

# ФИЛОЗОФСКА ТРИБИНА

официјално гласило на Филозофското друштво на Македонија

## издава:

Филозофско друштво на Македонија – Скопје

## излегува:

два пати годишно

## редакција:

Љупчо Митковски (главен и одговорен уредник)

Александар Стаматов

Марија Тодоровска

Дејан Донеv

Мартин Поповски

Маријлен Демири

Ана Дишлиеска-Митова (технички секретар)

## совет на списанието:

Ферид Мухиќ, Љубомир Цуцуловски, Мирко Ѓошевски, Иван Џепароски,  
Денко Скаловски, Ана Димишковска, Лазар Фотев, Бранимир Матевски,  
Трајче Стојанов, Силвана Балнат, Бошко Карацов, Вангел Ноневски,  
Сузи Тенева, Кирил Трајчев, Александар Симоновски, Душица Ѓокиќ,  
Ристо Чулев, Мирјана Обедниковска

## адреса на редакцијата и контакт:

бул. Гоце Делчев 9а (Филозофски факултет), 1000 Скопје

e-mail: filozofskatribina@outlook.com

## дизајн на корица:

Јасна Дишлиеска Митова

## техничка подготовка:

Мирјана Обедниковска

## печати:

Графостил

ул. Невеста бр. 2-1/11, 1000 Скопје

## тираж:

200 примероци

## цена на примерок:

150,00 денари

Овој број на списанието  
Филозофското друштво на Македонија  
го публикува со сопствени средства

Copyright © Филозофско друштво на Македонија, 2020

# ФИЛОЗОФСКА ТРИБИНА

година 43, број 28, стр. 3-270, Скопје, есен 2020

**ВОВЕДЕН ЗБОР**  
**INTRODUCTION**

---

## IN MEMORIAM

**Мирко Ѓошевски**  
КОЛЕ ЈОВАНОВСКИ –  
ФИЛОЗОФСКИ ПОРТРЕТ

**Mirko Gjosheski**  
KOLE JOVANOVSKI –  
A PHILOSOPHICAL PORTRAIT

---

## АВТОРСКИ ТЕКСТОВИ

### ARTICLES

**Иван Џепароски**  
ВОВЕД ВО „ГРДОТО“

**Ivan Djeparoski**  
INTRODUCTION TO THE “UGLY”

---

**Бошко Караџов**  
ФИГУРАЛНАТА СЕМИОТИКА  
НА СЛОБОДАТА

**Boshko Karadjov**  
FIGURAL SEMIOTIC OF LIBERTY

---

**Марија Тодоровска**  
БОЖЕСТВЕНОСТА НА СТОИЧКИОТ  
ЛОГОС – НЕКОЛКУ ВОВЕДНИ БЕЛЕШКИ  
ЗА ДЕМИУРГИСКИОТ ПРИНЦИП

**Marija Todorovska**  
THE DIVINITY OF THE STOIC LOGOS –  
A FEW INTRODUCTORY NOTES ON THE  
DEMIURGICAL PRINCIPLE

---

**Александар Стаматов**  
ФИЛОЗОФСКИТЕ ОСНОВИ  
НА КИНЕСКИОТ ЛЕГАЛИЗАМ

(3-4)

**Aleksandar Stamatov**  
THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS  
OF CHINESE LEGALISM

---

(73-85)

**Љупка Христова-Башевска**  
НОВИОТ ЗАВЕТ – КНИГА НА ЛЌУБОВТА?  
(ПРЕИСПИТУВАЊЕ НА ЕДЕН ЖИВ МИТ)

(5-14)

**Ljupka Hristova-Bashevska**  
THE NEW TESTAMENT - BOOK OF LOVE?  
(Reexamination of a Living Myth)

---

(87-99)

**Душица Ѓокиќ**  
ФРИДРИХ НИЧЕ И ЛУ САЛОМЕ:  
ДУХОВНАТА ДИМЕНЗИЈА НА ЛЌУБОВТА –  
ЛЌУБОВТА КОН СУДБИНАТА (AMOR FATI)  
КАКО СЛАВЕЊЕ НА ПОСТОЕЊЕТО

(15-27)

**Dushica Gjokjijk**  
FRIEDRICH NIETZSCHE AND LOU SALOME:  
SPIRITUAL DIMENSION OF LOVE-LOVE  
TOWARD FATE (AMOR FATI)  
AS A CELEBRATION OF THE EXISTENCE

---

(101-122)

**Маријана Ѓорѓиева**  
ФИЛОЗОФИЈАТА И РЕЛИГИЈАТА

(29-44)

**Marijana Gjorgjjeva**  
PHILOSOPHY AND RELIGION

---

(123-140)

**Борис Тасков**  
РАМНАТА ЗЕМЈА КАКО СИМПТОМ

(45-71)

**Борис Тасков**  
THE FLAT EARTH AS A SYMPTOM

---

(141-165)

**Росано Чолаков**

СЕКСОТ КАКО ФИЛОЗОФИЈА ВО АКЦИЈА

**Rosano Cholakov**

THE SEX AS PHILOSOPHY IN ACTION

(167-181)

**Александар Прокопиев**

НОМАДОТ АЏО ШОПОВ

**Aleksandar Prokopiev**

ACO SHOPOV, THE NOMAD

(183-208)

**Дарин Ангеловски**

ПРЕВОДНА И КРИТИЧКА РЕЦЕПЦИЈА  
НА ДЕЛА ОД АНТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА  
(1945-2000)

**Darin Angelovski**

TRANSLATIONAL AND CRITICAL RECEPTION  
OF ANCIENT PHILOSOPHY IN MACEDONIA  
(1945-2000)

(209-229)

**Симо Георгиев**

ГЕОГРАФСКАТА ПОЛОЖБА  
КАКО ПРИЧИНА ЗА РАЗЛИКИТЕ ПОМЕЃУ  
ГРЧКАТА И КИНЕСКАТА ФИЛОЗОФИЈА

**Simo Georgiev**

THE GEOGRAPHICAL POSITION  
AS A REASON FOR DIFFERENCES BETWEEN  
GREEK AND CHINESE PHILOSOPHIES

(231-240)

## СТУДЕНТСКИ ФОРУМ STUDENTS' FORUM

**Атанасија Гүлевска**

УЛОГАТА НА СВЕТОТО  
ВО ЛИТУРГИСКИОТ ЖИВОТ

**Atanasija Gulevska**

THE ROLE OF THE SACRED  
IN LITURGICAL LIFE

(241-248)

**Мухамед Вели**

РЕЛИГИЈАТА И ПСИХОЛОГИЈАТА –  
ПРЕМОСТУВАЊЕ НА ЈАЗОТ

**Muhamed Veli**

PSYCHOLOGY AND RELIGION -  
BRIDGING THE GAP

(249-261)

## БИБЛИОГРАФИИ BIBLIOGRAPHIES

БИБЛИОГРАФИЈА

НА ПРОФ. Д-Р КОЛЕ ЈОВАНОВСКИ  
ИЗБОР НА ОБЈАВЕНИ ТРУДОВИ

PROFESSOR KOLE JOVANOVSKI'S  
BIBLIOGRAPHY

A SELECTION OF PUBLISHED WORKS

(263-266)

## ФИЛОЗОФСКИ ЖИВОТ PHILOSOPHICAL LIFE

ПРЕГЛЕД НА ФИЛОЗОФСКИ НАСТАНИ

SUMMARY OF PHILOSOPHICAL EVENTS

(267-268)

НОВИ НАСЛОВИ ОД ОБЛАСТА  
НА ФИЛОЗОФИЈАТА

NEW PHILOSOPHICAL PUBLICATIONS

(269-270)

## БОЖЕСТВЕНОСТА НА СТОИЧКИОТ ЛОГОС – НЕКОЛКУ ВОВЕДНИ БЕЛЕШКИ ЗА ДЕМИУРГИСКИОТ ПРИНЦИП

---

Марија Тодоровска

### (Abstract)

The text attempts to illustrate the connection, or rather, identification, of two of the stoic ontological (and theological) principles: the logos and god, and to examine whether the stoic logos (equated with god) fulfils the perfunctorily offered criteria to be considered a demiurgical principle (to create the world from preexisting material, to serve as a differentiating principle, to impose order over chaos, and to guarantee a harmoniously functioning cosmos). The logos seems to fulfil typical demiurgical functions: creates the world like an artificer, establishes order, upholds the existence of everything that exists in the physical universe, enables rationality, and does not create *e nulla re*. The logos is immanent, active, proliferates through matter, and makes things (and makes them happen). The stoic system does not include transcendence, so the logos, in this sense, is not a secondary deity, or a mediating entity to some supreme god/being. The logos in the stoic system is explicitly identified with god, the creative fire, nature, and to some extent, pneuma. The identification of the logos with god allows for the acknowledgment of the similarity to the concept of the demiurge as a divine craftsman. While it cannot be unwaveringly asserted that the stoic logos is, in fact, a demiurge, the idea that it can be seen “as if” or essentially “just like” a demiurge should not be promptly discarded.

