и така обезбедува еден континуитет на самата Црква. А пак самото делување на Светиот дух бил водач низ есхатонот.

Неминовната средба на христијанската заедница со хеленската философија односно со онтологијата, секако оставила трага во Црквата а особено на христијанската онтологија. Сфаќањето на битието по хеленскиот пример секако дека влијаело на сликата на христијанското битие. Интересно е што Христос се оддалечува од Евхаристијата и станува индивидуа, што неминовно доведува до индивидуалниот пристап на христијаните во однос на својот животен тек. Ваквиот „нов“ поглед на светот и на самиот себе, довело и до промени во однос на сфаќањето на есхатонот. За разлика пак од Хелените, христијаните не ја одвојувале суштината од конкретното битие, односно постоењето од начинот на постоење. Всушност, тие даваат предност на самиот начин на постоење односно предност на личноста како конкретно битие во однос на суштината како нешто општо. Конкретната хипостаса е вистинското постоење на суштината, а не безличната суштина.⁸⁹

Христијанските философи кои биле под влијание на Платон, како на пример Ориген, до одреден степен го преиначиле Платоновото сфаќање за создавањето на

⁸⁹ Митрополит Јован, „Од маске до личности“, српски превод во Богословље 1-2/1985, 17-40

светот и се обиделе да го прилагодат кон христијанското сфаќање. Самиот Ориген, под влијание на Платон, сметал дека духовните битија се Божји мисли и се наоѓаат во Божјиот ум. Сметајќи дека Логосот Бог е исто со Божјиот ум, тие сметале дека духовните битија од вечноста се во заедница со Божјиот Логос. Според неговата идеја за создавањето на светот, Ориген смета дека после првата фаза на создавање (στάσις – мирување), дошла втората (κίνησις – движење) со што сите битија кои почнале да се движат, се отргнале од заедницата со Бог и паднале на земјата во грех. Треба да се нагласи дека Оригеновата онтологија не го вклучувала човековото тело и материјата. Затоа основниот проблем за Ориген не била смртта, односно смртта на телото туку самото тело како материја. Затоа оригенистичката онтологија не била есхатолошка, и не зависела од соединувањето на човекот со Бога и воскресението на телото, туку со природата на душата.

Во подоцнежниот период, на Истокот под влијание на платонизмот и оригенизмот сликата за есхатонот се менува. Се создава мислење дека вистинското постоење на човекот е во минатото, а не во иднината како што вели есхатонот. Многу црковни Отци не се сложувале со ваквата оригенистичка определба на битието, бидејќи според тоа Црквата веќе не ја претставувала Евхаристијата која пак била место каде што делувал Светиот Дух. Како најдобар пример за ваквото несогласување на црковните отци со видувањето на човекот како битие на минатото е учењето на св. Максим Исповедник за душата.

Душата во учењето на св. Максим Исповедник

Во христијанската религија, душата повторно ја гледаме како вечниот составен дел на телото. Таа е неговата движечка сила, и таа продолжува да постои откако смртното тело ќе пропадне. За разлика во јудаизмот, врз кој се изградени почетоците на христијанството, душата има некаква споредна улога. Таму, од аспект на хеленската философија, би рекле дека има еден вид на сократовска есхатологија. Важен е праведниот живот и себеодржувањето, а што се случува понатаму по смртта не би можеле да знаеме.

Од друга страна, христијанството ни ги отвара како портите на рајот и вечното блаженство, така и портите на пеколот и вечната пропаст. Откако ќе се запознаеме

со делата на св. Максим, мораме да бидеме внимателни во одредувањето на струите кои влијаеле на наговото творештво. Така, во расправата за душата на св. Максим можеме да го забележиме влијанието од неоплатоничарите, и секако Платоновото влијание со неговиот философски концепт. Тоа е особено видливо е во неговата теолошка антропологија. За потеклото на душата, св. Максим го пишува следното:

„Ζητητέον τοῖς σπουδαίοις, τίνα καθήκει νοεῖν εἶναι τὰ ἔργα ὧν ἤρξατο τῆς γενέσεως ὁ Θεός· καί τίνα πάλιν, ὧν οὐκ ἤρξατο. Εἰ γάρ πάντων κατέπαυσε τῶν ἔργων, ὧν ἤρξατο ποιῆσαι, δῆλον ἐκείνων οὐ κατέπαυσεν, ὧν οὐκ ἤρξατο ποιῆσαι. Μήποτε οὖν, ἔργα μὲν Θεοῦ χρονικῶς ἡργμένα τοῦ εἶναι ἐστὶ, πάντα τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον αἱ διαφοροὶ τῶν ὄντων οὐσίαι...⁹⁰

„Треба да се прашуваат оние кои се ревносни (во верата) кои нешта се создадени од Бога, а кои не ги создал. Бидејќи од она кое го создал тој се одморал, но не се одморал од она кое не го создал. Божјите дела кои се во времето, кои постојат секое поинаку се причествуваат во Божјото битие, бидејќи во себе како основа го носат не-битието.“⁹¹

Откако ќе ги определи создадените од Бога и несоздадените, тој ги објаснува нивните основни карактеристики. Битијата кои се создадени од Бога природно се насочуваат кон нивниот создател и го почитуваат Божјиот пат. За потеклото на душата тој продолжува:

„Τὰ ἀθάνατα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀθανασία· καὶ τὰ ζῶντα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ζωὴ· καὶ τὰ ἅγια πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀγιότης· καὶ τὰ ἐνάρετα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀρετὴ· καὶ τὰ ἀγαθὰ πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀγαθότης· καὶ τὰ ὄντα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ὄντοτης, Θεοῦ προδήλως ἔργα τυγχάνουσιν· ἀλλὰ, τὰ μὲν, τοῦ εἶναι χρονικῶς ἡργμένα· ἦν γάρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν·

⁹⁰S. Maximus Abbas, Ambiguorum Liber, in: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus (Tomus 91, Paris: Garnier Freres, 1865), col 1100 C

⁹¹ Преводите на изворните текстови за поглавјето за светиот Максим Исповедник се преведени од страна на авторот на трудот.

τά δέ, τοῦ εἶναι χρονικῶς οὐκ ἡργμένα. Οὐκ ἦν γάρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἀρετή καί ἀγαθότης καί ἀγιότης καί ἀθανασία.⁹²

„Сè она кое е бесмртно и самата бесмртност, сè она кое е живо и самиот живот, сè она кое е свето и самата светост, сè она кое е доблестно и самата доблест, сè она кое е добро и самата добрина, сè она кое битиствува и самото битие, јасно е дека се Божји дела. Некои од овие битија настанале како временски, бидејќи не биле од секогаш; други пак битија (сами по себе) не станале временски, бидејќи доблеста, доброта, светоста и бесмртноста отсекогаш биле.“

Определувајќи ги вечните и временските нешта, тој ги набројува карактеристиките на душата која ја определуваат како битие. Јасно е дека оние нешта кои почнале да се движат и ја нарушиле Божјата хармонија, морале по редот на нештата да стигнат до земјата, до овој видлив свет. За нивниот „круг“, судбински циклус да биде завршен тие мора да породолжат да се движат по патеката која си ја поставиле пред себе за да успеат да стигнат повторно во првичната целина.

Така, забележуваме дека св. Максим го прифаќа Платоновниот модел на движењето на душата како и нејзината крајна цел – обединувањето со Бога. Со ова можеме да заклучиме дека Максим се придржува до „традиционалниот“ став дека човековата душа е божествена а со тоа и бесмртна. Но откако ќе ги увидиме сличностите кои постојат со Платоновата идеја за душата, ќе забележиме дека иако нивниот „надворешен“ излед е сличен сепак суштината има поинаква форма. Неговата вистинска идеја за душата се открива низ неговите дела.

Строгото противење на монотелитизмот, или „едната волја“, кај Христа, извршила големо влијание врз неговите размислувања за единството на телото и душата. Тој се придржува до правоверието, односно изворниот христијански концепт каде телото и душата се два различни елементи, но на земјата постојат во заедништво давајќи си значење еден на друг. Според св. Максим, човекот е почетно создаден од два логоси, а тие си присутни во телото и во душата.

⁹² S. Maximus Abbas, *Ambiguorum Liber*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus 91, Paris: Garnier Freres, 1865), col 1101 B

“Καὶ ψυχὴν μὲν εἶναι τῶν αἰσθητῶν τὰ νοητά, σῶμα δὲ τῶν νοητῶν τὰ αἰσθητά. Καὶ ὡς ψυχὴν ἐνοῦσαν σώματι, τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ τὸν νοητὸν εἶναι· καὶ τῷ νοητῷ τὸν αἰσθητόν, ὡς σῶμα τῇ ψυχῇ συγκροτούμενον· καὶ ἓνα ἐξ ἀμφοῖν εἶναι κόσμον, ὥσπερ καὶ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον ἓνα, μὴδ’ ἐτέρου τούτων τῶν ἀλλήλοις καθ’ ἑνωσιν συμπεφυκότων θάτερον ἀρνούμενου καὶ ἀποπέμποντος, διὰ τὸν τοῦ συνδήσαντος νόμον...”,⁹³

„И душите на спознателните битија се умни, а телата на умните се сетилни битија. И како што душата се наоѓа во телото, така и умниот свет се наоѓа во сетилниот. А сетилниот свет е соединет со умниот, како што телото е соединето со душата. И светот е еден, составен од обете, како што човекот е составен од тело и душа. Ниту еден од тие светови, кои се соединети, не го отфрла другиот, според соединувачкиот закон...“

Тој го дефинира човекот како „микрокосмос“, за него тој претставува „природна поврзаност“ (συνδεσμός τις φυσικός) и посредник (μεσίτης)⁹⁴ помеѓу духовниот и сетилниот свет. Како што многупати наведува св. Максим, една од главните карактеристики на човековата личност е задачата, која е дадена на секој еден, да го соедини тој „микрокосмос“ со самиот Бог.⁹⁵ Во коментарите кон евангелието, св. Максим наведува дека човековите тело и душа „не се со исто градиво“ (κατὰ τὴν οὐσίαν), ниту пак нивното постоење е исто (ἀλλήλοις μὴ ταυτόν ἐστι τὸ εἶναι).

