

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ

# ЛОГОС И ТРОПОС

Зборник на текстови



ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ

# ΛΟΓΟΣ и ΤΡΟΠΟΣ

## Зборник на текстови

од Меѓународниот симпозиум одржан на 29-30 мај 2017 год.  
на Филозофскиот факултет во организација на  
Институтот за филозофија и Институтот за класични студии  
при Филозофскиот факултет, Здружението на класични филолози „Антика“ и  
Филозофското друштво на Македонија



Скопје  
2020

# ΛΟΓΟΣ и ΤΡΟΠΟΣ

**Зборник на текстови од Меѓународниот симпозиум одржан на 29-30 мај 2017 год. на Филозофскиот факултет во организација на Институтот за филозофија и Институтот за класични студии при Филозофскиот факултет, Здружението на класични филолози „Антика“ и Филозофското друштво на Македонија**

## **Издавач:**

Филозофски факултет, Скопје

## **За издавачот:**

проф. д-р Ратко Дуев, декан на Филозофскиот факултет

## **Уредници:**

д-р Ристо Солунчев

д-р Светлана Кочовска – Стевовиќ

д-р Милан Ѓорѓевиќ

д-р Марија Чичева – Алексиќ

## **Редакциски одбор:**

д-р Ана Димишковска, Институт за филозофија, Филозофски факултет, Скопје

д-р Елена Џукеска, Институт за класични студии, Филозофски факултет, Скопје

д-р Ристо Солунчев, Институт за филозофија, Филозофски факултет, Скопје

д-р Невена Панова, Институт за класични студии, СУ „Св. Климент Охридски“, Бугарија

д-р Марија Чичева – Алексиќ, Институт за старословенска култура, Прилеп/Скопје

д-р Милан Ѓорѓевиќ, Православен богословски факултет, УКИМ, Скопје

д-р Светлана Кочовска – Стевовиќ, Институт за класични студии, Филозофски факултет, Скопје

д-р Александар Стаматов, Универзитет Минг Чуан, Тајван

д-р Дарко Ѓого, Православен богословски факултет „св. Василиј Острошки“, Универзитет на Источно Сараево, БиХ

д-р Даниела Тошева – Николовска, МСУ „Гаврило Романович Державин“, Св. Николе/Битола

Љупчо Митковски, Филозофски факултет, Скопје

## **Лектура:**

Ванѓа Димитрова

## **Компјутерска подготовка:**

Мирјана Обедниковска

Љупчо Митковски

## **Печати:**

МАР-САЖ, Скопје

## **Тираж:**

100 примероци

Copyright © Филозофски факултет, Скопје

## СОДРЖИНА TABLE OF CONTENTS

<b>ПРЕДГОВОР</b> .....	5
<b>Георги Каприев ■ Georgi Kapriev</b> ЛОГОС НА СЪЩНОСТТА, НАЧИН НА СЪЩЕСТВУВАНЕ, ХЕКСИС И ЛИЧНО ДЕЙСТВИЕ.....	7
LOGOS OF ESSENCE, WAY OF EXISTENCE, HEXIS AND PERSONAL ACTIVITY	
<b>Елена Цукеска ■ Elena Dzukeska</b> ЗА ЛОГОС, ТРОПОС, ЈАЗИЧНАТА ДИЈАХРОНИЈА И ЈАЗИКОТ НА АНТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА.....	13
ON LOGOS, TROPUS, LINGUISTIC DIACHRONY AND THE LANGUAGE OF ANCIENT GREEK PHILOSOPHY	
<b>Свилен Тутеков ■ Svilen Tutekov</b> ЛОГОСОЛОГИЈАТА НА СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК И СИНТЕЗЪТ НА ОНТОЛОГИЈАТА И ЕТИКАТА.....	25
ST. MAXIMUS' LOGOSOLOGY AS A SYNTHESIS OF ONTOLOGY AND ETHICS	
<b>Никос Чаусидис ■ Nikos Čausidis</b> АРХАИЧНИ ФОРМИ НА СИМБОЛИЗАЦИЈА НА ЛОГОСОТ .....	37
ARCHAIC FORMS OF SYMBOLISATION OF THE LOGOS	
<b>Виктор Илиевски ■ Viktor Ilievski</b> LOGOS И ΤΡΟΠΟΙ ВО ТЕОЛОГИЈАТА НА РАНАТА СТОА .....	71
LOGOS AND ΤΡΟΠΟΙ IN THE THEOLOGY OF THE EARLY STOA	
<b>Вера Хаџи-Пуља ■ Vera Hadzi-Pulja</b> ANALOGIA ENTIS. ЗА СМИСЛАТА НА ЕДЕН ГЕНИТИВ .....	93
ANALOGIA ENTIS. ON THE MEANING OF A GENITIVE	
<b>Лидија Ковачева ■ Lidija Kovačeva</b> ЛОГОСОТ КАЈ ОРФЕЈ И ХРИСТОС КАКО „ПАСТИРИ НА ЛУЃЕТО“ .....	107
LOGOS IN ORPHEUS AND CHRIST AS "SHEPHERDS OF THE MEN"	
<b>Марија Тодороска ■ Marija Todoroska</b> БАДЈУ: АНТИФИЛОЗОФИЈАТА НА ВИТГЕНШТАЈН КАКО АРХЕ-ЕСТЕТИСКИ ТРОПОС .....	117
BADIU: WITTGENSTEIN'S ANTIPHILOSOPHY AS ARCHE-ESTHETICAL ACT	
<b>Бошко Караџов ■ Boško Karadzov</b> ЏОН СЕРЛ ПРОТИВ ЖАК ДЕРИДА: ФИЛОЗОФСКИОТ ЛОГОС ПОМЕЃУ „ТЕРОРИСТИЧКАТА ОПСКУРНОСТ“ И ИЛОКУЦИСКИОТ ГОВОРЕН ЧИН .....	131
JOHN SEARLE VS JACQUES DERRIDA: PHILOSOPHICAL LOGOS BETWEEN "TERRORISM OF OBSCURANTISM" AND ILLOCUTIONARY SPEECH ACT	