**Keywords:** stoic, logos, god, demiurge, pneuma

### Основни определби на Демиургот и Логосот

Уште во насловот, односно во најавената тема на овој текст, се забележува извесна претераност во комбинацијата на онтолошките

категории. Предложеното поврзување, или дури идентификување, на Логосот со бог и со Демиургот<sup>1</sup>, ја има несреќата да биде истовремено и самоочигледно (а со тоа одвишно), и едвај изводливо (а со тоа непотребно). Идејата е да се дадат основните карактеристики на стоичкиот Логос, основните определби на концепцијата за Демиургот (врз основа на Платоновите формулации од *Тимај*), и да се разгледа дали Логосот, кого стоиците го идентификуваат со бог, е сличен (или идентичен) со демиургскиот принцип.

Демиургот се смета за суштество кое го создава светот, но не е *nulla re*, туку од нешто претходно постоечко (примордијалниот хаос, елементите, она што трансцендентниот Бог го овозможува, итн.). Демиургот е божествен занаетчија одговорен за формирање, устројување и одржување на светот, но не е творец на светот (барем не во традиционалната монотеистичка смисла на творец и седржител). Може да се генерализира (со резерва, секако), дека и Демиургот и материјалот од кој тој го создава светот се последица на претходното постоење на некаков принцип, иако во зависност од системот зависи дали и Демиургот (занаетчијата) и материјалот (она од што создава, од што „занаетчисува“) се несоздадени и вечни, или произлезени од друг вид на постоење. Демиургот е создател, односно „правач“, занаетчија на светот; принцип на диференцијација на партикуларните нешта. Низ гностицизмот и други теолошки системи, тој е небесно суштество субординирано на Врховното (битие), кое го одржува материјалниот свет, и затоа има непријателска, зла природа.

Во *Тимај* на Платон, Демиургот е добронамерен занаетчија кој го прави и обликува материјалниот свет. Во средниот платонизам, кај Алкиној, на пример, за демиург може да се смета Вториот бог. Првиот бог постои пред сè и е причина за сè, тој е вечен и сесовршен; Вториот

<sup>1</sup> Употребата на голема буква за „Логос“, „Демиург“, „Бог“, и некои од другите клучни онтолошки и теолошки категории варира во овој текст. Неконзистентноста во употребата на големите букви се должи и на изворниот текст во неговите преводи, и на колебањето на стоичкиот „бог“ да му се даде голема почетна буква, традиционално резервирана за „Бог“ од јудео-христијанската традиција. „Демиург“ е најчесто со голема почетна буква, поради потребата да се истакне неговата божествена природа. Следејќи востановена навика на истакнување на важноста на Логосот како еден од основните онтолошки принципи, „Логос“ е речиси секаде со голема буква.

бог, едноставно резимирајќи, ја врши функцијата на Умот, на распоредувачки, уредувачки принцип<sup>2</sup>. Кај неопитагореецот (или средниот платонист) Нумениј постои сложена онтолошко–теолошка концепција, во која за демиург може да се смета Вториот (или, во зависност од толкувањата, иако не особено плаузибилно, Третиот) Бог, односно Умот. Во неоплатонизмот на Плотин, втората хипостаза, Умот, врши демиургиска функција. Како што за Едното може да се каже дека е принцип на постоењето (со резерва, секако, затоа што е натпостоечко), Умот е принципот на „штоство“ или на интелигибилност. Умот е вечен дејствител, вечна алатка на каузалноста на Едното (*Enn.*, 5, 4, 1, 1–4; 6, 7, 42, 21–23). Сè што има постоење, го има поради Едното, но суштината, која е, секако, благодарение на Едното, се уредува од страна на Умот. Во онтологијата и теологијата на Филон Александриски, Бог е определен како трансцендентен, а Логосот како иманентен, како посреднички, создавачки и одржувачки принцип. Филон го смета Логосот за втор Бог<sup>3</sup>. Кога би се разгледувал само опусот на Филон, без подоцнежните христијански логосни концепции и развојот на теоријата за Логосот кон теориите за Светата Троица, тогаш без сомнеж би се утврдило дека Логосот кај Филон извршува очигледна демиургиска функција.

Терминот *λόγος* (*lóγος*) бил широко употребуван во грчката интелектуална традиција, како и во јудаизмот и христијанството. Меѓу бројните значења на терминот се вбројуваат *збор*, *збор*, *исказ*, *дискурс*, *разум*, *пропорција*, *објаснување*, *дефиниција*, *мисла*, *аргументи*, *принцип*, *рационална способност*. И збор (*λέξις*), што се употребува во граматиката, и логос потекнуваат од глаголот *legō* (*λέγω*), *кажувам*, *велеам*, *зворам* или *бројам*. Значењето на логос со филозофски импликации е како внатрешна мисла или разум, нешто како интуитивна концепција,

<sup>2</sup> Прашање е дали Алкиној го прави чекорот експлицитно да ја воведо Бог–Ум–Душа тријадата, антиципирајќи го Плотин. Алкиној тврди дека „Бог е Отец поради тоа што е причина на сите нешта и затоа што воспоставува ред на небесниот ум и на светската душа, во сооднос со себе и сопствените мисли“. Бог ги исполнил сите нешта со себе според сопствената волја, повикувајќи ја душата на светот и вртејќи ја кон себе, затоа што е причината на нејзиниот ум, кој, воведен во ред од Отецот, потем воведува ред во сета природа на овој свет“ (*Didaskalikos*, 10. 3/164 34–46).

<sup>3</sup> За толкувањето на определбата *втор Бог* за Логосот, види М. Todorovska, “The Concepts of the Logos in Philo of Alexandria”, *Жива античка (Antiquité vivante)*, 65, 2015, 39–40.

или како надворешен израз на мислата во говорот. Во религиски контекст се употребува како *израз* во смисла на *о̀ткривање*, *о̀ткровение*. Во рамките на јудео-христијанството Логосот се персонифицира, како посебно, значајно постоење, како збор, или Син божји, како иманентната пројава на трансцендентниот Бог. Логосот е божјата уредувачка и одржувачка, многумоќна манифестација во светот. И Логосот и Демиургот во одредени формулации на онтолошката устроеност некогаш се поистоветуваат со Бог. Тоа не значи дека се подразбира дека се идентични со Бог, туку вообичаено се реферира на нивната божествена природа, на нивната произлезеност од, или врска со Бог, и на фактот дека вршат божји функции во физичкиот свет.

Низ грчката филозофија, терминот *логос* се користел за означување на рационалниот, одржувачки или организирачки, „оживувачки“ принцип на светот. Може да се резимира дека концептот бил изведен од аналогијата со живо суштество. Со оглед на старогрчкото конципирање на космосот како живо суштество, како жива реалност, се подразбирало дека мора да постои некаков универзален живот што го оживува.

Во стоичката филозофија, Логосот е иманентна сила, или закон што владее со реалноста. Според стоиците (како и кај Аристотел), светот е составен од два основни принципа, материјата и формата. Материјата е пасивен, неопределен принцип, а формата е активниот владеечки принцип, кој ја сочинува природата на суштествата. За стоиците, елементите не се исто нешто со принципите: принципите не подлежат ниту на настанувањето, ниту на пропаѓањето, а елементите се уништуваат во моментот на согорувањето (финално-почетната фаза од стоичката концепција на цикличното согорување на светот). Принципите се телесни и без форма, додека елементите заземаат некаква определена форма. Според проценката на стоиците (Зенон, Клеант и Хризип, на пример), принципите на сето што постои се два: активниот и пасивниот. Пасивниот принцип е супстанцијата без квалитети, еквивалентна на материјата. Активниот принцип е Логосот, кој е во неа иманентен, и кој е еквивалентен на бог. Тој е вечен, распространет низ материјата; тој му го дава потеклото на секое суштество (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 300–302)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Во понатамошниот текст скратено како *SVF*. Користено е изданието *Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit Ioannes Ab Arnim in Aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae*,

Логосот владее со структурата на светот. Според стоиците, Логосот е создавачки оган, очигледно божествен принцип одговорен за постоењето на уредениот свет. Во стоичката онтологија нема идеја за трансцендентност, и затоа во таа смисла нема врховно постоење, како Битие, или Врховен бог, на кое иманентниот Логос би му бил второстепен, или од кого би бил произлезен. Ако како критериум за тоа дали некој принцип е демиургиски се смета неговиот онтолошки статус како посредничко постоење или секундарно божество, тогаш стоичкиот Логос не може да се смета за демиург, ниту за сличен на демиургискиот принцип, затоа што е еквивалентен на бог<sup>5</sup>. Ако како критериуми се сметаат создавањето на светот од претпостоечки материјал, а не *e nulla re*, и одговорноста за формирање и одржување во уреденост на сите нешта, тогаш Логосот наликува на, или може да се идентификува со демиургискиот принцип.

