

УНИВЕРЗИТЕТ „СВЕТИТЕ КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
СКОПЈЕ
Институт за Класични студии

ПРОБЛЕМОТ НА ЗЛОТО КАЈ ПЛОТИН
- Магистерски труд -

Студент:
Виктор Илиевски

Ментор:
Проф. д-р Витомир Митевски

Ноември 2012
Скопје

СОДРЖИНА:

ВОВЕД

I. ПОЧЕТОЦИТЕ И НЕКОИ ОД СЛАВНИТЕ ПРЕТХОДНИЦИ

1. ПРОБЛЕМОТ НА ЗЛОТО КАЈ ХОМЕР И ХЕСИОД

1.1. Три извори на зло кај Хомер и Хесиод

1.1.1. Судбината како причина на злото

1.1.2. Волјата на боговите како причина на злото

1.1.3. Човековиот *hybris* како причина на злото

1.2. Хесиод како прв учител на моралот

1.3 Рекапитулација

2. ПРОБЛЕМОТ НА ЗЛОТО И ПРЕТСОКРАТОВЦИТЕ

2.1. Анаксимандар

2.2. Питагора и Питагорејците

2.3. Хераклит

2.4. Емпедокле

2.5. Атомистите

2.6. Рекапитулација

3. ПРОБЛЕМОТ НА ЗЛОТО КАЈ ПЛАТОН

3.1. Теајтет

3.2. Тимај

3.3. Законите

3.4. Платоновата теодикеја

3.5. Рекапитулација

II ПЛОТИН

1. ПЛОТИНОВИОТ ЖИВОТ

2. ПЛОТИНОВИТЕ СПИСИ

3. ОСНОВИТЕ НА ПЛОТИНОВАТА ФИЛОСОФИЈА

3.1. Трите Хипостаси

3.2. Поимот на материјата

4. МАТЕРИЈАТА КАКО ОНТОЛОШКИ СУПСТРАТ НА ЗЛОТО

5. ПЛАТОНОВАТА ТЕОДИКЕЈА: МЕТАФИЗИЧКО, ФИЗИЧКО И МОРАЛНО ЗЛО

5.1. Метафизичко зло

5.2. Физичко зло

5.2.1. Симптоми на физичкото зло

5.2.1.1 Неможност за достигнување лично совршенство и судир на ентелехии

5.2.1.2 Минливоста на нештата

5.2.1.3. Судир на единките

5.2.1.4. Нееднаквоста на видовите и единките

5.3. Морално зло

5.3.1. Доброто како причина на злото

5.3.2. Злото како причина на доброто

5.3.3. Естетската тема

5.3.4. Личната одговорност како причина на моралното зло

ЗАКЛУЧОК

СПИСОК НА КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

Вовед

Честопати се вели дека во доменот на философијата, особено по секавичниот подем на природните науки кој беше инициран во осумнаесеттиот век, остануваат само најзагадочните прашања, оние кои не можат да се решат со помош на емпириските научни методи. Проблемот на оправданоста на злото секако спаѓа во оваа категорија – дури и да не е нерешлив, тој несомнено веќе скоро три милениуми поставува крупни пречки како пред совеста и верата на теологот, така и пред дискурзивната мисла на философот.

Општиот проблем на злото е лесно да се постави, но истото не може да се каже и за обидот тој да се реши. Тој главно се согледува како еминентно *теолошки* проблем – како е можно да постои зло во светот кој го создал Бог? Тука, се разбира, не се работи за каков било Бог, туку за обожуваното Божество на монотеистичките религии, кое го красат одликите на седоброст и семоќност. Така имаме:

- Има Бог
- Тој е седобар
- Тој е семоќен
- Има зло

Овие искази земени заедно раѓаат противречност, бидејќи, доколку има Бог кој е седобар, тој нема да сака да има злото, а доколку е семоќен, ќе биде во состојба да го спречи или укине неговото постоење. Противречноста може да се избегне единствено доколку отфрлиме еден од исказите; бидејќи постоењето на злото е очигледно, тоа мора да биде некој од првите три искази. Но тоа значи дека или мораме да се откажеме од Божјето постоење, или да прифатиме дека тој е во најдобар случај некој вид на полубог, сличен на членовите на хеленскиот пантеон – исклучително моќно суштество, но никако не врвниот предмет на вера и љубов опишан во списите. Проблемот на злото на овој начин го презема обликот на таканаречениот Аргумент од постоењето на злото, кој, според мислењето на некои современи автори како Џон Меки (MacKei) и МекКлоски (McCloskey), демонстрира дека верувањето во Бог е не само неосновано, туку и позитивно ирационално. Затоа, бројни современи философи на религијата¹ сметаат дека проблемот на злото се јавува единствено во контекст на големите монотеистички религии. Меѓутоа, оправданоста на постоењето на злото не е проблем само во

¹ На пр., веќе споменатиот Меки, потоа ван Инваген (van Inwagen) и Питер Варди (Peter Vardy).

свет создаден од Бог каков што го сфаќаат христијанските теолози, туку и во каков било вид на космос со телеолошка насоченост. Злото (и грдот, како негов подвид) би можело да најде свое неспорно и непроблематично место во само два типа на универзум. Првиот е физикален универзум управуван од строго механицистички закони, каде свеста и нејзините понатамошни продукти (мисла, совест, задоволство, болка, целна насоченост итн.) се ништо повеќе од епифеномени на материјата, чие постоење само по себе е лишено од каква било смисла. Вториот е хаотичен свет кој е оформен по случајност, свет во кој моралноста е невозможна или одвишна, а оптимизмот во најмала рака ирационален. Ние се надеваме, а често и согледуваме, дека вселената во која живееме е поинаква – структурирана, средена, целно насочена, смислена. Нештата, особено живите суштества во неа постојат со цел, тие тежнеат кон доброто. Небесните тела земаат учество во космичката ускладеност, а некои од нив го одржуваат животот на земјата, можеби и на некои други планети. Животните можеби само се борат за опстанок, но тоа е исто така нешто добро, бидејќи постоењето е подобро од празнината, да се биде нешто е подобро отколку да не се биде ништо. Луѓето пак несомнено настојуваат да го достигнат доброто, со секој свој чин, иако тие обиди, поради незнаење, се често погрешно насочени. Така, доколку деловите тежнеат кон доброто, зошто не би претпоставиле дека и целината, или севкупноста на нештата, би имала такво тежнение?

Оттука, постоењето на злото претставува клучен теолошки, но и метафизички проблем, особено за секој идеалистички и дуалистички систем кој го признава приматот на умот над материјата. Прашањето ‘Од каде злото?’ се наметнува упорно и се заканува дека, доколку не биде одговорено, ќе ги доведе под знак на прашање основните постулати на теолошките и телеолошките системи.

Меѓу телеолошките би можеле да ги вброиме философските системи на Аристотел и Плотин, кои подразбираат совршена суреденост и целесообразност на светот, но не препознаваат персонално Божество обдарено со безбројни совршенства, ниту пак чин или процес на создавање како предумислен волев акт. Но постоењето на злото и тука останува еден вид на метафизички парадокс, бидејќи како Аристотеловиот Бог, така е Платоновот Едно се еминентно добри.

Во овој труд проблемот на злото нема да биде разгледуван од аспект на Аргументот од постоењето на злото, бидејќи неговата тема нема да бидат монотеистичките религии, туку античката хеленска философија, па со тоа повеќе телеолошките отколку теолошките системи. Тој ќе се состои од два дела. Во првиот ќе се обидам да претставам еден историски пресек на развојот на концептот на проблемот на злото од најраните грчки поети до Платон, а во вториот да се сосредоточам на разработката на овој проблем кај Плотин.

Првиот дел е воведен и ќе се состои од три глави. Во почетната ќе постулирам три извори на постоењето на злото кои можат да се исчитаат од еповите на Хомер и Хесиод, во втората ќе ги разгледам рудиментарните најави за философски теории на злото во фрагментите на Анаксимандар, Питагорејците, Хераклит, Емпедокле и Атомистите. Третата глава ќе биде посветена на Платон, и тука ќе се обидам да го проследам и протолкувам развојот на Платоновата мисла во врска со нашиот проблем, почнувајќи со *Државата*, преку *Теајтет*, до *Тимај* и *Законите*.

Вториот, и централниот, дел на трудот ќе му биде посветен на Плотин. Тој се состои од пет глави. Првите две ја содржат кратката биографија на Плотин и некои забелешки во врска со неговите списи. Во третата ќе понудам еден општ приказ на основите на Платиновата философија, ќе се осврнам кон учењето за трите Хипостаси, како и на неговото сфаќање на материјата. Во четвртата глава материјата ќе биде претставена како супстрат и главна причина за постоењето на злото, а во петтата ќе биде изнесена Платиновата теодикеја.

Платиновата обработка на оваа тематика е од посебно, ако не и од единствено значење во историјата на западната философија. Тоа не се должи само на фактот што во неговите расправи ја наоѓаме првата систематска и темелна обработка на проблемот на злото. Сметам дека Платиновите согледби во врска со проблемот на злото, во најмала рака во рамките на неговиот метафизички систем, се доближуваат во голема мера до решението на ова прашање, кое својата конечна разврска веројатно никогаш нема да ја најде. Од не помал значај е фактот што Плотин, фаќајќи се во костец со проблемот на злото ги антиципира сите позначајни подоцнежни решенија. Затоа, она што ќе се обидам да го демонстрирам со овој приказ на Платиновиот пристап кон проблемот на постоењето на злото и неговите обиди за решение на истиот, се следниве две цели:

- да понудам прецизен и, колку што е тоа можно, опфатен преглед на неговите ставови во врска со оваа проблематика;
- да покажам дека Платиновите обиди за решение на проблемот на злото се толку длабоко промислени и детално разработени, што после него не останува многу повеќе да се каже за ова горечко прашање. Решенијата на неговите славни наследници се само фусноти на оние понудени во *Енеадите*.

I Почетоците и некои од славните претходници

1. Проблемот на злото кај Хомер и Хесиод

Дали обидот да се трага по философски импликации во еповите на Хомер и Хесиод е воопшто оправдан? Ова прашање е несомнено легитимно, но сметам дека одговорот на него сепак заслужува да биде потврден. Факт е дека склоноста кон критичко испитување на стварноста се родила значително подоцна (најверојатно со Талес)², а потпирањето на логичкото расудување, кое за цел го има воспоставувањето на плаузибилноста на идеите или утврдувањето на вистинитосната вредноста на тезите, дури уште подоцна (со Парменид). Но тоа не ги лишува раните поети од чесно стекнатите заслуги. На крајот на краиштата, Хесиод бил оној кој, следејќи ги стапките на Хомер, ‘им ги дал боговите на Хелените’³, додека второспоменатиот поет останал ‘главниот учител и водач’ не само на префинетите трагичари (*Rep.* 595 b 9), туку и на Хелените воопшто, како и на сите оние народи кои претрпеле влијанија на хеленската култура⁴. Згора на тоа, поезијата на Хомер и Хесиод ја претставувала примарната врзувачка сила (покрај заедничкиот јазик, Пророчиштето во Делфи и Олимписките игри), која ја овозможила културната кохезија на инаку крајно фрагментираниот и разнообразен хеленски свет – конгломерат од бројни градови-држави, окарактеризирани со широка разновидност на општествени организации, религиски практики и системи на вредности. Конечно, возвишените философски идеи и етички идеали присутни во списите на Платон и Аристотел не никнале од ништост или празнина. Тие во значителна мерка се потпираат на научните и спекулативните напори на нивните претходници, раните ‘физичари’. Овие пак, своите корени и потребната храна ја нашле во почвата на делата на првите поети, богато оплодена со нукулците кои подоцна ќе се развијат во вистински спекулативни и философски концепти. Иако во *Илијадата* и *Одисејата* се допрени такви битни теми како што е природата на душата, нејзиното конечно одредиште, потеклото на злото, врската меѓу луѓето и божествените сили итн., од особена голема важност во оваа смисла се хексаметрите на Хесиод. Аристотел, во своето клучно дело, *Метафизиката*,

2 Што не значи дека народите, на пример, на Минојската или Микенската цивилизација немале апсолутно никакви ставови во врска со суреденоста на светот или животот после смртта, или дека не биле во состојба да произведат каква и да е теолошка спекулација. Здравниот разум, како и археолошките откритија, говорат против таквата замисла.

3 Без оглед на тоа дали најважните од нив изворно ги вовеле освојувачите од северот или биле увезени од Блискиот Исток.

4 Повторно, без оглед на Хераклитовиот предлог Хомер да се почести со камшикување наместо со лоровенец (види DK B 42), или на Платоновите, донекаде поблаг третман на поетот (види *Rep.* 605 b1-5; 607 b-c).

Хесиод го споменува барем три пати: 983b29-34, 984b23-31 и 1091b4-7. Во втората од овие референци, тој дури и му ја доделува честа да биде веројатно првиот мислител кој како оперативна во архитектониката на универзумот ја постулирал ефицијентната причина.

Сепак, Платоновото тврдење дека помеѓу поезијата и философијата владее долгогодишна расправија (*Rep.* 607 b 4), е далеку од неоснован, особено кога философијата нема да се сфати просто како академска дисциплина, туку како водилка во животите пред сè на оние кои би требале да ги претставуваат столбовите на општеството, имено владетелите. Како имитатор на втората одалеченост од реалноста, поетот создава привиди, не поседува увид во вистината, па така ја мами својата публика, продавајќи незнаење во руво на знаење и порок во руво на доблест.

Својата критика на епиката Платон ја поткрепува обемно цитирајќи го Хомер на крајот на II и почетокот на III книга на *Државата*. Тие наводи се претставени како решавачки доказ дека поетот не е погоден да делува како водач и воспитувач на луѓето – тој гротескно ги искривува карактерите како на боговите, така и на хероите. И навистина, боговите на Хомеровата *Илијада* се непријатно ‘човечки, премногу човечки’, додека хероите покажуваат тврдоглавост, себичност, недостаток на сомилост и општи етички обсири кои се без преседан.

1.1 Три извори на зло кај Хомер и Хесиод

Но тоа не значи дека еден философ нема што да научи од раните грчки епови. Таму се сместени никулците на бројни идеи, кои подоцна ќе станат редовна тема на философски иследувања, а една од нив е секако и прашањето за постоењето и потеклото на злото. Се разбира, во раната епика не наоѓаме ништо слично на опсежна теорија на злото, но овој проблем несомнено го привлекол вниманието на поетите, и тие се обиделе на некој начин да го објаснат. Овде ќе претставиме три пристапи кон проблемот на злото забележливи во нивните дела. Според Хомер и Хесиод, причините за постоењето на злото можат да се најдат во влијанието на судбината, волјата на боговите, или човечкото безумие.

1.1.1 Судбината како причина на злото

Кај Хомер, но и во Хесиодовите дела, наоѓаме обид одговорноста за страдањата на живите суштества да се локализира, со тоа што ќе се припише на определена сила или издвоена група божества. Сепак, поради упорната недоследност во текстовите, овој потез не само што не обезбедува доследно објаснување на проблемот на злото и неговото потекло, туку додатно

ја замаглува и онака нејасната слика. Согласно со него, Судбините, Мојрите, или, како што многу почесто е случај во *Илијадата*⁵, Судбина во еднина, Мојра⁶, управува со добрата и лоша среќа на смртниците. Така, злата кои човек ги претрпува потпаѓаат под надлежност на божиците кои се пород на Темида и кои управуваат со поединечните судбини на човечките суштества. Темида не игра истакната ролја во Илијадата: опишана е како доверлива придружничка на Хера (XV 87ff), и уште како онаа која го свикува собранието на боговите по заповед на Севс (XX 4). Таа е божица-титанка која го олицетворува поредокот воспоставен од боговите, божествената уредба или *themis*, (за разлика од *nomos*, закон воспоставен преку човечка интервенција), сопруга и прв советник на Севс, вешта во совети кои се однесуваат на проблематиката на божествениот закон и дејствувањето на судбината. Позната е и по своите пророчки моќи, па затоа и претседавала на пророчиштето во Делфи. После соединувањето со Севс, божицата ги раѓа Хорите (божества кои управуваат со годишните времиња, како и редот и сразмерноста во природата) и трите Мојри, имено Клото, Лахеса и Атропа (позната уште и како Аиса), на кои им е доделена должноста да го распределат доброто и злото меѓу смртниците и да претседаваат над судбините на луѓето (*Теогонија* 901-905). Клото ја преде нишката на животот (од *klōthō* – предам), Лахеса има должност на луѓето да им ја дозначува среќата, несреќата и должината на животот (од *lakchos* – жрепка, дозначен дел, што кому му следува) – таа ја мери нишката на животот. Атропа, ‘онаа која не може да биде одвратена’, (од *atropos* – неотповиклив, непревратен) е задолжена за сечење на крајот на животот⁷. Меѓутоа, како што веќе беше споменато, Хомер зборот *moira* најчесто го користи безлично и во еднина, во релевантната смисла означувајќи судбина или коб. Го користи синонимно со уште еден збор кои носи слично значење, имено *aisa*⁸.

5 Мојрите (множина), се всушност само еднаш споменати во Илијадата - XXIV 49: „Бидејќи издржливо срце Судбините му дале на човека.“ Тука Аполон зборува за општата способност кај луѓето да поднесуваат неволји и претерана тага, а која, според него, Ахил не ја поседува.

6 Грчкиот збор *moira* покрива широка палета на значења: ‘дел’, ‘парче’, ‘судбина’, ‘провидение’, ‘право’; може да се однесува на смрт како и на причината на смртта; може да значи ‘почит’, ‘учтивост’ итн. Во Илијадата најчесто се користи безлично, денотирајќи судбина – војинот гине додека црната смрт и моќната судбина му ги прекриваат очите (*Илијада* V 120) итн; потоа, се корисити и со предлози, кога обично се преведува со ‘добро, правилно’, ‘точно’: „Сите овие нешта, старче ... ги изрече како што е право (*kata moiran*) (*Илијада* I 285)“; се употребува да укаже на делови: „Мина поголемиот дел од ноќта, нејзините два дела (*moiraōn*), а само третиот дел (*moira*) преостана (*Илијада* X 253).“ Мојра како персонифицирано божество се споменува само два пати – еднаш во примерот споменат во фн. 5, а втор пат во текот на тажачката на Хекаба, кога оваа ќе слушне дека Пријам се намерил да го посети Ахил и да моли за Хекторовото тело, кому веќе во моментот на раѓањето моќната Судбина му ја исплела горката судбина (*Илијада* XIV 209f).

7 Платон, во X книга на *Државата* (617 b-619 e), додека го изложува митот за Ер, на Морите им припишува поинакво потекло и различни должности. Според неговата верзија, тие се ќерки на Нужноста, Лахеса претседава над процесот на доделување даимон чувар на душата која штотуку треба да се роди, Клото го потврдува изборот и судбината на душата, а Атропа ја прави непроменлива.

8 *Aisa* може да значи ‘животен век’, во смисла на ‘дозначена судбина’ (види *Илијада* I 416); со предлози ги добива значењата ‘соодветно’ и ‘несоодветно’ – *kat' aisan* and *hyper aisan* – (*Илијада* III 59). Може да се

Како да се поставиме кон овој концепт на *moira* или *aisa*, што се нуди како можно објаснување на постоењето на злото и неговото потекло? Најлесниот и најпривлечен потег би бил истиот да се интегрира со вториот кандидат за таа положба, имено, волјата на боговите, особено Севс. Тука веќе навлегуваме во стандардната слика, добро позната од Хесиод наваму, според која божиците познати како Мојри се ќерки и поданички на Севс. Тој е познат уште и како *Moiragetes*, водачот на Судбините, со што се подразбира дека тие се под негова потполна управа. Сепак, припишувањето на ова име на Севс има подоцнежнo потекло и секако не е присутно кај Хомер. Покрај тоа, легитимно е да се претпостави дека дури и доколку Мојра во *Илијадата* треба да се сфати како персонифицирано божество, таа сепак би имала потполно независен, ако не и супериорен статус во однос на Севс. Се чини дека на бројни места во *Илијадата* се говори во прилог на независниот статус на Мојра, лична или безлична⁹, иако некои учени ја оспоруваат оваа претпоставка¹⁰.

Сметам дека дејствувањето на Мојра може со леснотија да се сфати како независно од волјата на Севс и другите богови. Во *Теогонија* 215 ff, трите Мојри се опишани како божици кои на луѓето, во моментот на нивното раѓање, им доделуваат добро и зло, и, што е позначајно, ги следат прекршоците како на луѓето, така и на боговите. Тежината на оваа изјава е повеќе од очигледна. Уште еден пример кој природно се наметнува е Аресовата изјава на собранито на боговите дека тој ќе се спушти меѓу бродовите на Ахајците и ќе ја одмазди смртта на својот син по секоја цена, дури и „ако ми биде и мене досудено (*moira*) трештен од громот Севсов, со мртвите ведно да в крв и сред пра‘ови легнам.“¹¹ Се разбира, овие зборови на Арес не претставуваат директна потврда дека несомнено постои независна сила на која дури и Севсовиот син и богот на војната е обврзан да и се покори; можно е тој да говори во метафори, што лесно може да се замисли, особено доколку го земеме предвид конечниот исход на можната судбина со која, наводно, тој би можел да се соочи. Ударот на Севсовиот гром би требал да го кутне мртвот на крвавите песоци на бојното поле, што е неволја која тешко би можела да снајде еден бесмртен бог. Постојат, меѓутоа, и бројни други места во *Илијадата* од кои би можел да се извлече заклучок за уникатната положба на судбината. Хектор, откако ќе ја слушне молбата на очајната Андромаха, ќе одговори дека таа не треба да се плаши за него, бидејќи ниту еден човек не гине пред да дојде за тоа одреденото

однесува на божјо провидение – *dios aisa*, но најчесто се користи наизменично со *moira*.

9 Доколку навистина мораме да избереме помеѓу овие две опции, сметам дека сфаќањето на судбината како безлична сила е многу поплаузибилно од другото. Мојра во епот никогаш не е опишана слично на останатите богови, никогаш не и се придаваат лични одлики или лични склоности и желби. Единствената лична одлика припишана на Судбината е дека таа ја ткае животната нишка на смртниците во моментот на нивното раѓање (*Илијада* XX 27f – *aisa*; XIV 209f – *moira*).

10 Cf. Duffy 1947

11 *Илијада* XV 117-118. Сите цитати од *Илијадата* и *Одисејата* се преземени од Петрушевски 1982 и 2008.

време (*hyper aisian*); ниту еден смртник, храбар или плашлив, не е во состојба да ги избегне челичните прегратки на својата судбина (*moira*).¹² Равенката е едноставна: доколку Андромаха се плаши, а неговото време не е дојдено, нејзиниот јад ќе биде залуден; доколку се плаши, а неговото време е дојдено, стравувањето повторно ќе биде бесполезно. Животот на Хектор се наоѓа во цврстиот стисок на судбината, и мудрите сознале дека нејзините диктати треба да се прифаќаат со понизно срце. И *Одисејата* изобилува со наводи според кои среќата и несреќата на единката зависат од одредбите на судбината: Алкиној заповеда Одисеј безбедно да биде испратен дома, „а тамо ќе трпи, подоцна, сè што му Судба и онје Наречници тешки испреле нему, во часон во којшто го раѓала мајка.“¹³ Понатаму, очигледно е дека понекогаш дури и бесмртниците тагуваат поради судбата на нивните блиски и немоќта ништо да сторат во врска со неа. Тетида практично низ целата *Илијада* тагува поради ужасната судбина која му се заканува на Ахил, така и сопствената беспомошност на било кој начин да му помогне. Особено впечатлив пример е XVIII 61f: “Додека жив ми е тој и сонцевата светлост ја гледа, везден се срти, а јас да ми помогнам не можам ништо.” Доколку таа, како божица, не е во состојба да стори ништо во врска со тешкотиите и маките кои ги претрпува во животот (а што да се каже за можноста да го избави од прераната смрт), тогаш на светот постои сила независна и помоќна од боговите. Тетида никаде не навестува дека таа сила би можела да се идентификува со Севс. Во моментот кога Ахил се вооружува за битка и се качува на кочијата, Ксант, еден од бесмртните ждрепци кои Пелеј ги добил како свадбен подарок, ја идентификува таа сила како голем бог (*theos megas*) и судбина силна (*moira krataiē*).¹⁴ Конечно, кога Ајнеј, исполнет со духот на Аполон јуриша кон Ахил, Хера на Посејдон му предлага дека можеби тие во тој миг би требале да му потпомогнат на синот на Пелеј, додека, кога вистинското време ќе дојде, тој сè едно ќе го искуси она што Судбата го исплела на неговата животна нишка.¹⁵ Логиката на овој предлог е прилично чудна: од една страна, нивната интервенција би била потполно бесплодна доколку вистинскиот час не чукнал – и навистина, Посејдон решително одбива да се вмеша – додека од друга страна, нејзината изјава имплицира дека со текот на времето Ахил во секој случај ќе мора да ја прифати пресудата на *aisa*, и покрај нивната интервенција. Со други зборови, неговиот живот и смрт се во рацете на *aisa*, и ништо нема да се промени, без оглед на тоа дали тие ќе се вмешаат меѓу воините на бојното поле или не. Сличен мотив препознаваме и во *Одисеја* IX 528-523, каде што Полифем го моли Посејдона да да го убие неговиот крвник, Одисеј, или

¹² *Илијада* VI 487f

¹³ *Одисеја* VII 196-198

¹⁴ *Илијада* XIX 410

¹⁵ *Илијада* XX 117ff

доколку веќе судбата му е да стигне дома, што повеќе да се намачи.