Токму затоа нивните логоси се различни. Доста често ја прави оваа забелешка во своите списи, и го дефинира ова „соработување“ на телото и душата како φύσις

⁹³ S. Maximus Abbas, *Mystagogia*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus 91, Paris: Garnier Fratres, 1865), col.685A

⁹⁴ Човекот е во средиштето на сите спротивности (τοῖς καθόλου ... μεσιτεύον ἄκροις). Ibidem, col. 1304B. Се споменуваат 5 парови на спротивности (διαρέσεις) во ова поглавје: ibidem, col. 1304D-1305B) помеѓу создаденото и несоздаденото; созерцанието и физичкото; небесата и земјата; рајот и земјата; машкото и женското (Quaestiones ad Thalassium 48, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus 90, Paris: Garnier Fratres, 1865), col. 436A-B). Во Quaestiones ad Thalassium 60 се дадени поинакви парови.

⁹⁵ Nellas P., *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person* (New-York, 1987)

σύνθετος. Кога станува збор за човекот и неговата душа, Максим прави уште едно разграничување. Така на изјавата на неговиот претходник, Григориј од Ниса дека човекот е создаден според ликот Божји и тој печат го носи во својата душа, Максим смета дека треба да се разграничат поимите на лик и подобие, што би довело до неговото тврдење дека Божјиот лик на душата и е даден со нејзиното создавање, но нејзиното подобие таа треба да го стекне во текот на својот земен живот.

Од сето она кое го споменува тој за душата можеме да заклучиме дека сè уште движејќи се по една „традиционална„ определба на нејзиното потекло како божествена. Бидувајќи со божествена природа, душата мора да биде бесмртна. А како еден од клучните докази за нејзината бесмртност, секако е нејзината одлика на движење. Така, во Гностичките стослови среќаваме:

„ Τό γάρ μή ὄν, ἔχουσι αὐτῶν τοῦ εἶναι πρεσβύτερον. Ἦν γάρ ποτε, ὅτε τά ὄντα μετέχοντα οὐκ ἦν. Θεοῦ δέ ἔργα τυχόν οὐκ ἡργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς, τά ὄντα μεθεκτά, ὧν κατά χάριν μετέχουσι τά ὄντα μετέχοντα· οἷον, ἡ ἀγαθότης, καί πᾶν εἴ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. Καί ἀπλῶς πᾶσα ζωή, καί ἀθανασία καί ἀπλότης καί ἀτρεψία καί ἀπειρία, καί ὅσα περί αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται· ἅτινα καί ἔργα Θεοῦ εἰσι, καί οὐκ ἡργμένα χρονικῶς. Οὐ γάρ ποτε πρεσβύτερον ἀρετῆς, τό οὐκ ἦν· οὐδέ τινος ἄλλου τῶν εἰρημένων· κἄν τά μετέχοντα αὐτῶν καθ' αὐτά, ἦρκεται τοῦ εἶναι χρονικῶς. Ἄναρχος γάρ πᾶσα ἀρετή, μή ἔχουσα τόν χρόνον ἑαυτῆς πρεσβύτερον· οἷα τόν Θεόν ἔχουσα τοῦ εἶναι μονώτατον ἀϊδίως γεννήτορα.“⁹⁶

„Причестливите битија кои со благодат се причествуваат, се достоини за причест, како добрината и сè она што како добро се доживува, се Божји дела кои не настанале во времето. Имено, се однесува на целиот живот, бесмртност, едноставност, непроменливост, вечност и сето она што како Божествени суштински својства се созерцуваат. Тоа се во времето незачнати Божји дела, бидејќи не-битието не ѝ претходи ниту на доблеста ниту пак на кое било од наброените својства, па макар и она кое се причествува, само по себе е временско.

⁹⁶ спореди со S. Maximus Abbas, De variis difficilibus locis, in: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus (Tomus 90, Paris: Garnier Fratres, 1865), col. I 100C

Беспочетна е целата доблест, бидејќи ништо не ѝ претходи неа, туку Бог е прв и единствен создавач на сите битија.“

Преку овој опис гледаме дека душата припаѓа во првата категорија на, би рекле, нешта во светот. Со други зборови таа припаѓа на не-битијата, или оние кои не се создадени и кои се вечни и вечно присутни. Таа е „незначната“ и е „не-битие“, бидејќи битието има пропадлива судбина. Секако, како врвен елемент во светот и во вечноста е Бог, кој како што се вели „прв и единствен создавач на сите битија“.

За да биде возможно душата да биде поимана во материјалниот свет на човековото битие, таа мора да се отелотвори. Така таа се соединува со телото во моментот на зачнување на човеково суштество и живее со него во заедница. Бидејќи телото како нешто кое е создадено, самото по себе не се движи и е мртво, а токму таа движечка сила која го оживува и раздвижува е вечната душа. Во ова тврдење јасно го забележуваме влијанието на Платон, а особено на неговите Фајдон и Тимај. Впечатокот уште повеќе се засилува кога се тврди дека умот или логосниот дел е суштествената моќ на душата и нишка која човекот го поврзува со Бога.⁹⁷ Спротивно на Ориген, св. Максим го нагласува едновременото создавање на телото и душата. Тој тврди дека тој спој на овие две форми е еден сосема нов вид. Ниту душата ниту телото не постоеле едното пред другото, туку само обединети како заедничко битие (εἰδός)⁹⁸.

Ваквиот приод на св. Максим го коментираат јермонасите Зинковски⁹⁹, и велат дека ваквите тврдења на св. Максим можат да бидат сфатени како „реализам на битието“. Ако еден од елементите (душа) постоел пред другиот т.е. веќе постанал хипостаса, не би бил способен да создаде нова хипостаса со другиот елемент (телото) без „пропаѓање и без да се претвори во нешто кое не бил“¹⁰⁰.

⁹⁷ Митевски, В., Античката философија и Византија, Матица, Скопје 2011.

⁹⁸ според S. Maximus Abbas, Epistolae 12, in: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus (Tomus 91, Paris: Garnier Fratres, 1865), col. 488 D.

⁹⁹ Kyrill and Methody Zinkovskiy, Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor, International Journal of Orthodox Theology 2:4 2011

¹⁰⁰ S. Maximus Abbas, Ambiguorum Liber, in: J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus (Tomus 91, Paris: Garnier Fratres, 1865), col. 1324 A.

„Οὐχ ἀπλῶς γάρ λέγεται ψυχὴ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ἢ ψυχὴ, ἀλλὰ ἀνθρώπου ψυχὴ, καὶ τοῦ τινος ἀνθρώπου ψυχὴ. Ἐχει γάρ καὶ μετὰ τὸ σῶμα ὡς εἶδος αὐτῆς τὸ ὅλον κατὰ τὴν σχέσιν ὡς μέρους κατηγορούμενον τὸ ἀνθρώπινον. Ὡσαύτως δέ καὶ τὸ σῶμα, θνητόν μὲν διὰ τὴν φύσιν, οὐκ ἄφετον δὲ διὰ τὴν γένεσιν. Οὐ γάρ ἀπλῶς λέγεται σῶμα μετὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα, ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα, καὶ τοῦ τινος ἀνθρώπου σῶμα, κἂν εἰ φθείρεται καὶ εἰς τὰ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀναλύεσθαι στοιχεῖα πέφυκεν. Ἐχει γάρ καὶ οὕτως ὡς εἶδος τὸ ὅλον αὐτοῦ κατὰ τὴν σχέσιν ὡς μέρους κατηγορούμενον τὸ ἀνθρώπινον.“¹⁰¹

„Заради ова не се вели за душата дека е само душа, туку дека е човечка и на кој човек му припаѓа. Та и по одвојувањето од телото има обележја од целината на која и припаѓа. Исто и со телото, кое иако е смртно по природа, не е засебно во создавањето. Не се нарекува едноставно тело, по одвојувањето со душата, туку човечко тело, и тоа на некој човек, и покрај тоа што се распаѓа и се разложува на елементите од кои е составено природно. Та, има значење на човек како целосно/едно битие кон кое е дел.“

Во своите дела Максим многупати ја нагласува разликата во првиот од паровите на спротивности кои тој ги наведува, а тоа е парот на создадено и несоздадено, што директно се однесува на христијанската догма за настанувањето на светот. Овој пар, и ова негово тврдење во однос на душата е важно токму заради нејзината природа. Таа е „сродна“ со вториот елемент од парот односно несоздаденото, што нужно укажува на фактот дека таа како нешто кое нема почеток нема ниту крај, па така душата е вечна. Се чини дека според христијанското учење душата многу повеќе зависи од телото, секако со цел да таа го достигне своето последно одредиште.