<b>Боби Бадаревски ■ Bobi Badarevski</b> КОМПЈУТАЦИСКАТА МЕТАФОРА ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА УМОТ И КОГНИТИВНАТА НАУКА .....155 COMPUTATIONAL METAPHORE IN PHILOSOPHY OF MIND AND COGNITIVE SCIENCE
<b>Виктор Недески ■ Viktor Nedeski</b> СТРАСТИТЕ ВО СФЕРАТА НА ДАДЕНОТО И ЗАДАДЕНОТО КАЈ АРИСТОТЕЛ И КАЈ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК .....169 PASSIONS IN THE SPHERE OF GIVEN AND ASSIGNED IN ARISTOTLE AND ST. MAXIMUS THE CONFESSOR
<b>Никола Стојкоски ■ Nikola Stojkoski</b> ЗА ЛОГОСОТ СФАТЕН КАКО РАЗУМ ..... 181 ON THE LOGOS UNDERSTOOD AS REASON



УДК: 179.8:1

**Виктор Недески**

м-р, асистент  
Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“  
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

**СТРАСТИТЕ ВО СФЕРАТА НА ДАДЕНОТО И ЗАДАДЕНОТО  
КАЈ АРИСТОТЕЛ И КАЈ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК****PASSIONS IN THE SPHERE OF GIVEN AND ASSIGNED IN ARISTOTLE  
AND ST. MAXIMUS THE CONFESSOR****Summary**

In this paper, the views of Aristotle and Saint Maximus the Confessor on the passions of the soul in the sphere of the Logos and Tropos in man are considered comparatively. First, the study of the passions of each of them is studied separately, and the essence of their approach is isolated from the extensive material of their anthropological gnoseology. Then, it is examined which segments of both views overlap or diverge. Finally, the gap which is dividing the ancient and church perspective and the perception of passions in the sphere of the Logos and Tropos is determined.

**Клучни зборови**

Aristotle, St. Maximus the Confessor, passions, logos, tropos, given, assigned

**1. Аристотеловиот преглед на страстите на душата**

Аристотел не дава строга дефиниција за страстите; меѓутоа, составува парадигматски каталози на страстите, поставува описни дефиниции (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105b21-23: „λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη“; Dirlmeier 187 sqq; Joachim 81–85; Hardie 94–97), а прави и подетални анализи во своите етички дела *Рητορικὰ* (*Ῥητορικὴν*) и *За душата* (*Περὶ Ψυχῆς*). Како што во секој трактат се разликуваат појдовната точка и перспективата од која се анализира предметот, така и заедничките предмети (во нашиот случај страстите на душата) не остануваат непроменливи, туку соодветно се менуваат<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Типична карактеристика на Аристотеловата гносеологија е дека философот не само што вклучува технички термини (семантички конструирани во различни контексти) во истражувањето на различни научни области, туку прифаќа и промени во однос на проучуваниот „објект“ во зависност од промената на перспективата од која се набљудува. Во мислата на Аристотел не се забележува какво било верување за намалување на означеното (природата, душата, страстите...) од означителот (наодите и исказите за природата, душата, страстите...). Семантичката формула има само релативно и означувачко

Во *Никомахова̄ια ε̄θικα* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*), со цел да се направи разлика помеѓу двата тропоси (начини) на постоење – потенцијално и активно (*δυνάμει* και *ἐνεργείᾳ*), страстите се сметаат или за квалитети (*Κατηγορίαι*, 9a28-b7; *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1020b8-25 και 1022b15-18; *Φυσικά*, 224b11-13 и 227b24-26), или за двигатели на душата (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1106a6-7; *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1218b36-37; *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1022b19; *Φυσικά*, 224b13-14; *Αναλυτικὰ πρότερα*, 70b). Страстите–квалитети се карактеристики на душата кои лежат во егзистенционалното поле надвор и пред конкретен време–простор. Постојат потенцијално (*δυνάμει*), како квазибиолошки компоненти на човечката природа. Сите луѓе имаат можност да ги изразат страстите како што се желбата, гневот, стравот, зависта, пријателството, омразата, копнежот, ревноста, милоста. Страстите–двигатели се дејства на секој човек поставени во егзистенцијалното поле ограничено од карактеристичните димензии на време–просторот. Постојат активно (*ἐνεργείᾳ*), како современи пројави на поединецот во променливата природно–социјална средина. Секој ги изразува својот гнев, својот страв, својата завист, својата радост.

Страстите се поразителна реалност (ние сме луѓе и ќе се разгневиме, и ќе замразиме, и ќе се радуваме, и ќе се смилостивиме кон нашиот ближен). Затоа, страстите сами по себе се неутрални. Кон страстите како биолошки карактеристики на човечката природа не се додаваат етички епитети, од иста причина што не се карактеризираат како лоши или добри едноставните можности да се храниме, да се движиме, или да зборуваме. Желбата, гневот, срамот, омразата, сами по себе не се ниту добри ниту лоши. Така, на страстите како конкретни дејства на поединците не им се задаваат етички карактеристики однапред, зашто тие имаат привремен карактер, и не го одредуваат конечниот етос на нивниот носител на начин на којшто тоа еминентно го прават етичките термини како доблеста и порокот. Според тоа, гневот, жалоста, копнежот и сл. се термини кои немаат морално или етичко значење.