Но што е со Севс? Можеби тој самиот, ако не другите богови, има овласти да управува со судбините на смртниците и да го дели меѓу нив доброто и злото според сопствената волја. Во *Илијадата* постојат места кои оваа идеја навидум ја доведуваат во прашање. Во VIII 47f, Севс е претставен како се одмора на планината Ида и ја набљудува крвавата битка која беснее на полето под сидовите на Троја. Токму на пладне, Севс ја подига златната терезија и на неа ги поставува двете смртоносни судби (*dyo kēre thanatoio*). Едниот тас на терезијата полека тоне, навестувајќи така дека Ахајците се осудени тој ден да претрпат страшни загуби. Овој познат извадок, се разбира, е подложен на разни толкувања. Сепак, легитимно е и она кое вели дека Севс тука не е осликан како господар на судбината, туку како нејзин претставник. И навистина, во овој одреден случај, тој не делува како врховен управител кој без двоумење им ја доделува суровата судбина на Ахајците, туку како некој кој просто ја препознава и потврдува. Тој поседува моќ на просветлена визија, способна да проникне вон границите на времето, тој е јасновидец и доверлив придружник на Судбата, но не и нејзин господар. Севс ги истура своите громови и молњи на ахајската војска дури откако ќе ја измери и спореди содржината на тасовите, што е процес врз кој тој самиот нема никакво влијание. Се чини дека во овој случај суверенот е Судбата, во најмала рака кога се работи за судбините на смртниците.

Пред самиот почеток на конечниот дуел помеѓу Ахил и Хектор, Севс повторно ја подига својата златната терезија.¹⁶ И повторно се чини дека тој е само неутрален набљудувач – тасот на Хектор тоне и покрај Севсовата волја да го поштеди поради смерните молитви и богатите жртви кој овој му ги упатувал. Понатаму, додека се обидува да ја разубеди Хера која е решена да им ја пружи сета помош на Ахајците,¹⁷ Севс ја претскажува идната смрт на Патрокле, воздигањето на Ахил и следствената пропаст на Хектор, објавувајќи дека овие настани се неизбежни, оти е судено така да биде (*thesphaton esti*). Тука повторно Севс е осликан повеќе како пророк отколку како господар на судбината.

1.1.2 Волјата на боговите како причина на злото

Следниот можен виновник за постоењето на злото во светот е веќе споменатата волја на боговите, особено на нивниот водач и господар, Севс. Неможно е, вели Хесиод во *Теогонија* 613, да се избегне волјата Севсова! Тоа тврдење може да се земе како природен заклучок на

¹⁶ *Илијада* XX 209ff

¹⁷ *Илијада* VIII 470ff

приказната за Прометеј и неговиот непромислен брат, раскажана во истото дело. Првиот е одговорен за ‘источниот грев’¹⁸, а вториот е инструменталниот фактор во спроведувањето на Севсовиот план.¹⁹ Вистинскиот творецот на злото, меѓутоа, е Севс, кој ја создал првобитната неволја за луѓето,²⁰ и просто од чувство на повредена гордост ја пратил Пандора да ги подели злата по земјата.²¹ Понатаму, кај Хомер постојат бројни текстуални наводи кои можат да се искористат како потврда на теоријата дека сферата на човечкото постоење е ништо повеќе од игралиште за боговите, игралиште на кои тие ги манифестираат своите неограничени и необјасливи моќи. Сега, вистинскиот проблем е како овие места да се ускладат со оние кои, барем навидум, ја поткрепуваат теоријата дека *moira* е независна моќ, или пак, како истата да се побие.

На самиот почеток на епот (*Илијада* I 1-5), Хомер, призивајќи ја музата Калиопа, изјавува дека со полнењето на подземниот свет со душите на воините, чија ефицијентна причина бил гневот на Ахил, всушност се исполнил Севсовиот план, или волја (*dios boulē eteleieto*). Ваквото сфаќање е природен израз на пост-натуралистичкиот, но сè уште ран, пред-рефлексивен концепт на светот и поделбата на правдата во него. Сè што човечкото суштество проживува – добро, зло и мешавината од двете – дадено му е од надмоќните сили кои управуваат како со дејствувањата на природата, така и со човечките судбини. Како врховен меѓу боговите, владеењето со доброто и злото му е особено припишано на Севс: кај Хомер, тој е *tamias agathōn te kakōn te*²² – оној кој управува со распределбата на доброто и злото. Во *Одисеја* XI 552-560, додека се обидува да се помири со Ајант, Одисеј тврди дека единствено Севс е виновен за неговата пропаст и страдањата на Аргејците. Хесиод, и во своите *Дела и Дни*, на повеќе места како да ја прогласува волјата на боговите за врховна: на самиот почеток, при обраќањето до музите (1-8), тој заслугата за среќата и несреќата на луѓето недвосмислено му ја припишува на Севса; Во (474) родот на земјоделецот зависи од Севсовото расположение: „Така класјето зрело од тежест до земји ќе висне, среќен даде ли крај на Олимп господарот силен“; А гибелта или спасот на морепловците е на истиот начин во рацете на боговите, бидејќи „од нив е моќта над доброто и злото.“²³ (669).

¹⁸ Сличноста е впечатлива: Адам го вкусува плодот од забранетото Дрво на знаењето, а Прометеј на луѓето им пренесува знаења и вештини и им ја доделува светлината. Последицата на Адамовиот чин (според некои рани црковни авторитети, како Св. Иренеј и Св. Августин), е наследноста на гревот и последователното страдање на целото човештво, додека во случајот на Прометеј истата последица е несомнена.

¹⁹ „Епиметеј за прв пат им го донесе злото на луѓето“ (*Теогонија* 510).

²⁰ *Теогонија* 570

²¹ Приказната за Прометеј и Севс кој на луѓето им крои судбина исполнета со тага и зла е раскажана и во *Дела и Дни* 48-109.

²² Цитирано во Adam 1911, стр. 193

²³ *Дела и дни* 699. Сите цитати од *Дела и Дни* се преземени од Митевски 1996.

Севс така поприма двојна функција, како делител и на доброто и на злото, бидејќи поетот не познава сила позитивно зла, сродна на ѓаволот, освен доколку тоа не е Ате.²⁴ Таа, меѓутоа, нема мошне истакната ролја, а и со тоа што е ќерка на Севс, во крајна инстанца останува под негова контрола. Ате е силна и брза и често настојува да им наштети на смртниците, но нејзинот влијание може да се неутрализира со земање засолниште кај Молитвите, кои се исто така Севсов пород.²⁵ Освен тоа, се чини дека таа не дејствува независно. Во приликата кога се помирува со Ахил, Агамемнон ги мие своите раце од погубните последици на својата одлука да ја присвои Брисеида, велејќи дека него всушност жестоката Ате го прелажала и навела да изврши еден така срамен чин.²⁶ Тој додава и дека самиот Севс (како и Мојра и Еринија) ја пратил таа Ате за да му го помати умот. Следејќи ги, во овој случај, стапките на Агамемнон, Ахил исто така го идентификува Севс како оној кој врз човештвото фрла голема заслепеност (*atas*).²⁷ Така, таа останува само посредна причина, потхранувана и управувана од повисоки сили.

Постојат кај Хомер уште многу други места каде што збиднувањата, нечието воздигнување или уништување се опишани како директни последици на добрата или лоша волја на Севс. Во VIII 236ff Агамемнон упатува горешта молитва кон Севс, преколнувајќи го да го спречи уништувањето на неговата војска; Севсовот срце омекнува и Ахајците се спасени. Ова е само еден од бројните примери кои покажуваат дека Севс, како и другите богови, може да биде одоброволен со молитви и жртвувања, па за возврат да го промени неповолниот развој на збиднувањата. Во XIV 64ff Агамемнон спекулира дека поразот на неговата армија е наложен од страна на Севс и дека сите тие би требале да отпловат назад во своите градови. Одговарајќи му, Одисеј вели дека Севс веќе им го доделил крвопролевањето и маките кои треба да ги истргаат сè до денот на нивната смрт, имплицирајќи дека отпловувањето нема да ги спаси од опасност, туку единствено ќе роди срам во нивните срца и презир во срцата на непријателите.²⁸ Телемах, во *Одисеја* I 346-355, вештината на певецот, па дури и неговиот избор на песната ја толкува како дело и дар на Севс, а во III 153, Нестор се жали дека на Ахајците Зевс им приредил погубна пропаст. Севс, меѓутоа, не претставува исклучок меѓу бесмртниците; и другите богови се во состојба да ја кројат судбината на смртниците – Аполон, на пример, е одговорен за караниците меѓу Ахил и Агамемнон.²⁹ Во текот на веќе споменатиот дуел меѓу Ајнеј и Ахил, Хера бара од Посејдон да делува по

²⁴ Види Green 1935, стр. 5. Грчкиот збор *ate* значи 'лудост', 'заслепеност', 'илузија'; 'вина', 'престап' итн.

²⁵ *Илијада* IX 504ff

²⁶ *Илијада* XIX 85ff

²⁷ *Илијада* XIX 270

²⁸ *Илијада* XIV 83ff

²⁹ *Илијада* I 8-9

сопствената волја и во склад со неа било да го поштеди или погуби Ајнеј.³⁰ Во IV 14ff Севс предлага дека можеби би требале да ја прекинат војната, да му ја вратат Хелена на Меналај и да го поштедат Пријам и неговиот град. Хера и Атена се шокирани и реагираат гневно, и првоспоменатата јасно дава до знаење дека нема да се откаже од својата намера, нема да попусти додека не ја види Троја во урнатини. Последниов пример јасно особено јасно го отсликува светот како игралиште на боговите, а смртниците како безначајни фигури во нивните често крајно каприциозни и сурови игри – никој од жителите на Троја, со еден единствен исклучок, не сторил ништо за да го предизвика нејзиниот смртоносен гнев и омраза. Се работи едноставно за тоа што е во нејзината моќ да го уништи населението на цел еден град, и таа нема да се поколеба дури ни доколку ја моли нејзиниот маж и господар.

Сепак, најсилна поддршка на тезата дека, кај Хомер, изворот на злото лежи во волјата на боговите, наоѓаме во параболата за урните.³¹ Обраќајќи му се на Пријам не како смртен непријател, туку како тешител, Ахил најпрвин одговорноста за ужасните страдања на луѓето ја припишува на бесмртните богови: „Вака им исплеле заре на кутрите љуѓе богојте: живот да живеат жален.“³² Потоа продолжува со приказната за Севсовите урни. Две такви постојат во неговиот дворец, една со зли, друга со добри дарови. Тој, согласно својот слободен избор и навидум без видлива причина, на смртниците им доделува живот исполнет со среќа, страдање, или пак смеса од двете. Така, се чини дека не постои лек за животните маки, дека нема смисол да се протестира – патилата на човечкиот род се последица на врховната волја на Севс, волја која ни самите богови не можат да ја негираат. Ахил го заклучува својот говор упатувајќи му на кралот со скршено срце совет исполнет со силен стоички дух: *anskheo mē de odireo* – не тагувај, туку истрпи; бекрајните оплакувања нема да ти го вратат синот. Толку, за сега, за стојалиштето според кое злото е предизвикано од .. волјата на боговите. Според него, делувањето на судбата е само израз со кој во ново руво се преоблекува прастарата и изворна причина на сè лошо и добро – волјата на боговите. Мојра нема слобода да прави како што ќе посака, туку го прави она што го прави како послушен инструмент на Севс.

1.1.3 Човековиот *hybris* како причина на злото

Третиот, и конечен, кандидат за причина на злото во светот е човечкото безумие или

³⁰ *Илијада* XX 310ff

³¹ *Илијада* XXIV 518ff

³² XXIV 525-526. Интересно е да се забележи дека тука боговите се оние кои ја предат нишката на животот, а не Мојрите.

порочност. Меѓутоа, оваа идеја кај Хомер не е толку истакната како претходните две. Прекршоците на хомеровските херои се безбројни, нивните морални промисли скоро па непостоечки. Згора на тоа, дрзоста и суровоста не им се упатени само кон непријателите, молителите и потчинетите; тие искажуваат значителна доза на (честопати навидум неказнет) *hybris* дури и во своите постапки кон боговите. Како што веќе беше споменато, на почетокот на *Илијадата* Аполон е издвоен како поттикнувач на расправијата меѓу Ахил и Агамемнон, од причина што бил страшно разлутен со Агамемновото одбивање да ја исполни молбата на Хрис. Но како што испаѓа, непосредните жртви на гневот на Аполон не е Агамемнон, туку, за чудо, најпрвин товарните животни и кучињата, а потоа ахајските војни. Единствената потешкотија што самиот Агамемнон ја претрпува е тоа што мора да ја врати Хрисеида на татко □. На сличен начин, во XXIV 33-45, Аполон грубо ги прекорува, како Ахил поради неговото грозно однесување со Хекторовото мртво тело, така и боговите поради нивната индиферентност, но без полза. Боговите (вклучувајќи го самиот Аполон) не прават апсолутно ништо за да ги казнат Ахилевите постапки, туку, наместо тоа, го наградуваат со вреден откуп. Највпечатлив пример на *hybris* кон боговите е, се разбира, случајот кога Диомедовиот судир со, и следственото ранување на Афродита, па дури и самиот Арес, опишано во книга V.³³

Сепак, идејата за личната одговорност на страдалникот за тешкотиите кои тој или таа ги преживува е присутна во раната грчка епика. На почетокот на книга XXIV поетот ги претставува причините за омразата на Хера и Атена кон Пријам и неговиот народ: “[Т]ие го мразеле светиот Илиј, Пријам и народот негов за пакоста на Александра (*alexandrou atēs hēneka*), што на богињите им сторил, ког’ овие во дворот му дошле, претпочитајќи ја таја, што страст му отворила страшна.”³⁴ Без оглед на тоа тоа колку нивната реакција е несразмерна во однос на релативно минорниот прекршок на Парис³⁵, настанот со погрешната одлука која тој ја донел го воведува човековото лично безумие како причина за неговата пропаст. Да не бил Парис поттикнат од сладострастието, сеголтачкиот непријател на човечкиот род, тој немал да го навлече на себе (и на сите свои сонародници) гневот на двете божици.³⁶ Конечно, во *Одисејата*, самиот Севс е опишан како станува во протест против општо раширеното мнение дека злото доаѓа од боговите: „О леле! Смртине веќе боговите ги обвинуваат, зашто несреќите, вељат, од нас биле; тие пак самите поради своите бесој преку

³³ Иако битката со Арес се одвива и доведува до крај со помош на раката на Атена која го придружува Диомед на неговата кочија.

³⁴ *Илијада* XXIV 27-30

³⁵ Тој златното јаболко, наменето за најубавата од трите божици, и го подал на Афродита, затоа што бил занесен со можноста да ја добие најубавата жена на светот за своја дружица.

³⁶ Парис не е осамен во злосреќната улога на носител на ужасна катастрофа врз својата и врз главите на своите сонародници поради ‘слабоста на телото’. Истото важи, *a fortiori*, и за веќе споменатиот Епиметеј, човек кој е до степен на бесознание опчинет од убавината на Пандора.

судба неволји трпат.³⁷ Овде наоѓаме рана, но недвосмислена сугестија дека злото е резултат на безумие или грев извршени од страна на човечки чинител.³⁸ Со тоа како да се согласува и Атена, која, мислејќи на немилата судбина на Ајгист, му вели на така си: „Тој си ја заслужил веќе по правина пропаста своја.“³⁹ Луѓето страдаат поради сопствената *atasthalia* – лошотија, безобзирност, ароганција – а не поради плеткањето на боговите.

Лесно е да се падне во искушение ‘третата хомеровска причина за постоењето на злото’ да се сфати како еден вид претходник на она што подоцна ќе стане стандарден одговор на овој проблем, имено решението кое одговорноста за злото ја наоѓа во слободната волја на дејствувачот. Сепак, спорно е дали Парис и останатите делуваат просто во склад со сопствената слободна волја; уништувањето на Троја, на пример, било однапред испланирано од страна на Севс. Се разбира, прашањето за слободата на дејствување и следствената морална одговорност за сопствените дела е далеку од агендата на раните грчки поети, па од нив не можеме ниту да очекуваме јасни одговори на тие прашања. Затоа, човечките пороци, иако распознатливи како можен извор на злото, во Хомеровите епови добиваат значително помалку внимание и одвај се на еднакво стојалиште со претходните два предлога.

1.2 Хесиод како прв учител на моралот

Кај Хесиод, меѓутоа, состојбата е во значителна мера поинаква. *Теогонијата*, во поглед на проблемот на злото, е сосема ‘хомеровска’; но *Дела и Дни* гласно го најавуваат големиот пресврт од фатализам и префлање на одговорноста во рацете на боговите, кон озбилено етичко себе-испитување и втемелување на теоријата на моралот. Ова не значи дека во овој еп боговите не се пропознаени како причини на злото (и доброто); дека тоа не е така е јасно од наводите споменати погоре. Но сепак, видлива е и новата и мошне значајна тенденција истите тие кон постоењето на злото во светот да се постават инструментално, а не каузално. Во овој поглед, особено е впечатливо „Словото за Правдата“ (213-292),⁴⁰ како и значително пократкиот пасус 320-335. Тука Хесиод го советува Персе да се одрече од *bia* (насилство), *glossēs lēidzesthai* (присвојување преку лажливост), *kerdos* (алчност за добит), *anaideia* (бесрамност) и сите видови *adika erga* (несправедливи дела), бидејќи на човекот со таков карактер „лесно ... му одземаат бозите сила.“ И не само тоа. Покрај попречувањето на благосостојбата на недостојникот, нему му следи и позитивна казна: „Нему и самиот Севс му

³⁷ *Одисеја* I 32-34

³⁸ Cf. Adam 1911, стр. 194

³⁹ *Одисеја* I 46

⁴⁰ Сите цитати од *Дела и Дни* се преземени од преводот на В. Митевски.

се лути и крајот штом дојде одмазда тешка му готви за несправедливите дела.“ Страдањето, значи, следува оному кој е *adikos* (несправедлив), што значи дека злото е само-наметнато. Тоа е причинето од човековиот *hybris* (дрзост), од непочитувањето на *dikē* (праведноста), а не од интервенцијата или волјата на боговите. Тие, на чело со Севс, се просто факторите кои ја доделуваат казната.⁴¹ Хесиод, на местата како овие, спротивно на Хомер, веќе не е само раскажувач, туку и застапник на правдата и учител:⁴² престанете да делувате спротивно на добрите обичаи, и ќе ги избегнете одвишните патила! Се разбира, доминантната нота на епот останува песимистичка, поетот не се сомнева дека „човек се родил за да страда“ (417), тој гласно воздивнува и тажи: *pleiē men gar gaia kakōn, pleiē de thallasa* (101). Но поклонниците на праведноста злото кое мораат да го трпат ќе го намалат на апсолутниот минимум. Хесиод тука, најверојатно несвесно, како за прв пат во историјата на западната мисла да ја подвлекува разликата помеѓу метафизичкото зло, кое ниту еден смртник не може да го избегне, и моралното зло, трпењето на чии последици во голема мера зависи од чистотата на човековите намери и дела. Хесиод очигледно сака да им укаже на својот брат и на своите современици дека грешат, но и да ги упати како да ги променат своите лоши навики. Тој ја моли својата публика да сфати дека оној кој не ја почитува праведноста нема да биде во состојба да живее убав живот⁴³ (колку што тоа природната состојба на овој свет го дозволува), бидејќи делувајќи недоволно во однос на другите, всушност си нанесува зло на самиот себе си.⁴⁴ Така, нашиот трет кандидат за причина на злото во светот е во *Дела и Дни* експлицитно присутен и истакнат со промисла и јасна дидактичка намера.

1.3 Рекапитулација

Верувам дека на претходните страници беше истакнато дека извлекувањето на конечен и позитивен заклучок во врска со изворите на злото кај Хомер и Хесиод не е воопшто лесна задача. Издвоени се три можни ‘виновници’: судбината, волјата на боговите и човековите гревови. Сите овие, самите по себе, носат својствени вродени проблеми, додека задачата на некој начин да се доведат во хармонија или хиерархијски да се подредат се чини уште потешка. Ова се некои од внатрешните проблеми со кои секоја од горните опции се соочува:

Мојра како извор на злото може да се сфати или како персонализирано божество или

⁴¹ „[S]евс лично ги помага или им одмага на луѓето според заслугата.“ (Митевски 1996, стр. 18).

⁴² Cf. op. cit, стр. 9, 17.

⁴³ „Тука е девствената Дике ... Кога некој и шкоди, со неправи дела ја грди, веднаш при татка си Севс ... седнува таа, та за неправдите збори на луѓето ... “ (256-260)

⁴⁴ „За себе зло си токми тој кој на друг зло дело готви; лошата намисла зло е најпогубно за тој што ја таи.“ (265-266)

како безлична сила. Првиот од овие предлози може веднаш да се отфрли – Мојрите, како ќерки и потчинети на Севс не можат да делуваат независно, тие се обврзани да ја почитуваат неговата волја. Судбината и Севсовата волја така би биле идентични, првопредложениот извор на злото би се стопил со вториот. Од друга страна, прифаќањето на мојра како безлична моќ би имплицирало силна дуалистичка онтологија; злото кое луѓето го трпат би потекнувало од еден сопернички принцип, кој или се отцепил, или бил одсекогаш независен од Севсовата контрола. Ова Хомера би го престорило во своевиден Манихеец, а Севса во апсолутно беневољентно божество, во постојан судир со силите на злото. Меѓутоа, Севс кај Хомер и Хесиод не е олицетворение на доблест, туку лесно раздразлив бог кој често се лути на другите Олимпјани, мошне настојчив во потврдувањето на својата надмоќ, а сепак подложен да биде подмитен и заведен – со неколку збора, тој поседува и мрачна страна. Згора на тоа, Мојра при своето дејствување не е ограничена единствено на испорачување зло; таа на нишката на животот на новороденчето ги ткае и среќата и несреќата. Затоа, доколку судбината ја прогласиме за одговорна за злата во животот, ќе треба да и ги признаеме и заслугите за животните благослови. Во таква една слика очигледно нема место за боговите, а тоа не може да биде исход за кој поетите би се заземале. Конечно, вреди да се присетиме и дека судбината често бива оквалификувана како *deos*, односно *theos moira* или *aisa*, а некои учени веруваат дека нејзината појава во текстовите без овој атрибут е едноставно кратенка.⁴⁵

Проблемот со боговите (пред сè Севс) како извори на злото е доволно јасен: таа функција е во најголема можна мерка неконзистентна со концептот за божествено битие (ноторно дефинирано како семоќно, сезнаечко и седобро). Апсурдноста е понатаму зајакната со арбитрарноста на поделбата на доброто и злото. Зошто Севс би им доделил казна на оние кои истата не ја заслужиле? Тој куповите на судбината ги чува во својата палата, посегнува во нив со раката и содржината ја дели безгрижно и без разликување на вредните и безвредните. Не постои претходен живот врз темел на кој би можеле да се објаснат актуалните патила, космосот нема *telos* кој би дозволил злата да му се припишат на некое идно ‘поголемо добро’, кој би дозволил грдото да се објасни како компонента во убавината на целината, нема суштествен иден живот во кој би можела да се очекува награда.⁴⁶ Следната неволја со вториот предлог е од толкувачка природа: што да мислиме за местата каде што дејствувањата

⁴⁵ Види Duffy 1947, стр. 479

⁴⁶ Во одговор на овој предизвик, би можело да се каже дека набљудувањето на хомерската религија низ призмата на кој и да е религијски или философски ситем кој поседува мошне поразвиен концептуален и апаратус и вокабулар е просто анахронистичко. Хомерската религија е во процес на транзиција од природната религија и сè уште се бара себеси. Јасно е дека содржи бројни недостатоци и внатрешни противречности, кои подоцна ќе бидат делумно исправени. Во еповите на раните поети едноставно мораме да работиме со она што ни е дадено.

на *moira* се опишани како независни од Севс? Овој проблем, меѓутоа, не е нерешлив. Верувам дека поголемиот дел од нив можат да бидат објаснети просто како стилски фигури, како засилувачи на естетското доживување итн. Други места, пак, можат со леснотија да бидат погрешно сфатени. Наравоучението од случката со Севсовата нерешителност околу интервенцијата во врска со смрта на Сарпедон и следствениот прекор на Хера не е дека Севс е во неможност да ги предизвика диктатите на судбината, туку дека: а) смртноста на Сарпедон е онтолошки факт, и обидот да се заштити во тој определен момент нема да донесе некаква полза; б) доколку Севс би одлучил да се вмеша, останатите богови би можеле да посакаат да го сторат истото, што би било причина за големо вознемирување. Конечно, епизодите со терезиите дозволуваат и поинакво толкување од веќе наведеното, толкување кое Севсовата врховна надмоќ не ја доведува во прашање.⁴⁷ Така би можела да се помири привидната противречност помеѓу првиот и вториот предлог, но не и цврсто да се воспостави надмоќта на вториот.