Токму затоа, во негата на душата, негата на телото е неизоставен и нагласен дел. Нужно е да остане јасно дека самата душа не е возможно да се доживее сетилно, но бидејќи човекот е свесно и умствено способно суштество таа не е сосема сокриена

¹⁰¹ S. Maximus Abbas, *Ambiguorum Liber*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus 90, Paris: Garnier Fratres, 1865), col 1101 A

и непозната. Поради нејзината „несоздадена“ и божествена природа, душата е бестелесна и во човековиот земен свет таа не опфаќа ниту една (позната) димензија. Влијанието на стоиците е видно кога се тврди дека сетилата се органи на душата кои се во состојба да ги примаат надворешните впечатоци. Како завршен заклучок во однос на потеклото на душата можеме да кажеме дека христијанскиот концепт отстапува дотогашниот, класичен концепт. Душата повеќе не претставува посебен елемент кој постои сам за себе и се служи со материјалното (телото) за да ја отслужи својата казна на земјата. Падот на првиот човек Адам не се гледа со особена негативност, туку во неговата одлука се отсликува божјиот дар на „слободна волја“. Имено, слободната волја е главната карактеристика на човековата природа, и претставува алатка која првенствено е наменета за остварување на конечната цел на душата. Свети Максим заклучува дека човекот е збир на сите Божји дарови, и овој збир го нарекува „мистична црква“.

„Ὡς περ δὲ τῇ κατὰ ἀναγωγὴν θεωρίᾳ τὴν Ἐκκλησίαν ἔλεγεν ἄνθρωπον εἶναι πνευματικόν, μυστικὴν δὲ Ἐκκλησίαν τὸν ἄνθρωπον, οὕτω δὲ καὶ τὴν ἁγίαν πᾶσαν κατὰ συναίρεσιν Γραφῆν, ἄνθρωπον ἔφασκεν εἶναι, τὴν μὲν Παλαιὰν Διαθήκην ἔχουσαν σῶμα, ψυχὴν δὲ καὶ πνεῦμα καὶ νοῦν τὴν Καινὴν“¹⁰²

„И како што нагорно согледувал, ја нарекол Црквата духовен човек, а пак човекот таинствена/мистична црква. Така тој и целото Свето Писмо во неговата целина го нарекол човек. Така, Стариот завет го претставува телото, а Новиот – душата, умот и духот. И повторно, целото тело го нарекува Свето Писмо.“

Ваквата интересна слика за единството на телото и душата претставува една иновација во смисла на определбата на местото на човекот во светот. Преку ваквата претстава се докажува човековата важност во патеката на времето кон безвременоста, преку исцртувањето на паралела на (за нас социјално, философски и религиозно важното) Свето Писмо и човекот (како важен елемент во светот).

¹⁰² S. Maximus Abbas, *Mystagogia*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus 90, Paris: Garnier Fratres, 1865), col. 684 B

Како еден краток заклучок за потеклото и смислата на душата на овој свет, можеме да кажеме дека таа навистина и не е казнета со престојот на земјата. Таа тука се поврзува со телото и помага на светот за да се создаде подобро место за живеење, верување кое е целта на христијанската религиозна философија.

Делови на душата

Кога станува збор за деловите на душата, кај св. Максим согледуваме отстапување од досегашниот, да се нарече, стандарден модел на трипартитност на душата. Имено, како приврзаник на двојната природа на Христа, ја создава својата антропологија во тој дух. Во својата расправа за душата тој кажува дека таа може да се осознае само преку умот а не преку сетилата. Како доказ за нејзиното постоење тој го наведува постоењето на телото. Па така, доаѓајќи до прашањето за деловите на душата тој вели дека таа се состои од два дела – разумен и волев. Уште на почеток нужно е да се напомене дека ова навидум поедноставување не е сосема едноставно како што изгледа на прв поглед. Всушност низ објаснувањето на овие делови на душата станува очигледна нивната комплексност која пак, не се однесува исклучиво кон душата и во нејзина корист туку како заедница му служи и на телото. Според св. Максим човекот не е претставен исклучиво како душа која е заробена во смртното тело, туку држејќи до христијанската философија тој ја нагласува соработката и светата унија помеѓу двата елементи. Имено, во христијанската философија телото е потребно кога ќе настапи Второто Исусово доаѓање, за душата (и на грешните и на праведните) да продолжи откако ќе пристигне Новата Земја. Бидејќи телото не е во состојба да се движи само по себе, нему му е потребна душата за да го придвижи од внатре и таа за него претставува живототворен принцип. За душата, св. Максим смета дека е битие кое е истоветно самото на себе, и способна е да прима и спротивставености без да ја изгуби истоветноста со себе. Душата се храни преку умот, а нејзините пак квалитети не се од сетилна природа. Заради ова таа е едноставна и е бесмртна бидејќи ниту едно битие не ја предизвикува својата сопствена смрт. Бидејќи душата е придвижувана сама од себе не може во ниту еден момент да престане да постои. Вториот доказ за нејзината бесмртност е тоа што, ниту еден нејзин недостаток како на пример

омразата не може да ја уништи. А како контраст пак на нејзиното уништување е даден принципот на Љубовта кој ја доведува душата до нејзината конечна цел. За ова св. Максим пишува:

„Ὁρᾷς ὅτι ἐν τῷ λύειν πάντα σύνδεσμον ἀδικίας ἐκ τῆς καρδίας ἡμῶν, καὶ διαλύειν πᾶσαν στραγγαλιὰν βιαίων συναλλαγμάτων μνησικακίας, καὶ σπεύδειν εὐεργετεῖν τὸν πλησίον ἐξ ὅλης ψυχῆς, τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως περιλαμπόμεθα, καὶ τῶν παθῶν τῆς ἀτιμίας ἐλευθερούμεθα, καὶ πάσης ἀρετῆς πληρούμεθα, καὶ ὑπὸ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ καταλαμπόμεθα, καὶ πάσης ἀγνοίας ἐλευθερούμεθα· καὶ προσευχόμενοι τὰ Χριστοῦ εἰσακουόμεθα, καὶ τὸν Θεὸν μεθ’ ἡμῶν ἔξομεν διαπαντός, καὶ τῆς κατὰ Θεὸν ἐπιθυμίας πληρούμεθα.“¹⁰³

„Гледаш ли дека кога ќе ја оттргнеме секоја неправедна нишка од нашето срце, и кога ќе го одврземе секое јаже на присилна промена од стари омрази, и побрземе да направиме добро на ближниот свој со целата (наша) душа, тоаш ќе бидеме облеани со светлината на сознанието, и ќе бидеме ослободени од страстите на нечестието и ќе бидеме исполнети со секоја доблест, и ќе бидеме просветлени од Божјата слава и ослободени од секакви незнаење. Молејќи се, ќе ги слушнеме зборовите Христови, а Бога ќе го имаме со себе засекогаш, и ќе се исполниме со желба по Бога.“

Што се однесува до проблемот за осознавање на светот св. Максим смета дека нашите сетила не мамат. Тој кажува дека сетилата се оние кои го претставуваат нашиот неразумен дел и кој не поврзува нам како човечки суштества со животните. За сетилата тој смета дека се само еден орган на душата, алатка преку кои таа ги забележува надворешните случувања. Но бидејќи нештата кои се околу нас, нужно но и возможно е да бидат поимани и сфатени, умот е тој кој ја има задачата да ги собира овие информации. Со ваквото тврдење св. Максим како да се навраќа на корените на платоновскиот систем на идеи, и потсетува на Платоновскиот дијалог

¹⁰³ S. Maximus Abbas, *Ambiguorum Liber*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus 90, Paris: Garnier Fratres, 1865), col 953 A

Фајдон. Умот е делот од душата кој е рационален е најчистиот дел кој го согледува она кое е во битијата но и пред нив. За Умот, тој вели:

„Νοῦ γὰρ ἔλεγε δύναμιν εἶναι τὴν σοφίαν, καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν νοῦν δυνάμει σοφίαν.“

„Та тој кажа и дека силата на умот е мудроста, а пак самиот ум е можна/потенцијална мудрост.“

Следејќи ја таа стара традиција на дефиниција на душата тој определува кај неа три дела *λογιστική*, *ἐπιθυμητική* и *θυμητική*. Сепак, мора да се нагласи дека тој оваа терминологија не ја користи за конкретното определување на деловите на душата каков што е случајот кај Платон, туку дека ова е токму само користење на терминологија. За него тие претствауваат посебни *способности* на душата, односно различни активности на еден исти темелен принцип на умната човечка душа. За ваквите определби кај св. Максим, Татакис¹⁰⁴ заклучува дека секоја од овие способности може да стане жариште во кое ќе се развиваат многу активности. Така ќе стане *λογικός* ако се работи за *λόγος*, *διανοία* за да се расудува правилно и да се стекне знаење, и на крајот *νοητικός* за правилното движење на умот или достигнување на вистината преку интуиција.