Но, специфичните околности во кои страста се појавува во душата на човекот и се манифестира во неговите постапки – времето, ситуациите, луѓето кон кои е насочена, причините, начинот на изразување – отпосле ѝ даваат на страста етичка тежина и квалитет (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1106b18-23). Ако страста се изразува повторувајќи се со постојан интензитет, ако личноста страда (пр., се гневи или се плаши) секогаш со ист, претеран, слаб или умерен интензитет, тогаш и дејствата кои се поистоветуваат со оваа страст добиваат етичка тежина. Но, повторно, етичките епитети се додаваат од рефлексивната на дејството; не се карактеристики на страстите, туку константни определби на етосот на личноста која ги изразува. Така, оној кој континуирано прекумерно се гневи е *ἄγνηστος*, и неговиот порок е *ἄγνηστος*, додека оној кој умерено се гневи е *κροῖστος*, а неговата доблест е *κροῖστος*; оној кој се плаши помалку или повеќе од вообичаеното е *δρσκος* или *κουκωπις*, а соодветните пороци се *δρσκος* и *κουκωπις*.

---

значење, бидејќи само ја означува реалната фактичка состојба, а не ја дефинира изречно и целосно, ниту, пак, ја заменува. Аристотеловиот научен дискурс за реалноста држи растојание од интелектуалната исцрпност на логичката веродостојност единствено во индивидуалната ментална концепција и формулација. Така, ја задржува својата слобода наспроти сопствените формулации (Γανναρᾶς, *Ὁ "ἀποφατικὸς" Ἀριστοτέλης* 14–16).

Аристотел објаснува дека во врска со пред–етичките страсти се формираат етичките животни ставови: навиките на личноста, доблестите и пороците. Дејството на страстите предизвикува квалитативни промени кај нивниот носител: човекот кој ги изразува, истовремено страда, зашто кога во неговата душа се подига една страст (пр., омраза), тој подлежи и на сопственото бранување кое му предизвикува страдање (*Φυσικά*, 202a36-b5: "...ἡ διδασκαλία καὶ ἡ μάθησις τὸ αὐτὸ καὶ ἡ ποιησις καὶ ἡ πάθησις..."; *Περὶ Ψυχῆς*, 426a9-10). Малку по малку во процесот на формирање на личноста, страстите на човекот стануваат цврста навика. Навиките како усвоени тропоси (начини) за изразување на страстите, се формираат со повторување на исти дејства и се поврзуваат или со стабилноста на степенот на нивното изразување или со начинот на изразување на страстите.

Од една страна, страстите и навиките се разликуваат. Прво, затоа што навиките се утврдени карактеристики на личноста и двигатели на нејзините постапки, додека страстите во почетокот имаат привремен карактер. Второ, затоа што ниту добиваме пофалба, ниту укор за природните страсти, бидејќи нивното изразување доаѓа речиси автоматски, принудно. Спротивно на тоа, за нашите доблести и пороци сме пофалувани и укорувани, бидејќи тие се поврзани со нашиот *избор* (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1114b4 sq), свесно и слободно избирање на можностите во однос на доброто и злото.

Од друга страна, страстите и навиките се преплетуваат и се хранат едни со други. Првите, со нивното повторување се претвораат во навики, и тие соодветно претставуваат двигатели на одредени доживувања – добри и лоши страсти.

Аристотеловата етика не ги осудува страстите, бидејќи има јасна онтолошка и антрополошка основа: доблеста, односно правилниот начин на управување со страстите има за цел да се реализира и да опстои човечката природа. Природата не е една статична реалност, туку таа е патот кој води кон исполнување на обликот на секој вид (*Φυσικά*, 193b12-13). И човечката природа, како социјална природа, се реализира и опстојува во општеството, односно во заедницата. Човекот се пронаоѓа себеси во организиран општествен соживот. Така, лошото и доброто не ја демнат човечката природа, туку се личен избор на патот кон социјализирањето. Етичкото разликување како израз на одреден животен став е втемелено на слободата, а не на принудата. Доколку живееме совесно и слободно во хармонија со нашите сограѓани, постојано ги стекнуваме доблестите усовршувајќи ја нашата природа.

Доблестите бараат во континуитет да се вежбаме во нив, и во секоја ситуација да ја бараме умереноста. Доколку во практичното изразување на страстите ни се нуди изборот на умереноста и крајностите, доблеста се поистоветува со умереноста, додека пороците со прекумерноста и недоволноста. Но, и умереноста во многу различни животни прилики не е туѓа на крајностите и соодветно со ситуацијата во однос на интензитетот или начинот на изразување може да ги допира и крајностите на полето на дејствувањето на страстите. Така, доблеста не е безбоен, безвкусен и млак избор. Доживотното пронаоѓање и достигнување на личната умереност во сè, во суштина е екстреман – но правилен животен став.



Доблесната умереност не се дефинира ниту целосно аритметички (со аритметичка и принудувачка логика), ниту целосно субјективно (како лично самоволие). Се дефинира како избор на личноста соодветно со нејзините посебни потреби и околностите, имајќи ги како критериуми, од една страна, *висџинскиоџ лоџос* (*τον ορθό λόγο*), а од друга, *еџичкиоџ џроџоџиџ на совесниоџ џраџанин* (*τον φρονίμου πολίτη*).