### Основни категории во стоичката онтологија

Еден од основните аспекти на стоичката филозофија е двослојната идеја дека етиката е во центарот, а изучувањето на етиката бива поддржано од двете други подрачја на истражување, логиката и физиката. Овие три подрачја се трите *topoi* на стоицизмот. Стоичкиот *topos* на физиката ги вклучува областите на она што сега се смета за природни науки, метафизика и теологија<sup>6</sup>. Според стоичката космологија, клучно

1964, vols. 1–4, во неговите италијански преводи, *Fragmenta: Gli Stoici. Opere e Testimonianze*, a cura di M. Isnardi Parente, vols. 1–2, TEA, Milano, 1994, и *Stoici antichi – tutti i frammenti (Stoicorum Veterum Fragmenta, raccolti da Hans von Armin)*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2002; покрај ова, консултирано е и делото A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2nd ed., University of California Press, Berkeley, 1986.

<sup>5</sup> Сепак, и ова не е сигурно, затоа што, како што беше сосема кратко споменато, постојат формулации во кои Логосот се определува како Бог, иако не е токму Бог. Не значи дека ако принципот се изедначува со бог, не треба да се смета дека врши демиургиска, односно логосна функција.

<sup>6</sup> Бруншвиц забележува дека, од една страна, стоиците имале цврста концепција за тоа како филозофијата треба да биде поделена, и примарната поделба на логика, етика и физика не дозволувала место за нешто како „метафизика“. Во друга смисла, сепак, може да се забележи дека кај стоиците имало не само една, туку две „метафизики“: едната како дел од физиката, а другата како изучување на надвор од и отаде нивната стандардна поделба на филозофијата (J. Brunschwig,



е да се живее во согласност со природата, што подразбира добро да се разбира природата. Ова значи дека напорите во разбирањето на природните науки не се цел по себе, туку средство за постигнување на евдајмоничен живот.

Според стоиците, сè што реално постои, мора да е телесно, вклучително душата и бог. Стоиците дозволуваат и категорија на нетелесни нешта, како празнината, времето и *lekta*<sup>7</sup>, кои се под-постоечки, како што се замислените суштества, на пример, Кентаурите. Дистинкцијата меѓу потпостоечките и постоечките нешта ја усложнува состојбата: сите постоечки нешта се телесни, но не постојат само телесни нешта. Покрај ова, сите нешта за стоиците се партикуларни (универзалиите се измислици на фантазијата). Бог е исто така телесно суштество, иако не составено од секојдневна материја (како кај епикурејците, на пример)<sup>8</sup>.

Во космологијата на стоиците постојат два главни принципа: активен принцип – Логосот, кој се идентификува со разумот, односно со бог, и пасивен принцип – супстанцијата, материјата. Логосот е несоздаден и неуништуив, а материјата, што се идентификува со четирите

“Stoic Metaphysics”, B. Inwood (Ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 206.

Предметот на стоичката теологија е владеечкиот принцип на космосот, односно бог. Според ова, стоиците ја сметале теологијата како дел од физиката, односно попрезицно, делот кој не се концентрира на деталите и чисто физичките аспекти на космичките процеси, туку на нивната општа кохерентност, телеологијата, провидението, како и на прашањата за тоа како космичката теологија се поврзува со популарните форми на верување (K. Algra, “Stoic Theology”, B. Inwood (Ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 153).

<sup>7</sup> Веројатна заднина на стоичкиот *lekton* (*lekta*), е Платоновото разликување на две јазични задачи во *Софисти*: именувањето, односно одбирањето на субјект, и кажувањето (*legein*), односно придавањето на предикат на тој субјект. Можно е стоичкиот *lekton*, изворно да значел, како разлака од субјектот, *нешийоийо шийо може да се каже за субјектoй*. Така, на пример, во глагол како „чекори“: дејството, чекорењето, е самото тело (тоа се анализира како владејачката способност на душата, која е телесна, бидејќи е пневма, која функционира на одреден начин). Во одреден контекст, меѓутоа, предикатот што се изразува преку глаголот „чекори“ не е соодветно идентификуван со некакво тело. Според стоиците, тоа се случува при посакувањето и при причинувањето. За нив, предметите на желбите и последните на причините се нетелесни предикати, технички нарекувани *лекџа*.

<sup>8</sup> Ваквиот став асоцира на современите натуралисти, кои признаваат дека може смислено да се говори за апстрактни концепти, сепак фундирани во материјалната стварност затоа што биваат мислени од телесни суштества.

елементи, со секое ново космичко согорување се уништува и повторно се создава. Логосот се идентификува со стоичкиот создавачки оган (кој не треба да се помешува со огнот од четирите елементи, еден од конституентите на пасивниот принцип). Бог е иманентен на светот, и, со тоа што се идентификува со Логосот, се идентификува со космичкиот оган<sup>9</sup>.

Според стоиците, сè што постои е супстанција (или телесна материја) со одредени карактеристики определени од пневмата. Нематеријалните нешта, како што беше споменато, *lekta*, не постојат како што постојат супстанциите, туку под-постојат како содржината на мислата, како празнина, време, и место. Материјата е континуум (нешто што постои, нешто што е – *quod est*), и бива диференцирана во посебни делови и определувана од пневмата, во смисла на тоа дека карактеристиките што ги дава пневмата опстојуваат сè додека опстојува пневмата, пишува Кикерон (*Academica*, II. 85). Дел од пневмата се наоѓа во секоја супстанција – супстанцијата е нешто партикуларно, на пример, камен, или човек. Секоја природна супстанција има структура што е каузална компонента на што било што може да се предвиди од реакцијата на надворешниот стимул од интринсичната структура (*SVF*, II. 979).

Секоја одредена, диференцирана супстанција има индивидуализирачки квалитет. Материјата, или пневмата, може да биде во одредена состојба или диспозиција, на тој начин правејќи таквата состојба или диспозиција да биде одговорна за постојаните или минливите, акцидентални карактеристики на индивидуите. Така, душата е пневма во одредена состојба, и сите животни имаат душа. Покрај ова,

<sup>9</sup>Онтолошкото стојалиште на стоиците може да се смета за анти-корпускуларно (за разлика од атомистите во претсократовската филозофија, и главните соперници на стоиците, епикурејците). Јасна е генезата на таквата позиција: концепцијата за постоењето на атоми е во конфликт со нивниот концепт за единство на космосот. Со оглед на тоа што секоја честичка (атом) е себесодржан, и одделен од другите атоми преку празнината, очигледно е дека конститутивните делови на космосот не претставуваат претопено единство. Затоа, според стоиците, телото што го сочинува космосот се карактеризира со радикален континуитет, односно потполна измешаност, претопеност [(види M. J. White, “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”, B. Inwood (Ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 146, и низ целото под-поглавје за антикорпускуларизмот и космичката кохезија (146–151)].

доблестите или пороците се исто така одредена состојба на пневмата. Диспозицијата дозволува да може да се опишат индивидуите кои имаат одредени карактеристики или својства – бивањето во одредено време, дејствувањето, имањето на одредена големина или боја (*SVF*, II. 395; I. 399–4010). Според стоиците, сите нешта се нужно меѓусебно поврзани, така што од сè што се случува произлегува нешто друго поради нужноста, а случајноста само значи дека причините сè уште не се откриени (*SVF*, II. 945; II. 67).

Логосот е определувачки (односно себе-определувачки) фактор во индивидуализацијата: Логосот на индивидуата со определен идентитет е реалното себство на таа индивидуа. Филозофијата на природата кај стоиците нуди рационално објаснување за постоењето на сите нешта, преку интелегентното дејство на единствен ентитет кој е сопстоечки со вселената. Несоздадената и непропадлива Природа, Бог, Пневма, или универзалниот Логос, ги извршува своите дејства низ следство на вечноповторувачки светски циклуси, започнувајќи и завршувајќи со секој свет како чист оган. Во рамките на секој циклус, Природата се пројавува низ различни форми, животински, растителни и минерални, а човекот е класа од животните, обдарен со дел од сопствената суштина и разум, во несовершена, но перцептибилна форма. Природата како целина е совршено, рационално постоење, и сите нејзини чинови се оние што треба да им се доделат на рационалните суштества и да се поттикнат кај нив. Според стоиците, значи, Логосот е моќта или принципот што ги создава и обликува сите нешта, во неговото финално расчленување, со што тие добиваат соодветна диференцијација (*SVF*, II.937). Логосот е иманентен на постоечкиот свет. Според стоичката метафизика, да се постои мора да се има тело; според тоа, кога умот би бил нетелесен, би бил неспособен за какво било дејство (*SVF*, II. 359, 381; Cicero, *De natura deorum/De Nat. deor.*, I. 39).