Главните проблеми со третиот предлог кај Хомер веќе беа изложени во кратки црти: проблемот на слободна волја во неговите дела воопшто не се јавува. Противречно е причината за злото и страдањето да се припише на човечката *atasthalia*, а истовремено да се верува дека приказните за урните, ткаењето на крајот на животот, нападите на Ате се нешто повеќе од метафори со исклучуво драматски карактер и функција. Покрај тоа, во раната грчка поезија се бројни примерите на прекршители кои ја избегнуваат казната и невини кои страдаат. Солон и Теогнис, на пример, веќе не покажуваат ниту ронка сомнеж дека потомците на грешниците страдаат поради лошите дела на своите татковци – факт кој говори за многу постарите корени на верувањето. Сепак, препознавањето на човечке пороци, безумие и игноранција е многу битно како ран протест против апсурдноста на концептот на божествена неправда. Крикот на Севс против таквото сфаќање од почетокот на *Одисејата*, ќе биде одразен и усовршен во Платоновата теодикеја во *Државата* и *Законите*.

Иако истата оваа забелешка може, со извесни модификации, да се упати и кон Хесиод, тој сепак, барем во *Дела и Дни*, гради значително поцврст случај во полза на третиот предлог. Но за жал, не е доволно цврст. Пред сè, како што е очигледно, тој нема смелост јасно и без задршка да се определи за него: игрите на судбината и волјата на боговите, како можни причини на злото, се повеќе од присутни во неговите стихови. Потоа, како многу посуптилна и потенцијано поразорна забелешка може да послужи диспаратот помеѓу архаичното и класичното значење на терминот *dikē*, како и неизвесноста во поглед на Хесиодовата

⁴⁷ Види Green 1935, стр. 7

мотивација позади составувањето на делото. Накратко, проблемот лежи во тоа дали Хесиод, од една страна, говори за *dikē* како за морална категорија или просто како чесна правна разврска без никакви етички конотации, а од друга, дали неговото ‘морализирање’ е поттикнато од вистинска грижа за состојбата на човештвото, или просто од желба да ја исправи неправдата која ја претрпел во спорот со брата си.⁴⁸ Тоа, меѓутоа, не се прашања кои можат да бидат разгледани во рамките на овој текст, па пристапувајќи му на Хесиод без претерано строгост, сметам дека тој, поради истакнувањето на третиот кандидат, со право може да ги понесе заслугите за продлабочено осветлување на проблемот на злото и виден напредок во однос на Хомера.

Хомер и Хесиод, всушност, не нудат решение за проблемот на злото. Укажуваат на некои можни извори на постоењето на злото, но на конфузен начин. Сепак, нивното место во историјатот на проблемот не би требало да се потцени. На крајот на краиштата, тие се првите автори кои, макар и индиректно, го упатуваат човештвото на него. Проблемот на злото се однесува и на животните и на луѓето и на боговите и ангелите, но единствено луѓето го чувствуваат овој проблем во сета негова акутност. Знаејќи го тоа, Хомер го наведува својот Севс да воздивне во *Илијада* XVII 446-447: Нема суштество меѓу оние кои дишат и ползат по земјата победно од човекот!⁴⁹ Неговиот јазик е поетски, неговата мисла пред-философска – трпи недостиг на пречистеност и нужна комплексност. Не е неверојатно да се претпостави дека тој и Хесиод не чувствуваале напнатост таму каде што ние наоѓаме изобилство на противречности. Но доколку некој инсистира да најде конзистентност во Хомеровите гледишта во врска со изворот на злото, верувам дека најпогоден кандидат би била волјата на Севс, во кој делувањата на судбината се стопени и против кој ретките појави на човечката *atasthalia* како извор на злото се ран и блед протест. Хесиод, пак, особено се одликува со своето инсистирање на човековата лична одговорност за злата во светот; иако тоа гледиште не предендира на ексклузивитет во неговите епови, секако недвосмислено укажува на неминовниот премин од митолошки кон философски третман на проблемот на злото.

⁴⁸ Види Митевски 1996, стр. 15 – 25.

⁴⁹ Истата мисла ја изразува и Одисеј во *Одисеја* XVIII 130-131: „Послабо нема од човек, зар, ништо, од сè што храни земјата и сè што дише и лази по земјата долу.“

2. Проблемот на злото и Претсократовците

Најраните грчки поети, родоначалниците на хеленската, а со тоа и европската култура, феноменот на злото и неговите извори го третираа под заглавијата на судбината, волјата на боговите и човековата морална слабост и залуденост. Со тоа, макар несистематски и без да обрнат внимание на логичката структура и издржаност на својата мисла, тие поставија основи и за философското разгледување на ова релевантно прашање. Првите, пак, автори чии дела, според општа согласност, припаѓаат во доменот на философијата, се оние кои денеска ги вбројуваме во една разнобразната група, чија дејност, приближно земено, се одвива во периодот од 585 до 410 г. п. н. е.⁵⁰, и кои договорно и од практични причини ги нарекуваме Предсократовци. Аристотел ним им го доделува името *physikoi*, кое би можело да се преведе како „физичари“ или „философи на природата“⁵¹. Со тоа тој како да ни дава до знаење не само дека тие, како философи, главниот фокус на своето истражување го ставиле врз потрагата по начелото (или начелата) на светот кој нè опкружува, космогонијата и космолошките законитости, туку и дека се втемелувачи на она што денеска го нарекуваме наука и научен метод. Нивната космологија, нивното објаснение на природните појави е многу поинакво од она на претходниците⁵². Светот за прв пат се толкува како суреден и интелигибилен, врз него се гледа со окото на разумот, не на авторитетот и преданието. Боговите не се изгонети од системите на Предсократовците, но тие се во голема мера деперсонализирани, а и нивните функции се драстично видоизменети⁵³. Кај Талес, на пример, тие се начело на движењето, но и еден вид на врзувачко ткиво на универзумот, нешто како душа на светот⁵⁴. Кај Ксенофан, бог е еден, бестелесен, неподвижен и активен единствено преку својот ум. Сликите од митологијата се исто така присутни, но во чисто алегориска функција, како во проемиумот на Парменидовата поема. Согласно овие крупни отстапувања од традицијата, природно е да се претпостави дека и проблемот на злото, доколку воопшто присутен во размислите на Предсократовците, ќе доживее поинаков или барем модифициран третман.

50 Кога Талес, од една страна, наводно го предвидел помрачувањето на сонцето, и Диоген од Аполонија, од друга, го завршува најплодниот период на својата философска дејност. (Cf. Barnes 1987, стр. 9 и 289)

51 Аристотеловиот термин, иако посреќно избран од современиот, сепак не е и потполно адекватен; интересот на овие мислителите е често пати значително поширок од изучувањето на природата.

52 Пред сè ортодоксната, хомерската религија и мистичарските движења, како Орфизмот.

53 Природните појави, иако често пати нагиздено и фантастично, сепак ги објаснуваат од 'научно'стојалиште.

54 Cf. Аристотел, *De Anima* 405 a 19-21 и 411 a 7-8.

Сметам дека, наспроти несогласувањата на некои учени,⁵⁵ Платон е првиот философ кој на проблемот на злото му го подарува должното внимание и гради релативно издржана теорија на неговото постоење и потекло. Вистина е дека кај Предсократовците, како ниту кај Хомер и Хесиод, не наоѓаме прецизно дефинирана теорија за злото и неговото потекло (најблиску до нешто како артикулација на проблемот и можните решенија доаѓаат Хераклит и Емпедокле). Сепак, текстовите на Платоновите претходници⁵⁶ не се потполно лишени од размисли на оваа тема, а кандидатите за неславната улога на извор на злото се, што е разбирливо, поинакви од оние кај раните поети. Волјата на боговите како можна причина на постоењето на злото е практично непостоечка, судбината, доколку се јавува, е заменета со *ananke* и нејзините синоними, а личната одговорност зазема сè поистакнато место, особено кај Емпедокле и Демокрит. Се јавуваат и сосема нови, изразито философски тенденции: видлив е обидот злото да се објасни врз база на дуалистичката хипотеза за постоење на совечни спротивставени начела во постојана борба за превласт, од кои едниот е причина на доброто, а другиот на злото⁵⁷. Прваците на ова мнение се Питагорејците и Емпедокле. Од особен значај е Хераклитовата теорија за хармонијата на спротивностите, со помош на која тој прашањето за постоењето на злото го релативизира до крајна мера, па така го трасира патот за бројните подоцнежни теодикеји и ‘решенија на проблемот на злото’, кои злото или го прогласуваат за непостоечко, или го толкуваат или како неопходна и незаменлива нишка во ткаеницата на универзумот, или како фактор за чие присуство, после (драстична) промена на перспективата, може да се каже дека всушност ја наголемува добрината на целината.⁵⁸

2.1 Анаксимандар

Првите зачетоци на философско иследување на проблемот на злото се видливи во, за жал, ретките сочувани сведоштва и фрагменти на вториот претставник на Милетската школа. Анаксимандар од Милет, син на Праксијад и ученик на Талес, заклучил дека постои некое вечно, неисцрпно начело од кое сиот восприемлив свет потекнал и во кое повторно ќе се врати, таквиот циклус на создавање и уништување и самиот бивајќи вечен. За разлика од

55 Види Cherniss 1954, стр. 23, фн. 1

56 Поради недостатокот на простор, овде ќе бидеме во состојба сосема накратко да ги разгледаме ставовите на само неколкумина од нив, кои, сметам, дале особен придонес на ова одредено поле.

57 Cf. Adam 1911, стр. 204

58 Попрецизно речено, тука се работи за стојалиштата според кои а) проблемот на злото треба да се укине, бидејќи постоењето на злото е илузија; б) злото е логички неопходно за постоење на доброто и в) тоа е легитимен конституент во структурата на светот кој со своето присуство придонесува кон неговото севкупно совршенство.

својот непосреден претходник (како и наследник), тој своето начело го претставува како квалитативно неодредено, но и просторно неограничено тело (*sōta*), означувајќи го со името *apeiron* (безгранично)⁵⁹. *Apeiron-om*, кој во латента форма ги содржи сите светови, е она што Аристотел подоцна ќе го нарече материјална причина. Покрај безграничното, според сведоштвото на Хиполит, „постоело и вечното движење, во кое настанале световите.“⁶⁰ Тоа вечно движење, за чија природа немаме доволно податоци во сведоштвата и фрагментите, сепак резултира во нешто извесно – тоа е процесот на ‘одделување’ (*apokrisis*), благодарение на кој од безграничното се диференцираат спротивностите. Со зборовите на Симпликиј: „(Анаксимандар) постанувањето не го објаснува со некаква измена на елементот⁶¹, туку со одделување на спротивностите преку вечното движење.“⁶² Сепак, според сведоштвото на Псевдо Плутарх, процесот на одделување не доведува до непосредна манифестација на спротивностите од безграничното; создавањето на светот започнува со одделување на „нешто способно да ги роди топлото и студеното“⁶³. Се чини дека топлото и студеното во Анаксимандровата космологија, доколку сакаме анахронистички да се послужи́ме со теоријата на елементите, се претставени во облик на оган од една страна, и останатите три елемента од друга⁶⁴.

Така, темата на спротивностите и нивните комплексни односи, која ќе биде обемно експлоатирана од страна на бројни мислители, стапува на философската сцена преку делото на Анаксимандар. Овој дел од неговиот учење е од особен значај и за нашиот проблем – токму тука, во идејата за судирот на спротивностите, се крие семето на првиот, макар и имплицитен, обид на философски начин да се проговори за прашањето на злото. Но, пред да се обидеме накратко да го третираме злото, збор или два за неговата спротивност. Се чини дека не е неосновано да се претпостави дека принципот на доброто кај Анаксимандар е самиот *apeiron*. Тоа, иако лишено од „цел и морални импликации“⁶⁵, сепак е безвременски, вечен, неисцрпен извор на севкупното постоење – чисто и совршено во состојбата на еквилибриум. Меѓутоа, преку процесот на одделување, еден дел од безграничното како да се откинува од матичното начело. Сметам дека тука треба да се побара зародишот на злото – та

59 Барнет (во Burnet 1920, стр. 39 и фн. 68) тврди дека зборот *apeiron* значи само просторно неограничено нешто, но не и квалитативно неодредено. Сметам дека со својата аргументација тој ја докажува првата поента, но не и втората. За да *apeiron-om* биде во состојба да ја врши својата функција на безграничен примордијален супстрат на сè што постои, тој, барем во јазикот карактеристичен за Анаксимандер, мора да го носи и значењето на квалитативна неодреденост.

60 Ibid.

61 Под „елемент“ Симпликиј тука го подразбира супстратот, т.е. безграничното.

62 Op. cit., стр. 75

63 Burnet 1920, стр. 42

64 Cf. ibid.

65 Green 1936, стр. 92

токму од него се диференцираат топлото и студеното, градивните материјали кои го творат светот и противниците во космичката борба. Оваа претпоставка, се разбира, како импликација го има ставот дека Анаксимандар светот го сметал за нешто зло. Дури и доколку некој приговори дека таквиот став е претеран и неиздржан, сепак сметам дека не е потполно лишен од текстуално сведоштво, и затоа неоснован. Впрочем, овој свет, за разлика од безграничното, е место каде што царува периодична неправдата, поради која конституентите на светот плаќаат казна и отштета еден на друг (*didonai dikēn kai tisin*), согласно со законот на нужноста (*kata to chreōn*)⁶⁶. На тој начин светот е спротивставен на совршенството на безграничното и може да се сфати како еден вид на аберација од истото. Понатаму, според мнението на Грин⁶⁷, споменувањето на нужноста во единствениот сочуван фрагмент на Анаксимандар не би требало да помине незабележано; тој смета дека во концептот на *to chreōn* е отсликан стариот хомеровско-хесиодовска принцип – судбината. Кај Анаксимандар, нужноста е потполно анонимна и деперсонализирана сила која може да се протолкува како природа на нештата⁶⁸. Таа е факторот кој, во извесна смисла, спротивностите ги одржува во состојба на постојана војна. Тој судир е определен како неправеден, бидејќи топлото и студеното периодично взаемно се загрозуваат – топлото на лето се заканува да го уништи студеното, огнот постапно ја исушува влагата итн. Но, за разлика од хомеровско-хесиодовската судбина, нужноста тука всушност ја гарантира рамнотежата во судирот на спротивностите, и така претставува зачеток на идејата на космички морален поредок. Судирот на спротивностите се одржува со цел неправедноста да не надвлее, т.е. едната од спротивностите да не излезе како конечен победник.

Доколку бесконечното кај Анаксимандар го прифатиме како принцип на доброто, од неговата философија всушност може да се екстрахира прилично софистицирана теорија на злото. Со процесот на одделување, од дел на совршеното бесконечно, се создава светската арена каде што царува судирот на спротивностите, кој е по својата природа неправедна борба за превласт и уништување на соперникот, а со тоа и зло. Глобалната неправедност на светот, меѓутоа, за време на неговата манифестираност, се држи во разумни мерки преку ‘интервенцијата’ на факторот на нужноста, со што се овозможува несметаното одвивање на космичките работи. Така, значењето на Анаксимандар во историјата на философијата е навистина огромно: во неговото учење можеме да го исчитаме почетокот на иследувањето на

66 Cf. Burnet 1920, стр. 37

67 Cf. Green, *ibid.*

68 Таа, како и концептот на спротивностите, ќе има долга и плодна философска историја, од Парменид до Стоиците. Дури и во Платоновото учење, под името *ananke*, таа ќе је игра улогата на материјален принцип, спротивставен на чисто рационалното дејствување на Демијургот.

проблемот на злото, теоријата на спротивностите и идејата на морален поредок независен од влијанието на боговите.

2.2 Питагора и Питагорејците

Животот и учењето на Питагора се прекриени со превез на таинственост. Тоа делум се должи на фактот што неговите ученици се заветувале на молк, а делум на смислената мистификација и дивинизација на учителот. Меѓу современите учени претежно мнението дека тој повеќе го почитувал усменото пренесување на знаењето отколку пишаната реч, па затоа и не оставил книги зад себе⁶⁹. Во секој случај, денеска не поседуваме ниту еден фрагмент за кој без сомнеж може да се каже дека е напишан од Питагора. Тоа, меѓутоа, не значи дека за него не постојат бројни автентични сведоштва, некои од нив пренесени од страна на неговите речиси-современици. Таков е Ксенофан, кој говори за неговата увереност во бесмртноста на душата и теоријата на *palingenesia*⁷⁰. Веќе во следната генерација после него, Хераклит⁷¹ со подбив укажува на великата ученост на Питагора која ‘не го научила на разумност’ иако никој не навлегол подлабоко во ‘научното истражување’ од него. Питагора го споменуваат бројни други автори, меѓу кои најзначајни се Херодот, Платон и Аристотел. Последниов дури и напишал дело, денеска загубено, насловено *За Питагорејците*, во кое, меѓу другото, се запишани бројни сведоштва за чудата кои Питагора ги извршил. Сепак, се чини дека ниту Платон ниту Аристотел не биле запознаени со неговите автентичните учења⁷². Порфириј, на залезот на антиката, за Питагора ќе напише: „Никој не може со сигурност да каже на што ги подучувал своите придружници ... Но на сите им било познато дека рекол, прво, дека душата е бесмртна; потоа, дека се сели во други видови на животни; уште и дека сè што се случило периодично се повторува, така да нема ништо потполно ново; и дека сите живи суштества припаѓаат на ист вид“⁷³. Врз основа на ова сведоштво на Порфириј, како и фактот дека своите ученици ги организирал во религијско братство, каде што заветот на молк и почитувањето на строги правила и табуа биле апсолутна нужност, можеме да донесеме одреден заклучок за еден аспект на духовната дејност на

69 Cf. Burnet 1920, стр. 67. Тоа менение не е во согласност со она на Диоген Лаертиј. Тој во „Животите на Философите“ вели: „Некои тврдат дека Питагора зад себе не оставил ниту едно пишано дело. Тие говорат бесмислици“.

70 Cf. Д. Лаертиј, „Животите ...“ VIII 36.

71 Во 22 В 40 и 22 В 126

72 Cf. Burnet, *ibid.* И самиот Аристотел, во својот приказ на питагорејската философија во *Метафизика А*, изнесените идеји не му ги припишува на Питагора, туку на „Питагорејците“.

73 Порфириј, *Животот на Питагора 19* (цитирано кај Barnes 1987, стр. 86).

Питагора. Тој, во духот на Орфизмот и другите мистички религиски движења, философијата ја сваќал како начин на живот, процес на прочистување, чија крајна цел било ослободувањето од кругот на раѓање и умирање⁷⁴. Согласно овој став, не би било претерано да се каже дека Питагора овоземното постоење го толкувал како зло во кое мудриот човек треба што е можно помалку да се вплеткува. Затоа од него се очекува да апстинира од одредени видови храна, како и да ги намали сетилните задоволства на минимум. Философот е тука, впрочем, само за да набљудува (*theōrein*). Ваквото гледиште на Питагора, кое имплицира аскетизам и отфрлање на световноста како најголемо зло, е најсовмесно и најконцизно пренесено во фрагментот на Филолај, неговиот следбеник од петтиот век: „[В]рската на душата со телото е казна и ... таа е закопана во него како во гроб“⁷⁵. Но сепак, Питагора не бил единствено религиски водач и лекар на душата. Во еден од сочуваните фрагменти на Аристотеловиот спис *За Питагорејците*, читаме дека, иако никогаш не се откажал од магијската пракса, Питагора најпрвин се занимавал со математиката и броевите⁷⁶. Неговата посветеност на научната дејност ја потврдуваат и Хераклит и Херодот.

Како резултат на ваквата бифуркација на интересот на учителот, неговите следбеници, уште во раната фаза на развитокот на движењето, се поделиле во две групи. Првата се Афористичарите или Акузматите – почитувачите на *akousmata*, изреките во кои, во збиена форма, биле изнесени вистините за тоа какви се нештата, за кои нешта е најприменлив суперлативот и како да се делува⁷⁷. Втората група ја претставуваат Научниците или Математичарите, кои прифаќале само некои од *akousmata*, а главно се сосредоточувале на развивањето на научните идеји на Питагора и мистицизмот на броевите, па така создале софистицирани математички и космогониски теории со широки импликации во подоцнежната античка наука и философија.

За ставот на првата група во врска со проблемот на злото, веќе проговоривме накратко: контактот на душата со телото, како и сите оние нешта кои тој контакт го зацврстуваат, се сметаат за водечки извори на злото. Јамблих, во *За питагорејскиот начин на живот*⁷⁸, додава и дека основното начело на философијата на Афористичарите е свртувањето кон бог, како и дека доброто треба да се бара единствено во него. Со тоа световните активности и цели се повторно, овој пат индиректно, осудени како лоши.

74 Cf. Burnet, стр. 62

75 Цитирано кај Barnes 1987, стр. 222

76 Burnet, стр. 69

77 По еден пример од секој од трите вида: 1) Што е пророчиштето во Делфи? – Тетрактисот, кој е хармонијата во која пеат Сирените. 2) Што е највистинитата изрека? – Дека луѓето се бедни. 3) Работата е добра, задоволствата од која и да е сорта се лоши; бидејќи, оние кои дошле со цел да бидат казнети, мораат да ја истрпат казната.

78 Цитирано кај Barnes 1987, стр. 205

Што се однесува до Математичарите, она што може да се окрактеризира како нивен ‘третман на проблемот на злото’, е значително покомплексна теорија. Во иследувањето на истата, од суштинска важност е учењето за спротивностите, а особено неговата примена на онтолошкото и космолошкото рамниште, т.е. питагорејскиот дуализам. Највторитативното сведоштво по тоа прашање го наоѓаме во Аристотеловата *Метафизика A 985 b 23 – 986 b 8*. Тој таму објаснува дека, според Питагорејците, математичките начела се всушност и начела на севкупната природа. Основните начела на математиката се, се разбира, броевите, па тие остануваат како граѓа на постоечките ствари, така и причина на нивните својства и состојби. Ова тврдење сепак не ги прави Питагорејците плуралисти, бидејќи и самите броеви се комплексни ентитети, сочинети од првите начела *per se*, имено парното и непарното, од кои првото е неограничено, а второто ограничено. Други пак претставници на истата школа, вели Аристотел, тврдат дека начелата се десет сопоставени парови, почнувајќи со границата и безграничното. Сепак, според мнението и на едните и на другите, спротивностите се начелата на стварите. Истото ова гледиште е одразено и во фрагментот на Филолај, кој го пренесува Диоген Лаертиј (*Животите ... VIII 85*): „Природата во светот беше составена од неограничени и ограничени нешта, како целиот свет, така и сè во него“. На космогонијско рамниште, оваа идеја се пројавува во вид на доста екстравагантна теорија, за која добиваме неколку штури информации од Аристотел. Таа сè уште се движи во рамките на Милетските космогониски шпекулации – во извесна мера се потпира на доктрината на Анаксимен, но, што е поважно за нас, претставува и еден вид на антитеза на Анаксимандровото гледиште. Аристотел нè известува дека, според Питагорејците, светот го вдишува безграничниот воздух заедно со празниот простор, кој, од своја страна, има улога да ги одделува природите на нештата, како што се одделени членовите во математичката низа⁷⁹. Како настанува светот, кој е поистоветен со единица (*heis*), Питагорејците не објаснуваат детално, но јасно е дека, веднаш штом е составен, тој почнува да го вовлекува во себе најблискиот дел на безграничното (*apeiron*) и да го ограничува (*epirrainein*) со граница (*peras*)⁸⁰. Се чини дека улогата на границата во овој космогонијски приказ ја има празниот простор, содржан во безграничното⁸¹, но можно е ваквото видување да е продукт на забуна. Бројни учени веруваат дека Питагора границата ја идентификувал со оган и дека, како и во вториот дел на поемата на Парменид, Огнот (како граница) и Нокта (како безграничното) се темелните начела на

79 Cf. *Phys.* 213 b 24 – 26

80 Cf. *Met.* 1091 a 15 – 18

81 Сметам дека таквиот заклучок очигледно се наметнува на читателот на горенаведениот извадок од Аристотеловата *Физика*.

пројавениот космос⁸². Но, без обзир на идентитетот на начелото на ограничување, овде наоѓаме мошне значајна идеја, која ќе обележи бројни генерации на идни хеленски философи. Се работи, имено, за зародишот на идејата за постоење на она што Платон ќе го нарече *eidos* или *idea* или *morphē*, а Аристотел понатаму ќе го прослави како ограничувачкото и владеечкото начело кое ја обликува и и ‘дава живот’ на материјата (*hylē*). Во директна спротивност со Анаксимандар, за кого безграничното беше изворот и почивалиштето на севкупното постоење, па така и врвното добро, Питагорејците *to apeiron* ќе го прогласат за начело на злото. Доброто е кај нив границата, која ги гарантира одделноста и обликот, наспроти аморфноста. Границата е идентификувана со единицата, првото начело на создадениот космос, која привлекува кон себе делови од безграничното и ги ограничува, т.е. оформува. Поделбата на граница и безгранично е применлива на сите онтолошки рамништа и сите појави, така да дури и броевите се подложни на тоа „[м]орално разликување; парните броеви, бидејќи се делливи со два, се подвижни, непостојани и зли; непарните броеви, бидејќи не дозволуваат делба со два, влеваат доверба и се добри“⁸³. И навистина, доколку ја погледаме Аристотеловата таблицата на десетте питагорејски сопоставени парови, ќе забележиме дека границата, непарното и доброто се во ист столбец, а еднакво така и нивните спротивности.