Во античката гносеологија *висџинскиоџ лоџос* нема врска со разумната прецизност; не е поврзан ниту со аксиомни принципи, ниту со внатрешните последици на некоја наука. *Висџинскиоџ лоџос* припаѓа на целото човештво. Ниеден вешт човек, ниедна стандардизирана логика, идеологија, религија и философија нема монопол врз него. *Висџинскиоџ лоџос* е заедничкиот *лоџос*, космичкиот ред и хармонија во времето и просторот на општествената заедница кој е определен од неа. Да се биде во вистината, значи да се биде во заедницата, а вистината се остварува како функција на општествените достигнувања и изразува колкав е соживотот на луѓето во *лоџосоџ*. Но, и *еџичкиоџ џроџоџиџ на совесниоџ џраџанин* има социјално значење. Го сочинува збирот на вредностите кои традиционално ги негува заедницата. Така значи, Аристотеловата етика има јасен социолошки карактер. Таа е етиката на античкиот град (Λυπουρλής 266–286), а страстите на граѓаните и понатака остануваат сожител во овој град.

Клуч во обидот на Аристотел да ги дефинира страстите е нивното суштинско (но неопходно) поврзување со *заговолсџовџо* (*ἡδονήν*) и *џаџаџа* (*λύπην*) (Joachim 78; Leighton 155–157). Стремежот кон *заговолсџовџо* и спречувањето на *џаџаџа* дејствуваат како последна причина на која се должи и подигањето на страстите и самото нивно постоење.

Во *Реторикаџа* (*Ῥητορική*, 1378a30-1388b30; Solmsen 393; Hellwig 238–240), Аристотел покажува дека предуслов за страстите е интерсубјективната врска – карактеристика која ги разликува од чувствата кои едноставно покриваат еден дел од душата и се губат во неа. Од друга страна, страстите се сочинети и од логосни елементи: (а) бараат некаков облик на активирање во реалноста, (б) со нагласената надворешна манифестација оставаат прв впечаток кој го одредуваат автоматски како позитивен или негативен за нивниот носител, (в1) се наметнуваат како мислење за другите, но и како вистинско или лажно самопознание, (в2) содржат вреднувачки судови, (г) на нивното настојување да станат дејства неопходно претходи свесен избор.

Логосната содржина на страстите јасно покажува дека тие не се слепи нагони. Нивниот носител веќе ја перципира реалноста на свој начин и расудува за неа врз основа на сликата која ја има за себе и на тој начин ги избира своите цели. Затоа и неговите страсти подлежат на критика како разумни или неоправдани. Но, нивното посебно дејство е да наштетат при користењето на *висџинскиоџ лоџос*, со цел да го заменат во толкувањето на реалноста и наместо него да станат поттикнувачи на дејства (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1134a13-14 и 1151a20-22). Во случајот со нив погледот кон вистината не е ниту секогаш возможен, ниту сферичен. Тоа е така, бидејќи, од една страна, тие се основаат на фенотипот (στο φαίνεσθαι), а

од друга, бидејќи се карактеризираат со нивната структурна функција за *заговол-сῖβο* или *ῖαῖα*.

Во *За душаῖα* (*Περὶ Ψυχῆς*) се потенцира дека страстите го прегрнуваат и обиколуваат целиот човек како психосоматско единство (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1049a29: “τοῖς πάθεσιν ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχή”; *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1128b14; *Περὶ Ψυχῆς*, 403a2 sqq; *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, 436b3; Mansion 7; Papadimitriou 204). *Сῖрасῖυῖе* се материјализирани *λοῖоси* (*Περὶ Ψυχῆς*, 403a24-25: “Τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν”); придавката *μαῖεријализирани* (*ἐνυλοὶ*) се однесува на нивната врска со телото, додека именката *λοῖоси* (*λόγοι*) на нивната врска со душата. Материјалната димензија е збир на промени во секое тело. Таа е поврзана со секој облик на страст. Логосната димензија се состои од една поттикнувачка и една крајна причина: првото покажува кој надворешен фактор ја предизвикал страста, додека второто која е целта кон која се стреми. На пример, гневот (*ὀργή*) е вриење на крвта во срцето, но и резултатот од нападот на субјектот и желбата за одмазда со цел да го растажи оној кој го извршил нападот.

## 2. Максимовиот преглед на страстите на душата

Човечката природа е создадена бестрасна (*Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου* PG 91, 1353A-D) или само подлежна на страст, подлежна на внатрешна можност за повреда на што подлежи сè создадено. Значи страстите се однесуваат на состојбата на слободниот човек по падот, односно по првиот грев. Во трактатите на свети Максим терминот страсти вклучува две категории:

(а) непорочни страсти (*πάθη ἀδιάβλητα*), способности кои секундарно се додадени од Бога на човечката природа:

Και προσφέρει ο Θεός τη σχετικὰ θετικὴ κατάσταση των δερματίνων χιτώνων ως δεύτερη ευλογία στον αυτοεξόριστο ἄνθρωπο, την προσθέτει σαν δεύτερη φύση στη φύση του, για να μπορέσει κάνοντας σωστή χρήση της να επιβιώσει και να πραγματοποιήσει τον αρχικό του προορισμό ἐν Χριστῷ (Nέλλας 66).