Од страна на Зенон и Клеант, унифицирачкиот принцип кој дава кохезија на светот, Логосот, бил асоциран со создателскиот себедвижечки и создавачки оган, а од Хризип понатаму, со огнот и воздухот, односно пневма (*SVF*, II. 1132). Ваквото поврзување било поради аналогијата со живите суштества, според физиолошките теории од периодот, во кои како оживувачки дејствители се сметале топлината и здивот, односно топлиот здив. Пневмата била носител на Логосот.

Логосот е Душата на светот, Умот на Природата, самата Природа, Бог. Природата е создавачки оган, а Бог е семенскиот Логос на вселената. Пневмата, иако телесна, не е самата материја. За разлика од другите елементи, пневмата проникнува низ вселената и ги утврдува нејзините индивидуални делови (*SVF*, II. 441, 448, 451). На останатите елементи им овозможува кохерентност, ги одржува заедно, го соединува центарот на светот со неговата надворешна граница, и спречува вселената да колабира под тежината на сопствените конституенти (пневмата, за разлика од другите елементи, нема тежина, *SVF*, II. 439; I. 99).

Логосот се манифестира како природен закон, како Нужноста или Судбината (*SVF*, II. 913). На макрокосмичко и на микрокосмичко ниво функционира како бог, провидение, божествен занаечкија, и како правилната разумност на морално ниво (*SVF*, I. 158, 176; III. 323). Логосот дејствува во растенијата, животните и човекот, манифестирајќи се како партикуларна природа, како душа или логос во човекот (*SVF*, II. 441, 448, 460, 473, 634, 710, 716, 804, 1013). Човековата душа е нешто како екстензија на божествениот Логос.

### Основните определби на стоичкиот Логос

Платоновите формулации од *Софисти* (*Soph.* 247d–e) се соодветна почетна точка за истражувањето на стоичката онтологија<sup>10</sup>. Платон прашува за знакот, или показателот, за тоа што е реално, или што има постоење. Еден од одговорите е дека способноста да се дејствува, или да се трпи дејство, е определувачка карактеристика на реалното постоење, односно она кое е. Според стоиците, само телата умеат да дејствуваат, и само врз телата може да се дејствува. Во оваа смисла, само телата може да постојат, што ги сместува стоиците во групата на материјалисти, односно „корпореалисти“.

Стоичкиот бог е иманентен низ сето создадено, и го организира и одржува неговиот развој до најситните детали. Затоа, не наликува на Аристотеловиот Неподвижен двигател, ниту на јудео-христијанскиот Бог. Според иманентноста и вклученоста во уредувањето на светот, најочигледна е сличноста со концепциите за Логосот. Стоиците самите го изедначуваат бог со Логосот, но дури и кога не би го имале

<sup>10</sup> Види J. Brunschwig, “The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology”, *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 92–157.

поедноставено таквото определување, нивниот божествен, космички, уредувачки, иманентен и диференцирачки принцип е претставен како очигледно сличен со Логосот, односно со концепциите за Демиургот, односно со која било така изградена концепција за посредувачко-одржувачки принцип или второстепено божество. Бог се идентификува со еден од двата први принципа (*archai*) на вселената – со вечниот, активен разум, кој интервенира врз инертната материја. Покрај ова, се идентификува со умниот, целисходен принцип, Огнот (создавачкиот оган) или здивот (пневма), кој ја уредува материјата според својот план.

Стоиците, всушност, застапуваат виталистичка концепција: космосот е жив, а односот на бог кон космосот е како на животната сила на животното кон телото на животното, која го оживува, го придвижува и го насочува преку сеприсутното (и ангажирано) присуство. Инсистирање на тоа дека само телата се способни да причинуваат нешто, или да трпат дејства, значи дека и оваа космичка животна сила има телесна природа.

Според Зенон, сонцето, месечината и сите небесни тела се обдарени со интелект и се направени од создавачкиот оган. Несоздавачкиот оган на некој начин во себе го трансформира она што согорува, а создавачкиот оган ги определува растењето и одржувањето, како на пример она што се наоѓа во растенијата и животните, во кои тој е природата и душата (*SVF*, I. 120). Зенон и Клеант првенствено го идентификувале сепроникнувачкиот Логос со небесен, создавачки оган, но, под влијание на современата физиолошка концепција на Диоген од Аполонија, потем го сметале за здивот на суштествата, пневма, дух, како состав од космички оган и воздух (*SVF*, III. 300). Како што беше споменато – преку аналогија со живите суштества, рационалниот принцип на целиот свет бил идентификуван со пневмата како активирачки, оживувачки принцип. Може со резерва да се смета дека овој принцип бил сличен, или дури идентичен со бог. Во секој случај, има функција типична за концепциите за Логосот или умот (*pous*) како уредувачки принцип: ги диференцирал партикуларните нешта во светот, преку диференцијации на самиот себе.

Човековата душа се сметала за (некаков вид на) екстензија на бог. Поради дејството на овој рационален принцип на ред во природата, определуван со различни имиња, како Логос, пневма, судбина, бог, провидение, светот се сметал за наполно детерминиран. Во

концепцијата на Платон, што накратко ќе биде разгледана подоцна, божествениот занаетчија (Демиургот), може да се идентификува со антиципација на овој космички рационален принцип, или создавачка причина. Според стоиците, бог не го создал светот како што мајсторисува занаетчијата, но тој е Демиург на светот, така што наполно навлегува во сета материја.

На Логосот стоиците му припишувале неколку својства и функции. Се работи за кохерентен принцип, кој ги одржува заедно елементите (водата и земјата); тој се протега низ целиот космос, и ги поврзува неговите центар и надворешна граница, истовремено спречувајќи светот да (про)падне под сопствената тежина (благодарение на бестежинската состојба на пневмата). Светот е божествен и наполно планиран според провидението и владеењето на иманентниот ум. Оваа концепција е инспирирана од *Тимај* и од *Филеб*, каде (96–99) Сократ е претставен како да се застапува за телеолошки базирана физика, признавајќи ја сопствената неспособност да ја развие. За нештата што учествуваат во една идеја (односно, нештата што постоејќи учествуваат во што било) да може да се одржат и да не се распадат, имаат потреба од нешто друго, од нешто што не е во нив и не е придвижувано, туку е основа на самото себе, е неподвижно, и им претходи на сите нешта. Ваквата причина на сите нешта, која е потребна поради нејзината стабилност и постојаното учество во придвижуваната реалност, стоиците ја идентификуваат со семенскиот разум, односно Логосот, кој има вечна природа (*SVF*, II. 717). Принципот дејствува на ист начин во секое живо суштество кое има и владеечки принцип (*hegemonikon*), а за нерационалните суштества, тој е нивната душа. Природата или формата на овој принцип за луѓето е разумот (логосот).

Со оглед на општата интелектуална атмосфера на третирање на светот како живо суштество, за стоиците светот бил жив и владееен од рационалниот оживувачки принцип, Логосот. Според ова, каузалните релации во природата, и релациите меѓу премисите и конклузиите во мисловните процеси биле водени од Логосот. Едноставно – она што е логично е истовремено природно. Вистината, причинско-последичната поврзаност, природата, сè е поврзано со Логосот, односно претставува различни аспекти од истата супстанција, единството, вселената, природата, или бог.

Според Хризип, моќта на пневмата ја сочинува супстанцијата на фактот, кој има функција определена според редот на сето. Низ различни делови од неговиот опус тој често повторува дека фактот е разумот на космосот, или дека е разумот на настаните кои во космосот се водени од провидението, или дека фактот е разумот според кој минатото било, сегашноста е, и иднината ќе биде. Сепак, често ги заменува термините и формулациите едни со други, и на местото на „разум“ употребува, на пример, „вистина“, или „причина“, или „природа“ или „нужност“, со додавање и на други определби со кои се добива, всушност, истото нешто, но во различен редослед, и од различни перспективи (SVF, II. 913).

Сите формулации, како душата на светот, умот на светот, природата, провидението, Демиургот, Бог, реферираат на создавачкиот небесен оган, огнен и умен здив. Имајќи предвид дека тоа е принципот што ја уредува и контролира вселената, се нарекува *Логос*. Со оглед на тоа што тој е семето од кое се развиваат сите други нешта, и преку кој се диференцираат нивните специфичности, тој се смета и за сперматичен Логос (*logos spermatikos*). Зенон и Клеант го идентификувале Логосот со космички оган, затоа што се верувало дека топлината е витална и активна во живите суштества – сите нешта способни за одгледување и растење во нив содржат витална топлина (*De nat. deor.*, II. 23). Топлината е причина за растеж во секое семе – оттука биолошкиот поим бил транспониран на светот замислен како живо суштество, и така унверзализиран. Природата е, така, создавачки оган, а бог е семенскиот Логос на вселената (SVF, I.580).