„Τὰς μὲν ζητητικὰς τε καὶ ἐρευνητικὰς τῶν θείων δυνάμεις οὐσιωδῶς ἔχει καταβεβλημένας αὐτῇ παρὰ τοῦ κτίσαντος κατ' αὐτὴν τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον ἢ τῶν ἀνθρώπων φύσις, τὰς δὲ τῶν θείων ἀποκαλύψεις κατὰ χάριν ἢ τοῦ παναγίου. Πνεύματος ἐπιφοιτῶσα ποιεῖται δύναμις. Ἐπειδὴ δὲ κατ' ἀρχὰς διὰ τῆς ἁμαρτίας τῇ φύσει τῶν ὁρατῶν ταύτας ὁ πονηρὸς προσήλωσε τὰς δυνάμεις, καὶ οὐκ ἦν ὁ συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν Θεόν, πάντων τῶν μετεληφόντων τῆς φύσεως τὴν νοεράν τε καὶ λογικὴν δύναμιν ἐχόντων περιγεγραμμένην τῇ ἐπιφανείᾳ τῶν αἰσθητῶν καὶ μηδεμίαν κεκτημένων ἔννοιαν τῶν ὑπὲρ αἰσθησιν, εἰκότως ἢ τοῦ παναγίου Πνεύματος χάρις ...“¹⁰⁵

¹⁰⁴ Татакис, В., *Византијска философија*, Философска библиотека Aletheia Јасен, Београд 2002

¹⁰⁵ S. Maximus Abbas, *Quaestiones ad Thallasium*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus 90, Paris: Garnier Fratres, 1865), col 604 A

„Човековата природа ја има Божествената истражувачка и испитувачка моќ, која ѝ е свадена во градивото од страна на Творецот при самиот нејзин влез во битието, а откривањето пак на Божественото според благодатта е надоаѓачката сила на Пресветиот Дух. Но, бидејќи на почетокот, преку гревот, лукавиот ѓавол ги приврзал овие моќи за видливото, па така повеќе не го претстваување она кое го бараше или поимаше Бога. Бидејќи сите оние кои ја поседуваат ваквата природа имале умна и разумна моќ, се ограничени на појавноста и сетилните нешта, а не се свесни за она кое е над сетилата, кое е благодат на Пресветиот Дух.“

Важно е да се напомене дека и двата дела на душата имаат еднаква важност и одговорност кога станува збор за нејзиното соединување со Божјото битие. Така, разумниот дел е одговорен за подготовките кои мора да се направат за душата да го достигне највисокото степен на делување, односно созерцанието. Главната алатка со која се служи овој дел е секако умот, но св. Максим ги вклучува и останатите делови од телото (очи, уши, нос) како помагатели за Умот, односно тој овој збир го нарекува разумен дел. Разумниот и Умниот дел се две посебни „алатки“ со кои се користи душата, не се сосема спортивствени но разумниот се занимава со материјалното и сетилното додека Умниот со духовното и божјото.

Бидејќи телото и душата работат заедно, овие помошни елементи ги собираат информациите од надворешниот материјален свет, кои умот потоа ги обработува. Неговата главна задача е, да расудува и да определува кои нешта им штетат на душата и телото а кои пак се корисни. Иако разумниот дел, сам по себе е способен да работи, и да го доведе човекот до одреден степен на скалата на обожувањето, сепак многу потребен е и волевиот дел.

Интересно за волевиот дел, односно за човековата волја е тоа што во христијанската антропологија се нагласува постоењето на „слободната волја“. Имено слободната волја е таа која на човекот му ја дава можноста за да одлучи дали сака повторно да се вклопи во Божјото битие. Ваквиот избор му е дозволен на човекот уште од Адам, кој за жал избрал да тргне по грешниот пат и ја изгубил бесмртноста. Така, колку што слободната волја е благодат толку е и проклетство на

човекот. Таа е неговата движечка сила, со неа човекот може да постигне и се и ништо. Доколку се обидеме да ја анализираме малку оваа претстава на човековата слободна волја, секако дека ќе не потсети на Платоновата претстава на коњите (во улога на делови на душата) во Тимај. Иако таму поделбата на нејзините делови е на три, и борбата е меѓу разумот и нагонот, сепак се чини дека образецот постои.

Нега на душата

Многу важен елемент во учењето на св. Максим е неговото аскетско учење преку кое тој ја следи светоотечката традиција, а главната цел е борбата против страстите. Страстите се спротивни на чистотата на Бог, тие го заведуваат човекот и ја оттргнуваат душата од нејзиниот пат кон безвремието. Тие го приврзуваат човекот кон овоземниот свет, го рушат патот до рајот, врзани се со материјалното и материјата наместо со духовноста и духот. Во оваа категорија спаѓа и една сфера на односи помеѓу половите – и бракот и безбрачноста водат кон трансформација на односот од спротивност кон единство. Самиот св. Максим пак, бил строг аскет. Аскетскиот живот се однесува на согледувањето на Бога и обожението, што е и целта на човековиот живот. Св. Максим нагласува дека човекот во благодатното општење со Бога не се соединува со бога само со некои Божји делови, туку со целата негова исполнетост¹⁰⁶.

Како најважна одлика на душата е токму спознавателната моќ. Преку неа човекот го пронаоѓа патот кон Бога, и притоа успева да ја прочисти душата но и да го одржува своето тело. Идејата за сплотување со космичката целина, која тука е претсавена преку Бог Логос, ни е позната уште од антиката. Логосот не е само цел, туку и пат на напредување на кој се наоѓаат знаци кои го предупредуваат човекот да се пазат од злото и да се движи кон доброто¹⁰⁷.

Врз основа на идејата за создавањето на човекот по Божјиот лик и подобие, човекот е способен за расудување и за достигнување кон едната совршена цел. Но во прилог на овој „вроден“ потенцијал на човекот, Максим се надоврзува и со уште две многу важни карактеристики на човековата душа – мудроста и слободната

¹⁰⁶ Поопширно кај Мидиќ, И. *Биче како есхатолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац 2008

¹⁰⁷ Митевски, В., *Античката философија и Византија*, Матица, Скопје 2011

волја. Преку нив човекот успева да го прочисти својот лик на етички план и конечно да ја просветли својата душа. Спознавателното просветлување е производ на постојаната потрага по скриениот Логос во светот, неговото препознавање на секој чекор. Бог ни дава можност да го откриеме Логосот насекаде околу нас. Како највисок степен кој душата може да го достигне е токму (θεωρία). Промената која се случува кај св. Максим е сосема позитивна, со тоа што човековата смртна и ограничена природа повеќе не претставува главна пречка за доаѓањето до конечната цел на душата. Напротив, сега веќе тоа претстваува средство, сојузник за таа да ја достигне својата исконска одредница. Ваквата награда им е ветена на сите оние кои тргнале по патот на справедливоста и побожноста, и тоа за отаде вечноста. Но сепак таа „вечност“ може да се доживее и тука, на земјата но тоа сепак е резервирано за светите луѓе, кои преку аскезата успеале да се доближат до Бога.

Од она што ни е приложено, општо во христијанството но и кај св. Максим, можеме да заклучиме дека созерцанието како концепт не е изворно христијански. Тоа секако влече корени длабоко во античките философски ситеми, а особено од платоновската претстава за патот и целта на душата. Разликата се состои во тоа што во христијанскиот концепт душата е водена од Христос, кој е пример и водач низ патот на душата од овоплотувањето со телото до нејзиното конечно одредиште. За да се достигне оваа крајна цел, потребно е обликување на душата, паидеја според нејзиниот заборавен божествен образец, процес кој не завршува на овој туку во следниот живот. Во заднините на оваа идеја за неа на душата ги препознаваме трагите на Платоновата философска паидеја која води кон соединувањето со Бога.¹⁰⁸ Но покрај присуството на тие елементи, христијанската паидеја развива свој особен пат кој подразбира низа специфични моменти: аскеза, молитва, љубов и посебен облик на созерцание. Аскезата е метод преку кој се постигнува прочистување на душата. Тоа е нејзино ослободување од власта на нагоните и страстите кое има свој најстрог облик во разните видови на монашкиот живот. Сепак, аскезата не треба да се сфати како измачување на телото туку

¹⁰⁸ Митевски, В., *Античката философија и Византија*, Матица, Скопје 2011

поскоро како дисциплинирање на душата и неџа на посебни доблести на воздржување. Молитвата пак, го ослободува умот од сите странични мисли и ја доведува душата пред Бога во нејзиниот најчист облик. Но, за да се ослободи умот од претставите врзани за предметниот, сетилен, свет потребна е силата на љубовта без која духовниот напор губи моќ и смисла. Љубовта кон Бога е она што во крајна линија ни овозможува да му пристапиме и да доживееме единство со Него. Како резултат на таквата грижа, душата се оспособува за крајниот мистичен чин на созерцание, непосредно согледување и соединување со Бога. Тоа им е ветено на справедливите верници во идниот живот, но ретките свети поединци тоа го доживуваат и во овостраниот живот. За целосната неџа на душата која води кон нејзино враќање кон Божјото единство, св. Максим ја наведува важноста на доблестите во овој процес. За нив тој пишува:

„Καὶ τί ὤφειλέ τις ποιεῖν, Πάτερ, ἵνα ἀδιαλείπτως δυνηθῇ σχολάζειν τῷ Θεῷ;" Καὶ ἀπεκρίθη ὁ Γέρων· "Ἀδύνατον τὸ νοῦν τελείως σχολάσαι τῷ Θεῷ, ἐὰν μὴ τὰς τρεῖς ταύτας κτήσῃται ἀρετάς· τὴν ἀγάπην λέγω, καὶ τὴν ἐγκράτειαν, καὶ τὴν προσευχήν. Ἡ μὲν γάρ ἀγάπη ἡμεροῖ τὸν θυμόν, ἡ δὲ ἐγκράτεια μαραίνει τὴν ἐπιθυμίαν, ἡ δὲ προσευχὴ χωρίζει τὸν νοῦν πάντων τῶν νοημάτων, καὶ αὐτῷ αὐτὸν παρίστησι γυμνὸν τῷ Θεῷ. Αὗται οὖν αἱ τρεῖς ἀρεταὶ συμπεριληπτικαὶ εἰσιν πασῶν τῶν ἀρετῶν· καὶ ἄνευ τούτων ὁ νοῦς οὐ δύναται σχολάζειν τῷ Θεῷ»."

„Братот праша: Што треба да направи некој, оче, за да би можел непрекинато да се бави со Бога?