Уште еден мошне значаен придонес на Питагорејците, а овој пат веројатно на самиот Питагора, е откритието на музичките интервали октава, квинта и кварта, кои можат да се изразат со прости математички соодноси – 12:6, 12:8 и 8:6. Ова откритие веројатно го навело Питагора да ја развие теоријата на пропорциите и усогласеноста (*harmonia*). Тоа пак истражување природно водело до сфаќањето дека совршена усогласеност може да се постигне преку одржување на правилни пропорции, кои исто така можат да се изразат со математички соодноси. Така, усогласеноста во музиката резултира во мелодија, во медицината во здравје, во психологијата во самата душа, а и „славното учење за Средната мера не е ништо повеќе од примена на истата идеја врз проблемот на поведението“⁸⁴. Тука можеме да согледаме уште еден начин на кој Питагорејците ги согледувале доброто и злото: како воспоставување на вистинска пропорција и усогласеност од една страна, и недостаток на истите, од друга. Учењето за хармонијата на спротивностите, во врска со нашиот проблем, на едно поинакво рамниште ќе го постави Хераклит.

При нашето кратко иследување на питагорејските ставови во врска со проблемот на

82 Cf. Burnet 1920, стр. 75; Green 1936, стр. 96; Stace 1920, стр. 36

83 Green 1936, стр. 96. Идејата е дека парните броеви се делливи со два, па затоа делбата може да продолжи до бесконечност, додека со непарните тоа не е случај.

84 Burnet 1920, стр. 77

злото, забележавме три тенденции. Две од нив се очигледно дуалистички: аскетското отфрлање на овоземноста и душевното прочистување на Афористичарите, како и творечкиот сооднос на границата и безграничното на Математичарите. Третото пак гледиште, како да претставува извесно отстапување од питагорејскиот дуализам: тоа злото го наоѓа не толку во еден од спротивните начела, колку во нивната неусогласеност.

2.3 Хераклит

Хераклит е еден од најпочитуваните и најцитираните философи меѓу Претсократовците, а и на Антиката воопшто. Поради интригантноста на неговата мисла, но и тежината на стилот (Хераклит пишувал афоризми, елегантно составени, но често пати и смислено тешки за разбирање⁸⁵), неговиот единствен спис предизвикал големи превирања меѓу хеленските учени и привлекол голем број на толкувачи и коментатори. И покрај тоа, според зборовите на Марковиќ⁸⁶, сочуваниите фрагменти не чинат повеќе од 10 до 20% од целокупното дело, со што реконструкцијата на оригиналниот спис не претставува лесна задача. За среќа, истото не мора да важи и за неговата философија. Бидејќи нашите извори, природно, најголемото внимание го поклонувале на клучните идеи, современиот изучувач може да се здобие со релативно издржано сознание за темелните поставки на Хераклитовата мисла. Тоа особено се однесува на нашата тема – Хераклит е првиот автор кај кого што можеме да насетиме не само навестување на (повеќе или помалку) артикулирана теорија на злото, туку и да препознаеме нешто што личи на подоцнежните обиди за објаснување, дури и укинување на проблемот на злото.

Опсегот на неговиот философски интерес е навистина широк: денес имаме сочувани фрагменти во кои Хераклит дава еден вид на етичко-политичко анализа на состојбите на неговите современици; говори за природата и границите на човековата познавателна моќ; се допира до теолошки теми; третира бројни космогнијски и космолошки, како и метафизички прашања. Најзначајни, сепак, се фрагментите во кои е изнесено учењето за огнот како основа на светот и *logos-ot* како управувачко начело. Збор или два за тие теми:

При иследувањето на мислите на своите претходници и нивниот придонес кон утврдувањето на изворните причини и начела, Аристотел го вбројува Хераклит меѓу

85 Во својата *Реторика*, Аристотел го наведува Хераклит како пример на автор кој не ги почитува правилата на едноставно пишување. Неговите реченици содржат бројни сврзници и не е лесно да се утврди врската меѓу зборовите: „[Ч]есто не сме во состојба да кажеме дали одреден збор му припаѓа на она што претходи или што следи.“ (*Rhet.* 1407b16)

86 Cf. Marković 1983, стр. 20

монистите, какви што биле Милеканите. Темелната граѓа на космосот, материјалната причина, за него е огнот⁸⁷. И навистина, Аристотел тука не греши. Хераклит го постулира огнот како начело на светот, а сè останато како негова преобразба: „Сите нешта едакво се разменуваат за оган и огнот за сите нешта; исто како стоките за злато и златото за стоки“ (DK b 90)⁸⁸. Но со ‘сите ствари’, споменати во овој фрагмент, Хераклит не се ограничува само на природните појави во космосот – огнот е суштината и на душата (па затоа: „За душите е смрт да станат вода ...“ (DK b 36)), и на бог. Хераклитовото пантеистичко божество всушност не е ништо друго туку *pur aei zoon*, вечно жив оган кој е како причината, така и супстанцијата на еднакво вечниот космос (Cf. DK b 30).

Logos-om е уште едно начело кое го гарантира единството на космосот: „За оние што не ме слушаат мене туку *logos-om*, мудро е да се сложат дека сè е едно“ (DK b 50). Но, тој делува на поинакво рамниште. За разлика од огнот, кој е граѓата на севкупното постоење, *logos-om* е повеќе како некој метафизичко-логички закон, оперативен во сите нешта, без исклучок. Па бидејќи *logos-om* сè проникнува, како што бисерите се нанижани на ниската, тој сите нешта ги доведува во нераскинлива меѓусебна врска и така ја извршува својата посебна функција на воспоставување сеопшто единство. Суштината на ова начело, се чини, е прочуената *coincidentia oppositorum*, единството на спротивностите кое е тешко согледлива, но најзначајна врска – „Невидливата хармонија е подобра од видливата“ (DK b 54); „Не сфаќаат како она што е различно се слага со себеси – наназад свртена хармонија, како кај лакот или лирата“ (DK b 51)⁸⁹. Сметам дека токму ‘наназад свртената хармонија’ го претставува вистинскиот строеж на нештата, со кој управува *logos-om*⁹⁰. Таа напнатост меѓу двете спротивставени сили го овозможува „единството, интегритетот и идентитетот на дадената ствар“⁹¹. Истренираното око може најзиното влијание да го забележи како на микро, така и на макрокосмичко ниво⁹². Затоа Хераклит може да рече: „Војната е таткото

87 Cf. Met. 984a6

88 Сите преводи на Хераклитовите фрагменти се преземени од Митевски 1997.

89 И Барнет (1920, стр. 106) е на мнение дека суштината Хераклитовиот *logos* може во најзбиена форма да се изрази со зборовите: „Борбата на спротивностите е всушност усогласеност (*harmonia*)“⁸⁹. Разликата е во тоа што тој на зборот *logos* не му придава никакво метафизичко значење, туку го толкува просто како „говор“.

90 За толкувањето на зборот *physis* како строеж на нештата и неговата врска со *logos-om*, види Митевски 1997, стр. 72ff

91 Марковиќ 1983, стр. 72

92 Во коментарот на фрагмент 30, Митевски (1997, стр. 179) пишува: „[О]гнот наизменично се пали и гаси и тоа во определена граница (мера) која ја обезбедува рамнотежата на спротивностите нужна за одржување на космичкиот поредок ...“. Сметам дека факторот кој ја воспоставува мерата при вечниот циклус на палење и гаснење, па така и рамнотежата на спротивностите, е токму *logos-om*. (За слично гледиште Cf. Green 1936, стр. 100)

на сите и цар на сите ...“ (DK b 53)⁹³.

Овој концепт на помирувањето на спротивностите ќе биде од клучно значење и за нашето иследување на Хераклитовиот став кон проблемот на злото. Во тој поглед особено се истакнува групата фрагменти 50–67⁹⁴, кои ни ги пренесува Хиполит во својата *Refutatio Omnium Haeresium*, како и неговото толкување на некои од нив. Тој, имено, јасно го артикулира она што е очигледно барем од некои од фрагментите кои ги наведува: концептот на единство на спротивностите кај Хераклит го вклучува во себе и парот на доброто и злото⁹⁵. Тие тука, како што не беше случај во питагорејската таблица на спротивностите, всушност градат една целина. „Затоа Хераклит вели дека мракот и светлината, доброто и злото, не се различни, туку едно и исто нешто“⁹⁶. Кога не би било така, тогаш никој не би ги наградувал лекарите кои навидум ги измачуваат своите пацијенти (Cf. DK b 58). Со овој прониклив пример Хераклит јасно го илустрира фактот дека дури ниту во секојдневниот живот не можеме јасно да повлечеме линија на раздвојување помеѓу доброто и лошото. Додека мнозинството несомнене ќе се согласи дека болката и страдањето во себе носат некакво инхерентно зло, горењето и сечењето на кои нè подложуваат медицинските лица без двоумење ги вбројуваме меѓу полезните и добрите нешта. Колку повеќе, тогаш, истото важи за скриениот строеж на нештата, кој, иако униформен и единствен, презема на себе различни имиња и облици, под чие влијание збунетото човешто го восприема како мноштвен (Cf. DK b 67)! Во овие размисли на Хераклит го наоѓаме и првиот обид за решение на проблемот на злото во историјата на западната философија. Тој всушност, анахронистички формулирано, не се залага за решавање, туку за укинување на проблемот, со тоа што самото постоење на злото го релативизира во најголема можна мера. „Морето е вода најчиста и најнечиста: на рибите им е за пиење и здрава, на луѓето пак непогодна за пиење и погубна“ (DK b 61). Проблемот на злото, значи, постои само од гледна точка на одредена индивидуа која се наоѓа во мошне специфични околности. Оние, меѓутоа, кои можат да го препознаат единството во мноштвото, кои, отфрлајќи ја човечката природа лишена од расудок се стекнуваат со божествена (Cf. DK b 78), таквите се во состојба да ги согледаат нештата *sub specie aeternitatis*. Таквите сфаќаат дека единствено *logos-ot* има апсолутна вредност, додека сè останато е релативно и вредно единствено поради својата поврзаност со него⁹⁷. Затоа е потполно на место што Порфириј, во схолија на Хомеровата Илијада, на Хераклит му го

93 Војната тука е „препознатлива метафора на судирот на спротивностите“ (op.cit. стр. 112)

94 Но и бројни други: e.g. фр. 8, 10, 48, 88, 100

95 Cf. e.g. фр. 61, 67.

96 Хиполит, *Refutatio...*, цитирано кај Barnes 1987, стр. 103.

97 Cf. Green 1936, стр. 100

припишува токму таквото гледиште: „Та бог чини сите нешта да придонесуваат кон хармонијата на универзумот, раководејќи ги со леснотија – па Хераклит вели дека сè си е убаво, арно и справедливо пред бога, а луѓето прават разлика меѓу несправедливо и справедливо (DK b 102)“⁹⁸. Па така, според Хераклит, причината на злото би била неможноста да се открие општиот строеж кои *kryptesthai philei* – љуби да се крие – а решението, усогласувањето на душата со истиот. Најпросто речено, како и во Адваита Веданта философијата, разликата меѓу поробоениот и слободниот, несреќниот и среќниот човек, ја чини знаењето за општото и неговите законитости.

До сега во Хераклитовите фрагменти настојувавме да исчитаме теорија на злото според која тоа би било прогласено за продукт на незнаење, со други зборови, објективно непостоечко. Но покрај таквото гледиште, сметам дека кај Хераклит можат да се најдат никулците и на таканареченото *естетско решение на проблемот на злото*, според кое, сликовото речено, темните и навидум неубавите бои всушност ја зголемуваат убавината на сликата како целина. Така, философот во фр. 114 ќе рече: „Оние што сакаат да говорат умно, треба да се ослонат на она што е општо за сите, како што државата се ослонува на законот, па дури и многу повеќе, оти сите човечки закони од еден божествен се хранат ...“.

Занемарувајќи го сопствениот себичен интерес, единката треба да се издигне над поединечното, а кон општото, и во него да го препознае своето вистинско добро. Така постапува и доблесниот граѓанин на секоја држава, кој во име на почитување на законот ги отфрла своите каприци и се поклонува пред повисокото, општо добро. По пат на таквото лишување од одредени минливи задоволства (а секое лишување е еден вид на болка, т.е. зло), граѓанинот го гарантира како својот сопствен, така и просперитетот на државата. Резултатот на привидното зло, во крајна инстанца, е индивидуално и општо добро. Затоа човек не треба да чувствува одбивност кон законот, туку да го прегрне. Тој закон се манифестира во облик на напнатост на спротивностите, борба на доброто и злото, несреќата и среќата, но и се разрешува во нивната конечна хармонија. Затоа, Хераклит може да изјави: „Треба да се знае дека војната е општа, дека борбата е правда ... (DK b 80)“.

Она што на неопитното око му делува како неправда, причина за жалење, всушност води кон повисокото добро. Па така: „борбата која Анаксимандар ја нарече неправда е, конечно, правда и општ закон.“⁹⁹

Конечно, со фр. 111, Хераклит ги поставува темелите на уште едно толкување на проблемот на злото, подвид на естетското решение. Во него, тој вели: „Болеста здравјето го направи пријатно и добро, гладот – ситоста, а заморот – одморот“. Вистина е дека идејата

98 Цитирано кај Barnes 1987, стр 115.

99 Green 1936, стр. 100

позади ова тврдење е дека „понекогаш, единството се налага како меѓузависност на спротивностите“¹⁰⁰ но, *à propos* нашата тема, сметам дека во овој фрагмент можеме да го најдеме зародишот на обидот за решавање на проблемот на злото преку постулирањето на истото како логички неопходно дополнување на доброто. Најпросто речено, доколку недостасуваше искуството на злото, никој немаше да биде во состојба да знае што доброто навистина е.

Доколку овие ставови во врска со Хераклитовото стојалиште можат да претендираат на каква и да е плаузибилност, тогаш можеме да заклучиме дека неговиот придонес и влијание врз понатамошните обиди да се објасни постоењето на злото во, по претпоставка, убаво суредениот космос, се навистина огромни. Во овие неколку страници, Хераклит се обидовме да го претставиме како философ кој го промислувал, и настојувал да го објасни, постоењето на злото во светот. При тоа, заклучивме дека во сочуваните фрагменти, доколку си дадеме малку поголема слобода, можеме да исчитаме навестувања на три обиди проблемот на злото да се објасни и разреши: а) Укинување на проблемот на злото. Тоа, преку потполната релативизација и наоѓањето на неговата причина во човековото незнаење се прогласува за објективно непостоечко; б) Злото во светот е објаснето како фактор кој ја наголемува општата доброт на космосот; в) Злото е претставено како неопходен фактор за постоењето на доброто. Во прашање се две корелативни појави, чие постоење има смисла единствено кога се во меѓусебен однос.

2.4 Емпедокле

Емпедокле е философ со најсложен професионален профил меѓу Претсократовците: политички реформатор, мистик и религијски водач (инспириран од орфизмот и можеби питагорејски дисидент), оснивач на реториката (веројатно учител на Горгија), оснивач на италијанската медицинска школа. Како научник и философ одговорен е за мошне значаен пресврт во начинот на размислување. Барнет неговата философија ја карактеризира како „обид да се посредува меѓу Парменид и сетилата.“¹⁰¹ Поинаку речено, неговата намера била мената и движењето очевидни во појавниот свет, на некој начин да ги помири со вечноста и непроменливоста на ‘она што е’. Тој обид, во неговиот спис *Peri physeōs*, го доведува до откритие на теоријата на ‘четирите елементите’,¹⁰² чија улога во подоцнежните спекулации

¹⁰⁰ Митевски 1997, стр. 117

¹⁰¹ Вигнет 1920, стр. 163

¹⁰² Cf. *Met.* 985a29-30

во рамките на природната философија не може да се прецени. Според Емпедокле, Парменидовото Битие постои, но подлежи на мените, бидејќи мената не повлекува нужно настанување на нешто од ништо, како што Парменид сметаше. Битието, вели Емпедокле, не е едно, туку збир на повеќе материјални начела, кои наизменично се здружуваат и раздружуваат. Па така, додека останатите Претсократовци (со исклучок на Питагорејците¹⁰³) светските процеси се обидуваа да ги објаснат врз темел на едно начело, Емпедокле е првиот плуралист меѓу хеленските философи. Тој при објаснувањето на светот се користи со четири ‘корени (*rizōmata*)’, имено оган, воздух, вода и земја¹⁰⁴, како и со две ‘завојувани’ сили, Љубовта и Раздорот. Корените, т.е. стихииите или елементите, се вечни, неподложни на раѓање и смрт, а појавниот свет исполнет со планини, реки, луѓе и животни настанува и нестанува со нивно периодично мешање и раздвојување. Тоа пак, здружување и разделување, се одвива под влијание на силите на Љубовта и Раздорот. Аристотеловски речено, стихииите ја претставуваат материјалната причина, граѓата, а силите дејствената причина, т.е. преку нив се овозможува и објаснува движењето¹⁰⁵. Резултатот на нивното содејствување е четворделниот космички циклус кој, провизорно земено, започнува со фазата на единството, по која следи раздорот, па сегашната состојба на потполно диференцираниот свет и конечно, фазата на повторното враќање кон едното¹⁰⁶. За разлика од Парменид, едното на Емпедокле не е просто и униформно, туку составено – него го градат четирите стихии. Сепак, во периодот кога се под влијанието на Љубовта, тие се неиздиференцирани и организирани во совршена топка (*sphairos*). Процесот на пројавување на различностите кои ги восприемаме во секојдневниот живот започнува во втората фаза, со стапувањето на Раздорот на космичката сцена. Така, силите на Љубов и Раздор се во состојба на постојан судир и обид да се надвие соперникот, а пројавениот свет „е резултат на една гигантска космичка борба на непријателски сили поттикнати од Омразата“¹⁰⁷. Омразата или Раздорот е фактор на несклад, причина за „раскин на исконското единство“¹⁰⁸. Затоа, не е тешко да се заклучи,

103 Кои постулираат два елемента од кои е сочинета единицата и прифаќаат постоење на празен простор.

104 „Најпрво слушни за четирите корени на сите нешта: блескавиот Севс, животодавната Хера, Ајдонеј и Нестида ...“ (*DK b 6*). Сите преводи на фрагментите на Емпедокле се преземени од Митевски 2006.

105 Со една мошна значајна додатна определба: Барнет (1920, стр. 166) и Грин (1936, стр. 111), пишуваат дека Љубовта и Раздорот, иако сили, сепак се телесни. Потоа обајцата го цитираат Аристотел, кој се жали дека „Кај Емпедокле Љубовта е и ефициентна причина, бидејќи ги здружува нештата, но и материјална, бидејќи е дел од мешата“ (*Met. 1075 b 3*). Таквото гледиште, несомнено, се темели врз фр. 17.18-20, каде што Емпедокле вели: „Оган и вода и земја и неизмерната височина на воздухот, настрана од нив губелната Борба, рамна во со нив (стихииите) во сè, и Љубовта меѓу нив, подеднакво широка и долга“.

106 Cf. Митевски 2006, стр. 106

107 Op. cit., стр 107

108 Ibid.

заедно со Адам,¹⁰⁹ дека Емпедокле Љубовта ја восприема како благородна, а Раздорот како неповолна сила. Со тоа, распределбата на јурисдикцијата врз доброто и злото е јасно одредена – Љубовта го причинува и е надлежна над доброто, а Раздорот е одговорен за злото. Аристотел нема многу сомнежи во вистинитоста на ова тврдење. Во *Met.* 984 b 32 – 985 a 10, тој пишува: „ Бидејќи било очигледно дека во природата постојат и спротивностите на доброто – не само редот и убавото, туку и нередот и грдото, и дека лошите нешта се побројни од добрите, и простите побројни од убавите – затоа еден друг мислител ги вовел Љубовта и Борбата, секоја поединечно како причина на ваквите нешта. Та доколку ги следиме изјавите на Емпедокле во согласност со нивното вистинско значење, а не според тешко разбирливиот јазик, ќе најдеме дека Љубовта е причината на добрите, а Борбата на злите нешта. Така, кога некој би рекол дека Емпедокле на одреден начин и говори, и е првиот кој говори за доброто и злото како за начела, веројатно би бил во право, доколку навистина причината на сè добро е самото добро“. Во ова свое толкување на Емпедокле, Аристотел всушност нему, како на ниту еден од старите ‘физичари’, му припишува еден вид на теорија на доброто и злото. И не само што се доброто и злото јасно определени и дефинирани, туку и нивните причини се унапредени на ниво на начела (*archai*), доколку добрите нешта навистина потекнуваат од нешто добро (во што Аристотел не се сомнева). Сепак, се поставува прашањето дали ова тврдење на Аристотел можеме без резерва да го прифатиме за вистинито? На крајот на краиштата, функциите на Љубовта и Раздорот понекогаш како да се преклопуваат. Тоа го споменува и Философот, само неколку реда подолу од цитираниот пасус: Љубовта, која би требала да составува, понекогаш и разделува, а разорниот Раздорот понекогаш составува¹¹⁰. Понатаму, во *Met.* 1000 a 23 – 1000 b 22, Аристотел ги подложува идеите на Емпедокле на критика, вклучувајќи го и учењето за ‘причините на доброто и злото’. Бидејќи, иако изворната замисла на Емпедокле е дека Раздорот е начелото одговорно за уништување, се чини дека всушност благодарение на Раздорот сè настанува, со исклучок на Сферата (која Аристотел ја нарекува бог). Пројавениот космос всушност постои поради интервенцијата на Раздорот, без која сите нешта би биле едно. Од ова следи дека, доколку Емпедокле навистина Љубовта и Раздорот ги зема за причини на доброто и злото, тогаш пројавениот свет на различности е некаков вид на зло, додека доброто е отеловено во совршената Сфера. Доколку е така, тогаш врвното добро според Емпедокле во голема мера

109 Cf. Adam 1911, стр. 204

110 „Бидејќи, кога годе Борбата го дели космосот на неговите елементи, огнот и сите други елементи за себе се здружуваат во единство; и кога годе повторно се соединуваат под влијание на Љубовта, деловите на секој од елементите нужно се поделуваат“ (*Met.* 985a24-25).

би наликувало на некаква будистичка нирвана: чисто, неиздиференцирано постоење, во кое разликата помеѓу субјектот и објектот, а со тоа и секој вид на когнитивна активност, е потполно укината. Се разбира дека Аристотел, чиј бог е ‘себемислечки интелект’, нема да гаи преголеми симпатии кон таквото гледиште. Тој му префрла на Емпедокле дека неговиот бог, недопрен од Раздорот, е помалку мудар од останатите, бидејќи не ги знае елементите – та истото со исто се познава: „*Со земјата гледаме земја, со водата вода, со етерот божествениот етер, со огнот гибелниот оган, со љубовта љубов, а со раздорот јадовен раздор*“ (фр. 109). Суштината на забелешката на Аристотел е во тоа што додека Сферата е во совршен стадијум, Раздорот отсутува од неа, а со тоа и можноста да дојде до било какво разликување на елементите, со што тие би можеле да се познаваат. Сепак, не мора да значи дека доколку одредено гледиште делува апсурдно и неприфатливо за еден мислител, тоа мора да биде такво и за останатите. Не е нужно Емпедокле да ги имал истите проблеми како и Аристотел. Така, сметам дека, доколку бараме доследност во она што Аристотел го изнесе како теорија на доброто и злото на Емпедокле, треба да одиме чекор понатаму од Стагиранинот и да заклучиме дека врвното добро е неактивната Сфера, а подрачјето каде што надвасува Раздорот, појавниот свет, царството на злото. Толку за Емпедокловата теорија на злото во *За Природата*.

Како што сите авторитети се согласуваат, Емпедокле е автор на уште еден спис, по име *Прочистувања (Katharmoi)*. Од него веќе не ни се обраќа философ на природата и научник, туку пророк и свештеник. Тука се јасно видливи питагорејските корени на Емпедокле, особено преку пропагирањето на учењето за селењето на душата и неопходноста од вегетаријанскиот начин на живот. Во *Прочистувањата* е изнесена космичката сага за падот на душите од изворната положба, скитањето и казните кој ги претрпуваат во кругот на раѓање и умирање. Тука веќе нема никаков сомнеж дека светот во кои живееме, креацијата на Раздорот, е епитом на злото: тој заклучок се потврдува со еден единствен бегол поглед на фр. 118, 121 и 124. Но, она што сè уште останува под знак на прашање е идентитетот на подрачјето или состојбата од која душата паднала на оваа ‘ливада без среќа’ и станала „отпадник божји и скитник, верен на Раздорот бесен“ (фр. 115.13-14). Јасни назнаки за тоа кон што не упатува потрагата по одговорот на ова прашање дава Хиполит. Богот кого Емпедокле го напуштил за да стане космички скитник е „*едното и единството во кое постоел пред да биде отргнат од Раздорот и ставен да биде еден од мноштвото тука, во светот на Раздорот.*“¹¹¹ Душата фрлена во овој свет мора да трпи неискажливи маки,

¹¹¹ Хиполит, *Refutatio ...*, цитирано кај Barnes 1987, стр 194

трансмигрирајќи од тело во тело,¹¹² далеку од душите на блажените (cf. фр. 115. 5-12), т.е. од состојбата на единство во царството на Љубовта. Спасот од таквата застрашувачка ситуација Емпедокле го гледа во живот на покајание и искупување. Тој, пред сè, се состои од воздржување од животинска храна, но и почитување на разни табуа (*Бедници тешки! Грав не земајте в раце!* (фр. 141)), како и од негување самоконтрола во однесувањето кон жените, бидејќи сите дела спротивни на наведените го прават човека соработник во потфатот на Раздорот. Резултатот на таквиот праведен и свет живот е ослободување од злото враќање во состојбата на блажено постоење: „*Со бесмртници други огништа и трпеза делат, слободни од човечки маки, непропадливи*“ (фр. 147).