Создавачкиот оган, значи, или природа, или судбина, е внатрешниот принцип кој раководи со светот, и тој бива сметан за бог. Покрај тоа, и светот бил нарекуван „бог“. Така, се чини дека се работи за прилично јасно монистички систем. Но, карактеристично за старогрчката религиозна мисла, иако се работи за навидум монизам (односно, со оглед на божествената компонента, за монотеизам), не се исклучува политеизмот. Ниту, пак, прифаќањето на врховно космичко суштество, (над)бог, нужно го имплицира постоењето на боговите од политеизмот, односно пантеонот од старогрчката општоприфатена вера, а со тоа некаква верзија на хенотеизмот. Посебни космички категории биле идентификувани со индивидуални богови: на пример, општо

познато е дека морето се поврзувало со Посејдон, а воздухот со Хера. Стоичката теологија не ја заменила традиционалната религија, туку ја интерпретирала и инкорпорирала во својот систем преку алегориски рационализации. Етимологијата (напати претерана) била соодветна алатка за овој процес. На пример, со двете вообичаени форми на името „Севс“, „Сен“ и „Диа“, преку извесни морфолошки акробации – можното значење „живот“ и „поради (...)“, Севс од традиционалниот пагански пантеон симболички се изедначувал со стоичкото примарно божество – животната создавачка сила и каузалниот принцип.

Природата земена во целина, како владеечкиот принцип на сите нешта, е еквивалентна на Логосот, додека само дел од партикуларните живи нешта поседува разум како природна способност. Значи, треба да се внимава што сè се мисли под изедначувањето на природата со Логосот: природата на рационалните животни е душата, а на луѓето, тоа е Логосот, разумот, разумниот чин (*SVF*, I. 120). Веројатно и следбениците на Зенон го споделуваат мислењето дека бог се движи и дејствува преку супстанцијата на сето, што потоа се манифестира како интелект, или како душа, или како природа или конституција (*SVF*, I. 158; I. 176).

Природата стоиците ја разбираат понекогаш како силата што го држи космосот заедно, а понекогаш како создавачкиот принцип за земските суштества. Природата е сила на кохезија, обдарена со самостојно движење, и подложна на семенскиот Логос. Природата го води кон постоење и кон созревање, според праведен ритам, сето она што го произведува од себе (*SVF*, II. 1132). Природата е создавачки оган кој произлегува кон, односно продолжува низ создаденото според одреден план, и се движи ослободувајќи неопходна енергија. Во груба смисла природата е топла пневма, која се движи од себеси и создава благодарение на нејзините семенски моќи, водејќи го кон исполнување и одржувајќи го во живот и човекот. Се вели, покрај ова, дека природата е мешавина на елементите, силата на кохезијата, дека е движење што му следува на импулсот. Исто така, природата се смета и за сила што ги води живите суштества (*SVF*, II. 1133–1134).

### Стоичките концепции за бог

Според Платон во *Тимај*, вселената е производ на рационален, интенционален и добродетелен дејствител, божествениот Занаецчија



(Демииургот, *dèmiourgos*, 28aб). Демииургот, преку подражавање на вечен и непроменлив модел (како скица или план), наметнува математичка уреденост на претпостоечкиот хаос, на тој начин создавајќи го космосот. Светот како целина, и сите негови делови, се целисходно уредени за да произведуваат разновидни добри последици. Уреденоста на светот е резултат на интенционалноста на Умот (Nous или Logos), претставена преку чудната фигура на Демииургот (Занаецчијата). Тој го планира и конструира и одржува светот кој е онолку прекрасен колку што неговата природа му дозволува да биде.

Терминот „демииург“ (*dèmiourgos*) во Атина се употребувал за роб или за слободен човек со одредена несоодветна) блискост со робовите. Во *Држава* Платон го исклучува демииургот од учество во политиката, а во *Закони* од правото на државјанство. Демииургот, во смисла на занаецчија, може да се смета и за типичен уметник според неласкавата определба на Платон: наметнува претпостоечка форма врз материјата, не измислува нова форма, не интервернира значајно. Во *Тимај*, првата употреба на „Демииург“ не е во специфична смисла, туку во смисла на генерички занаецчија, според Корнфорд<sup>11</sup>, „правач на што било“ (некој кој мајсторисува, односно прави, што било)<sup>12</sup>. Демииургот од *Тимај* има функција на која повеќе би ѝ одговарало името Ум (Nous) или Логос. Определбата на Дилон дека Демииургот е бизарна фигура, воведена на бизарен начин<sup>13</sup> е можеби престога, затоа што функцијата на Демииургот не е нејасна.

Демииургот дејствува врз претпостоечкиот хаос, како диференцирачки, односно хармонизирачки принцип: ги уредува четирите елементи употребувајќи ги водата и воздухот како посредни, меѓу огнот

<sup>11</sup> *Plato's Cosmology – The Timaeus of Plato*, trans. and comm. F. M. Cornford. Routledge and Keegan Paul, London, 1937, reprinted Hackett, Indianapolis, 1997; C. S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought – Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 19.

<sup>12</sup> Во *Држава* и во *Софисти* терминот е употребен за „Бог“, но сепак збунува сосема различниот контекст *Rep.* 530a; *Soph.* 265b.

<sup>13</sup> J. Dillon, “The Riddle of the Timaeus: Is Plato Sowing Clues”, M. Joyal (Ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whitaker*. Ashgate, Aldershot 1997, 27, and C. S. O'Brien, op. cit., 19. Нејасно е зошто О’Брајан во белешката како референција ја става стр. 27 (затоа што стагијата е поместена на 25–42), а во Библиографијата во неговото дело наведените страници се 3–7.

и земјата (*Tim.*, 32b–c). Демиургот (односно „составителот“) ги уредува четирите елементи во космосот, за да биде во најголема мера совршено суштество со совршени делови (*Tim.*, 32d). Хармонизирачката улога, преку пропорција, го воведува космосот, односно го овозможува постоењето. Демиургот го обликува космосот во сфера и му дава кружно движење (*Tim.*, 33b). За да ја изгради душата, Демиургот произведува три суштини – Суштината, Истото (Источта) и Различното (Различноста, 35b). Според претходно востановена математичка серија, Демиургот апстрахира делови од ваквата мешавина, и продолжува со полнење на интервалите, сè додека не се потроши мешавината (35c).

Демиургот го гарантира вечното одржување на светот, затоа што сè што е создадено од него, не може да се разгради без негова волја (41b), и делегира одговорност врз младите богови преку второстепеното произведување од нивна страна – тие ги обликуваат смртните тела и сè друго поврзано со човечката душа, владеат со она што го изработуваат, и управуваат колку што е можно подобро и поубаво (43a). Логосот кај стоиците очигледно наликува на Демиургот: и по онтолошкиот статус, и по неговите функции, или улоги, во светот.

Стоичката концепција е мешавина на пантеизам (сераспространетост на божествениот принцип) и политеизам (очигледни референции на повеќе божества). Според стоиците, бог е бесмртно, живо, телесно суштество, рационално, совршено, кое опстојува во среќа и не прима ништо лошо. Бог го снабдува светот со она што му е потребно. Доколку се тврди дека стоичката концепција е теистичка во смисла на верување во едно врховно (божествено) битие, а бог се изедначува со Демиургот, тогаш се јавуваат компликации во врска со тоа дали Демиургот е врховно божество. Доколку како пример се земаат јудео-христијанските монотеистички концепции, во кои бог е создател и седржител, врвно моќен и трансцендентен, тогаш Демиургот не може да се изедначи со него. Демиургот не создава *e nulla re*, туку уредува, и не е трансцендентен, туку иманентен. На ова ниво е очигледна сличноста со Логосот кај Филон Александриски и во христијанските логосни концепции. Од друга страна, тој е Демиургот на целиот свет, како да е татко на сите нешта, и општо земено, и затоа што проникнува низ сите нешта, бивајќи нарекуван со различни имиња, соодветни на неговите моќи. Ако се замисли не само како занаетчија и одржувач на сите нешта,

туку како нивен создател, тогаш престанува да биде како Демиургот од *Тимај*, и повеќе наликува на Бог од јудео-христијанството. Но, идејата за различни имиња, поради различните моќи, наведува и на политеистичка замисла – таквата разновидност не е карактеристична за стабилно верување во еден космички бог.