Старецот одговори: Нема да биде возможно за него непрекинато да се бави со Бога, доколку не ги стекне токму овие три доблести: љубов, воздржување и молитва. Бидејќи љубовта го скротува гневот, воздржувањето го исушува поривот, а молитвата го одделува умот од сите размисли, и го поставува соголен пред самиот Бог. Токму овие три доблести ги содржат во себе сите останати доблести, а без нив умот не може да се бави со Бога."

Користејќи ги овие најважни од сите доблести, тој ќе воспостави мир во себе и со себе. Откако ќе го достигне ова, единката и е корисна на заедницата, во овој случај на светата Евхаристија која пак е слика, икона на Божјата заедница и е симбол на заедништво и смирение. Следствено на тоа, доколку човекот сака да влезе во вечниот живот мора тој да биде соодветен на Евхаристијата. Преку влегувањето на човекот во Евхаристијата со посредство на Духот, тој станува член на идното Царство Божје и во него ја остварува Христовата Тајна. Евхаристовата заедница се јавува како икона на идното Божјо Царство како единство на сите творби со Бог во Христос.

Според св. Максим, луѓето го исполнуваат Логосот Божји во нив, односно Божјата волја која самиот Бог ја вклучил во секое битие пред да го создаде. Но тоа не се случува заради нивното исполнување на етичките заповеди, туку со самото тоа што стануваат членови на Евхаристијата односно стануваат Христово Тело. За разлика од оние кои се припадници на Евхаристијата, оние кои не припаѓаат на неа повторно постојат во Христос се додека се придржуваат до етичките заповеди. Разликата повеќе овие две групи е тоа што оние кои не припаѓаат на Евхаристијата не го препознаваат Исус како личност, туку како виша сила или принцип.

Ваквото видување на создавањето и постоењето на битието во Христа, не воведува во темата на еклесиологијата како посебен начин на постоењето на човекот и природата во заедница и љубов со Бога и другиот човек во Христа. Светото писмо и источните отци, ја гледале Црквата како Евхаристија, како евхаристиска заедница. И после своето вознесување на небото Христос со Светиот Дух и понатаму останува со нас во Евхаристијата. Таа според светите отци и Светото писмо е збир на сите верници на едно место, околу еден епископ како околу Христа. Ваквата еклесиолошка дефиниција ја прифаќа и св. Максим и ја изедначува Црквата со Евхаристијата, а при тоа јасно ја дефинира Евхаристијата како есхатолошка заедница.

Максимовата есхатологија на душата

Кога станува збор за христијанската есхатологија, можеме со сигурност да кажеме дека е прифатено верувањето во задгробниот живот. Но тука доаѓаме до

еден, од философско религиски аспект, нов проблем. Имено, ако го заземеме христијанското гледиште ќе заклучиме дека есхатологијата, односно вечноста и вечниот живот е токму моменталната стварност. Како доказ на ова тврдење се поднесува аргументот дека Бог е вечен, а душата е создадена според неговиот лик. Па така ако Бог е вечен и душата е вечна, а вечното не може да се роди и не може да исчезне. Затоа вечниот живот бил, е и ќе биде. Ваквиот концепт навидум е збунувачки, особено заради отсечноста на неговите апологети. Иако тврдењето дека нешто е вечно, без раѓање и пропаѓање не е новина во античката философија¹⁰⁹, сепак проблемот со толкувањето настанува во објаснувањето на поимите кои се користат за објаснување на есхатологијата на душата. Така, би можеле да заклучиме дека христијанската верба во бесмртноста е и лична и заедничка, во еден потег и сегашна и идна.

Во подоцнежните списи на светиот апостол Јован, акцентот сè уште ќе биде на вечниот живот како сегашно искуство. Но, во есхатолошката схема на Откровението се внесува поимот на милениумот на земјата како и создавање на нов Ерусалим¹¹⁰ како крајна цел на праведноста¹¹¹. По зацврстувањето на христијанската вера на новата територија повторно се наметнале Платоновите философски гледишта кои секако се ставиле во полза на смртта и воскреснувањето Христово. Така Климент, Ориген и Кападокиските Отци главно ја сфаќале душата како нешто бесмртно и вечно. Како што беше споменато погоре, исклучиво оние кои својата душа ја подготвиле со соодветно прочистување од грешното, ќе бидат во можност да бидат близу до Бога. А пак оние кои не се прочистени, иако во еден дел од вечноста ќе им биде простено и ќе бидат ослободени, сепак никогаш нема да можат да го достигнат врвното блаженство. Псевдо – Дионисиј утврдил дека αἰών често се употребува во Светото Писмо за целокупниот тек на земското време, и дека тоа е различно од χρόνος кој пак упатува на проц или правилност на промените кои се одразуваат на раѓањето, смртта и диференцијацијата. Сепак, Светото Писмо исто така содржи ветување за учество во непроменливата вечност

¹⁰⁹ Спореди кај Хераклит

¹¹⁰ Евангелие по Јован, XX 1-3, XXI 1,5,10 - 21

¹¹¹ Цемс, Е.О., Упоредна религија, Матица српска, Београд 1961

која е надвор од границите на времето, та дури и кажува за Бог како за самото време и вечност.¹¹²

Есхатологијата на св. Максим не е ентелехија¹¹³. Последното случување како Божји план за она што Тој го создал, полека и постепено се открива низ историјата, и со тоа полека ја создава библиската историја. Имено, таа библиска историја започнува од последното случување и се развива наназад. Затоа за св. Максим почетокот на историјата т.е. Стариот завет е сенка, Новиот завет е икона, а идниот век е вистината. Создавајќи ги светот и човекот, Бог и понатаму се пројавува низ историјата преку овоплотувањето на Синот и Светиот Дух, и со тоа го остварува последното случување. Божјата икономија на спасението на светот ќе се заврши со Второто Христово доаѓање и воскресението на мртвите. Така, историјата видена низ христијанската перспектива, претставува откривање или пројава на идното Царство Божје.

Воскреснувањето како дело на самиот Бог е појава која ги поминува границите на човековата моќ и самата категорија на природното. Како едно дејство на Бог врз луѓето, воскреснувањето нема да има никакви ограничувања: ќе воскреснат сите луѓе, почнувајќи од Адам, и кон воскреснувањето нема да има никаков оппор: како што кажува Булгаков „какво дејство има Бог над човекот не е определено со човековата немоќ“. Во сите религии се негува идејата за бесмртност. Мислата за бесмртноста се негува во сите идеалистички философии, без разлика на тоа дали се тие поблизу или подалеку до религија. Сепак, треба да се нагласи дека не секоја од тие религии имаат концепт за „лична бесмртност“. Христијанската религија, на чија основа е изграден системот на сеединството, го негува верувањето на сеопштото воскресение. Ваквата надеж за нов живот, не претставува само индивидуална желба туку стварност која е очекувана уште од Христовото

¹¹² Блауерс, П.М. Вријеме, апокатастасис, есхатологија, Матица српска, Београд, 1984

¹¹³ ἐντελέχεια кованица на Аристотел од ἐντελής (entelēs, “комплетно, завршено, совршено”) и τέλος (télos, “крај, завршеток”) + ἔχω (ékho, “имам, држам”). Во философијата – она што се остварува или се конкретизира, спротивно на она кое е само потенцијално. Овој концепт се поврзува со аристотеловото азделување на материјата и формата, односно на создаденото и потенцијалното..

воскресение. Кон овој концепт се надоврзува и св. апостол Павле кој кажува: „А ако Христос не стане, залудна е нашата проповед, и залудна е верата ваша.“¹¹⁴

Иако, општо земено христијанската есхатологија се однесува на групното спасение сепак мора да биде јасно дека тој идеал се достигнува исклучиво преку залагањето на единката. Бидејќи Евхаристијата го претставува на земјата она кое нè чека на небото, единката во оваа света заедница преку индивидуално прочистување од овоземните пороци придонесува за подобрување на самата заедница. Андрагогијата и катарзата се водени од Христовото воскресение и се остваруваат според Божјите закони. Ова сеединството гледа и созерцува, колку е тоа возможно, а тоа созерцание е во секој случај подлабоко и посодржинско од кој било друг правец на човековата философска мисла, па така смислата на смртта се пронаоѓа само во сферата на физичкото постоење. Самата смрт, како чин не се согледува како пречка или грешка во текот на човековото постоење. Таа е гледана како еден вид на мост помеѓу првобитниот грев од кој треба да се очистиме и повторното конечно спојување на душата со Бог.

Во смисла на создавањето на човекот и сето она што Бог го создал, св. Максим вели дека целта на сето тоа е соединување со Бог и така да се постигне вечен живот. Токму ова е предвечниот Божји план за создавањето кого Христос преку своето отелотворување го открил на светот. Она што се случило во Новиот завет, односно отелотворувањето на Синот Божји, за св. Максим претставува исполнување на тоа големото случување од почетокот на вековите кој не бил успешен кај првиот човек (Адам). Како што заклучува Татакис¹¹⁵ за ова прашање, Адам како претставник на човековата природа, после падот, станува претставник на паднатата човекова природа, бидејќи заради своите способности тој се одвратил од својата првична цел и од природното тежнеење кон Бога, подредувајќи се себе си под сетилноста и робувајќи му на сетилниот свет. Максим смета дека доколку она што му се случило на Христос се случувало во почетокот на историјата, тогаш човекот и сите останати создадени суштества никогаш не би ја искусиле смртта, туку во Христа тие би биле бесмртни. Но заради својот првичен

¹¹⁴ I Кор 15, 14

¹¹⁵ Татакис, В., *Византијска философија*, Философска библиотека Aletheia Јасен, Београд 2002

грев, Адам одбил да ги осознае Божјите тајни, тој ја изгубил шансата за да ја оствари бесмртноста. Затоа, Исус откако дошол на земјата и се родил како нов Адам т.е. човек, се жртвувал и умрел, а потоа воскреснал и така станал првенец во тоа од сите смртни битија. Со ова Христос го отворил новиот почеток кон остварувањето на бесмртноста за сите создадени битија.