Изгледа дека гледиштето на проблемот на злото за кое што во *За Природата* можевме да го говориме само како за работна хипотеза, во *Прочистувањата* добива полна потврда. Во обата списа како да постои една единствена теорија, која причините на доброто и злото ги наоѓа во Љубовта и Раздорот, чии пројави се Сферата и појавниот космос. Ваквото учење има силни етички импликации и на философијата на Емпедокле му дава видлива сотериолошка насоченост. Смеслата на човечкиот живот е прочистувањето од наслагите на злото, целта враќањето кон исконското единство. Она што, меѓутоа, Емпедокле не ни го разјаснува до крај е прашањето на личната одговорност на единката. Доколку Љубовта и Раздорот „*no red владеат ... во времето што кружи*“ (фр. 17. 29), т.е. доколку нивното циклично изменување се одвива по нужност, како е воопшто возможно да се зборува за пад на душата? Истото важи и за обратниот процес: зарем оние кои не ги почитуваат советите на Емпедокле нема да бидат апсорбирани во совршеното единство? Светот, на крајот на краиштата, е еден, само што во периодот на владеењето на Љубовта се пројавува како неиздиференцирана Сфера, а во времето на Раздорот како мноштвен космос. Дали тогаш единката воопшто може да стори нешто за да не падне, и дали одрекувањата на посветениците нема да бидат, во одредена смисла, залудни? Сметам дека денес немаме доволно текстуални сведоштва врз темел на кои можеме да дадеме прецизен одговор на овие прашања. Јасно е дека следбеникот на Емпедокле има големи шанси да достигне блажен живот, дури и во светот на Раздорот. Земајќи го учењето за селењето на душите предвид, несомнено е дека праведниците ќе уживаат големи привилегии и углед, додека душите на оние кои ми недостасува мудрост ќе живеат во мизерни тела. Но прашање е дали е достижна вечната среќа, ветена во фр. 147. Вистинската цел на прочистувањето е воспоставување на единство во Сферата, кое нужно

¹¹² Вечноста на душата и отворената можност таа, под влијание на сопствените дела, да се сели во најразлични облици на живот го втемелуваат општото братство меѓу сите живи суштества. Дали е тогаш чудно што Емпедокле жртвувањето и конзумирањето животни – та можеби татка си во изменет облик човек го коле и јаде – го смета за најбезумен грев?

еден ден повторно ќе биде корумпирано од страна на Раздорот.

Овие недоследности сепак не го намалува значајот на Емпедокле на полето на иследувањето на нашиот проблем. На макрокосмичко ниво, како кај ниту еден од неговите претходници, кај Емпедокле наоѓаме јасно разграничување на начелата на доброто и злото и јасна поделба на сферите на нивното влијание. Љубовта и Раздорот се прикажани како вечно спротивставени сили во горка борба за превласт, идеја која ќе остане жива во бројни подоцнежни философски и религијски системи. Конечно, на микрокосмичко ниво, тој недвосмислено упатува на недостојните човечки пракси како на нешто зло, а начелто на доблесниот живот го издига на ниво на сеопшт закон¹¹³, кој може да се сфати како далечен предвесник на Кантовиот категорички императив.

2.5 Атомистите

Атомистичката философија на Левкип и Демокрит, како и онаа на Емпедокле, може да се сфати како еден вид реакција на елејското учење за битието. По некои точки тие потполно се согласуваат: битието е неделив пленум, несоздадено, вечно и неуништво. Но останатите поставки на Елејската и Абдерската школа се практично дијаметрално спротивставени. Битието на Парменид е едно и неподвижно, а небитието толку нестварно што за него не може ниту да се зборува; за Атомистите, *она што е* е составено од неброени делчиња во постојано движење, а *она што не е* полага еднакво право на стварност како и битието, па обата фактори се градивен материјал во обликувањето на светот. Битието, поточно битијата, се атомите, мошне малечки честички, неподложни на понатамошна делба, лишени од квалитативни определби, со исклучок на три: облик, распореденост и поставеност¹¹⁴. Облиците на атомите се такви што им дозволуваат, кога ќе дојдат во допир еден со друг, да се поврзуваат и да ги обликуваат телата какви што сме ние самите и стварите кои не опкружуваат. Небитието, пак, или 'празното', е чинителот кој го овозможува движењето на атомите, а со тоа и настанувањето на појавниот свет. Токму затоа, Атомистите празното го издигаат на исто рамниште со битието, што е концепт неприфатлив за нивните претходници и современици, со исклучок на, можеби, Питагорејците.

При обидот во философијата на Атомистите да се изнајдат некакви знаци на теоријата на злото, мошне е битно да се земе предвид нивниот детерминизам. Впрочем, единствениот сочуван фрагмент на Левкип е посветен токму на нужноста: „*Ништо не се*

113 Cf. фр. 135

114 Аристотел, *Met.* 985 b 15

случува случајно, туку со причина и по нужност“¹¹⁵. Атомистичкиот детерминизам е несомнено онтолошки втемелен, бидејќи е најјасно препознатлив во рамките на нивното учење за движењето; за нив движењето е „безживотно, механичко, автоматско и нужно“¹¹⁶. Иако движењето на атомите по линеарна надолна линија е додавка на Епикур¹¹⁷, неговата нужност кај раните Атомисти е очигледна од потполната незаинтересираност истото на некој начин да го објаснат¹¹⁸. Левкип и Демокрит едноставно не чувствуваале потреба да претпостават (како Емпедокле) некаква сила која ќе стои зад таа појава. Тие на располагање го имаат дуалистичкиот спој на атомите и празниот простор, во кои овие природно и по нужност се движат, зафатени од космичкиот вител во кој поголемите атоми се групираат кон центарот, а помалите на периферијата. А нужноста, според зборовите на Диоген Лаертиј¹¹⁹, Демокрит ја идентификувал токму со космичкиот вител, со што е потврдена врската меѓу атомистичкиот концепт на движењето и детерминизмот.

Во еден така строго детерминистички определен космос, тешко е да се зборува за причини на злото. Сеопштиот закон на нужноста не дозволува доброто и убавото да се вреднуваат повисоко од нивните спротивности и тој е слеп за морални обзири. Автократијата на нужноста е толку цврсто воспоставена што пред неа самите поими на злото и доброто бледнеат и го губат значењето: доколку нештата се едноставно онакви какви што *мораат* да бидат, тогаш ние навистина немаме право да ги окарактеризираме како лоши.

Земајќи го предвид претходно реченото, размислите на Атомистите во рамките на моралната философија претставуваат еден вид на изненадување. Тука, космолошкиот механицизам □ отстапува место на хуманистичката етика со мошне развиено чувство за лична одговорност, која како да ја претпоставува слободата на волјата. Со други зборови, добриот или лошиот живот се прашање на личен избор. Суштината на добриот живот е душевната благосостојба (*euthimia*), а ова пак зависи од негувањето на четирите ‘традиционални’ доблести: храброста¹²⁰, праведноста¹²¹, умереноста¹²² и, пред сè,

115 Цитирано кај Green 1936, стр. 125

116 Митевски 2006, стр. 106

117 Тој на атомите им припишува тежина, под чие влијание природно се движат надолу.

118 Поради што Аристотел протестира во *Met. 985 b 18-20*

119 „Сите нешта настануваат поради нужност, а причината за создавањето на сите нешта е вителот што тој го нарекува нужност“. (*Животите ... IX. 45*)

120 „Храброста ги чини несреќите безначајни“ (фр. 213) – сите наводи се фрагменти кои му се припишуваат на Демокрит, преземени од Barnes 1987, стр. 264 ff.

121 „Скромниот човек кој врши праведни и законски дела се радува дење и ноќе, задоволен е и слободен од грижи ...“ (фр. 174)

122 „Среќа значи да се биде задоволен со умерени добра, несреќа да се биде незадоволен со многу“ (фр. 268)

мудроста¹²³. Мудроста е онаа сила благодарение на која човек може да направи избор помеѓу доброто и злото, па затоа Демокрит вели: „*Боговите ... им даваат на луѓето сè, освен она што е лошо, штетно и бесполезно. ... таквите нешта луѓето самите ги здобиваат поради слетилост и лудост*“ (фр. 175). Така, излезот од несаканите состојби, па дури и решението на проблемот на злото, лежи во мудроста, знаењето. Слично на Хераклит, Атомистите учеле дека ниту едно надворешно нешто не е добро или лошо само по себе – во едно исто езеро можеме и да се освежиме и да се удавиме. Чинителот кој ни овозможува да ја направиме разликата е единствено мудроста, па Демокрит ни советува – научите да пливате и ќе го избегнете злото (cf. фр. 172)! Мудроста е, така, лекот за сите беди. Нејзиното седиште, се разбира, е душата, па затоа: „*Среќата и несреќата □ припаѓаат на душата*“ (фр. 170). Оние што ги бараат во телото се во заблуда, бидејќи тоа, како и езерото, е неутрален објект чија употреба може да биде добра или лоша.

Со помош на овие разгледи можеме да стекнеме релативно јасна слика за тоа што Атомистите го сметале за добро, т.е. кои се патеките кои водат кон *euthimia*. Но, што би бил изворот на злото кај нив? Етичките фрагменти на Демокрит не оставаат место за сомнеж во врска со одговорот на ова прашање: „*За човека е најдобро да го живее животот што поспокојно и побезгрижно; оваа состојба ќе ја достигне доколку не бара задоволства во смртните нешта*“ (фр. 189). Спокојот, задоволството со она што е лесно достапно е добро, а оддавањето на сетилноста и големите очекувања – зло. Не е тешко, вели Демокрит, да се задоволат телесните потреби; она што животот го прави мачен и беден е лошата проценка, која не наведува да се стремиме кон телесните наслади (cf. фр. 223). Стремежот кон телесните наслади не само што го присилува човека да ја занемари добрата состојба на своето тело и да го уништи со нездравии навикии, туку и потполно го оневозможува достигнувањето на *euthimia*. Така, копнежот кон сетилни задоволства е изворот на злото, кое човека го прави роб на страстите, а неговото тело го претвараат во складиште и ризница на сите видови на лошотии (cf. фр. 149). Меѓутоа, не е одвишно да се повтори дека за Атомистите деструктивниот порив кон сладострастие нема никаква онтолошка подлога – тој не е сила која може да му се припише на некој малеволентен ентитет. Таквите желби се присутни во срцата на сите живи суштества, но должноста и привилегијата на секој човек е да донесе одлука да го прифати водството на мудроста, да зачекори по патот на доблеста и да ги надвлее злата.

Во овој мошне краток преглед на атомистичката физика и етика забележавме извесна

123 „*Непоколебливата мудрост, која заслужува највисоки почести, вреди повеќе од сè*“. (фр. 216)

несовместност меѓу нив, барем кога е во прашање проблемот на злото. Видовме дека инсистирањето на строгиот детерминизам во физиката прашањето на постоењето на злото го прави излишно. Од друга пак страна, имплицитното прифаќање на слободата на волјата или експлицитното повикување на личната одговорност во моралната философија, злото го доведува во врска со погрешен избор, злоупотреба на слободата. Но и покрај ваквата недоследност, сметам дека Атомистите го заслужуваат своето место во историјата на иследувањето на проблемот на злото. Се разбира, идејата дека причината на злото се желбите за прекумерно уживање не е нова ниту револуционерна. Но нивниот особен придонес се состои во тоа што овој проблем потполно го симнуваат од небесните сфери и го поставуваат во подрачјето на човековиот личен избор. Личниот избор кој го почитува разумот ќе води кон радосен живот, спротивниот кон зло. Со тоа тие апсолутно ја претпочитаат третата гореспомената хомеровско-хесиодовска причина на злото. Освен тоа, преку својата етика, атомистите земаат учество во големиот софистички обрат од космолошки кон антрополошки прашања, а нивното влијание останува видливо во етичките учења на философите какви што се Сократ и Платон.

2.6 Рекапитулација

Кои се заклучоците кои можеме да ги извлечеме од ова кратко иследување на ставовите на првите философи во врска со проблемот на злото? Пред сè, иако никој од нив не сметал дека е нужно да изложи јасно формулирана теорија на злото, во сочуваниите фрагменти сепак можеме да изнајдеме големо богатство на идеи кои се однесуваат на ова прашање. За Анаксимандар, нарушувањето на еквилибриумот на безграничното и судирот на спротивностите беше согледано како нешто лошо; Питагорејците злото го гледаа во начелото на безграничното и во одсуството на хармонија; Хераклит, барем имплицитно, за прв пат се обиде да го ‘реша’ проблемот на злото, одрекувајќи ја неговата субстанцијалност; Емпедокле злото го лоцираше во начелото на Раздорот, непријателот на мирот и единството; Атомистите, одрекувајќи го на метафизичко, проблемот го поставија на антрополошко рамниште. Интересно е уште да се забележи и дека нашето иследување не доведе до сознанието дека кај Анаксимандар, Питагорејците и Емпедокле постои тенденцијата светот на појавноста да се земе како нешто негативно, како отклонување од исконското совршенство. Дури и Хераклит и Атомистите имаат проблем со светот, дотолку што заводливоста на предизвиците содржани во него нè нагони на лошо поведение и занемарување на вистинската цел на животот. Ова гледиште ќе ја добие својата полна философска артикулација во делата на Платон и Плотин.

3. Проблемот на злото кај Платон

Вајтхедовото тврдењето дека севкупната западна философија не е ништо друго освен фуснота на делото на Платон, секако може да се окарактеризира како претерано; но кога е во прашање третманот на проблемот на злото, се осмелувам да кажам дека историјатот на иследувањето на ова сложено прашање отсликува не многу повеќе од низа на интерпретации, елаборации, надополнувања и несогласувања со она што најдостојниот духовен син на Сократ го има запишано во малубројните, но значајни редови каде што ја изнесува својата теорија на злото. Ваквото сфаќање *a fortiori* имплицира дека во Платоновите дијалози е содржана конзистентна и издржана теорија на злото¹²⁴, што е тврдење чија вистинитост ќе се обидам да ја демонстрирам во ова поглавје.

Проблемот на злото и неговите извори, како еминентно метафизичко прашање, Платон го третира во дијалозите од средниот и доцниот период. Зачетокот на Платоновите размисли за овој проблем, а со тоа и на историјатот на неговото иследување во Западната философија, може да се побара во *Државата* 379b-c. Тука тој ги поставува и основите на својата теодикеја, која својата полна форма ќе ја достигне дури во *Законите* X. Бог е добар, тврди Сократ, и затоа не може да стори ништо лошо или недостојно. Во нашите животи, од друга страна, *poly gar elattō tagatha tōn kakōn*.¹²⁵ Согласно претходното тврдење, Бог е одговорен само за добрите, додека за лошите треба да се бара некоја друга причина: *tōn de kakōn all' atta dzetein ta aitia*. Со други зборови, Сократ, во името на Платон, потврдува дека „злото е широко распространето меѓу луѓето и не може да му се припише на Бога.“¹²⁶ Затоа и хомеровско-хесиодовската идеја за боговите како причинители на злата е отфрлена како „нечуена грешка“ (379d1), и тоа преку критика на нам добро познатата приказна за Севсовите урни од *Илијада* XXIV. Од *Државата*, меѓутоа, не дознаваме кај кого лежи одговорноста за неволјите кои го опседнуваат овој свет. За одговорот на тоа прашање ќе мора да се почека сè до *Тимај*. Сепак, сметам дека семето на развиената теорија на злото, каква што ја знаеме пред

¹²⁴ Овој став е далеку од општо прифатен. За несогласувањата на учените по прашањето на Платоновата теорија на злото, види Cherniss 1954, фн. 1. Можеби треба да се напомене дека 'конзистентна и издржана' не значи и ситематски изложена теорија.

¹²⁵ *Многу помалубројни се добрите од лошите нешта* (379c4).

¹²⁶ Гатри (Guthrie) 1978, стр. 98

сè од митот за создавањето раскажан во *Тимај* и од десеттата книга на *Законите*, може да се пронајде во *Теајтет*, во кратокиот пасус сместен во самата средина на дијалогот (176a-b), во делот кој самиот Сократ го прогласува за дигресија од главниот аргументативен тек (177b8).

3.1 Теајтет

Непосредниот контекстот на Дигресијата (172b-177c) е отфлањето на *homo mensura* доктрината на Протагора. Така, на самиот нејзин почеток (172c4-176a1), со цел да ја востанови објективноста на моралните вредности, која протагореанизмот ја негира, Сократ ги споредува философот, посветен на интелектуална потрага, и практичниот човек кој често ги посетува судниците. Првиот, иако општествено неприлагоден, со право ја ужива привилегијата да биде наречен слободен човек, бидејќи неговите напори не се насочени просто кон задоволувањето на темелните животни потреби, туку кон истражувањето на нештата какви што се, особено на возвишените концепти како правдата и среќата. Вториот, од друга страна, е добро вклопен во општеството, но има робовски менталитет и погрешно ја проценува вистинската вредност на човечкиот живот, сосредоточувајќи се на дребните поединости на секојдневните болки и задоволства. Оваа споредба има за цел да направи јасна разлика помеѓу објектите на нивниот интерес – додека философот тежнее кон нешта постојани и пофални, практичниот човек го привлекуваат минливите и бесполезните. Геометарот Теодор, еден од Сократовите соговорници во дијалогот, се согласува од сè срце со реченото, па го изнесува своето верување дека кога сите би биле уверени во важноста на философските истражувања, овој свет би бил исполнет со значително помалку зла отколку што е. Како одговор на тоа, Сократ ја изговара реченицата која е од клучно значење за нашето иследување: „*Но невозможно е, Теодоре, злата да бидат уништени, бидејќи секогаш мора да постои нешто што му е спротивставено на доброто: ниту пак е возможно тие да го имаат своето седиште на небото. Тие мораат неизбежно да го опседнуваат човечкиот живот и да демнеат по земјавата*“.¹²⁷

Интересно е да се спомене дека малкумина од (релативно) скорешните толкувачи на *Теајтет* со чија работа се имам запознаено обрнува внимание на споменувањето на злото во 176a-b и на неговите импликации врз Платоновите општ став кон проблемот. Кенеди (Kennedy) (1881), Тејлор (Taylor) (1937), Корнфорд (Cornford) (1957), Мек Дауел (McDowell) (1973), Босток (Bostock) (1988), Барнџет (Burnyeat) (1990), Чапел (Chappell) (2004) и Чемплик

¹²⁷ *Theaet.* 176a4-8. Мој превод на англиската верзија на Левет (Levett), ревидирана од Барнџет (Burnyeat 1990, стр. 304).

(Tschemplik) (2008), во своите коментари и белешки, во главно молку минуваат преку пасусот за злото. Тоа е, меѓутоа, сосема разбирлив превид. Сите овие автори се, природно, претежно сосредоточени на епистемолошкото значење на овој дијалог, со оглед на фактот дека главното прашање на *Teajmet* е ‘Што е знаењето?’. Сепак, оние кои се заинтересирани за Платоновото стојалиште во врска со проблемот на злото не би требале да го занемарат неговото споменување, бидејќи тука, и покрај квантитативната оскудност, се содржани драгоцени увиди во проблематиката, кои Платон подоцна во значителна мерка ќе ги развие. Плотин, на пример, е философ кој недвосмислено ја препознава важноста на пасусот за злото, повеќекратно повикувајќи се на него. Тој ја започнува *Enn.* I.2, насловена „За доблеста“, цитирајќи дел од него¹²⁸, го коментира во *Enn.* I.8.6, насловена „За што се и од каде доаѓаат злата“, и повторно го споменува, и тоа два пати, во „За привидението I“ (III.2.5 и III.2.?), каде што Плотин го дава својот заклучен збор на тема на теодикејата. Ова е, повторно, сосема разбирливо, земајќи предвид дека Платиновата философија носи силно сотериолошко обележје, со кое се одликува и делот од *Teajmet* кој го дискутираме.

Што, тогаш, би можело да биде значењето на пасусот за злото во Платоновитот *Teajmet*? Философски, тој може да се подели на два составни дела. Од првиот дознаваме дека злата на можат да бидат искоренети (176a4-5): *alla out' apolesthai ta kaka dynaton*¹²⁹, и кои се причините за тоа (176a5-6): *hypenantion gar ti tōi agathōi aei einai anankē*¹³⁰. Вториот им припишува одредена локација на злата и нуди мошне згуснато објаснување на тоа како тие настанале (176a6-8): *out' en theois auta hidrysthai, tēn de thnētēn physin kai tonde ton topon peripolei ex anankēs*¹³¹.

Кога е во прашање она што го нарековме прв дел на нашиот пасус, од примарно значење е да се подвлече дека кога Платон тука зборува за *to agathon*, не сака да се обрати кон ниту едно од поединечните добра, туку кон самото Добро по себе. Можам да понудам неколку аргументи во прилог на таквото мнение. а) Доброто, со определен член и во еднина, во *Teajmet* е споменато само еднаш (и тоа тука, во самата средина на дијалогот). Добро е познато дека, барем од *Државата* натаму, тоа е стандарден платоновски идиом за означување на апсолутната стварност. б) Во 176b-e, Бог е претставен како совршениот образец на кој луѓето би требале да настојуваат да се угледаат. Тој, како врховно праведен и

¹²⁸ „Бидејќи злата се овде и нужно го демнеат ова место, и бидејќи душата посакува да ги избегне злата, таа мора да побегне од тука“ (*Enn.* I.2.1.1). Плотин потоа, следејќи го текстот на *Teajmet*, бегството го поистоветува со постанувањето сличен на Бога, а постанувањето сличен на Бога со развивањето на совршено доблесен карактер.

¹²⁹ *Но не е возможно злата да бидат уништени.*

¹³⁰ *Та нужно е Доброто секогаш да има некаква спротивност.*

¹³¹ *Ниту е возможно тие да се сместени меѓу боговите, туку по нужност ја демнеат смртната природа и ова место.*

лишен од било какви грешки, може да се поистовети со Праведноста по себе¹³², или со севкупниот збир на морални Идеи¹³³, или пак со Доброто, од кое сите тие Идеи зависат. с) Да го немаше тука Платон на ум Доброто, ќе беше тешко да се утврди на што тој воопшто мисли. На некое поединечно добро, како задоволство или некоја граѓанска доблест? Но тоа е невозможно. Пред сè, да беше тоа случај, Платон би требал да употреби множина (*tagatha*), бидејќи спротивниот термин е исто така во множина (*ta kaka*). Потоа, Платон никогаш ниту едно поединечно ‘добро’ не го смета за добро во вистинската смисла на зборот; задоволствата беа отфрлени како такви веќе, на пример, во *Евтидем* и *Горгија*. Освен тоа, бидејќи философот во Дигресијата веќе беше опишан како човек кој со своите интереси се издига над приземното, „истражувајќи ја севкупната природа на секое од нештата кои навистина се“ (*Theaet.* 174a1), би било апсурдно да се претпостави дека *to agathon* означува материјална добивка или некоја граѓанска доблест. в) Конечно, имајќи го предвид поширокиот контекст на Дигресијата, не е неосновано да се претпостави дека Платон овдека го привлекува своето највисоко начело. Поголемиот дел од коментаторите (виден исклучок е Робинсон (Robinson) 1950) не се отворено спротивставени на сфаќањето дека Платон во Дигресијата ја воведува својата Теорија на Идеи ‘низ задна врата’,¹³⁴ некои се потполно задоволни со него,¹³⁵ а некои енергично го бранат.¹³⁶ И доколку Платон навистина ги споменува Идеите во *Тејџет*,¹³⁷ не е никакво чудо во клучниот пасус да ја наведе и највозвишената од нив.

Следното нешто кое треба да се истакне во првиот дел од пасусот кој го иследуваме е Платоновата изјава дека Доброто секогаш има некаква спротивност, и тоа на специфичен начин, имено по нужност (*anankē*). Но што тој навистина подразбира под таквата спротивност? Секако не дека човечкото искуство мора да го вклучува и доброто и лошото, и радости и таги. Прво, бидејќи веќе се обидов да образложам дека Платоновата употреба на *to agathon* има подлабока смисла, и второ, бидејќи таквото тврдење би било тривијално. Ниту пак тврди дека каде што има доблест, мора да постои и порок. Ваквото тврдење, во рамките на Платоновата философија, едноставно би било лажно. Како што истакнува Плотин, „постои спас од злата на душата“,¹³⁸ а неговото мнение е потврдено и со приказната за создавањето во *Тимај*. Не само што смртта, порокот и другите зла не престојуваат меѓу

¹³² Како што Седли (Sedley) тврди во 2004, стр. 78

¹³³ Бидејќи сличен на Бога станува оној кој не само е праведен, туку и побожен и мудар (види *Theaet.* 176b2-3).