Свездите, годините и месеците, односно, просторните и временските аспекти од едниот, вечен бог, може да се сметаат за богови, тврдел Зенон (*De nat. deor.*, I, 36). Според Плутарх, и Клеант и Хризип како определувачка дистинкција меѓу едниот бог и неговите бројни делови, односно манифестации, го сметале тоа што бог (едниот бог) е вечен, а различните негови пројави се пропадливи. Ова се чини конзистентно со идејата дека деловите на космосот се уништуваат со согорувањето со кое завршува секоја уреденост на светот (*Comm. not.*, 1066A).

Значи, иако „бог“ и „богови“ во некои контексти се употребуваат наизменично, единствениот космички бог, според стоиците, има свои атрибути. Така, тој е материјален, доколку се смета дека се идентификува со создавачкиот оган или пневмата (*SVF*, II. 614, 1133, 1134), и е конечен (како што и светот е конечен (*SVF*, II. 528)). Стоичкиот пантеизам има и монистички и дуалистички форми. Така, и Зенон и Хризип тврделе дека космосот е супстанција на бог (*De Nat. Deor.*, I. 39; *SVF*, II. 428; II. 527). Покрај ова, стоиците го сметале бог за активен принцип, формативна пневма, која дејствува во космосот, врз материјата (*SVF*, II. 1027). Стоичкиот систем може да се смета, со резерва, за монистички, затоа што подразбира еден космос, во кој материјата и божествената форма се поврзани, а згора на тоа нема идеја за трансцендентна сфера со инаков онтолошки статус. Сепак, во системот постојат и дуалистички карактеристики – меѓу бог и материјата не само што постојат дистинкции, туку бог има онтолошки статус очигледно супериорен над тој на материјата. Алгра претпоставува дека монистичката линија дозволила „креативна“ адаптација на Хераклит, дека дуалистичките елементи се веројатно од влијанието на Академијата и Перипатетичкиот хиломорфизам, за што упатува кон други автори<sup>14</sup>.

Замислата за постоењето на бог како природно божество била карактеристична за стоичката филозофија. Секако, не се работи за

<sup>14</sup> K. Algra, op. cit., 168.

трансцендентно божество, тоа не е филозофски незаинтересираниот Аристотелов бог, ниту преоќниот старозаветен, историски инволвиран Бог. Може да се дозволи разгледување на ова божество како трансцендентно на материјалниот свет, но и тогаш треба да се смета како дел од поголемата реалност, природата.

Важна е стоичката дефиниција за супстанцијата на бог. Тоа е пневма обдарена со интелигенција, огнена, лишена од сопствена форма, но која успева да се трансформира во што било што ќе посака, правејќи се идентична на секое нешто. Таквиот концепт најпрвин се развил од искуството на убавината на она што се појавува, со оглед на тоа што ни едно убаво нешто не се создава случајно, туку само благодарение на креативните дејства на некаков демиург. Космосот е убав, што се јавува како очигледно од неговата форма, обоеност, димензии, разновидноста на небесните тела. Космосот е сферичен, а сферата има приоритет меѓу геометриските фигури, затоа што е единствена што е во сите делови еднаква. Во ова стоиците го лоцираат и мотивот поради кој Платон ја поставил во главата нашата најсвета способност – интелектот (*SVF*, II. 1009). Како крунисување на убавината на космосот се покажуваат глетките што ги нуди – елипсата на небото украсена со многуформни знаци, на пример. Оттука стоиците го изведуваат поимот за бог. Во истото објаснување се забележува дека оние кои го пренесле култот на боговите, го изложиле на три начина: првенствено во научна форма, изразена од филозофите, на второ место во митска форма, изразена од поетите, и на трето место во форма посведочена во законодавството, во уставите на посебните градови итн.

Сета материја се дели на седум дела. Првиот од овие делови зема поттик од земните и небесните појави. Луѓето, всушност, го добиваат својот поим за бог преку контемплацијата на небесата, забележувајќи дека ѕвездите се причина за извонредна хармонија: на денот и ноќта, на зимата и летото, на зорите и залезите, на настанувањето во земјата, на овошките и животинките. Така, ним (на луѓето) им се чинело дека таткото е небото, а земјата е мајката. Таткото ги расејува водите кои имаат функција на семиња, а мајката ги прима овие семиња и создава (*ibid.*). Потоа доаѓа објаснувањето за поделбата на боговите според оваа митско–религиозна традиција. На второ и трето место, пренесувачите на овие верувања ги поделиле боговите според нивното влијание,

доброугодно или зловесно. На добрите богови им дале имиња како Севс, Хермес, Деметра итн., а на оние кои носеле тешкотии, Пенија, Еринии (односно Фурии), Арес. Поради нивната острина и суровост, овие морало да бидат смирувани со испупувачки жртвувања. Како четврти и петти се разгледуваат дејствата и страстите: со страстите се поврзуваат Ерос, Афродита, Потос, а со дејствата Надежта (Спес), Дике, Евномија. На шестото место доаѓаат созданијата на поетите. На седмо место се божествените суштества кои се почитуваат поради придобивките што ги овозможуваат за соодветните елементи во животот, како Херакле, Кастор и Полукс, или Дионис, кои имаат и роднинска врска со луѓето. Се сметало дека боговите имаат човечка форма, затоа што она што е божествено е најдобро, а луѓето се најдобрите од сите живи суштества, затоа што се украсени од доблестите, и се истакнуваат со присуството на интелект. Поради тие одлики се сметало дека се најслични на супериорните божествени суштества (*ibid.*).

### Аргументите за постоењето на бог

Со тоа што светот е бог, во неговата најјасно пројавена форма, во стоицизмот нема дистинкција меѓу докажувањето на постоењето на бог и докажувањето на совршената рационалност на светот. Овие аргументи, во најголема мера варијанти на телеолошкиот аргумент за божјото постоење (односно аргументот за интелегентниот дизајнер), предизвикале несогласувања меѓу стоиците и нивните критичари (*De Nat. Deor.*, низ II–III). Идејата за најдобриот можен свет со божествена цел во него е спротивна на епикурејската. Божественоста на ѕвездите и големите херои од минатото го покажуваат функционирањето на космички разум во најсовршена форма. Светот, особено небото, е како циновски механизам, извонредно супериорен над најсложениот човек изум. Според тоа (*a fortiori*) мора да има интелегентен дизајнер.

Според Хризип, ако постои нешто способно за произведување, за чие разбирање човековиот разум е недоволен, тогаш тоа мора да е подобро од човекот. Ако постои нешто способно да го произведува она за кое човековиот разум е неспособен, тогаш тоа мора да е подобро од човекот, и затоа се прашува „а кое име, освен бог, би можело да му се даде на тоа нешто?“ (*De Nat. Deor.*, II. 16.) Потоа, создавањето на таков свет преку случајност е слабо веројатно, колку што е веројатно

произведувањето на книжевно ремек-дело преку случајно истурање на букви. Покрај ова, светот е полн со совршено функционирачки елементи и структури (менувањето на годишните времиња, временската униформност на ротацијата на небесните тела, симбиотичките односи меѓу видовите, синцирот на исхрана итн.), кои не можеле да бидат измислени од неговите жители. Светот е исто така и врвно убав, како дело на талентиран уметник. Клеант реферирал на валидноста на пророкувањето и претскажувањето, придобивките од земјата во кои човекот ужива, стравопочитта кон појавите како громовите и бурите, или убавината и уредното движење на небесата (II. 13–15). Кај Кикерон е истакнат аргументот што може да се смета за *consensus gentium*: дека широката распространетост и стабилноста на идејата за божественоста сведочат за нужното постоење на бог (II. 5).

Несовршеностите се едвај очигледни, како на пример, дивите сверови, кои кај нас ја поттикнуваат храброста, или се неизбежно сопостоечки со најдобрите можни структури (како на пример, вулнерабилноста на човековата глава, пример позајмен од Платон). Понекогаш локализираните страдања се оправдуваат преку поголемата цел на која ѝ служат, иако не секогаш е јасно што е тоа добро од кое се, всушност, дел. Некои од аргументите што се користеле во стоичката теологија, значи, биле од типот: ако постои нешто што луѓето не може да го создадат, а постои (светот), тогаш мора да има натчовечки создател; ако нешто има рационални делови (ние во светот), тогаш целото мора да биде рационално, значи светот секако има потполно разумна природа.

Стоиците се обидуваат да го потврдат постоењето на сите богови. Тоа е, секако, поврзано со поимот на космичкото супербожество, затоа што Севс е меѓу нив. Клеант посветил химна на Севс како водач на космосот, а Хризип за Севс и космосот говори употребувајќи ги наиземнично. Сепак, се чини дека „доказите“ на традиционалните богови и на космичкиот бог се во посебни оддели, а покрај ова во вториве не се појавува името на Севс.