Проучувајќи го Максимовиот есхатон, Мидиќ согледува дека во одбрана на правоверието, како и заради потресите во христијанската заедница кои ги создал монотелитизмот, св. Максим се одлучува на коментирање на делата на Дионисиј Ареопагит на таа тема. Имено, овие дела имале значајна улога во теологијата на 5 век како и теолозите кои размислувале на темата на Евхаристијата. Одредени од нив овие теми ги поврзувале со толкувањата на Ориген во смисла на есхатолошкиот концепт. Св. Максим заклучил дека ваквите поврзувања во контекст на есхатонот како надеж за смртниот човек, можат да претставуваат опасност за согледувањето на горниот, небесен и совршен свет кој според тие сфаќања би се пресликал долу на земјата. Затоа тој, делото на псевдо – Дионисиј „За небесната хиерархија“ го толкува исклучувајќи ги оригенистичките елементи (кои по потекло се платоновски) на сфаќањето на концептот на светот. Самиот тој вели:

„Со иконите на вистината го нарече Ареопагит она што сега се чини во Евхаристијата. Тоа се симболи, а не вистина ... Од последиците кон причинителот. Тоа значи (движење) од видливо кон невидливо..., од опипливи симболи кон идејни и мисловни, односно од несовршени кон несовршени, што значи од примери кон икони и од икони кон вистини. Стариот завет е сенка, Новиот завет е икона, а вистината е состојба во идните времиња.“

Врз основа на ваквото прозинување на Максим, Мидиќ заклучува дека ваквите зборови на св. Максим, доколку не се протолкуваат во платоновска смисла тогаш на многумина од денешните христијани би им звучеле крајно еретички. Ваквата забуна би се случила заради тоа што сегашноста, односно она што се случува во Евхаристијата е одсјај на она што се случува во горниот духовен свет како небесна Евхаристија. Меѓутоа св. Максим кон крајот на овој дел кажува дека Евхаристијата е икона на идната состојба, односно идното Царство Божјо кое сè уште не се

случило. Во смисла на значенската определба на терминот „век“ тој ја користи во однос на временска а не просторна идејна смисла. Додека пак под значењето на вистината која ја претставува Евхаристијата, св. Максим го подразбира Второто Доаѓање Христово и воскресувањето на мртвите.

Преминувањето во вечноста не е само едно есхатолошко прашање бидејќи припаѓа на сферата на духовното делување, кое е независно од временските или не временските услови. Времето и просторот можат да бидат укинати во секој момент од човековиот живот, дури и на земјата, доколку се најде на разум и доблест. Јазот помеѓу Бога и човекот е премостен, дури и кога човекот сè уште се наоѓа во овој свет на промени и пропадливост, внатре во сегашното тело, но само под еден услов – тој, со посредство на својата волја, да се отргне од телото и светот.¹¹⁶

Од сето ова кое е наведено погоре би можел да се извлече заклучок дека единствената цел кон која треба да се насочи човековата душа е конечното враќање кон Бога, нејзиното поистоветување со Бога, односно обожение. Тоа е долгиот угорен пат на душата, искачување кон нејзиното уточиште. Целиот тој напор во суштина е обликување на душата, па идеја според нејзиниот заборавен божествен образец, процес кој не завршува на овој, туку во следниот живот.

¹¹⁶ Христу, П., Максим Исповједник о бесконечности човјека.

Заклучок

Како што заклучува Томсон¹¹⁷ во својата статија Еволуција на задгробниот живот, дури и оние кои не веруваат во живот после смртта, самата идеја за задгорбен живот која некоја мината култура ја имала, може да им послужи како обележје за еволуцијата на човековата свест. Како производ на културата, човековото постоење е колективно во својата основа, и токму како што било колективно во животот останува колективно и во смртта. Еден голем крал, или пак херој може да владее со своите поданици но само како бледа копија на своето претходно постоење. Самиот Ахил останува да владее со загинатите херои во подземјето, но само како безлична сенка, а пак оваа титула тој би сменил за живот на роб наместо славниот херојски¹¹⁸. Во овој релативно ран период на човековата идеја за душата, таа сеуште е на ниво на народна душа, или пак на животинска групна душа (во зависност од системот на верување). Значењето на задгробниот живот, понекогаш се сведува на едноставно зачувување на сеќавањето на оние кои се достоини за тоа.

Во железниот период, започнува ширењето на пророчкото спасение на душата, па така преку Орфеј и Питагора, во човековата свест се внесуваат надежи за индивидуално спасување но и најважно за самото постоење на живот после смртта. Орфизмот бил средство преку кое се случила промената од *θύμος* во *ψυχή*. Со ширењето на овие мистерии, започнал еден поорганизиран систем на верување како и индивидуално водење грижа за душата која веќе постои како засебен елемент. Со орфизмот и питагорејството, се воведува идејата за бесмртната природа на душата а со тоа и нејзината божествена природа. Покрај одредувањето на важните карактеристики на душата, започнува и одвојување на душата и телото како два спротивставени елементи. Со тоа, телото се дефинира со земна и пропадлива природа. Ваквата претстава на душата и телото станува доста „популарна“ преку учењата на Сократ, кои до нас дошле преку делата на Платон.

¹¹⁷ Thompson, W.I., The evolution of the afterlife, Journal of Consciousness Studies, 9, No. 8, 2002, pp. 61–71.

¹¹⁸ Види Одисеја, книга XI.

Мораме да нагласиме дека раните платонови дела ја кријат оваа философија и размислување, бидејќи тој подоцна се оддалечува од својот учител и создава една многу влијателна теорија за душата, телото, животот и смртта. Имено, за Сократ задгробниот живот не е сигурен, дури и не е важен. Тој во духот на својата философија кажува дека не е можно да се дознае што има понатаму, но и не е важно. Она кое е важно е овој живот, односно нашиот сегашен престој на земјата и секој еден мора да се труди тој живот да го проживее што по доблесно.

По „паузата“ во верувањето за задгробниот живот кај Сократ, Платон се пробива со своето учење, најпрво за идеите, а потоа како резултат на тоа учење се оформува и учењето за душата. Од платоновитот концепт за душата можеме да заклучиме дека општиот поглед на светот не е ниту оптимистичен ниту пак песимистичен. Погледот на светот зависи од индивидуата, односно од нејзиниот проживеан живот, па според тоа таа може да се надева на добра или лоша судбина. Следејќи ги видливите влијанија од питагорејството и орфизмот, кај Платон душата ни е претставена како нешто кое е вечно и постои многу пред човековото тело. Таа е со божествена природа, и се одвоила од божественото Едно со нејзиното придвижување. Јасно е дека првиот елемент на грев кој ни го обележува Платон е самото движење, кое сега веќе е карактеристично за земното време на душата, со едно едноставно објаснување дека Едното, како совршено и сеприсутно битие, не е возможно да се движи. А душата пак, како дел од него, кога би се вратила повторно во својот првичен „дом“ исто така би престанала со своето движење и би била повторно совршена. Судбината на душата после смртта на телото, како што беше посменато погоре, зависи сосема од пристапот на единката кон својот животен пат а со тоа и практикување на предложената платонова нега на душата. Заедничкото одредиште на душите на доблесните и расипниците по пристигнувањето се дели на (со современи термини) рај и пекол. Всушност, по извршеното судење и мерење на душата на секој еден, сцена која влече корени уште од египетската митологија, се одедуваат добрите дела и грвовите. Соодветно на „тежината“ на душата таа добива награда со престој во (една еволуирана форма на) Елисејските полиња. А онаа душа пак која грешела оди директно на маки во Тартар. Но треба да забележиме дека постои и една трета група на души кои немаат доволно ниту за награда ниту за

казна. Тие пак добиваат можност да се докажат во следниот живот, кој сами ќе го одберат. Ваквата претстава на она што се случува на „оној свет“, се провлекува подоцна низ историјата на религијата, конкретно во подоцнежниот период на христијанството. Дури имаме и една добро позната литературна претстава во „Божествената комедија“ на Д. Алигиери.

Христијанската идеја за душата видливо еволуирала низ текот на времето. Во времето на активното ширење на христијанството на запад, нужно дошло до мешање на философско религиозните размислувања. Влијателна философија како платоновата разбирливо е дека влијаела врз одредени промени на погледот кон душата и нејзината судбина. Иако на прв поглед превземањето и користењето на „нехристијански“ световни гледишта, од денешен аспект делува еретички сепак треба да знаеме дека токму претставниците на раната патристика како и големите Црковни Отци биле поддржувачи на ваквата философија. Тие дури и сметале дека Платон најверојатно се користел со учењата на Мојсеј, па како што тој ги подготвувал евреите за христијанството така Платон ги подготвувал хелените. Се до јавувањето на монофизитската и монотелитската ерес, и стапувањето на сцена на големиот христијански апологет св. Максим, платонизмот и неоплатонизмот ја воделе христијанската душа преку нејзиниот живот до нејзината есхатологија. Судбината на, сега христијанска, човекова душа повторно зависи од нејзиното однесување во текот на животот, а телото како смртен дел во кој таа е затворена и казнета е она кое и ја отежнува таа цел. Таа како дел од искупувањето за своето грешно првично придвижување од божественото, мора да го заузди нужно грешното тело, и преку сложениот процес на прочистување и водење на доблесен живот, да успее конечно да се ослободи од неа и да замине повторно во вечноста.