¹³⁴ Види, на пр. McDowel 1973, стр. 176f, Burnyear 1990, стр. 38f

¹³⁵ Види Sedley 2004, стр. 71

¹³⁶ Види Hackforth 1957

¹³⁷ За што постојат силни индикации во 174a1, 174b4-5, 175c2

¹³⁸ *Enn.* I.8.5.30

боговите,¹³⁹ туку дури и душите на смртниците се подобни за полно искупение и повторно втемелување во изворната состојба на чистота.¹⁴⁰ Затоа, мојата претпоставка е дека спротивноста за која Платон говори е некој вид на начело, имајќи ги на ум претходното тврдење дека Доброто е начело и Платоновата изјава дека тоа има спротивност. Расправата за тоа за *какво* начело се работи ќе ја одложиме за подоцна, кога ќе се свртиме кон *Тимаж*, но две нешта мора да се истакнат. а) Спротивноста спомената овде се разликува од злата кои се опишани како неуништуливи. Овие, што е очигледно од употребата на множината (*ta kaka*),¹⁴¹ се некои поединечни зла, па така не можат да бидат онаа спротивност на Доброто за која Платон зборува. Прво, бидејќи се многу, а едно единствено нешто може да има само една спротивност (види *Prot.* 322a-333b), второ бидејќи Платон ги поистоветува со спротивностите на правдата, побожноста и мудроста (*Theaet.* 176b1-3),¹⁴² како што Плотин со право забележува во *Enn.* I.8.6.10-20. б) Платоновите избор на грчкиот термин кој го преведуваме со нашиот збор ‘спротивност’ се чини смислен и значаен. Тој, имено, не го користи вообичаеното *enantion*, туку го комбинира со префиксот *hupo*, за да добие *hupenantion*. Оваа сложенка во дадениот контекст може да означува поим на спротивност која се наоѓа на пониско рамниште од другиот член на парот, спротивност која е на некој начин подредена или инфериорна. И навистина, додека спротивностите на топлото и ладното, или задоволството и болката делат еднаков онтолошки статус, за Доброто и неговата спротивност не може да се каже истото. Првото е извор на битието и спознатливоста на сè што е (*Rep.* 509b), а за второто за сега можеме да кажеме само дека е некој вид на подредена спротивност која, иако совечна со Доброто, ниту од далеку ја нема неговата онтолошка тежина – та доколку би било така, Платон би се престорил во некој вид на дуалист од манихејски тип, за што нема никаква потврда ниту во дијалозите, ниту во извештаите за напишаните учења.

¹³⁹ Види *Tim.* 40a-b, 41a-b

¹⁴⁰ Види *Tim.* 42c-d

¹⁴¹ Во овој момент не е небитно да се напомене дека погоре цитираниот превод на Левет-Барнџет користи еднина, па англиската реченица оддава погрешен впечаток дека злата и спротивноста се една и иста работа. Истата грешка ја прави Кенеди (1881, стр. 161), но не и Корнфорд (1957, стр. 87), Мек Дауел (1973, стр. 53) и Чапел (2004, стр. 125). Чапел додава и фуснота на својот превод – „Но не можно злата да бидат уништени, Теодоре. Секогаш мора да постои нешто спротивно на доброто“ – која гласи како што следи: „Дури и Платон греша; оваа бледа невистинитост не му доликува. Вистина е дека концептот на злото мора да има содржина само додека концептот на доброто ја има. Не следи дека злото мора навистина да постои доколку постои доброто“ (ibid.). Верувам дека Платоновата изјава не мора да се чита како пропуст, доколку се прифат толкувањето понудено тука, според кое Плато на своите читатели намерава да им пренесе метафизичко тврдење, имено дека *Доброто како принцип* нужно има спротивност.

¹⁴² Ова е славниот ‘да се постане како Бог’ диктум. Целта на постанувањето најсличен на Бога што е можно е да се избегнат поединечните зла што го преплавуваат нашиот свет, додека сретството е живот на праведност и побожност, негувани низ мудрост. Се чини дека треба да се подразбере дека злата претходно споменати се огледуваат во човечката опасност, имено во неправдата, безбожноста, незнаењето итн.

Што се однесува до употребата на зборот ‘нужност’ (*anankē*), тој тука прилошки ја модифицира реченицата „Доброто секогаш има некоја спротивност“,¹⁴³ и ја престорува во модален исказ. Во прашање е пример на модалност *de re*, тврдење дека Доброто нужно има својство да поседува спротивност. Тоа е исказ кој изразува метафизичка нужност: незамисливо е предметот за кој се зборува да не го поседува својството за кое се зборува¹⁴⁴, или дека не постои можен свет во кој Доброто нема спротивност, доколку, како што претпоставивме, обата се начела.

Вториот дел од пасусот за злото, кој гласи: „Ниту е возможно тие (злата) да се сместени меѓу боговите, туку по нужност ја демнеат смртната природа и ова место“, е прилично јасен. Платоновата изјава дека злата не се наоѓаат меѓу боговите не бара опширен коментар. Неговата теологија, иако на прв поглед вклучува многу елементи присутни во традиционалната религија, сепак е темелно реформирана. Покрај планетарните и свездените богови од *Тимај* 40a-40d, Платон го признава и постоењето на Олимпијаните и боговите на Подземјето.¹⁴⁵ При крајот на втората и почетокот на третата книга на *Државата*, како и во *Законите* 899d-907b, тој ја истакнува апсолутната чистота и добрина на боговите, додека Демијургот, во своето обраќање кон нив (*Тим.* 41b-d) ја прогласува нивната имуност од смрт и повреди. Така, тие вечно ќе живеат вон досегот на злата.

‘Смртната природа’¹⁴⁶ спомената тука исто така не претставува никаква мистерија. Фразата се однесува на живите суштества кои го населуваат сублунарното подрачје,¹⁴⁷ т.е. светот на крилестите, водените и земните суштествата (*Тим.* 40a1-2). Човечките суштества се само еден вид меѓу сите нив. Ова би можело да значи дека за Платон, за разлика од, на пр. Св. Августин, проблемот на злото се однесува и на животните. Така, ‘Смртната природа’ ги опфаќа сите видови на живи суштества (освен боговите), бидејќи сите тие имаат искуство на еден или повеќе аспекти на злото.

Конечно, ја имаме втората појава на зборот *anankē*, овој пат во фразата *ex anankēs*. Нужноста овој пат ја определува природата на врската помеѓу смртната природа и злата. Очигледната намера на Платон е уште еднаш да го потврди труизмот дека е незамисливо овој свет да биде слободен од порок и страдање – тие се тука по нужност, која е меѓутоа, како што ќе стане јасно од нашиот краток осврт кон *Тимај*, деривативна во однос на првиот

¹⁴³ Поточно, го модифицира именскиот предикат *hypenantion einai*.

¹⁴⁴ Plantinga 1969, стр. 236

¹⁴⁵ Види *Тим.* 40d-411a, *Закони* 717a-5, 828b.

¹⁴⁶ Погоре цитираниот Левет-Барнџет превод е малку непрецизен и во овој случај: Платон не зборува за ‘човечка природа’, туку за смртна природа. Кенеди, Корнфорд и Мек Дауел имаат „нашата смртна природа“, што исто може да биде збунувачки, бидејќи ние воглавно се вбројуваме себеси меѓу човечките суштества. Чапел е најпрецизен со „оваа смртна природа“, иако показната замена не е присутна во грчкиот текст.

¹⁴⁷ Cf. *Enn.* I.8.6.5-10

вид на нужност, т.е. онаа која го диктира постоењето на спротивност на Доброто. Веќе во следните неколку реченици (176b1-3), Платон во кратки црти изложува и можно решение на проблемот на злото – спасот е во бегството од овој предел, кој не се постигнува со просторно дислоцирање, туку со постанување колку што е можно посличен на Бога (*homoiōsis theōi kata to dynaton*). Таа пак задача се остварува преку морално и духовно себеусовршување.

Доколку идеите претставени во овој оддел можат да полагаат право на плаузибилност, тогаш станува јасно дека краткиот пасус за злото во *Teajmet* е од извонредно значење за оние кои ја иследуваат Платоновата теорија на злото. Бидејќи е општо прифатено дека *Teajmet* е напишан пред *Тимај* и *Законите*,¹⁴⁸ забелешките за злото присутни во него можат да се сметаат за поставување на сцена за подеталниот третман на различните аспекти на ова прашање во двата подоцнежни дијалози. Јас тука се обидов да покажам дека во *Teajmet*, преку инсистирањето на нужноста на постоењето на спротивност на Доброто, се присутни траги на Платоновата теорија на принципот на несовершенство, кој ќе постане оној *tertium quid* од *Тимај*, забележително именуван ‘Нужност’. Статусот на Нужноста како причина на злото е тема на која сега ќе преминеме.

3.2 Тимај

Посебната положба на *Тимај* во рамките на Платоновите опус се должи на повеќе фактори. Веројатно најзначајниот е што *Тимај* е единствениот дијалог посветен на космолошки и природонаучни теми. Потоа, во него за прв – и последен – пат улогата на аристотеловска дејствена причина Платон му ја припишува на мистериозниот Демијург, персонално божество во многу погледи слично на библискиот создател на светот¹⁴⁹. Препознатливата дводелната метафизичка схема, која го вклучуваше подрачјето на непроменливите трансцедентни Идеи, т.е. Битието, и подрачјето на нестабилното течение на нештата, т.е. Постанувањето, е сега обогатена со уште еден фактор – „тежок и нејасен коцетт“ (49a4), мајката на сето создание, подлежачката твар врз која Идеите се отсликуваат за да светот на постанувањето навистина се пројави.

Загадноста и повеќесмисленоста на *Тимај* ги поттикнала уште најраните Платоновии следбеници и критичари, почнувајќи веќе со големиот Аристотел, да му посветат осврти и коментари. Згора на тоа, христијанскиот Запад, се до доцниот Среден век, Платоновата

¹⁴⁸ За краток преглед на истражувањата посветени на хронологијата на Платоновите дијалози, види Brandwood 1992.

¹⁴⁹ Со клучната разлика што Демијургот светот не го создава *ex nihilo*.

философија ја познава единствено преку *Тимај*, и тоа во облик на делумниот (до 53с) латински превод и коментар на Халкидиј. Поради сингуларноста, како и влијателноста на ова дело – тоа, впрочем, „го снабдело раниот Среден век со неговата трајна општа схема на природниот свет“¹⁵⁰ – и Рафаеловиот Платон во славната „Атинска школа“ е насликан со примерок на *Тимај* во левата рака.

Во дијалогот можат лесно да се согледаат три тематски целини.¹⁵¹ Прво, Сократовата рекапитулација на идеите во врска со уредувањето на идеалната држава, како што веќе беа претставени во *Државата* (17а-20с). Потоа, приказната за древна Атина и нејзиниот страшен соперник Атлантида, раскажана од страна на Критија, која претставува вовед во истоимениот дијалог и има за цел да ги ‘оживее’ техничките и статични описи на Платоновата држава (20с-27b). Конечно, третата и главна целина го опфаќа деталниот космогонијски приказ на питагореецот Тимај, кој содржи и описи на човечката анатомија, психологија, психо и физиопатологија, како и други природонаучни теми (27с-92с). Во неа се обработени три главни подрачја: дејствувањето на Разумот, влијанието на Нужноста и резултатот на потчинувањето на Нужноста од страна на Разумот.¹⁵² Нас овде ќе не интересира само третата целина, а особено делот посветен на Нужноста.

Своето слово Тимај го започнува правејќи ја стандардната платоновска разлика помеѓу она што секогаш е и за кое нема настанување, и она што постојано настанува и за кое нема вистинско постоење (27d4-28a1).¹⁵³ Втората категорија своето постоење нужно го должи на некоја причина, бидејќи – со зборовите на една мошне подоцнежна формулација на начелото кое Платон го постулира тука – *nihil fit sine causa* (28a4-6). Под ‘причина’ Тимај подразбира свесен дејственик, Демијург, кој светот на настанувањето го произведува угледувајќи се на вечен и непроменлив модел, чија копија овој е. Но зошто Демијургот, кого Платон го нарекува уште и Создател и Татко (29с3)¹⁵⁴, воопшто го произведува светот? Платоновите одговор на ова прашање е директен и едноставен. Тој е добар, и како таков нема во себе ниту ронка завист (*phthonos*), па затоа посакува сите нешта да бидат *најслични што е можно на него*. Но состојбата на нештата која Демијургот ја затекнал била далеку од најдобра – перцептибилното подрачје било во вознемирена состојба на хаотично движење, лишено од пропорција и несуредено.¹⁵⁵ Така тој, сакајќи сè да биде добро, а ништо

¹⁵⁰ Taylor 1949, стр. 436

¹⁵¹ Види op. cit., стр. 438

¹⁵² Види Guthrie 1978, стр. 319

¹⁵³ *ti to on aei, genesin de ouk echon, kai ti to gignomenon men aei, on de oudepote*. Се разбира, тука се работи за непроменливиот и вечен предел на идеите од една страна, и појавниот свет на вечна мена, од друга.

¹⁵⁴ *poiētēs kai pater*.

¹⁵⁵ Ова не е прилика да се навлегува во полемиката околу прашањето дали Платоновите зборови треба да се

недостойно и лошо, колку што е тоа можно,¹⁵⁶ го суредил хаосот вововедувајќи во него ред и пропорција и вдахновувајќи го со душа и интелигенција (29d-30b).

Изразите *ho ti malista paraplēsia heautōi* (29e3) и *kata dynamin* (30a3) се од извонредна важност за нашата цел. Нивното очигледно значење е дека и покрај најдоблесните побуди на седобриот создател, тој бил на некој начин ограничен во обидот да го организира првобитниот хаос. Тој, во глобала, успева во својата намера, но материјалот со кој што работи, колку и да е пасивен, сепак дава одреден вид на отпор, па траги од почетната несуреденост ја преживуваат неговата интервенција и остануваат составен дел од созданието.¹⁵⁷ Несуредениот материјал врз кој Демијургот ја изразува својата креативна моќ Платон го опишува како *pan hoson ēn horaton ouch hēsychian agon alla kinoumenon plēttmelōs kai ataktōs* – „видливата севкупност која не мирувала, туку била во состојба на збркано и безредно движење“ (30a2-3). Тоа е некаков вид на супстрат кои ги прима одразите на вечните Идеи и во кој се формира појавниот свет каков што го знаеме – ниту она што секогаш е, т.е. Битието, ниту она за кое нема вистинско постоење, т.е. Постанувањето – туку некоја трета категорија. За неа Платон по прв пат проговорува во 48e. Тука, преку гласот на Тимај, тој вели дека словото за создавањето на материјалниот свет мора да го започне од почеток. Претходно се задржал само на два фактора – моделот (светот на Идеите) и копијата (појавниот свет), но сега е веќе нужно да се проговори за медиумот кој е неопходен за да може копијата да се одслика, баш како што „одразот изискува огледало кое ќе го задржи.“¹⁵⁸ Мистериозниот фактор, до сега занемарен е опишан како „примателка, или нешто како дадилка на севкупното постанувањето“ (49a5-6).¹⁵⁹ Примателката е она во што постанувањето се случува, но неговата природа е тешко сфатлива – таа не се дофаќа ниту преку интелектот ниту преку мнението (како што се дофаќаа *to on* и *to gignomenon*), туку единствено со некакво привидно расудување, без учество на сетилата, па таа е така одвај предмет на верување (52b2-3). Платон тука ја нарекува уште и ‘простор’ (*chōra*), а пак во 50c2-3 *ekmageion ... kinoumenon te kai diaschēmatidzomenon* – обликувачки материјал кој

сфатат буквално или не, т.е. дали несуредената материја *фактички* постоела пред суредувањето на космосот, па помеѓу тие две фази треба да претоставиме временско следување, или дека следувањето е само логичко, а дека материјата никогаш не постоела недопрена од формативно начело, т.е. од *poies*. Котроверзата постои уште од времето на Академијата – Аристотел сметал дека создавањето во Тимај треба да се сфати буквално и дека се одвива во реално време, Ксенократ дека создавањето е мит, раскажан од дидактички побуди. Плутарх застапува на страната на Аристотел, а Неоплатоничарите, без исклучок, го застапуваат мнението на Ксенократ. И современите учени се поделени: на пр. Целер (Zeller), Гатри (Guthrie) сметаат дека светот е создаден, Арчер-Хинд (Archer-Hind), Корнфорд дека Платоновите изрази се фигуративни и не треба да се сфати буквално.

¹⁵⁶ *bouletheis gar ho theos agatha men panta, phlauron de mēden einai kata dynamin.*

¹⁵⁷ Види Meldrum 1950, стр. 66

¹⁵⁸ Cornford 1937, стр. 177

¹⁵⁹ *Pasēs einai geneseōs hypodochēn autēn hoion tithēnēn.*

постојано го менуваат и оформуваат одразите на вечните Идеи кои се одсликуваат во него. Битно е уште да се напомене дека Примателката, која е конечно идентификувана со просторот, го дели вонвременскиот статус со Битието (52d3), па е така, заедно со него, вистински родител на Постанувањето. Но она што е од клучно значење за нас е дека кога говори за Примателката, Платон мисли на оној простор проникнат со збрканото и безредно движење споменато погоре, т.е. на седиштето на хаосот.

Реченово нека биде доволно за природата на субстратот на Постанувањето, бидејќи тука не можеме да навлегуваме во клучната контроверза – имено дали Платон под *chōra* подразбира чиста екстензија во тродимензионалниот простор или пак нешто слично на Аристотеловата *prōte hylē*.¹⁶⁰ Она што навистина е значајно за нас е фактот дека именките Примателка и простор, за Платон го денотираат материјалот кој пружа отпор на намерата на Демијургот да го создаде најдобриот свет, кој така мора да се задоволи со создавањето на најдобриот *можен* свет. Каузалната моќ преку која подлежачкиот материјал се опира на Демијургот е во *Тимај* наречена Нужност (*anankē*) и скитачка причина (*planōmenē aitia*).¹⁶¹ Иако е таа подредена на неговата моќ на разумно уредување на светот и бива убедена најголемиот дел од нештата да ги води кон најдоброто (48a2-4),¹⁶² сепак, со самото свое постоење го гарантира несовершенството на светот и нужното постоење на злото во него. „*Не било возможно материјалниот универзум да се направи потполно совршен, бидејќи злото, што и да е тоа, е повеќе или помалку својствено на самата природа на материјата и никогаш не може да биде целосно укинато.*“¹⁶³ Како производ на спојот на Нужноста и Разумот, светот мора да содржи ирационални елементи, кои впрочем и го прават да биде телесен и подрачје на Постанувањето, а не на Битието. Конечно, Битието или светот на Идеите веќе постои и е ненастан. Тој ниту има потреба, ниту може да се создаде. Созданието

¹⁶⁰ За краток преглед на мнениата на учените, види Guthrie 1978, стр. 265ff

¹⁶¹ Cf. Meldrum 1950, фн. 10

¹⁶² За Платон, како и за Плотин, и покрај несомненото постоење на злото и грдото, светото е, општо земено, убав и добар (види *Тим.* 29a и 29e).

¹⁶³ Archer-Hind 1888, стр. 92. За него Нужноста и просторот се синоними за материја, *to sōmatoeides*. Истото мнение го дели и Мелдрам (Meldrum), но со еден битен квалификатив: „’Нужност’ е име за *to sōmatoeides*, поточно за каузалните моќи на материјата, за *aitiai, hosai monōtheisai phronēseōs to tychon atakton hekastote exergadzontai* (46e).“ Сметам дека тој е во право; на крајот на краиштата, Нужноста е опишана како *aitia*, а просторот како чист восок кои прима отпечатоци на одразите на Идеите. Тоа се два аспекта на една и иста твар. Иако, како чиста пасивност, просторот не би требал да поседува каузални моќи, тој причинува попречувајќи, т.е. ограничувајќи го телеолошкото дејствување на Разумот. Како позитивна причина, платоновата Нужност би можела да се спореди со аристотеловата хипотетичка нужност – таа тогаш би била моќ на оформената материја, која го обезбедува материјалот благодарение на кој телеолошките цели на Разумот можат да се остварат во голема мера. Иако видот и слухот на човека му се дадени за да го водат до философијата, таа цел не би можела да се оствари без постоењето на сетилните органи и физиолошките процеси, кои исто претставуваат придонес на Нужноста (види Guthrie 1978, стр. 273).

мора на некој начин да биде инфериорно во однос на светот на Идеите, па оттука е неизбежно и нужно несовршено.

Сметам дека тука, во поимот на Нужноста како начело на несовршенство, треба да се бара причината за постоењето на злото кај Платон. Сметам уште и дека таа е ‘другата причина’ која е одговорна за постоењето на злата во светот¹⁶⁴, како и истото начело кое во *Teajmet* беше прогласено за спротивност на Доброто. Како што се обидов да покажам погоре, Платон во *Teajmet* 176a4-6 говори за две спротивставени, но и хиерархиски поставени начела. Првото беше Доброто, самото над суштината, но едновременно извор и на суштината и на спознатливоста на сите Идеи (*Rep.* 509b), а второто неговата подредена спротивност (*hyperantion*), подлогата и причината на злата (*ta kaka*) кои го преплавуваат нашиот свет. Улогата на Доброто во *Тимај* ја игра неговата креативна моќ, *pous*-от, кој го вообличува првобитниот хаос и чија симболичка претстава, веројатно, е Демијургот.¹⁶⁵ Доброто во *Teajmet* и *pous*-от во *Тимај* стојат на врвот на онтолошкото скалило. Таму каде што има врв, нужно мора да постои и дно. На дното се наоѓа подредената спротивност, која, како спротивност, мора да произведува ефекти спротивни од оние кои ги произведуваат Доброто и Разумот, т.е. мора да биде одговорна за лошите нешта. Тоа е всушност и сосема легитимно читање на *ex anankēs* фразата од *Teaet.*176a8 – злата го опседнуваат овој свет *поради Нужноста*.¹⁶⁶ Платон во *Тимај* недвосмислено нè известува дека подредената спротивност, а со тоа и причината на злата е Нужноста. Таа, меѓутоа, не е суштински зла, како што е, на пример, зороастрискиот Ахриман, туку е едноставно ограничувачки фактор, начело на несовршенство кое нашиот свет го прави материјален, а со самото тоа и пропадлив и подложен на безбројни грешки. Во Платоновата философија нема место за дуализам од зороастриски или манихејски тип. Тој ја издвојува *anankē* или во крајна инстанца *to sōmatoeides* (материјалноста, телесноста) како причинител на злата (*kakopoion*), но не и како зла сама по себе (*kakon*).¹⁶⁷ Светот, кој е производ на најдобрата од причините, е, општо

¹⁶⁴ *Rep.* 379 b-c. Како што беше наведено на стр. 1, во овој пасус Платон вели дека одговорноста за лошите нешта не треба да се бара кај Бога, туку кај некој друг фактор. Тој друг фактор е во *Тимај* разоткриен како ‘скитачката причина’, т.е. Нужноста.

¹⁶⁵ Види Cornford 1937, стр. 34ff

¹⁶⁶ Истото читање го прифаќа и Ингланд (England) во своето издание на *Законите* (1921, стр. 475), каде што вели: „Тука [т.е. во *Teajmet* 176a8], како и во пасусот во *Тимај*, *anankē* е именувана како извор на злото“

¹⁶⁷ Ова не значи дека Тејлор е *потполно* во право кога вели „[J]асно е дека *Нужноста* не е замислена како независно, зло начело, бидејќи е подложна на модифицирачкото влијание на интелектот; речено е дека умот ‘во најголем дел’ успева да ја ‘убеди’; нејзината функција е да биде средство во исполнување на намерата на *pous*-от“ (1949, стр.455). Вистина е дека таа придонесува кон целите на *pous*-от (види фн. 41); но од *Тимај* е исто така несомнено јасно дека *Нужноста* е причината на ирационалното, збркано движење и дека пружа оптор на намерите на Разумот. Тоа го потврдува и самиот факт што таа мора да се *убедува*. Конечно, Платон експлицитно вели дека овој свет бил обликуван откако Разумот, по пат на разумно убедување, ја *надвлада* *Нужноста* (*di’ anankēs ēitōtenēs hypō peithous emphronos*).

земено, добар. Во него не постојат независни сили на злото. Но сепак, тој содржи „недостатоци неразделни од физичкото остварување во просторот“¹⁶⁸. Па така, вроденото несовершенство на материјалот од кој е составен, чини неговите жители да искусуваат најразлични видови на неволји и страдања. Овој заклучок, макар колку оспорувачки од бројни мислители,¹⁶⁹ практично се наметнува на секој внимателен читател на *Тимај*.

3.3 Законите

Во подецежниот период на своето творештво, меѓутоа, Платон како да го менува своето стојалиште кон проблемот на злото. Во своето последен дијалог, *Законите* (кн. 10), тој настојува да оствари три мошне крупни цели: А) да воспостави дека Бог постои; Б) дека тој се грижи за судбините на смртниците; В) дека не е подложен на подмитување. Овие три цели заедно ја сочинуваат Платоновата пионерска работа на полето на философската теологија, уште еден од неговите трајни придонеси на светот на философијата. Тие се замислени како одговори на трите вида на религијски навреди или светогрдија, имено непосредниот атеизам, ‘анахронистичкиот епикуреанизам’ и конечно, грубата комерцијализација на религијските практики (885b). Во настојувањето логички да ја демонстрира нужноста од постоењето на Бога (цел А), Платон се потпира на стратегијата која може да се нарече *Доказ од самопричинето движење* (893b-899d). Доказот својата посакувана цел ја постигнува преку клучниот меѓучекор на воспоставување на онтолошкото првенство на душата во однос на материјата.¹⁷⁰ Во текот на неговото изложување, Платон недвосмислено тврди дека душата (*psychē*) е причина на сè (*ton panton aitia*), вклучувајќи ги доброто и злото (*aitia agathou kai te kakou*) (869d5).