Човекот сега ја доживува својата страсна природа како збир од движења кои се одвиваат во него, исходат од надвор и се потчинети на закони кои не се контролираат свесно. Природните страсти (*φυσικά πάθη*) претставуваат истовремено нешто што еминентно му припаѓа на човекот, но истовремено и нешто надворешно и туѓо. На личноста ѝ припаѓа и нејзината изборна волја (*γνωμικὸν θέλημα*) со што таа го избира начинот на кој ќе ги користи страстите: или како помошници за стекнување доблести, или како изговори за развивање на недостојните страсти (*ψεκτών παθῶν*) (*Πρὸς Θαλάσσιον, περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς Θείας Γραφῆς*, PG 90, 541A). Непорочните страсти на човечката природа ги имаше и Христос и тоа до самата смрт:

“Ὅλη γὰρ τῆ δραστικῆ δυνάμει τῆς οἰκείας θεότητος ὁ σαρκωθεὶς Λόγος ὄλην ἐσχηκῶς συμφειῖσαν καθ’ ἑνωσιν ἄλυτον τὴν παθητικὴν τῆς ἰδίας ἀνθρωπότητος δύναμιν ἀνθρωπίνως Θεὸς ὦν ἐνήργει τὰ θαύματα, διὰ σαρκὸς φύσει παθητῆς συμπληρούμενα,

καὶ θεϊκῶς ἄνθρωπος ὢν διεξήγει τὰ πάθη τῆς φύσεως, κατ' ἐξουσίαν ἐπιτελούμενα θεϊκῆν· ἄμφω δὲ μᾶλλον θεανδρικῶς... (Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν... 1060B).

(б) *недосвојни или клеветнички (заволски) сѵрасѵи (πάθη ψεκτὰ ἢ διαβεβλημένα)*, сите противприродни (*παρὰ φύσιν*) движења на душата, лошотиите за кои носи одговорност секој човек и неговиот ум. Христос како совршен Богочовек остана недопрен од овие грешни страсти.

Природните и недостојните страсти се соочуваат во *сѵрасниоѵ дел на душаѵа (παθητικὸν τῆς ψυχῆς)*. Нему му припаѓаат од една страна силите на хранење, растење, животната и други сили, а од друга, волевиот (*ἐπιθυμητικὸν*) и чувствениот (*θυμικόν*) дел. Во волевиот дел се утврдуваат многу страсти: желбата, задоволството, тагата, зависта, милоста, срамот, борбата, додека во чувствениот дел: гневот, лутината, омразата... (Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν... 1196B-D). Сите овие страсти се болести кои го уништуваат местото на својот зародиш – човековата падната душа. Богодаденото движење на целата природа веќе не е едно позитивно дадено, туку е надвор од поставените шини и е наклонето кон злото.

Адам заедно со неизбежното физичко движење, беше надарен и со способност за размислување и одлучување (*γνώμην*), слободна волја, која е клучна за личноста (Πρὸς Μαρίνον, PG 91, 53C)<sup>2</sup>. Така, доброволно го промени начинот на своето движење: својот избор не го насочи кон природните движења за усовршување и уподобување на Создателот, туку кон чувствениите движења и противприродното уподобување на нив. Гревот од слободното дејствување се покажа двоен: прво со изборот, кој беше резултат на гаволското дејство, се случи свесното свртување од доброто кон злото (*ἢ πρὸς κακίαν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ τῆς προαιρέσεως ἔκπτωσις*); второ како последица на првото без директен избор се случи воведувањето на пропадливоста во природата (*ἢ τῆς φύσεως ἐξ ἀφθαρσίας εἰς φθορὰν ἀδιάβλητος μεταποίησις*) (Πρὸς Θαλάσσιον... 405 B-C; Ματσοῦκας 119). Пропадливоста и смртта не го заразија само човекот–виновник, туку воопшто ја променија природата на созданијата (Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν... 1104A: [ὁ ἄνθρωπος] ἐδρέψατο καρπὸν, οὐ μόνον τοῦ σώματος τὴν φθορὰν καὶ τὸν θάνατον, καὶ τὴν πρὸς πᾶν πάθος εὐέμπυτον κίνησιν τε καὶ ἐπιτηδειότητα, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκτὸς καὶ περὶ αὐτὸν ὑλικῆς οὐσίας τὸ ἄστατον καὶ ἀνώμαλον... . Π. Νέλλας 61 sqq). Од тогаш тие страдаат, подлежат на страстите, бидејќи нивните движења не функционираат следејќи го природниот логос, туку функционираат на пропадлив начин (Πρὸς Μαρίνον, PG 91, 28D-29A). Така, природните потреби (исхраната, репродукцијата, самоиздржувањето) „функционираат независно, стануваат страсти, повод за страдање, болка и смрт“ (Γιανναρᾶς, *Ἡ ἐλευθερία του ἡθους* 42). Човекот живее фрлен во една „природна“ средина, непозната и непријателска, со која треба да одржува една антагонистичка врска.

Падот ја донесе склоноста на човекот кон душевните и телесните страсти. Пренасочувањето на движењето од рајската цел и бегството од усовршувањето на движењето со Бога<sup>3</sup>, носи болест; и тоа се случува, бидејќи веќе и несвесните дви-

<sup>2</sup> За разликата помеѓу природната и одлучувачката волја види: Λουδοβῆκος 225; Gauthier 53–54.

<sup>3</sup> Адам не отпадна од највозвишеното совршенство, туку скршна од патот на усовршувањето

жења не успеваат да ја сретнат божествената љубов и се потчинети на пропаста во една цела палета на спротивни цели. Многубројните облици на патолошкото движење се всушност страстите. *Сῦρασῖ е недосῖοјно, ὑροῖιивῖροодно движење на душаῖα* (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, PG 90, 968A, 988D-989A)<sup>4</sup>. Прелажаната душа е подлежна на своето природно движење како на страст.