Кај Зенон се наоѓа книшки пример на „доказ“, односно аргумент за божественото постоење, во врска со постоењето на она што се подразбирало под традиционалните богови. Според овој аргумент, мора да се верува во боговите, затоа што постои вистинско чествување на боговите. Боговите се чествуваат, а не може да се чествува нешто што не постои

(оние кои се непостоечки не може да бидат разумно чествувани). Затоа, пишува Секст Емпирик во *Протиив физичариите* (понатаму со кратенката AP од англискиот превод, *Against the Physicists*), боговите постојат (I. 133). Поентата е едноставна: чест не може да биде оддавана на нешто што не постои, што значи дека она на кое се оддава чест, боговите, мора да постојат. Кај Хризип ова е дополнето со нужноста на елементите на култот – ако боговите не постојат, постоењето на олтари и храмови е бесмислено. Очигледно е дека во овие аргументи не станува збор за космосот како бог, туку за божествата за кои има култна сценографија.

Кај Зенон има и аргументи кои формираат кохерентна целина и кои не се однесуваат на традиционалните богови, туку на највисокото постоење. Се чини дека космосот е мислечко, анимирано суштество што има заеднички точки со човековите суштества. Овие аргументи, изложени кај Секст Емпирик (AP, I. 60), одговараат со една од неговите четири точки, или начини, преку кои тој смета дека оние кои сакаат да покажат дека боговите постојат, може да ја постигнат нивната цел. Тие точки, или поенти, се: постоењето на општиот договор на човештвото; уреденоста на вселената; апсурдните консеквенции за оние кои го елиминираат божественото; и отфрлањето на спротивставените аргументи. Аргументите одат на следниов начин. Логичното е подобро од нелогичното, ништо не е подобро од космосот, затоа космосот е логично нешто (AP, I. 104). Така, слично и со мислечкото и анимираното. Мислечкото е подобро од немислечкото, а анимираното од неанимираното. Но, ништо не е подобро од космосот, значи тој е мислечки и анимиран (SVF, I. 104; I. 110). Она кое го произведува семето на логичното и самото е логично, исто така. Космосот го произведува семето на логичното, значи космосот е нешто логично (AP, I. 101).

Според коментарот на Секст на овој аргумент, овде се среќава концептот за *logos spermaticos*, присутен во сите анимирани суштества во космосот. Објаснувањето што Секст го дава е следново (AP, I. 102–103). Потеклото на движењето во секоја природа и душа се чини дека е владеечкиот дел. Во стоичката терминологија зборот „природа“ е поврзан со билките, а зборот „душа“ е поврзан со животните. Во секое живо суштество има некакво семе на Логосот. Така, онаму каде Зенон се обидува да докаже дека космосот е логичен, се чини дека има намера да говори за принципот на придвижување, а не за логичката

сила на доказите како дел од мислењето. Пред Зенон, концептот на логос како семе не бил познат. Затоа, можно е Зенон да бил главно заинтересиран за покажување дека космосот е нешто логично<sup>15</sup>. Во оваа смисла, комбинацијата на Секст на текстот од вториот и третиот аргумент покажува нешто инакво од тоа што можеби била интенцијата на Зенон, односно дека логичното нема врска со мислењето, туку со произведувањето на логичното семе. Не се знае авторството на коментарот што Секст го изложува. Акцентот во овој коментар на аргументот е во релациите на моќта. Потеклото на движењето во живите суштества, беше споменато, се чини дека е владеечката моќ – *hegemonikon*. Сите моќи кои произлегуваат од *hegemonikon* се како произведени од извор. Изворот го содржи истото тоа што го произведува. Така, секоја моќ која постои во делот мора истовремено да постои и во целината, затоа што доаѓа од владеечкиот дел како од извор. Се чини дека ова покажува дека моќите кои произлегуваат од *hegemonikon* се од истата природа како и содржината на изворот. Интересно е што во коментарот на овој аргумент не се говори за воведувањето на бог – како во аргументот на Зенон воопшто да не се содржи аргументација за постоењето на космосот, или на бог; божественоста на космосот воопшто не е спомената.

Кај Кикерон е поместен латински превод на аргументот за супериорноста на она што го употребува разумот (она што употребува разум е супериорно над она што не употребува разум, но ништо не е подобро од светот, значи светот употребува разум – *De nat. deor.*, II. 21), според кој на ист начин може да се докаже дека светот е мудар, исто како што е среќен, и вечен. Кај Кикерон постојат уште два други аргумента на Зенон, во кои не се расправа за постоењето и кои не се наоѓаат кај Секст, во кои е направен обид да се докаже дека светот е силен, анимиран и рационален.

Доколку се следи содржината на аргументите (и коментарите) се забележува дека не се споменува постоењето. Драгона-Монаху заклучува за божественоста на космосот, а според тоа, постоењето на бог, од разумноста на светот претставена кај Секст. Така, таа забележува дека додека Ксенофон заклучил дека светот е интелигентен, и

<sup>15</sup> P. A. Meijer, *Stoic Theology – Proof of the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*. Eburon, Delft, 2007, 4.



консеквентно на тоа, дека е бог, Зенон рекол дека светот е рационален, и консеквентно, бог. Драгона-Монаху ја препознава разликата меѓу „рационален“ (во смисла на *logikos*) и интелигентен (*noeros*) – *logikos* го повлекува поимот на *logos spermatikos*<sup>16</sup>.

Изворно, меѓутоа, ниту кај Ксенофон постои формулацијата дека светот е интелигентен и консеквентно бог, ниту Зенон заклучува дека светот е рационален и консеквентно бог, туку дека светот е логичен. Мејер потсетува дека она што Драгона-Монаху го цитира доаѓа од Ксенофон во толкувањето на овој оддел кај Секст, кога изложува од *Memorabilia* на Ксенофон – заклучокот на Зенон е ограничен на „космосот е логичен“, без „и консеквентно бог“<sup>17</sup>.

Многу години после телеолошкиот аргумент на Ксенофон, верзијата што ни ја дава Секст е следнава. Прво се поставува прашањето дали ако се види статуа која е добро искована, би се јавил сомнеж во врска со тоа дали ја создала некаква уметничка интелигенција. Или пак, пишува Секст, не би имало никаков сомнеж, туку само би се уживало во извонредноста на мајсторијата и уметничкиот квалитет. Ако, во такви случаи, кога се гледа надворешната форма, таа се зема како доказ за некој кој ја конструирал, и се тврди дека постои занаетчија (демиург) кој ја направил, тоа значи дека и кога се гледа умот во себеси, многу посложен од каква било статуа или слика, треба да се претпостави дека настанал не преку случајност, туку преку некаков занаетчија (демиург), кој поседува моќ и интелигенција од највисок степен. Тој не може да престојува никаде освен во вселената, владеејќи со неа, создавајќи го и зголемувајќи го бројот на нештата кои се во неа. Таа личност е бог, според што излегува дека бог постои (*AP*, I. 99–100).

Цитат од Ксенофан (*Memorabilia*, 1, 4.4) има и кај Кикерон (*De Nat. Deor.*, II, 18.) Според Седли, овој пасус во кој се презема материјал од *Меморабилуја* на Ксенофан го покажува каноничкиот статус на Сократовите текстови од стоичката школа низ хеленистичката ера<sup>18</sup>. Според Кример, вклучувањето на овој оддел во *Против физичариите*

<sup>16</sup> M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*. National and Capodistrian University, Athens, 1976, 57–58.

<sup>17</sup> P. A. Meijer, op. cit., 11.

<sup>18</sup> D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*. University of California Press, Berkeley, 2009, 210–218.

исто така покажува дека учењето за небесниот демиург продолжило да циркулира барем до времето на Секст<sup>19</sup>.

Во овој аргумент нема обид да се докаже дека космосот е мислечки, но се однесува на умот на човекот, односно неговото вишо потекло – божествен занаетчија. Обидот е да се докаже дека светот има создател, преку аналогијата на вообичаениот уметник/занаетчија, создадел на уметност, и над-создателот, демиургот, кој е бог. Кога Мејер го разгледува придонесот на Зенон кон грчката теологија, се прашува за неговиот размер, ако се земе предвид дека аргументите не докажуваат дека светот е бог, туку дека има (божествен) ум, кој е бог. Според Драгона–Монаху, Зеноновата теологија била развиена во јасната грчка традиција, и поспецифично во Сократовата традиција. Мејер потсетува дека ставот за произлегувањето на теологијата на Зенон од Сократовата традиција се темели на повикувањето на Ксенофон. Секако, постојат врски, особено методот на аргументирање според кој исто како што човек има делови од елементите од светот и има дел од умот, така мора да постои супериорен интелект, покрај големото количество елементи. Но, постојат и значајни разлики – кај Ксенофон нема идеја за светот кој има (божествен) ум, концепт што Зенон се обидува да го развие. Бог за Зенон е материјален, во спротивност со претходните концепти, и во секој случај далеку од Сократовата традиција, тврди Мејер<sup>20</sup>.