Дали тоа значи дека тој во своето последно дело одговорноста за постоењето на злото ја префрла од материјалноста на душата? Сметам дека одговорот на ова прашање треба да биде негативен. Инглед исто така ја отфрла можноста душата да биде причина на злата, иако без издржана аргументација.¹⁷¹ Мејхју (Mayhew) вели: „[Платоновата] поента не е толку едноставна како што можеби звучи. Неговиот главен интерес тука не е да покаже дека душата е причина на сè, па затоа очигледно и на добрите и лошите нешта. Попрво, тој ја применува поентата која ја изнесе во претходниот оддел; имено, дека како што душата има предимство во однос на телото, така и нештата кои □ припаѓаат на душата

¹⁶⁸ Guthrie 1978, стр. 93

¹⁶⁹ Почнувајќи со Плутарх, преку Прокле, сè до Целер, Арчер-Хинд и Тејлор.

¹⁷⁰ Чекорот се состои во воспоставување на душата како првобитен двигател, при што мора да се има на ум дека зборот ‘движење’ не се однесува само на движењето во просторот, туку на десет одделни видови движење, кои вклучуваат разни видови на промени, меѓу кои спаѓаат и создавањето и пропаѓањето (види 893b-894e).

¹⁷¹ Види England 1921, стр. 474f

(вклучувајќи ги моралните одлики), имаат предимство во однос на физичките одлики.¹⁷²

Иако наговестува дека навидум непосредното значење (т.е. дека во Законите за Платон душа(та) е причина на злата, а не материјалноста) мора да се доведе во сомнеж, Мејхју е нерешителен кога е во прашање решението на загатката. Властос (Vlastos), меѓутоа, не се колеба – „Целиот пасус од 896d до 898b е детална разработка на прашањето: ‘Доколку душата е причина на сè, добро и лошо, и редот претполага добра душа, а безредието зла душа, разгледај го *ouganos*-от и одлучи: Дали ја сугерира најдобрата душа, или нејзината спротивност?’¹⁷³ Тој е веројатно во право. Наведениот пасус, кој го содржи и наводното споменување на ‘злата душа на светот’, всушност е еден вид на мисловен експеримент, чија задача е да демонстрира дека универзумот како целина, но и сите поединечни небесни тела, се придвижувани од рационална, т.е. добра душа. Платоновото расудување е недвосмислено и валидно: а) душата е извор на секое движење; б) рационалната душа произведува движење во согласност со разумот, ирационалната – спротивното; в) космосот се движи во склад со разумот; г) значи, придвижуван е од рационална душа. Со самата оваа дедукција исклучена е можноста од постоењето на зла душа на светот, која Плутарх (пред сè во *De Anima Procreatione in Timaeo*) ја открива во *Законите* и ја пресликува врз *Тимај*. Врз основа на фактот што револуцијата на космосот е во склад со разумот и хармонична, Платон заклучува дека тој може да биде придвижуван единствено од еднакво таква душа.

Ова сепак не значи дека ирационалните движења на душата се невозможни; таквото тврдење би било во спротивност како со текстот на *Законите*, така и со искуството. Но тие не се пројавуваат на макро, туку единствено на микро ниво. Во космосот во целина, откако Демијургот го суредил првобитниот хаос и го оживеал преку вметнувањето на Космичката Душа, владеат ред и склад. Меѓутоа, во светот на отелотворените суштества – и тоа само меѓу оние кои го населуваат сублунарниот предел – ирационалните движења на душата се повеќе од присутни¹⁷⁴. Дури и тука душата која е подготвена да живее во согласност со *nois*-от ќе биде имуна на грешките и ќе ‘ги води нештата кон она што е исправно и добро’; единствено оние чиј атрибут е *anoia* ќе произведуваат спротивни резултати (897b).¹⁷⁵ Така, двете или повеќе души кои го управуваат универзумот (за кои Платон зборува во 896e) не се обете космички души; Космичката Душа е една, и како што е јасно од *Тимај*, нејзините движења се исклучиво рационални. Лошата, поточно, лошите души се единечните души

¹⁷² Mayhew 2008, стр. 131

¹⁷³ Vlastos 1939, стр. 78, фн. 5

¹⁷⁴ Cf. Carone 1994, стр. 289f

¹⁷⁵ Таквите се, се разбира, во мнозинство. Сепак, како што потврдува и Плотин (*Enn.* I.8.5.29-31), можно е да се избегнат злата на душата, иако не се сите луѓе способни за тоа.

паднати под влијание на неразумност.¹⁷⁶ Тие не можат да бидат причина на злото во неговиот метафизички аспект – на пр., не можат да бидат одговорни за пропадливоста на материјата. Лошата душа може да биде причина на злата кои и припаѓаат неа, како што се неприличните навики и желби, лажните мненија итн, но дури и тоа само деривативно. Велам деривативно, или вторично, затоа што сметам дека за Платон материјалноста секогаш останува примарната причина на злото. Битно е да се напомене дека само отелотворената душа може да делува погрешно.¹⁷⁷ Чернис (Cherniss) во својата влијателна статија „Изворите на злото според Платон“, покрај негативниот вид на злото (имено недостатокот која појавното постоење како такво ја подразбира)¹⁷⁸, го препознава и позитивниот. Вториов, вели Чернис, е причинет од душа, и е двоен: директен и индиректен. Директниот е причинет од душа која делува со умисла, но во незнаење¹⁷⁹, а индиректниот го припишува на било кој вид на психичко движење, вклучувајќи го и движењето на потполно разумна душа – „но појавите така покренати со [добра] намера, бидејќи се движат во пленум на појавни одрази, мораат со своите движења да изместат други појави, кои од своја страна изместуваат некои други, во насоки неповрзани со намерата на душата која ги придвижила првите.“¹⁸⁰ Иако сум мошне сомничав кон позитивно-индиректниот вид на зло кој тој го издвојува,¹⁸¹ сметам дека е во право кога говори за два извора на негативностите – вроденото несовершенство на одразот и движењата на душите обземени со незнаење. А такви се само оние кои се втеловени. Аноетичката состојба на душата е последица на нејзиниот пад и следствениот допир со телото. Платон во своите дијалози два пати применува митски прикази за да го долови падот на душата од изворната положба на знаење и чистота, иако на прашањето „зошто душата некогаш застранила од потполното и прецизно знаење за Идеите, Платон, се разбира, не може да понуди адекватен одговор.“¹⁸² Тоа се Алегоријата за кочијата во *Федар* (246a-ff) описот на судбината на душите во *Тимај* 41e. Без навлегување во самата содржина на митовите или нивното толкување, овде е доволно да истакнеме дека токму контактот со телото е непосредната причина на нарушувањето на складните движења на душата. Влевањето на сетилните впечатоци ја збркува душата и таа станува неспособна да

¹⁷⁶ „Всушност, наоѓаме дека единствениот вид на конкретни зли души за кои Платон говори во *Законите* 10 се човечките души (903d-904c)... Затоа, треба да веруваме дека душата поврзана со *apoia* во 897b, доколку е воопшто присутна во универзумот, треба да се поистовети со човечка душа ...“ (Carone, *ibid.*).

¹⁷⁷ И тоа не секоја – боговите, а впрочем и самата Космичка Душа се втеловени, а сепак неподжни на грешки.

¹⁷⁸ Таа е, конечно, само копија на вечната стварност, а ниту една копија не може да биде еднакво добра како оригиналот. Види *op. cit.* стр. 23f

¹⁷⁹ Види *op. cit.* 26ff

¹⁸⁰ *Op.cit.* стр. 28

¹⁸¹ Овој се темели на претпоставката, верувам неоснована, дека првичниот извор на безредното движење на првобитниот хаос во *Тимај* мора да биде бестелесно само-движење, т.е. душа.

¹⁸² Cherniss 1954, стр. 27

го подражава рамномерното движење на Космичката Душа. Тие се пренесуваат од телото врз душата и ја напаѓаат со голема жестина (*Tim.* 43a-c). Така да, во душата *per se* всушност не би требала да се трага по изворот на злата. Таа е таква само *per accidens* – кога е во допир со телото и кога влијанието на материјалноста чини да биде обземена со заборав и да падне во незнаење. А за Платон, кој никогаш вистински не отстапил од ‘сократовскиот интелектуализам’ незнаењето и злото не се премногу различни концепти.

3.4 Платоновата теодикеја

Состојбата на незнаење на втеловените души Платон ја ползува и при својата одбрана на Божјата добрина, изнесена во *Законите* 903b-905b. Додека се обидува да докаже дека Бог не е рамнодушен код доброто и лошото што луѓето го чинат и трпат (цел Б), Платон ја нуди првата теодикеја во историјата на Западната мисла¹⁸³. Тој предлага неколку решенија на проблемот на постоењето на злото, концентрирани околу стожерот на Платоновата теодикеја. Тоа е стратегијата која ќе биде од сè срце прифатена од многу подоцнежни автори (највидни меѓу нив се Плотин и Св. Августин), а која ќе стане позната како Естетско решение на проблемот на злото.

Прекорувачки го својот замислен соговорник, Платоновите Атињанин во *Законите* 903b3-c1 вели: „Надзорникот на универзумот уредил сè имајќи го предвид неговото одржување и одличност, а неговите поединечни делови ги играат своите соодветни активни или пасивни улоги, секој од нив бивајќи под контрола на управувачки сили кои ги усовершиле и најситните сочинители на универзумот.“ Платон овде претставува обединувачка слика на универзумот и неговите составни делови, слика која ја разоткрива севкупната добрина и убавина на целината. Од гледна точка на ‘надзорникот на универзумот’, но и, што е побитно, од гледна точка на секој од свесните делчиња пробудени до своето изворно знаење, универзумот е потполно добар. Ова е скоро класично излагање на Естетското решение на проблемот на злото¹⁸⁴. Тоа ја стекнува својата добро позната форма во делото на најголемиот философ на Доцната Антика, Плотин, кој и ги воведува уметничките аналогии во аргументацијата, а на кои Естетското решение им го должи своето име. Но за Плотин подоцна.

¹⁸³ Иако него проблем на злото не го поаѓа со иста сила како, на пример, христијанските теолози; Платоновите Бог не е семоќен во една многу битна смисла – тој светот го создава работејќи на совечен материјал, чии својства ни на кој начин не ги определува, туку едноставно мора да ги прифати.

¹⁸⁴ Хик (Nick) естетскиот пристап го дефинира како што следи: „[Тоа е] потврда на верата дека универзумот, од апсолутната гледна точка на Создателот е потполно добар; бидејќи дури и злото присутно во него е тука за да придонесе кон сложеното совршенство на целината.“ (2010, стр. 82)

Платоновото пристап се темели на она што може да се нарече теза на комплементарност¹⁸⁵, според која секое делче, независно од положбата во која се наоѓа, придонесува кон убавината и добрината на целината. Битно е да се напомене дека Платон не ја одрекува озбилноста и тежината на присуството на злото во светот.¹⁸⁶ Тој не се обидува да ги обезвреди ужасите на страдањето и неправдата. Злото и грдото придонесуваат кон убавината на целината не просто додавајќи потемна нијанса на инаку блескаво обоената слика, туку преку својата *просветувачка* и *прочистувачка* улога. Душите се во овој свет обземени од болеста на незнаењето, или како што Платон вели: „*едно такво делче – обична честичка која сепак постојано придонесува кон добрината на целината – си ти, ти кој си заборавил дека ништо не постои за друга причина освен за да му овозможи на целиот универзум да живее во благосостојба*“ (903c2-4). Поради својот заборав, човечките суштества паѓаат жртви на претерана саможивост, па сè што проживуваат набљудуваат и судат од мошне ограничена перспектива, од перспективата на минливата корисност и задоволство кои нештата ги носат со себе, наместо да им ја припишат нивната вистинска вредност, лесно препознатлива доколку согледана *sub specie aeternitatis*. А заборавот е исто што и незнаењето, единствениот вистински непријател на душата.

Но на кој начин злото, во овој случај страдањето и неправдата, можат да делуваат просветувачки и прочистувачки? Особено се проблематични случаите на таканареченото дистеолошко страдање, т.е. прекумерните маки кои ги трпат навидум невини субјекти, маки кои делуваат бесцелни и кои не водат до искупување, страдањата на праведниците кои во нас будат чувство на силна морален отпор. Ниту една теодикеја не може да остане незасегната и неразнишана од овие прашања. За да одговори на овој и сличните приговори, Платон воведува неколку додатни стратегии за справување со проблемот на злото. Со тоа, тој поставува цврсти темели за голем дел од идните обиди да се објасни претпоставената контрадикторност меѓу Божјата добрина и постоењето на злото во светот.

Првата од нив би можела да се нарече Решение од повторено раѓање, кое, од разбирливи причини, никогаш не стекнало углед меѓу Западните мислителци. Платон го изнесува во 903d3-e1: „*И бидејќи душата е поврзана со разни тела во разни времиња ... божествениот шахист нема што друго да стори освен да ја издигне душата со ветувачки карактер до подобра положба и да ја стави на понизок ранг онаа која опаѓа, како што*

¹⁸⁵ Таа се потпира, да употребиме естетска терминологија, на очебијната вистина дека одредена боја, сама по себе не премногу привлечна, несомнено придодава кон убавината на целата слика, кога е внимателно нанесена од страна на вешт уметник; или пак дека тишината, во облик на драматска пауза, може да послужи како извонреден украс во музиката.

¹⁸⁶ Cf. Rep. 379c4

бприлега во секоја дадена ситуација, така да тие ја добијат заслужената судбина.“ За разлика од повеќето од неговите наследници, Платон на располагање ја има теоријата на метемпсихосис, која ја застапуваше, на пр., индиректно во *Менон*, директно во *Фајдон*. Здружена со Решението од слободата на волјата, Решението од повторено раѓање пружа извесна поддршка на настојувањата да се објасни страдањето во светот создаден од добар Бог. Со него се тврди, просто и директно, дека никој не трпи незаслужени маки. Сите настани зависат од Бога, создателот и надзорникот на универзумот. Сè што тој, олицетворението на добрината, чини, е по себе добро. Сепак, понекогаш, дури и оние кои ја уживаат неговата наклоност, т.е. праведниците, мораат да минуваат низ разочарувања, тешкотии, па и страшни болки. Платон, меѓутоа, вели дека овие искуства не се ништо друго освен казни за престапи извршени во миналиот живот.¹⁸⁷ Освен тоа, тие се во служба на доброто, бидејќи од една страна ја прочистуваат душата од последиците на претходните злодела¹⁸⁸, а од друга ја прават помудра преку спроведување на неопходните поправни мерки.¹⁸⁹ Така, во страдањето сепак има нешто добро: неговата намена е да подучи и да прочисти. Но дури и да не беше така, Бог не би бил виновен, бидејќи горчливите и слатките плодови на нашите дела се работа на личени избори кои се протегнуваат преку многу животи. Затоа, „одговорноста лежи врз оној кој избира, не врз Бога“ (*Rep.* 617e4). На овој начин Бог ги распоредува условените души во различни делови на светот, некои ги праќа во пријатни предели, некои ги групира на места каде што силите на природата ќе удрат во облик на земјотрес или некоја друга неволја. Универзумот така се претвора во некој вид на казнено-поправен дом, школа на тешки удари, чија главна намена е да ги поучи и оплемени оние кои го населуваат. Понатаму, оние кои се загрижени поради успехот и благосостојбата на подмолниците и безбожниците можат да се смират: никој не може да ја избегне распределбата на божествената правда. Платон со ова го воведува Решението од наградата во задгробниот живот и ги уверува своите читатели дека правдата ќе победи и дека ниту една расипана душа нема да ја избегне прописната казна на другиот свет (904d-905c).¹⁹⁰

Како заклучок, можеме да кажеме дека Платоновата теодикеја, иако претставена накратко и навидум рудиментарна, е всушност доста опфатна и обработува неколку од најзначајните подоцнежни обиди за справување со проблемот на злото. Нејзините темели се,

¹⁸⁷ Cf. *Rep.* 613a1

¹⁸⁸ Делата извршени во претходните инкарнации имаат директно влијание на формирањето на карактерот во овој живот, кој е, од своја страна, од клучно значење за управувањето на движењата на слободната волја. Според Платон, нашите избори во голема мера зависат од карактерот, стекнат во претходните животи (cf. *Rep.* 620a2; *Not.* 904b5-c2).

¹⁸⁹ Од митот за Ер дознаваме дека оние меѓу душите кои треба да го изберат идниот живот, оние кои доаѓаат од пониските предели и кои виделе и претрпеле страдање се склони да направат подобар избор (*Rep.* 619d3-4).

¹⁹⁰ Cf. *Rep.* 615a-b7

од една страна заборавот, т.е. незнаењето на душата, а од друга целната насоченост на универзумот. Незнаењето не □ дозволува на душата да согледа дека намената на постоењето на злото е да произведе нешто добро. Ниту капка крв не се пролева залудно. Доброто и лошото, убавото и грдото, сите тие служат за различни цели одредени од Бога. Сите тие ги играат своите соодветни улоги во големиот план. Дрвото на злото еден ден ќе роди плодови на врвна благодет, како за органската целина на универзумот, така и за секоја од единките кои се подготвени да го заземат вистинскиот став. „*Секој вешт мајстор работи заради некој финален производ ... но ти негодуваш бидејќи не можеш да согледаш дека твојата положба е најдобра не само за универзумот, туку и за тебе, бидејќи вие имате заеднички праисход*“ (903c7-d3).

3.5. Рекапитулација

Во Платоновите обемен опус не наоѓаме дело посветено на проблемот на злото. На прв поглед, иследувачите мораат да се задоволат со неколку кратки пасуси, знаци и повеќесмислени изјави кои од читателот побаруваат длабока размисла и нудат можност за разновидни толкувања. Сепак, како што се обидов да покажам на претходните страници, основачот на Академијата овој проблем го препознава како легитимен и всушност го обработува внимателно и доследно. Низ Платоновите дијалози од средниот и доцниот период се протега една непрекината нишка на философско истражување, која ја покажува развојноста, но и стабилноста на неговата мисла. Зачетокот на Платоновата теорија на злото е присутен во *Државата*, каде што тој скоро огорчено бележи дека злата доминираат во животот на смртниците, и повикува на потрага по нивната причина. Трагови на веќе развиена теорија постојат на донекаде неочекувано место, во *Теајтет*, каде што практично во една реченица е изнесено нешто што делува како криптично учење за злото, неговите причини и начинот тоа да се надмине. Загадочниот *Тимај* ги расветлува некои од непознатите поими изнесени во *Теајтет* и го содржи јадрото на Платоновата теорија на злото. *Законите*, пак, на индиректен начин ги потврдуваат заклучоците од *Тимај*. Во нив е изложена и Платоновата теодикеја, која се апстрахира од метафизичкиот аспект на проблемот на злото и, сосредоточувајќи се на неговиот искусствен вид, или страдањето на свесните суштества, се обидува истото да го доведе во склад со Божјата добрина и грижа за созданието. Низ сите овие дијалози, сметам, преовладува идејата дека причината на постоењето на сè што е недостојно, недооформено и неприлично е нескротливоста на материјалноста која, поради самата своја природа, несовршено ги прима одразите на вечните вистини. Поради нужноста

таа да биде една од состојките при создавањето на овој, инаку најубав од сите можни светови, во него вечно ќе се пројавуваат безбројни искривувања, како што одразот и на најубавиот лик во езерска вода никогаш нема да биде непоматен и стабилен. А кога условените души доаѓаат во контакт со истата таа материјалност, се здобиваат со телесност и следственото незнаење, кои стануваат вторични причини на злата кои душите ги трпат и извршуваат.

Како и на бројни други полиња, Платон со своето учење за злото ги испишува првите страници во историјата на философското иследувањето на овој проблем. Земајќи ја токму материјалноста како непосредна причина на неговото постоење, тој врши големо влиание врз бројни мислители, а пред сè Плотин, на кого сега ќе преминеме.

II ПЛОТИН

1. ПЛОТИНОВИОТ ЖИВОТ

За Плотин може, без премногу колебање, да се каже дека спаѓа во редот на највлијателните мислителци на Стариот Свет. Според грандиозноста на опусот и проникливоста на мислата се приближува до недостижните Платон и Аристотел, а Провидението токму нему му ја доделила големата чест да ја испее лебедовата песна на Античката философија.¹⁹¹ Неизбришлив е печатот кој овој голем метафизичар и мистик го има оставено врз духовните текови на Западот, бројни се подрачјата каде неговото влијание се чувствувало низ вековите, па и до денешен ден останува неизбледено. Нашата цел во овој текст е да ги разгледаме Платиновите ставови во врска со постоењето на злото во светот, како и прашањето на основаноста на неговото постоење, т.е. Платиновата теодикеја. Се разбира, за да воопшто допреме до проблемот на онтолошкиот супстрат на злото и оправданоста на неговото постоење, неопходно е да кажеме барем неколку збора за неговите општи философски гледишта. Но пред тоа, сметам дека е разумно да посветиме барем малку простор на краткиот приказ на Платиновите живот и неговото творештво.

Дека приказот на Платиновата биографија не може да се дополни со ништо ново, сметал уште Евнапиј.¹⁹² Самиот философ никогаш не разоткривал никакви податоци за сопствениот живот,¹⁹³ сметајќи ја отеловеноста, согласно платоновската традиција, за деградација и обесчестивање на душата, чија природа е едно со природата на најубавото, т.е. Интелектот.¹⁹⁴ Единствениот сигурен извор на податоци, затоа, е *Животот на Плотин*,¹⁹⁵

¹⁹¹ Иако таа живее сè до несреќниот едикт на Јустинијан I од 529 година, со кој конечно било оневозможено дејствувањето на Атинската школа – и после Плотин се појавуваат такви великани на духот какви што се Јамблих и Прокле – сепак неговите наследници воглавно се сосредоточени на толкување, разработување, теургијско мистифицирање и понекогаш несогласување со основните поставки на Платиновите систем.

¹⁹² „Порфириј ги запишал сите детали од животот на овој философ, така да кон тоа малку што може да се додаде.“ (Eunapius, *Vitae Philosophorum ac Sophistarum*, во Guthrie 1918, стр. 39) Тој сепак додава еден податок, кој ‘божествениот Порфириј’ не го изнел: Плотин потекнувал од Египет, а името на неговиот роден град е Ликопол (ibid.).

¹⁹³ Со исклучок на ситни анегдоти кои ги изнесувал за време на неформални разговори, како, на пример, дека се до осмата година повремено ги цицал градите на својата дадилка, но кога некој го видел и му рекол дека е малечок напасник, тој се посрамил и престанал (Порфириј, *Vita Plotini* 3 (понатаму *VP*)). Плотин исто така не се снебивал да ја изнесе својата интелектуална биографија (ibid.).

¹⁹⁴ *VP* 1.

¹⁹⁵ Полното име на биографијата е *Peri tou Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou* (*За животот на Плотин*

напишан од неговиот близок и драг ученик Порфириј, кој поминал шест години во Платиновата школа, и тоа во периодот од 59-та до 64-та година на животот на учителот.¹⁹⁶ *Животот* е напишан како вовед во *Енеадите*, за чие постоење во денешната форма исто така можеме во голема мера да му бидеме благодарни на достоиниот Платинов ученик, кој извршил херкулевска задача уредувајќи ги и подготвувајќи ги за издавање списите на философот. Информациите кои ги добиваме од подоцнежните доксографи и учени скоро исклучиво се потпираат врз податоците изнесени од Порфириј¹⁹⁷, кои, за среќа, се чинат веродостојни.¹⁹⁸

Според Порфириј, Плотин е роден во 205 година н.е.¹⁹⁹ Тој никогаш не говорел за своето детство или родители, ниту пак го разоткрил денот на своето раѓање, бидејќи не сакал да се прославува ниту со гозби ниту со жртвувања. Но затоа, самиот вршел жртвувања во чест на роденденот на Платон, како и на Сократ.²⁰⁰ Дознаваме и дека остро се спротивставувал на замислата да биде насликан портрет според неговиот лик.²⁰¹ Своето образование го започнал на осумгодишна возраст, учејќи кај некој граматичар. На филозофијата решил потполно да и се посвети кога имал дваесет и осум години. Започнал да ги посетува школите на најеминентните Александриски учители, но нивните предавања ги напуштал тажен и разочаран. Така се до моментот кога го запознал Амониј Сак. Откако го слушнал, сфатил дека е дојден крајот на неговите скитања. Него го барав! (*touton ezētoun*), му рекол на пријателот кој го упатил кај Амониј. Плотин останал крај својот учител до 39-та година на животот, кога, поттикнат од незгасливата жед за знаење, се приклучил на експедицијата на императорот Гордијан, надевајќи се дека ќе има прилика да се запознае со тајните учења на персиските магови и хиндуските аскети. Походот на Гордијан завршил неславно со неговата смрт во Месопотамија, а со тоа пропаднал и планот на нашиот филозоф, кој, по бројни искушенија и на возраст од 40 години, конечно се стационарирал во

и редоследот на неговите книги), но во литературата често се наведува со латинското скратено име *Vita Plotini*.

¹⁹⁶ Иако не бил присутен во самиот момент кога Плотин го напуштил овој свет, бидејќи, следејќи го неговиот совет, во тоа време престојувал на Сицилија, за да се поврати од меланхолијата и потиштеноста кои го обземале (*VP* 11.).