Страстите создаваат дисхармонија на врската на човекот со светот. Затоа се идентификуваат најпрвин во функционирањето на умот, односно во органот кој ги резимира човековите лични способности. Умот го враќа односот со светот. Со помош на чувството ги поима нештата. До тука функционира беспрекорно, активирајќи ги силите дадени од Бога. Но, резултатот на умствената енергија, смислата, може да стане предмет на добра или лоша употреба. Патолошките страсти се вкоренуваат во изборот за лоша употреба на умствената енергија. Таа во комбинација со злоупотреба на нештата:

Τῆ γὰρ ἐσφαλμένη τῶν νοημάτων χρήσει ἢ παράχρησις τῶν πραγμάτων ἀκολουθεῖ. Ibid., 1017B. Ibid., 1064B. Οὐδὲν τῶν ἐκ Θεοῦ εἰς χρήσιν ἡμῖν δοθέντων ἀναιρεῖ ἢ Γραφή, ἀλλὰ τὴν ἀμετρίαν κολάζει καὶ τὴν ἀλογιστίαν διορθοῦται. Οἷον οὐ κωλύει ἐσθίειν οὐδὲ παιδοποιεῖν οὐδὲ χρήματα ἔχειν καὶ ὀρθῶς διοικεῖν, ἀλλὰ κωλύει γαστριμαργεῖν, πορνεῦειν καὶ τὰ ἐξῆς· ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν ταῦτα κωλύει· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ γεγόνασιν· ἀλλὰ τὸ ἐμπαθῶς νοεῖν (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης...* 1008B).

дава облик и материја на страстите, начин на постоење на развратот, омразата, незнаењето итн.

Со голема длабочина во познавањето на човечката природа божествениот Максим објаснува на кој начин постојат патолошките страсти: не постојат сами по себе, но секоја се состои од двоен судир: најпрво од нешто сетилно со соодветното сетило, а потоа на создадениот комплекс (сетило–сетилно) со една природна сила (гневот, желбата, логосот) (*Πρὸς Θαλάσσιον...*, 303C-D). Двигател на двојниот спој е задоволството.

Првите „суровини“ на страста, сетилното (пр., храната) и сетилото (вкусот) и всадената сила (желбата за одржување на телото), спаѓаат во областа на „многу добро“ создаденото, па според тоа и патолошката состојба не се раѓа од нив. Исто така, таа не се раѓа само од двојниот комплекс, односно прво од сетилното и од сетилото, второ од сетилниот комплекс и всадената сила. Не е лошо тоа: храната да стане предмет на сетилото за вкус; дури и човекот да ја посакува храната која ја вкусува не претставува страст, не се поистоветува со стомакоугодието. Ниту, пак, задоволството кое го дава вкусот е за осуда (*Πρὸς Θαλάσσιον...* 541A).

Страста е патолошка состојба на умот која се раѓа или од мешање на целите за кои се создадени одредени функции што содејствува со комплексот сетило–сетилно, или од отклонувањето на всадената сила од природниот логос, кој ја изразува целта којашто е волја на Создателот. По нејзиното поврзување со конкретен сетилен комплекс, природната сила се свртува кон една нова комплексна цел

(Ρωμανίδης 123–124).

<sup>4</sup> За страстите види: Βλέτσος 165–190; Blowers 57–85; Völker 174–190.



и функционира за нејзино остварување. Исто така, задоволството кое го има за цел секоја страст задолжително е испреплетено со страдање (*Πρός Θαλάσσιον...* 255A).

Умот кој страда самиот ја носи одговорноста за потребното раскинување на спојот сетило–сетилно од всадената сила и за поврзување на секое од нив со соодветниот логос, преку духовната љубов и воздржувањето (*Κεφάλαια περί αγάπης...* 1029B). За да го оствари тоа, треба најпрво преку просветлувањето на Духот да го прифати сетилното како факт, а паралелно треба да го осамостои сетилото од сетилното, да го направи сетилото имуно на неговиот предмет на влијание и така да се просветли, и да ја постави јасната цел за која тоа сетило треба да послужи во спасителниот план. Второ, мора да го поништи апетитот на всадената сила кон сетилниот комплекс и да ја посвети оваа сила на целта за која му е дадена на човекот. Трето, тој мора да ја уништи и страсната имагинација, која останува избувлива и насилна за да стане таа безвредна за сетилата (*Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε και οίκονομικά...* 1201C). Овој пат на умот има за цел да ги пронајде и собере одделните логоси на созданието и да ги подреди на едниот општ логос.

Основа на страста е промашеното движење на човекот и на битијата, гревот како напуштање на причината или логосот за нивното постоење. Битијата страдаат кога се принудени да се движат исклучиво во служба на сетилата, одделени од логосот на нивното создавање кој суштествува во Бога. Исто така, човекот страда кога ја ограничува функцијата на сетилата само на сетилните нешта, без да се искачува кон когнитивните степени на логосот и познанието. Секогаш кога сетилните нешта и сетилата го потчинуваат логосот на нивното создание на една заедничка цел, го заробуваат човекот во соодветната страст. Тогаш сетилното постои за сетилото и сетилото за сетилното и човекот останува приврзан само за површината (фенотипот) на нештата. Во рамките на овој егзистенцијален хоризонт се појавуваат лажните и патолошки страсти (*Πρός Θαλάσσιον...* 452A-B).

Секој човек е слободен во изборот на употребата или злоупотребата на силите на душата, односно во изборот на доблестите или пороците. Злоупотребата на волевата сила доведува до омраза, на чувствената до разврат, додека на разумната до незнаење или неразумност. Спротивно на тоа, правилното користење на силите резултира со развивање на доблести: љубов, разумност, знаење, мудрост. Со помошта од Бога страстите се преобразуваат во доблести; не се уништуваат, туку служат во стекнувањето на небесните богатства (*Κεφάλαια περί αγάπης...* 1017C; *Πρός Θαλάσσιον...* 269B).