Ваквите две, по потекло, различни религиозни философии видливо имаат свои сличности. Иако познато е дека платонизмот имал свое големо влијание врз издигнувањето на христијанската вера во почетниот период, сепак важно е да се нагласи дека ваквата нивна сплотеност е возможна првенствено заради нивните многу слични основи. Она кое се провлекува низ сите познати религии и култови низ времето, а секако е присутно и во платонизмот и во христијанството е дека душата е бесмртна. Било таа да е претстава на животинскиот предок (тотемизам),

сенка на она што бил човекот, било да е свесно битие кое подлежи на казна и награда, таа секогаш продолжува да постои во една или друга форма по нејзината разделба со телото. Ваквата карактеристика која се провлекува низ целата историја на постоењето на идејата за душата, е можеби резултат на незамирливата надеж на човекот кој секогаш сонува за нешто подобро. Преку еволуцијата на културата и душевните апетити се зголемуваат па така есхатологијата се развива во нешто кое нуди спас за праведните и правда кон грешните. Втората карактеристика која постојано се провлекува е и потеклото на душата, односно верувањето дека таа е исклучиво со божествена природа и некогаш била дел од Божјото совршенство. Платон смета дека таа преку придвижувањето се одвоила од оваа совршеност, додека пак според св. Максим таа е создадена од Бога. Подоле ќе бидат наведени разликите за оваа конкретна точка.

Откако ги одредивме заедничките карактеристики на душата за нејзиното потекло, природа и конечно одредиште, можеме да преминеме кон одредувањето на заедничките елементи во негата и водењето на душата низ животот. Иако кон телото имаат различен однос кој подолу ќе биде објаснет, сепак, Платон и св. Максим се согласуваат дека телото треба да се негува но до степен кој нема да и наштети на душата туку ќе и помогне кон остварување на нејзината конечна цел. Треба да се напомене дека за време на неоплатоничарите, кои се нарекувале самите себе „едноставно толкувачи на платоновата философија“, телото добило исклучиво негативна конотација. Плотин стигнал дотаму што и сосема не водел грижа за своето тело и хигиена. За среќа, ваквото видување се изменило и негата на душата се вратила во општествено по прифатлива форма. Умствениот предизвик и развој кој се наложувал како еден од најважните чекори кон достигнување на просветлението останал во праксата, па така секој еден кој сака својата душа да ја издигне до Бога морал да преку разумот и умот да достигне просветлување за да достигне созерцание. Како најважна алатка која помагала низ одењето на овој тежок пат била Љубовта, за која и двајцата големи мудреци создаваат големи записи. И Небесната Афродита и Христовата Љубов кон човештвото се потребни за душата да може да ги отклучи божјите тајни, и да не се плаши да ја прифати бесконечната и несфатлива Божја мудрост.

Откако ги разгледавме општите заеднички карактеристики на платонизмот и христијанството учење кое го проповеда св. Максим, треба да ја изнесеме главната причина за нивните разлики. Како што е споменато погоре, св. Максим смета дека дека почетокот и крајот на светот не припаѓа на времето, и временските рамки кои се поставени од човекот. Тој почетокот и крајот на светот го гледа надвор од времето односно пред неговото започнување и по неговото завршување. Според ова, св. Максим времето го разбира како една праволиниска патека со свој почеток и крај, за разлика пак од Платон кој времето го сфаќа како цикличен пат на душата, било индивидуалната или пак светската. Токму ова видување на временскиот тек ја определува есхатологијата и кај двете философии. Ако за Платон постои надеж во реинкарнацијата и постојаното движење на душите се до нивното достигнување на совршенството и мирувањето, за св. Максим секако постои повторен живот по завршувањето на временскиот тек.

Максимовата есхатологија исто како и неговото видување за душата ја нагласува потребата од телото и неговата хармонија со душата. Ваквото тврдење е јасно напуштање на неоплатоничарскиот став за грешната природа на телото. Според неговото видување на временскиот тек на нештата, св. Максим не ја определува душата како пред создадена во однос на телото туку таа се создава и соединува со него во моментот на зачнувањето. За нивната заедничка судбина пак, тој ја објаснува претставата за Новото Царство и доаѓањето на Новата Земја. Таму, повторно се среќава слика која ја среќаваме во платоновата есхатологија, сепак со соодветни измени. Така и грешните и праведните доаѓаат на големиот Страшен суд, каде се мерат нивните животни постапки. Повторно важно е да се нагласи дека за разлика од кај Платон, кој есхатологијата ја индивидуалната душа ја сместува во актуелниот тек на времето, св. Максим својата есхатологија ја сместува надвор од временските рамки, токму во вечноста. Според ова, ја гледаме и втората главна разлика на овие две есхатологии а тоа е индивидуалноста и колективноста. Како што е напоменато погоре, секоја единка според Платон си е одговорна за својата душа и за нејзината судбина. Нејзините постапки низ животот не влијаат врз судбината на душите на останатите во нејзината заедница. За разлика пак од него, св. Максим секоја единката ја сместува во светата група, Евхаристијата, која има за

цел да обезбеди спасение за нејзините припадници. Тој Евхаристијата ја гледа како икона на идното Ново Царство кое ќе дојде по завршувањето на времето, и кое ќе има влијание на христијанската заедница, но и врз оние кои не припаѓаат на неа.

Како еден конечен заклучок може да се каже дека наспроти индивидуалноста и цикличноста на платоновата есхатологија, ја имаме максимовата колективна и праволиниска есхатологија.

Користена литература

Примарна литература

Хомер, Илијада, Препев М.Д. Петрушевски. “Македонска книга“, Скопје 1982.

Хомер, Одисеја, Препев М.Д. Петрушевски. “Магор“, Скопје 2008

Хесиод, Дела и дни, Препев В. Митевски. “Култура“, Скопје 1996.

Одбрана Сократова, Критон. Фајдон. Превод од старогрчки и белешки Елена Колева. “Македонска книга“, Скопје 1983.

Patristic greek lexicon with addenda et corrigenda, ed. G.W.H. Lampe, Oxford seventh edd. 1984

Plato, Opera. Recognoverunt brevisque annotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoli, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. Tomus I. Oxford 1995

Plotinus, 1968-88, 7 тома. Грчки текст со англиски превод од А. Н. Armstrong, Cambridge, MA: Loeb Classical Library.

Plotinus, The Enneads, 1991, преведено од Stephen Mac Kenna.

Скратено издание од John Dillon, London: Penguin Books.

Политеја. Превод на Државата од старогрчки, предговор, коментар и белешки Елена Колева. “Три“, Скопје 2002

Свети Максим Исповедник, избрана дела, Призрен 1997

Taran, L., Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays. Princeton 1965; (Taran)

Тимај, Паралелен превод од старогрчки и предговор Витомир Митевски; белешки Даница Митевска "Аз-Буки", Скопје 2005.

Wright, M. R., Empedocles; The Extant Fragments, New Haven / London 1981.

J.-P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus (Tomus 90/ 91, Paris: Garnier Fratres, 1865),

Секундарна литература

Amstrong, A.H., "Plotinus" . Amstrong, A.H., (ed) The Cambridge History of Latear Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1970.

Baillie, J. The Sense of the Presence of God. New York: Scribner's, 1962.

Bailey, C., The Greek Atomists and Epicurus, Oxford 1928.

Bailey, Lloyd. Biblical Perspectives on Death. Fortress, 1979.

Ballew, L., "Straight and Circular in Parmenides and the Timaeus" Phronesis 19 (1974) 189-209.

Barnes, J., The Presocratic Philosophers, London 1982 (1979); (Barnes).

Beckman, James. The Religious Dimension of Socrates' Thought. Waterloo, Canada: Wildred Laurier University Press, 1979.

Benitez, Eugenio. "The Good or the Demiurge." Apeiron 28 (1995): 113–40.

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1935

Bett. R., "Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*" *Phronesis* 31 (1986) 1 - 26.

Bluck, R. S., "The *Phaedrus* and Reincarnation". *American Journal of Philology* (1958) 156 -164; 405-414

Blumenthal, H. J., 1971, *Plotinus' Psychology*, The Hague: Martinus Nijhoff

Blumenthal, H.J., *Soul and Intellect Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. London 1993.

Blowers, P.M., "Gentiles of the Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the human Passions", *Journal of Early Christian Studies* 4/1 (1996) 57-85

Bremer. J., *The Early Greek Concept of the Soul* Princeton 1983.

Brickhouse T. C., and Smith, N. D., *Plato's Socrates*, New York - Oxford 1994,
Festugiere A. J., *Socrate*, Paris 1934

Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London 1930 (1892); (Burnet).

Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard 1972

Burkert, W., *Greek Religion*. Cambridge, Massachusetts 1985.

Cargas, Harry M., and Sr. Ann White, eds. *Death and Hope*. New York: Corpus, 1970. Articles on death by Donal Dorr, George Dyer, Bruno Schuler, and Karl Rahner. Articles on hope by Kenneth Heinitz, Jurgen Moltmann, Carl Braaten, Enda McDonagh, and Johannes Metz

Christian dualist heresies in the Byzantine world c. 650– c. 1450, selected sources translated and annotated by Janet Hamilton and Bernard Hamilton assistance with the translation of Old Slavonic texts by Yuri Stoyanov

Claus. D. B., *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of psyche before Plato*. New Haven and London 1981.

Constantelos, D. J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. New Brunswick, NJ, 1968.

Cobb, John. *Transforming Christianity and the World*. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.

Collins, James. *The Emergence of Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1967

Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, Princeton 1991.