Кај Кикерон, беше посочено, се покажува дека космосот според Зенон има сетилност, дека има душа и мислечки ум, дека е умен. Една од целите на Зенон била да покаже дека светот има душа, ум, односно дека ги поседува ваквите својства што се карактеристични за божествената личност, барем во аргументацијата за демиургот.

Кај Аристотел светот не е токму божествен, ниту е божествен кај Епикур. Платоновите космос е божествен, но боговите се нематеријални. Текстот од *SVF*, I. 153 го спротивставува концептот за бог кај Платон со Зеноновиот бог, кој е материјален. Врската меѓу Платоновите бог од *Тимај* и создавањето на овој свет е како на мајсторот–создател, демиургот, кон неговиот материјал. Според коментарите на аргументите на

<sup>19</sup> J. M. Creamer, *God as Creator in Acts 17:24: An Historical–Exegetical Study*. Wipf&Stock, Eugene, 2017, 124.

<sup>20</sup> P. A. Meijer, op. cit., 30.

Зенон, тој направил материјална врска меѓу неговиот бог во неговата способност за *logos*, и семињата на луѓето во светот (*logoi*), и можеби неанимираните нешта, што се чини како врската меѓу демиургот и неговата создавачка моќ.

Разликите меѓу стоицизмот и платонизмот на една страна, и Аристотеловата линија на друга страна може да се резимираат на следниов начин. Логосот за стоиците е иманентен на светот; и сè што постои, постои нужно во согласност со универзалната природа и нејзината рационалност (Логосот). Кај Платон постои дистинкција меѓу светот на Идеите и сетилно достапната стварност. Душата е нетелесна и потекнува од светот на Идеите. Кај Аристотел има дистинкција меѓу небесните и подмесечевите подрачја, меѓу нужноста и случајноста. Стоиците ја отфрлаат концепцијата за Идеите и сметаат дека душата, заедно со создавачкиот оган, е телесно суштество, но не и материјално (овој создавачки оган може да се изедначи со нематеријална, „духовна“ супстанција). За Аристотел, природата е причината, но не ја замислува како рационален дејствител. Иако во некоја смисла природата е божествена, бог не е во светот, освен како финална причина (во таа смисла е индиректно во ентелехијата на сите нешта). Бог за Аристотел е Неподвижниот двигател, чист и одделен ум кој се мисли себе. Дејството на бог во светот (ако воопшто може да се смета за дејство) е преку посредништвото на небесните тела.

Стоиците тврдат и дека бог е помешан со материјата, полнежји ја за да ѝ пренесе вид и форма, на тој начин создавајќи го светот (*SVF*, II. 310). Сепак, се поставува прашањето за тоа дали, доколку бог, кој е интелигентна и вечна пневма, се смета за тело, а и материјата се смета за тело, тоа значи дека едно тело навлегува низ другото тело. Покрај ова, таквата пневма или ќе биде едно од четирите едноставни тела, елементите, или нивен композит (како што, впрочем, тврдат, определувајќи дека пневмата ја има супстанцијата на воздухот и на огнот). Ако не е еден од елементите, тогаш е нешто друго – ова тело со божествена природа е некаква петта супстанција во своето суштествување (*ibid.*).

Со оглед на тоа што супстанцијата на нештата, според стоиците, е по себе неподвижна и без форма, таа има потреба од тоа да биде придвижена и оформена од некаква причина. Исто како што кога ќе видиме убава статуа од бронза, посакуваме да знаеме од кого била

изработена, така, гледајќи дека материјата, која оставена сама на себе би останала неподвижна, е всушност во движење, обдарена со форма и во убава уреденост, разумно е да одиме во потрага по принципот што ја придвижува на неброени начини (*SVF*, II. 311).

Природата, значи, е создавачки оган, а бог е „семенски Логос“ на вселената. Материјата е огнена затоа што е асоцирана со Логосот. Финалното согороување на светот (*ekrugosis*), со кое завршува секој од светските циклуси, е разложувањето на сите нешта во космичкиот оган. При овој процес, врховното божество, еквивалентно на Логосот или Природата, наплно се апсорбира во неговата сопствена мисла, пишува Сенека (*Ep.* 9.16)<sup>21</sup>.

Тешко дека низ историјата на западната мисла, ентузијастична во разновидните видови на докажувања на божјото постоење, може да се посочат аргументи за постоењето на демиургот. Доколку стоичкиот Логос се идентификува со бог, како што беше покажано, тогаш стоичките аргументи за божјото постоење се истовремено аргументи за постоењето на Логосот. Опасноста при идентификациите, како таа опфатена во овој текст се согледува и во фактот што, доколку Логосот се смета за Демиург, и се смета и за бог, тогаш аргументите за божјото постоење се аргументи за демиургското постоење, што се чини одвишно и речиси смешно. Сепак, ова не е доволен аргумент против идентификацијата на стоичкиот Логос со концептот на Демиургот.

Доколку за површни критериуми за определување на демиургскиот принцип се сметаат создавањето на светот од претпостоечки материјал, диференцијацијата на нештата, наметнувањето на ред врз примордијалниот хаос, и овозможувањето и одржувањето на хармонично функционирачкиот космос, тогаш стоичкиот Логос ги исполнува сите нив. Тој има божествена природа, односно се идентификува со бог, како што Демиургот е божествен занаетчија. Стоичкиот Логос се

<sup>21</sup> Беше споменато дека во подоцнежниот период стоиците го идентификувале Логосот низ секој од циклусите не со чистиот космички оган, туку со составот од оган и воздух, односно пневмата. Со неколкупати споменатата аналогија на живите суштества со светот како живо суштество, почнало да се смета дека во пневмата се содржел и разнесувал Логосот, како физичка и како рационална компонента (*SVF*, II. 473).

идентификува со бог, со создавачкиот оган, со природата. Демиургот е божествен принцип, или посредувачки ентитет, или второстепен бог. И Демиургот и Логосот имаат создавачко–уредувачки и одржувачки функции, и обата рационализирачки интервертираат врз составот на космосот. Не може без сомнежи да се потврди дека стоичкиот Логос е, всушност, Демиург, но не може ни да се отфрли идејата дека тој може да се смета налик на, или суштински небаре, Демиург.

## БИБЛИОГРАФИЈА:

### примарни извори

- Alcinous, *The Handbook of Platonism*. Dillon, J (trans.), Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Cicero, *De Natura Deorum*. Academica, Rackham, H. (trans.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1933/1994.
- Cicero, *On Academic Scepticism*. Brittain, C. (trans.), Hackett Publishing, Indianapolis, 2006.
- Fragmenta: *Gli Stoici. Opere e Testimonianze*. cura di M. Isnardi Parente, vols. 1–2, TEA, Milano, 1994.
- Plato, *Complete Works*. Cooper, J. M. (ed.), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- Plato, *Plato's Cosmology – The Timaeus of Plato*. Cornford, F. M. (trans.), Routledge and Keegan Paul, London, 1937/Hackett, Indianapolis, 1997.
- Платон, *Тимаж*. Митевски, В., (прев.), Аз–Буки, Скопје, 2005.
- Plotinus, *Plotinus in Seven Volumes*. Armstrong, A. H. (ed., trans.), Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- Plutarch, *De communibus notitiis adversus Stoicos*. in Plutarch, *Moralia*, Bernardaki, G. N. (ed.) Teubner, Leipzig, 1895, in Goodwin, W. W. (ed.), Perseus Collection Greek and Roman Materials, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg138.perseus-eng1:1>.
- Sextus Empiricus, *Against the Physicists*. Bett, R. (trans.), Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Stoici antichi – tutti i frammenti (Stoicorum Veterum Fragmenta, raccolti da Hans von Armin)*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2002.
- Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit Ioannes Ab Arnim*. in Aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae, 1964, vols. 1–4.

**секундарни извори**

- Algra, K., “Stoic Theology”, Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 153–178.
- Brunschwig, J. P., “Stoic Metaphysics”, Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 206–232.
- Brunschwig, J., *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Creamer, J. M., *God as Creator in Acts 17:24: An Historical–Exegetical Study*. Wipf&Stock, Eugene, 2017.
- Dragona–Monachou, M., *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*, National and Capodistrian University, Athens, 1976.
- Inwood, B., *Seneca: Selected Philosophical Letters translated with introduction and commentary*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2nd ed., University of California Press, Berkeley, 1986.
- Meijer, P. A., *Stoic Theology – Proof of the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*. Eburon, Delft, 2007.
- O’Brien, C. S., *The Demiurge in Ancient Thought – Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*. University of California Press, Berkeley, 2009.
- Todorovska, M., “The Concepts of the Logos in Philo of Alexandria”, *Жива антика (Antiquité vivante)*, 65, 2015, 37–56.
- White, M. J., “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”, Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 124–151.