### 3. Споредба на двете гледишта

Кај свети Максим се среќаваат речиси сите основни ставови на Аристотел за страстите. Но, овие ставови се изострени или обновени врз основа на богатото искуство на црковното аскетско предание и на суштинската црковна перспектива.

(1) На Аристотеловите страсти како неразделни компоненти на човечката природа соодветствуваат само непорочните страсти од учењето на свети Максим Исповедник. Меѓутоа, не станува збор за вредносно поистоветување, бидејќи пос-



ледниве човекот ги доживува после падот како болка и штета, како склоност кон болешливост. Клучна разлика во сфаќањето на страстите кај црковниот отец е тоа што страстите воопшто имаат етички предзнак кој е секогаш негативен, независно од околностите и интензитетот. Страстите за свети Максим се симптоми на падот; и служат на распарчената природа, на индивидуалноста, на независниот опстанок. Тие се материјална манифестација на болната природа, видлив показател дека носителот на оваа природа доаѓа во овој свет како носител на болеста. Тој учествува во страстите на природата и тие го поттикнуваат развојот на личните страсти.

(2) За Аристотел начинот, односно тропосот на постоење на страстите е двоен: потенцијален и активен. За свети Максим оваа поделба се потврдува преку исповеданието дека: од една страна, страстите се можности на човековата природа и енергии на личноста, а од друга страна, претставуваат патолошки карактеристики на душата и материјални манифестации на оваа патолошка состојба. Така, во овој поглед не се разликува од Аристотел. Неговата диференцијација лежи во следното: активниот тропос (начин) на постоење на страстите се трансформира преку едно внатредушевно нивно пренасочување. Со тоа страстите веќе не се наоѓаат во несвесниот дел на душата, туку во полето на умот. Значењето на ова пренасочување е клучно, бидејќи од една страна ја зголемува личната одговорност на разумниот носител на страстите, а од друга страна му ја принесува ослободувачката можност на преумувањето, односно покајанието.

(3) Свети Максим го прифаќа Аристотеловото размислување дека страстите постепено ја формираат душата на нивниот носител и се утврдуваат во неа како нејзини постојани карактеристики. На оваа основа ја развива својата теорија за страстите кои, иако немаат свое самостојно постоење (ипостас), се утврдуваат во душата како погрешни значења и со тоа стекнуваат конкретен начин на постоење.

(4) Дефинирањето на страстите од антрополошки аспект кој драстично се разликува кај двајцата, е основно за двајцата писатели:

- (а) Човечката природа според Аристотел се остварува движејќи се кон својот крај (τέλος) што се поистоветува со стекнување на нејзиниот вид (εἶδος); страстите се неразделни компоненти на овој вид (εἶδος). Човечката природа, според свети Максим, исто така се остварува движејќи се кон својот крај (τέλος), но тој се наоѓа надвор од неа и се поистоветува со човечкиот логос, односно со создавачката волја на Бога за човекот. Архетип за човекот е воплотениот Логос, Богочовекот Исус (*Περὶ διαφόρων ἀποριῶν... 1141C-D*). Предвечната личност на Христос е саканиот крај на човечката природа, зашто оваа личност ги победи страстите.
- (б) Според Аристотел, страстите функционираат како тропоси – начини за воспоставување врска со сограѓаните. Според свети Максим, исто така, се јавуваат како врски на нивниот носител со светот и со ближните, но не се сметаат за индивидуални манифестации на човечката природа, туку за лични карактеристики.

(в) Како кај Аристотел (*Σιάσος* 391 sqq.), и кај свети Максим имагинацијата има централна улога во поширокото поле на душевните функции. Имагинацијата му ја нуди на умот основната цел на познанието; значењата се всушност имагинации. Свети Максим ја поима активноста на страстите во сферата на фенотипот и ја проширува со анализи во врска со каталитичката улога на имагинацијата во нивното раѓање (*Πρός Θαλάσσιον...* 300B; *Κεφάλαια περί ἀγάπης...* 1028D-1029A).

(г) Психосоматската структура на страстите, за свети Максим е реален показател за нивното негативно влијание и врз телото. Што се однесува на поврзаноста на страстите со задоволството и тагата, неговото учење на логичкиот пристап му додава искусствено–егзистенцијален карактер.

(5) Етиката која ја препорачуваат двајцата автори е заснована на изборот и слободата. Аристотел се потпира на слободата сметајќи ја за неопходна, но и доволен услов за да стигне човекот до доблеста и среќата. Свети Максим, пак, првенствено е насочен кон љубовното движење на Бога кој го среќава човекот кој е по патот.

(6) Аристотеловата етика ја има во својот центар доблесната умереност. Максимовата етика не го игнорира значењето на умереноста на полето на општествениот соживот, но во својот центар ја има љубовта. Доблеста кај Аристотел ги има како мерка страстите. Доблеста кај црковниот писател се поистоветува со бестрасноста, понизување на себеси со цел да се стекне совршената љубов и да се стане целосно возљубен од Бога.

И античката и црковната антропологија започнуваат со динамичен телолошки поглед на човечката природа: не е, туку станува. За Аристотел човекот се стреми кон континуирано остварување на својата природа движејќи се внатре во општеството и помеѓу своите сограѓани. Тоа го прави: преку енергиите на својата природа, преку зголемување на чувството, преку создавањето и учењето, преку етичкото дело и логичкото созерцание. Тој ја потврдува својата социјализираност стремејќи се кон среќата во доблесниот живот со своите сограѓани. Во овој политичко–етички контекст страстите го наоѓаат своето место. За свети Максим човекот се стреми постојано да ја оствари својата природа движејќи се во Црквата, односно во собранието на браќата. Тоа го прави: преку енергиите на својата природа и на својата личност, преку зголемување на чувството, преку создавањето и учењето, преку делата на љубовта и духовното созерцание, потврдувајќи ја својата цел кон зададеното уподобување на Бога и исполнување на дадениот образ. Во овој есхатолошки контекст на црковниот писател страстите го наоѓаат своето место.