Furley, D., and Allen, R. E., (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy I*, London 1970 (F/A).

Cooper, John. *Body, Soul, and Life Everlasting*. Eerdmans, 1989

Cutler, A., *The Aristocratic Psalters in Byzantium*. Paris, 1984.

Cutler, A., *The Hand of the Master: Craftsmanship, Ivory, and Society in Byzantium (9th–11th Centuries)*. Princeton, NJ, 1994.

Давчев, В. "За Платоновото и Аристотеловото поимање на душата и телото" , Годишен зборник на Филозофскиот факултет во Скопје, том 52 (1999).

Darcus, S.M., "Logos of psyche in Heraclitus", *Revista Storica dell Antichita* 9 (1979) 89-93.

Danielou, J.. A History of Early Cristian Doctrine, vol. 2; Gospel Message and Hellenistic Culture. London 1973

Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an age of anxiety*, (Wiles Lectures Given at the Queens University, Belfast), Cambridge University press 1991

Dombrowski, D. A., *A Platonic Philosophy of Religion*, State University of New York Press

Duff, J., *The Elements of New Testament Greek*, 3rd ed., Cambridge 2005

Eliade, M., *A History of Religious Ideas. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Chicago 1978.

Elleverson, A. - S., *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Antropology of Gregory of Naziancus*. Uppsala 1981.

Emilsson, E., "Plotinus and soul -body dualism", vo Everson, S., (ed.) *Companions to Ancient Thought 2; Psychology*. Cambridge 1991.

Eucalano, B. "The Universal Soul." *Dialogue* 21 (1978): 25–30.

Festugiere, A., "Platon et L' Orient", *Revue de philology* 21 (1947) 5 -45

Feibleman, James. *Religious Platonism*. London: Allen and Unwin, 1959

Флоровски, протереј Г., Хиландарски путокази, Манастир Хиландар 1988

Frede, D., "The Final Proof of the Immortality of the Soul", *Phronesis* 23 (1978) 24-41

Fortman, Edmund, S.J. *Everlasting Life After Death*. Alba House, 1976. 333p. Favorably reviewed in *TS*, Sept, 1977, p.605.

Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge, 1972

Furley, D., and Allen, R.E., (eds), *Studies in Presocratic Philosophy I*, London 1970

Георгиева, В., 2001, *Византиска филозофија*, Скопје.

Gregory, T. E., *A History of Byzantium*, Blackwell Publishing 2005

Гулевска, В, 2010, *Magister caritas*, Битола (за Максим Исповедникот)

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, I, 1962; II, 1965; (Guthrie).

Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, London 1935.

Guthrie, W.K. C., *Socrates*, Cambridge 1971.

Hack, R. K., *God and greek philosophy to the time of Socrates*,

Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Fortress, 1975

Hick, John. *Death and Eternal Life*. Harper & Row, 1976. 495p

Hill, Edmund, O.P. *Being Human: A Biblical Perspective*. London: Geoffrey Chapman, 1984. 314 pp. Last Things, 266- 98.

Hussey, J. M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford, 1986

Hussey, J.M. , *Church and Learning in the Byzantine Empire (867-1261)*. London. 1937

Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paidea*, Harvard 1961.

Џемс, Е.О., *Упоредна религија*, Матица српска, Београд 1991

Johansen, T.K., "Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*", *OSAPh* 19 (2000) 87-111

Jordan, W., *Ancient concepts of philosophy*, Routledge, London and New York 1990

Kaegi, W. E., Jr., *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge, 2002.

Калезић, Д., *Антропологија философије свејединства и Библија*, „Православље“ – новинско издавачка установа Српске патријаршије, Београд 1983

Kirk, G. S., and Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1963 (1957); (Kirk/ Raven).

Kingsly, P., *Ancient Philosophy, mystry, and magic*, Oxford 1996.

Kraut, R., (Ed.) *Companion to Plato*. Cambridge 1993.

Kahn, C., *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis 2001.

Kaldellis, A., *The Christian Parthenon Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*, The Ohio State University 2009

Kyrill and Methody Zinkovskiy, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, *International Journal of Orthodox Theology* 2:4 2011

Kolakovski, L., *Religija*,

Lilla, S., 1971, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. London: Oxford University Press.

Lloyd, A. C., *The anatomy of Neoplatonism*. Oxford 1990

Long, H. S., *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton 1948.

Лоски, В., *Мистична теологија на црквата од Исток*. Скопје 1991

Louth, A., *The Ecclesiology of Saint Maximos the Confessor*, *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 4, No. 2, July 2004, 109-120

Manas, J. H., *Metempsychosis - Reincarnation. Pilgrimage of the Soul through Matter*, New York 1941.

Martin, Regis. *The Last Things: Death, Judgment, Heaven, Hell*. Ignatius, 1998. 200p.

Mason, A. S., "Immortality in the *Timaeus*", *Phronesis* 39 (1994) 90-97

Meyendorff, J., *Byzantine Theology*. New York, 1974 Moravcsik, Gy. *Byzantinoturcica*. 3. Aufl. Berlin, 1983. Bd. I-II.

Merlan, Ph., From Platonism to Neoplatonism. Den Haag 1953; второ издание 1968

Мерджанова, И., Есхатологична антропологија. Човекът и историята в съвременното Православие. Праксис, Велико Трново 2000

Мидић, Игнатије – епископ пожаревачко браничевски, Биће као есхатолошка заједница, Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу, Пожаревац 2008

Митевски, В., За кругообразовното движење на душата во Платоновит Тимај“, МАНУ, Одделение за лингвистика и литературна наука. XXV 1-2 (2000) 195-211.

Митевски, В., “Хомер “ во Античка епика. Хелада и Рим, “Матица македонска“, Скопје 2001ч стр 9-186

Митевски, В., Нега на душата, Скопје 2000 Скопје

Митевски, В., Платоновото учење за душата. Скопје 2005.

Митевски. В., Сократ, “Матица македонска“, Скопје 2008.

Митевски. В., Претсократовци, “Матица македонска“, Скопје 2006.

Митевски. В., Доцна антика, “Матица македонска“, Скопје 2010.

Митевски. В., Античката философија и Византија, “Матица македонска“, Скопје 2011.

Митевски. В., Душата и духовноста во антиката и раниот среден век, “Матица македонска“, Скопје 2012.

Митевски, В., Хераклит, Скопје 1997

Mitevski, V., "The Idea of Soul in Homer and Heraclitus", *Ziva Antika* 50 (2000) 159-167

Meyendorff, J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, 1974.

Mohr, R. D., *The Platonic Cosmology*. Leiden 1985

Mourelatos, A., ed., *The Pre-Socratics; A Collection of Critical Essays*, New York 1974

Morauh, J., *L' Ame du Mond de Platon aux Stoiciens*. Paris 1939.

New Dictionary of Theology. Eds. Joseph A. Komonchak, Mary Collins, and Dermot A. Lane. Glazier, 1987. 1112p.

Ostenfeld, E., "Early Pythagoreans Principles; Peras and Apeiron", v. Boudouris (ed.) *Ionian Philosophy*, Athens 1989; 304-311

Pelikan, I. *The Christian Tradition. A History of the Development of doctrin*. Vol. 2. *The Spirit of Eastern Christendom (600- 1700)*. Chicago, 1974

Prier, R. A., *Archaic Logic; Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, The Hague-Paris 1976.

Reale, G., *A History of Ancient Philosophy*. Vols. 1-5 Cambridge 1978.

Remes, Pauliina, 2007, *Plotinus on Self. The Philosophy of the "We"* , Cembridge: Cambridge University Press

Robinson, M., "Heraclitus on Soul" , *Monist* 69 1986

Rohde, E., *Psyche. The Cult of Soul and Belief in Immortality among the Greeks.* London 1950.

Rusoo, J., - Simon, B., "Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition" *Journal of the History of Ideas* 29 (1968) 483-498.

Schiller, J., "Phaedo 104-105, Is the Soul a Form?" *Phronesis* (1967) 50-58

Sedley, D., *Oxford studies in ancient philosophy*, vol. XXXII, Oxford University press 2007

Sedley, D., "Becoming like God' in the *Timaeus* and Aristotle", v. Calvo, T. and Brisson, L. (Ed.) *Interpreting the Timaeus - Critias*; 327-339

Stamatellos, G., 2008, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, Albany

Жмудь, Л. Я., *Пифагор и его школа*, Ленинград 1990

Taylor, A. E., *Plato. The Man and his Work* .5 th. ed. London 1948.

Татакис, В., 1998, *Историја на византиската философија*. Скопје.

Telepneff G., rev., *The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: A study of Origen, st. Gregory the theologian, st. Maximos the Confessor* (Berkeley, California, 1991)

Thompson, W.I., *The evolution of the Afterlife*, Cambridge 2007

Thunberg, L., *Microcosm and Mediator*, Chicago, 1995

Runcimen. W. G., Plato 's Later Epistemology. Cambridg 1962.

Vlastos, G. , "On Heraclitus", American Journal of Philology 76 (1955) 337-368

Vlach, M. J., Platonism's influence on Christian eschatology.

Vlastos, G., The Philosophy of Socrates. Notre Dame. Ind. 1980

Wagner, M. F., (изд) 2002, Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus Enneads, Albany

West. M. L., Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford 1971;
(West).

Whittow, Mark, The Making of Byzantium, 600–1025. Berkeley, 1996

Шијаковић, Б., "Хомеровска психолошка терминологија" во Хермесова крила,
"Плато", Белград 1994ч стр.37-49.

Помошна литература

Encyclopaedia Britannica (online) - <http://www.britannica.com/>