## Референции

### Извори

- Bywater, Ingram (ed.). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press 1894.
- Γεωργούλας, Ηλίας Ν. (ed.). *Μικρά φυσικά "Αριστοτέλης – Έργα", 14*. Αθήνα: Νήσος 2014.
- Γρατσιαίου, Παύλου (ed.). *Αριστοτέλους Περί Ψυχής*. Αθήνα: Φέξη 1911.
- Μανδηλάρας, Βασίλειος Γ. (ed.). *Αριστοτέλης: Απαντα (εικοστος τριτος τομος) Οργανον 1: Κατηγοριαι – Περι Ερμηνειας*. Αθήνα: Κάκτος 1994.
- Μανδηλάρας, Βασίλειος Γ. (ed.). *Αριστοτέλης: Απαντα (δεκατος τομος) Μετα Τα Φυσικα 1 (βιβλια Α' – Δ')*. Αθήνα: Κάκτος 1993.
- Μανδηλάρας, Βασίλειος Γ. (ed.). *Αριστοτέλης: Αριστοτέλης: Απαντα (εικοστος εκτος ρομος) Οργανον 4: Αναλυτικων Προτερων Α', Β'*. Αθήνα: Κάκτος 1994.
- Migne, Jacques P. (ed.). "Μάξιμος ο Ομολογητής, Πρὸς Θαλάσσιον, περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς Θείας Γραφῆς". *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca Vol. 90*. Paris: Apud Garnieri Fratres 1863, 244–786.
- Migne, Jacques P. (ed.). "Μάξιμος ο Ομολογητής, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης". *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca Vol. 90*. Paris: Apud Garnieri Fratres 1863, 959–1083.
- Migne, Jacques P. (ed.). "Μάξιμος ο Ομολογητής, Πρὸς Μαρίνον". *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca Vol. 90*. Paris: Apud Garnieri Fratres 1865, 9–216.
- Migne, Jacques P. (ed.). "Μάξιμος ο Ομολογητής, Περί διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου". *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca Vol. 91*. Paris: Apud Garnieri Fratres 1865, 1027–1418.
- Μπετσακος, Βασίλειος (ed.). *Αριστοτέλης: Φυσικα (πρωτος τομος) Βιβλια Α'–Β' (αρχες, φυση, αιτια, τυχη, αναγκη)*. Αθήνα: Ζήτρος 2010.

### Литература

- Βλέτσης, Αθανάσιος. *Τὸ προπατορικό ἀμάρτημα στη θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*. Κατερίνη: ἔκδ. Τέρτιος 1998.
- Blowers, Paul. „Gentiles of the Soul": Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions." *Journal of Early Christian Studies* 4:1 (1996): 57–85.
- Dirlmeier, Franz. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Akademie 1956.
- Γιανναράς, Χρήστος. "Ὁ ἀποφατικός Ἀριστοτέλης." *Διαβάζω* 135 (1986): 14–15.
- Γιανναράς, Χρήστος. *Ἡ ἐλευθερία του ἥθους*. Αθήνα: Ἴκαρος 19792.
- Garver, Eugene. "Aristotle's Metaphysics of Morals." *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989): 7–28.
- Gauthier, Renatus. "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l' acte humain." *Récherches de Théologie ancienne et Médiévale* 21 (1954): 51–100.
- Hardie, William F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press 1968.
- Hellwig, Antje. „Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles." *Hypomnemata* 38 (1973): 11–17.
- Joachim, Harold H. *Aristotle: The Nikomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press 1955.
- Leighton, Stephen R. "Aristotle and the Emotions." *Phronesis* 27/2 (1982), 144–174.
- Λουδοβίκος, Νικόλαος. *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*. Αθήνα: Δόμος 1992.
- Λυπουρλής, Δημήτρης. "Εισαγωγή στην ηθικὴ φιλοσοφία του Αριστοτέλη." *Φιλολόγος* 100 (2000): 266–286.

- Mansion, Sorabji. "Body and Soul in Aristotle." *Philology* 49 (1974): 63-89.
- Νέλλας, Παναγιώτης. *Ζῶον θεούμενον. Προοπτικές για μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*. Αθήνα: ἔκδ. Ἐποπτεία 1979.
- Papadimitriou, Euthymios. *Ethische und psychologische Grundlagen der Aristotelischen Rhetorik*. Frankfurt am Main; Las Vegas: P. Lang 1979.
- Rorty, Amélie. "Aristotle on metaphysical status of Pathe." *The Review of Metaphysics* 37 (1983/1984): 521–546.
- Ρωμανίδης, Ιωάννης. *Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα*. Αθήνα: Δόμος 1989<sup>2</sup>.
- Σιάσος, Λάμπρου Χρ. *Κι ἂν τὸ πραγματικὸ δὲν εἶναι ἀληθές; Κριτικὴ ἀναστοιχείωση τῆς ἀριστοτελικῆς προϋποθέσεως*. Αθήνα: Αρμός 2002.
- Solmsen, Friedrich. "Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings." *Classical Philology* 33 (1938): 390–404.
- Thunberg, Lars. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund: C.W.K. Gleerup; Copenhagen: Ejnar Munksgaard 1965.
- Völker, Walther. *Maximus Confessor als meister des Geistlichen Lebens*. Wiesbaden: F. Steiner 1965.