¹⁹⁷ Исклучоци сепак постојат: еден пример е забелешката на Евнапиј, втор е тврдењето на Суидас дека Плотин боледувал од 'светата болест', односно од епилепсија. Сепак, ваквите информации се често предизвикувани од современите истражувачи, со образложение дека е тешко возможно на Евнапиј да му биле достапни податоци до кои Порфириј на можел да дојде (види Armstrong 1988, стр 2., фн. 1)

¹⁹⁸ „Внимателните истражувања на современите учени се чини дека покажуваат дека информациите за Плотин кои ги пренесуваат Фирмикус Матернус, Евнапиј и Суидас немаат независна вредност. Сè што е несомнено во нив потекнува од Порфириј“ (Armstrong 1962, стр. 11).

¹⁹⁹ *VP* 2

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *VP* 1. Неговиот доверлив ученик Амелиј сепак успеал да убеди некој свој пријател сликар, по име Картериј, да ги посетува Платиновите предавања и да го наслика портретот по сеќавање. Мала е веројатноста дека преживеала каква и да е копија или биста извајана според него (види Armstrong 1962, стр. 12)

Рим. Плотин таму отворил сопствена философска школа, и брзо станал мошне популарен, како меѓу вистинските трагатели по мудроста, така и меѓу обичните луѓе.²⁰² Ја стекнал дури и наклоноста на императорот Галијен и неговата жена Салонина. Императорот ветил дека ќе му отстапи еден напуштен град во Кампанија за да философот може да го основа Платонополис, идеалниот град во кој жителите би живееле според Платоновите *Закони*, но поради завидливоста на некои дворјани, проектот не бил остварен.²⁰³ Плотин бил познат како човек со беспрекорен карактер и вистински добротвор, така што некои имотни граѓани, пред својата смрт, му ги доверувале своите деца и сиот свој имот, за кои философот се грижел без себични мотиви. Луѓето често пати го избирале како посредник при спорови, а тој секогаш изнаоѓал решение без никого да повреди или навреди. Се разбира, засолниште кај Плотин нашле и бројни души кои биле привлечни исклучиво од неговата љубов кон мудроста и потполната посветеност на идеите и принципите кои ги подучувал.²⁰⁴

Останувајќи верен на заветот кој го положил пред Амониј Сак, Плотин долго време ништо не пишувал, туку своите учења ги изнесувал исклучиво по усмен пат. Но откако неговите соученици Херениј и Ориген²⁰⁵ го прекршиле заветот, и откако пишаните текстови се наложиле како вистинска потреба во неговата школа, Плотин, веќе на возраст од педесеттина години, решил да започне со пишување. Првиот трактат кој го составил е насловен *За убавото* (Во Порфириевото издание на *Енеадите*, I.6).

Како што веќе беше споменато, Плотин го презирал своето тело и не посветувал никакво внимание на неговото негување или дури одржување. Видот му бил значително општетен, страдал од хронични пречки при варењето, но одбивал да прифати било какви лекаства. Се чини дека следел вегетаријански режим на исхрана. Кон крајот на животот, според зборовите на Порфириј, тој заболел од силна дифтерија, која го истоштила до таа мера што морал да се повлече на имотот на еден свој пријател во Кампанија.²⁰⁶ Таму го испуштил и последниот здив, во присуство на лекарот Евстохиј, кој пристигнал токму на време да ги слушне последните зборови на учителот: “Те чекав долго време. Обидете се да го

²⁰² *VP* 3.

²⁰³ *VP* 12.

²⁰⁴ *VP* 9.

²⁰⁵ Порфириј не го го пренесува насловите на делата на Херениј, додека за Ориген вели дека напишал само две расправи: *Peri tōn daimonōn* и *Hoti monos poiētēs ho basileus*. Тука се работи за паганот Ориген, а не ранохристијанскиот философ, апологет и црковен отец, иако се чини дека и овој некое време учел кај Амониј Сак. За поткрепа на ова мислење и понатамошни референци, види Armstrong 1962, стр. 13, и Armstrong 1988, стр. 10, фн. 1.

²⁰⁶ Учените сметаат дека болеста од која починал Плотин е всушност еден вид на лепра (види Armstrong 1988, стр. 4, фн. 1).

воздигнете богот во нас назад кон божественото во Свкупноста.²⁰⁷ Плотин починал во првата половина на 270 година.

2. Платиновите списи

Порфириј во *VP* 4-6 ни ја предочува генезата на Платиновите списи: тој не започнал да пишува се до својата 49-та година, а кога Порфириј за прв пат го сретнал (Плотин тогаш бил на возраст од 59 годишна возраст), неговиот опус се состоел од дваесет и една книга. За време на следните шест години, во текот на кои Порфириј учел кај Плотин, философот напишал уште дваесет и четири расправи, и конечно, после Порфириево то заминување на Сицилија, учителот, во два наврати, му ги испратил и останатите девет книги. Така, Плотин својот свкупен опус го напишал во последните 16 години од животот, па тој ја претставува неговата потполно зрела мисла. Сепак, неговите списи не се замислени како систематско изложување на фисософскиот систем кој го изградил, туку главно – но не и исклучиво – како практичен одговор на потребите на школата. Од Порфириј дознаваме дека Плотин во своите расправи всушност давал одговори на интересните и тешки прашања кои се израѓале во текот на предавањата. И прашањата на самиот Порфириј биле причина на составување на некои од Платиновите расправи. Тој, во една прилика, три дена го испрашувал учителот за врската на душата со телото, а кога извесен Тхаумасиј приговорил дека би сакал да го чуе Плотина како школски го излага своето учење, а не постојаните испитувања на Порфириј, философот одговорил: „Но кога не би ги решавале тешкотиите кои Порфириј ги изнесува во своите прашања, не би имале да кажеме ништо што би можело да биде запишано во книга“ (*VP* 13).²⁰⁸ Овие списи Порфириј, по налог на самиот Плотин,²⁰⁹ систематски ги подредил во шест книги од по девет глави, па оттаму и нивното име: *Енеади* (деветки).²¹⁰ Тој, меѓутоа, не го објавил своето издание сè до почетокот на 4-ти век (т.е. повеќе од 30 години после смртта на Плотин). Во меѓувреме, своето издание го приготвил и објавил лекарот Евстохиј, кој

²⁰⁷ *Se eti perimenō ... peirasthe ton en hēmin theon anagein pros to en tō panti theion (VP 2).*

²⁰⁸ Армстронг додава: „[Платиновиот] метод на подучување бил неформален и оставал доволно простор за слободна расправа, а во пишаните дела неговата философија ја наоѓаме изнесена не чекор по чекор во облик на методично излагање, туку преку постојано и повторено фаќање во костец со крупните клучни прашања, секогаш од малку поинакви гледни точки и во согласност со различните видови на приговори и прашања“ (Armstrong 1988, стр. viii)

²⁰⁹ „Тој самиот ме задолжи да ги суредам и ревидирам неговите книги, а јас му ветив уште додека беше жив, и се обврзав пред другите пријатели дека ќе го сторам тоа“ (*VP* 24).

²¹⁰ За да ја постигне својата цел книгите да бидат организирани во согласност со симетријата на светите броеви, Порфириј морал некои од подолгите расправи да ги подели на неколку последувателни дела (III 2-3, IV 3-5, VI 1-3, VI 4-5), како и да изврши други измени (III 8, V 8, V 5 и II 9 изворно биле делови од еден спис, а можно е и III 9 да се состои од разни белешки кои не биле предвидени да сочинуваат единствена расправа).

единствен бил присутен за време на Платиновите последни мигови.²¹¹ Порфириј Платиновите *Енеади*, сè на сè 54 списа, ги организирал не хронолошки, туку тематски, следејќи ги примерите на Аполодор од Атина и Андроник Родоски²¹², и тоа во три тома. Првиот том ги содржел *Енеадите* I, II и III. Прва *Енеада* воглавно содржи етички расправи; во фокусот на Втората и Третата се теми од областа на философијата на природата, т.е. физика, космологија и прашања кои се однесуваат на различна проблематика поврзана со материјалниот универзум. Вториот том ги опфаќал *Енеадите* IV и V. Четвртата е потполно посветена на психологијата, т.е. содржи расправи чија тема е самата Душа. Петтата Енеада ги вклучува расправите посветени на втората Хипостаса, имено Интелектот, но се допира и до Доброто и Душата, како и до прашањата кои се однесуваат на Идеите. Третиот том бил сочинет само од *Енеадата* VI. Нејзината главна тема е Едното, но ја обработува и проблематиката на броевите, слободата на волјата и други теми.²¹³

Платиновиот стил на пишување бил мошне специфичен. За разлика од својот голем претходник, имено Платон, овој философ не обрнувал ниту ронка внимание на појавниот аспект на своите текстови. Како што вели Порфириј, Плотин бил примарно зафатен со идеите.²¹⁴ Или, би можеле да додадеме, според Порфириј, неговите списи се олицетворение на Сократовиот стил на презентација на сопствената апологија, за кој вели: ... *isos men gar kheiron, isos de beltion an eie, auto de touto skopein kai touto ton noun proserkhetai, ei dikaia lego e me.*²¹⁵ Битен елемент во стилската архитектониката на неговите списи била и една објективна пречка, имено крајно ослабениот вид. Платиновиот вид бил толку општетен, што тој никогаш не го поправал, ниту препрочитувал она што го напишал.²¹⁶ Ракописот му бил тежок и правел правописни грешки, но идеите кои сакал да ги запише биле потполно и кристално јасно развиени во неговиот ум, така да, кога пишувал, пишувал без престан, како да копира од некоја книга. Дури и кога некој би го вознемирил во работата, поставувајќи му прашање или барајќи совет, текот на медитацијата на философот не се прекинувал, туку, после завршувањето на разговорот, продолжувал да пишува, повторно без да го препрочита текстот кој претходно го напишал.²¹⁷ Навистина е тешко да се следи Платиновата мисла и да

²¹¹ За жал, од ова издание, како ни од стотомните белешки од предавањата кои ги запишал Амелиј, не останало скоро ништо.

²¹² Првиот бил уредник на собраните дела на комедиографот Епихарм, а вториот е славниот уредник на Аристотеловиот, но и Теофрастовиот опус.

²¹³ VP 24-26

²¹⁴ *Μονον του νου echomenos* (VP 8).

²¹⁵ „Без обзир дали (мојот говор) е подобар или полош, вие обзирнете се и обрнете внимание само на ова: дали зборувам вистинити нешта, или не“ (*Apol.* 18a).

²¹⁶ VP 8

²¹⁷ Ibid.

се продре во длабочините на неговата философија; дури и големиот Хегел вели дека е заморно да се прочитаат сите Енеади²¹⁸.

Како говорник, Плотин бил извонреден; имал способност веднаш, без размислување соодветно да одговори на било кое прашање. Но, како што дознаваме од Порфириј, јазикот не му бил совршен. На пример, велел *'anamnemisketai'* наместо *'anamimnesketai'* (се присетува, си приспомнува)²¹⁹. Вакви и слични грешки правел и во своите текстови, а додатна отежителна околност бил фактот што при пишувањето не ги одделувал зборовите. Сепак, од погоре изреченото не би требало да се заклучи дека Плотин не пишува убаво; Порфириј е во овој случај можеби сепак малку престрог кон својот учител. Стилот на Плотин е несомнено исклучително тежок за следење, но неговиот израз сепак опчинува со својата елегантенција и поетичност.

За крај, би можеле да споменеме уште една специфика на Платиновиот јазик, која Армстронг ја споменува во својата студија *Plotinus*. Имено, имињата кои Плотин најчесто ги користи за да го означи првиот принцип на својата филозофија и на постоењето воопшто – *to hen* и *to agathon*²²⁰ – се во среден род, но затоа заменките и придавките кои се однесуваат на нив, Плотин често ги користи во машки род. Тоа е, како што смета Армстронг, природно доколку се земе предвид дека Едното на Плотин во најголема можна мера соодветствува со она што, како во платоновската школа, така и во денешните филозофски и религиски учења го нарекуваме Бог, а на кого традиционално реферираме со заменки во машки род.²²¹

²¹⁸ Hegel, 1975, стр. 33

²¹⁹ *VP* 13

²²⁰ Овие именки во преводите на современите јазици веќе традиционално се пишуваат со голема почетна буква – Едното и Доброто.

²²¹ Види Armstrong, 1962, стр. 28

3. Основите на Платиновата философија

Несомнено е дека во Платиновата мисла јасно се распознаваат мистичарски елементи, кои веројатно се должат на неговата суптилна природа, духовна сензибилност и постојаното себеиспитување и самоусовршување, кои му овозможиле длабоки увиди во скриената природа на нештата и богати лични спиритуални искуства. Соединувањето со Првото Начело на сето постоење преку мистична екстазата е крајната цел на неговото философирање. Тоа, меѓутоа, никако не треба да се сфати како некој вид на скратен пат до совршенството; до екстазата води долг процес на морално очистување и метафизичка рефлексивност. Плотин е пред сè голем метафизичар и систематски философ кој одлично ги познавал – и при предавањата ги користел – списите на своите претходници. Тука биле вклучени не само Платон и Платоничарите, туку и Аристотел, Перипатетичарите, Питагорејците и Стоиците.²²² Интелектуалната одличност и етичноста за него се неопходни предуслови за постигнување на личното искуство на соединувањето со Едното. Така, Плотин е едновременно и формално образуван професионален философ, вешт во критичкото толкување на богатата традиција на која се надоврзува, и длабоко морална и религиозна личност кој своите духовни искуства настојувал да им ги пренесе на другите. Сметам дека суштината на Платиновата философија, во една, скоро кантовски опсежна реченица, успева да ја долови Армстронг:

Неговата философија е приказ на суредената структура на живата стварност, која вечно истекува од своето трансцендентно Прво Начело, Едното или Доброто, и слегува во непрекинат след на фази од Божествениот Интелект и Идеите содржани во него, преку Душата со нејзините различни нивоа на искуство и дејственост, до последните и најниските стварности, телата кои ги восприемаме со своите сетила: таа е воедно и патоказ за начинот на кој човековото јаство, кое може да доживува и делува на секое од нивоата на постоење, ќе биде во состојба, доколку го посакува тоа, да се воздигне преку постапно прочистување и поедноставување до обединувањето со Доброто, кое единствено може да го задоволи.²²³

Иако Армстронг во овој цитат акцентот го става врз сложениот однос и неразделната спрега помеѓу макрокосмосот и микрокосмосот, истиот принцип важи и за севкупната Платинова метафизика: клучната доктрина на философот, како и главната карактеристика на неговиот универзум е токму постојаното произлегување (*proodos*) на Хипостасите од Едното, но и

²²² *VP* 14

²²³ Armstrong 1988, стр. xiii

обратниот процес на свртување или враќање (*epistrophē*) кон него. Токму преку оваа своја доктрина Плотин го дава и одговорот на клучното прашање во хеленската философија, неизбежно присутно од самите нејзини почетоци: ‘Зошто постои множеството?’ или ‘Како мноштвото произлегува од Едното?’²²⁴ За да го стори тоа, тој поставува уште едно смело прашање кое допира до самата граница на човековата способност за спекулација: ‘Зошто Едното воопшто постои како начело?’ Аристотел своевременно ова прашање го отфрлил како неиздржано, бидејќи, како што сметал, води до *regressus ad infinitum*: прашањето ‘зошто?’ може да се постави за сè освен за првото начело – во спротивно тоа би го повлекло следното ‘зошто?’, ова уште едно, и така до бесконечност.²²⁵ Плотин, за разлика од Аристотел, смета дека прашањето заслужува и може да добие одговор. Причината на постоењето на Едното е самата негова природа, која се манифестира како самосоздавачка активност. Во VI.8.13 Плотин го нуди својот доказ за нужоста на постоењето на Едното (кое е воедно и Добро), почнувајќи од премисата дека сите суштества тежнеат кон Доброто. Сè додека не го достигнат, тие посакуваат најразлични други нешта, но кога еднаш ќе допрат до него, се посакуваат само себеси. Така, постоењето и волјата се совпаѓаат. „Поради оваа причина, постоењето му припаѓа на Добро по себе, се совпаѓа со него, во извесна смисла тоа се создава самото себеси, а особено поради тоа што Доброто во себе и низ себе сака да биде она што е.“²²⁶ Значи, додека другите суштества потстрекот за своето постоење го наоѓаат единствено преку потрагата по Доброто, а совршенството во делумното учествување во него, Доброто, како цел на сè што постои, во самото себе го содржи поттикот за своето постоење, желбата за своето битие. Така, тоа вечно се создава самото себеси, а неговата активност и суштина се едно и исто.

Откако мистеријата за постоењето на Едното е расветлена, одговорот на прашањето за произлегувањето на мноштвото за Плотин веќе не претставува преголем проблем. Едното, кое е причина на самото себеси, потполно и совршено, *нужно* создава. Создавањето, меѓутоа, не е производ на свесен, волев чин – Едното ниту дејствува, ниту го посакува, ниту го планира создавањето. Тоа се одвива сосема спонтано, а втората Хипостаса произлегуваат од Едното еднакво природно како што водата истекува од изворот. „Интелектот -Битието треба да се сфати дека настанува од Доброто како да е излеано, распослано, како да е виснато од него.“²²⁷ Плотин, настојувајќи да го долови процесот на произлегувањето на последователните

²²⁴ Види Reale 1990, стр. 394

²²⁵ Gatti 1996, стр. 28

²²⁶ Op. cit., стр. 28

²²⁷ *Ton noun kai to on chrē lambanein, genomenon ex ekeinou kai hoion ekchythen kai exelichthen kai exērtēmenon* (VI.8.18.17-20).

Хипостаси една од друга, често се потпира и врз аналогијата на центарот на кругот од кој се распростираат концентрични кружници, како и врз аналогијата на распростирањето на светлината. Во IV.3.17.11-14 обете аналогии ги спојува во една восхитувачка сликовита претстава на метафизичките фази на Стварноста: „Та постои нешто како центар, околу тој центар се шири круг од светлина, а околу овие уште еден друг: светлина од светлина.“²²⁸ Сепак, ваквите слики и описи, како и тврдењето дека Едното создава по нужност, не смеат да го наведат читателот на мислата дека Едното на кој и да е начин мора да се повинува на законите на нужноста, токму онака како што водата едноставно *мора* да истекува за да биде вода, а светлината *мора* да се шири за да биде светлина. Едното е апсолутна слобода, тоа не е онакво какво што е затоа што не може да биде поинакво, туку затоа што најдобро токму какво што е.²²⁹ Нужноста нема никаква власт над него, не го диктира ниту неговото настанување (бидејќи е ненастанато), ниту неговото постоење (бидејќи е вечна самопостоечка актуалност), ниту пак неговата создателна моќ. Зошто тогаш велиме дека Едното создава по нужност? Прво, затоа што мора да постои прво начело, а ова, за да воопшто може да биде прво начело, мора да биде едно и едноставно, без составни делови – така да сето она што следи може да биде сочинето од него. „Та мора да постои нешто едноставно пред сите ствари, поинакво од сите ствари кои доаѓаат после него, кое има битие од самото себе си, не се меша со стварите кои се после него, но сепак во состојба на различни начини да биде присутно во овие, бидувајќи навистина едно, а не нешто друго, а потоа едно.“²³⁰ Потоа, доколку едното е прво и првобитна моќ, тоа тогаш тоа е и најсовршено. Плотин смета дека сите нешта кои достигнале совршенство не остануваат сами, туку произведуваат нешто друго.²³¹ Тоа се однесува дури и на неживите нешта, кои, откако ќе созреат, се даваат себе си на другите – како што снегот лади, огнот загрева, а лекот ги пренесува својствата кои одговараат на неговата природа. Како тогаш може да се очекува дека „Најсовршеното, првото Добро, ќе остане во себе си како да завидува и е неволно да се даде, дека она што е производна моќ во сите нешта ќе се однесува како да е немоќно?“²³² Така, произлегувањето на Интелектот од Едното, како и на Душата од Интелектот итн., е нужно и вечно, но таа нужност произлегува од совршенството на Едното, бидејќи „совршенството е нужно

²²⁸ *Esti gar ti hoion kentron, epi de toutō kyklos ap' autou eklampōn, epi de toutois allos, phōs ek photos.*

²²⁹ Види VI.8.10.25-26

²³⁰ *Dei men gar ti pro pantōn einai haploun, touto kai pantōn heteron tōn met' auto, eph' heautou on, ou memigmenon tois ap' autou, kai palin heteron tropos tois allois pareinai dynamenon, on ontōs hen, ouch heteron on, eita hen* (V.4.1.15-9).

²³¹ Види V.4.1.25-30, V.1.6.38-39

²³² *Pōs oun to teleōtaton kai to prōton agathon en hautōi staiē hōsper phthonē san heautou ē adynatēsan, he pantōn dynamis* (V.4.1.34-36).

продуктивно и креативно.²³³

Но зарем тоа сепак не значи дека, бидејќи Едното како апсолутно совршенство нужно мора да создава, самиот тој факт ја доведува под знак на прашање неговата апсолутна слобода и потполност? Одговорот на ова прашање останува негативен, бидејќи, прво, Интелектот произлегува од Едното без да влијае на него на било кој начин, без да го намали или промени. Здавајќи, Едното ја задржува својата трансцендентна состојба, неговата супстанција не осиромашува. „Првото останува исто иако другите нешта настануваат од него.“²³⁴ Второ, и позначајно, битно е да се напомене дека за правилно разбирање на произлегувањето на последователните Хипостаси од Едното, неопходно е да се обрне внимание на еден тежок пасус во V.4.2, каде што самиот Плотин објаснува на кој начин нештата настануваат од Првото Начело.²³⁵ Тој тука говори за два вида на *energeia* која ја поседуваат нештата. Тоа се актот *на* супстанцијата (која и припаѓа на супстанцијата) и актот *од* супстанцијата (која произлегува од неа). Првиот тип на *energeia* ја претставува самата актуалност на нештото, т.е. неговото вистинско битие, додека вториот потекнува од првиот, не го претставува вистинското битие на нештото и истекува од него нанадвор. Плотин, како илустрација, ги нуди примерите на огнот – кај него може да се разликува топлината која ја претставува самата содржина на неговото битие, но и онаа топлина која потекнува од првата и е насочена нанадвор. Оваа поделба важи за сите Хипостаси, но нас тука не интересира Едното. Така, постои *energeia* благодарение на која тоа останува непроменливо, во согласност со својата природа и ‘начин на живот’, но и онаа *energeia* која произлегува, неизмерната моќ која ги создава битието и супстанцијата. Тоа, вели Плотин, е создателната моќ на сите нешта, а нејзиниот производ се токму тие. Затоа тој повторно и повторно го свртува вниманието на читателот кон Платоновата изјава дека Доброто-Едното е *epekeina tēs ousias*, или *epekeina tōn pantōn* – како причина на сите нешта, вклучувајќи го и Интелектот, т.е. Битето, тоа е нешто поинакво и повеќе од нив. Преку својата *energeia hē esti tēs ousias*, која е активност на неограничена слобода, Едното секогаш останува во самото себе, апсолутно, непроменливо. Втората, пак, *energeia hē ek tēs ousias*, создателната моќ, иако нужно следи од првата, се раководи според нужност која е *suī generis*, т.е. нужност која следува од неограничена слобода. На тој начин Едното останува недопрено, и покрај актот на создавањето.²³⁶

Меѓутоа, со ова прашањето за произлегувањето на мноштвото од Едното е само

²³³ Armstrong 1988, стр. xix

²³⁴ *Mene to prōton to auto, kan ex autou ginētai hetera* (V.5.5.1-2).

²³⁵ Види Gatti 1996, стр. 30

²³⁶ „Во процесот на произлегувањето од Едното, никако не се работи за излевање на супстанцијата на првото начело, туку на неговата моќ, а уште помалку за некаков вид на физичка нужност, туку нужност која следи од врховниот чин на слобода, од само-волјата на првата Хипостаса“ (op. cit., стр. 31).

половично одговорено. Како што беше речено на почетокот на овој оддел, во Платиновиот универзум, произлегувањето не непотполно и немоќно без неговата противтежа, т.е. враќањето (*epistrophē*). Произлезеното всушност се утврдува и определува како она што е токму преку актот на враќањето кон она од што произлегло. Претходно говоревме за актот од супстанција како клучен момент во процесот на произлегување, и тоа е во ред; меѓутоа, вистинското оформување на произлезеното се случува дури преку актот на враќањето. Интелектот, на пример, не станува Битие и седиште на Идеи со самото произлегување; тоа резултира во неодредената и безоблична интелигибилна материја, а таа пак станува *nois* дури после созерцателното враќање кон својот извор. Во V.2.1 Плотин пишува дека сите нешта, не само што потекнуваат од Едното, туку и брзаат да се вратат кон него. Едното е совршено и, според Платиновата метафора, неговата полнота се прелева, па тоа изобилство создава нешто ново. Но тој нов ‘производ’ станува Интелект и првично Битие дури откако се свртува кон својот извор и се исполнува со него созерцувајќи го (*theōriein*). Така, конечниот формативен момент во процесот на произлегување на нештата од Едното, всушност станува враќањето, а суштината на враќањето станува созерцанието. Згора на тоа, за созерцанието може да се каже дека претставува една од оските околу кои се врти целокупната Платинова метафизика,²³⁷ но и неговата практична философија. Дури и самото Едно созерцува: се врти кон себе си во безвремен чин, без потреба и посакување. Сите останати Хипостаси го должат своето постоење, но и својата креативна моќ, токму на чинот на *theōria*. Интелектот го созерцува Едното, Душата го созерцува Интелектот (и преку него, Едното), и на тој начин стануваат она што се, но и го произведуваат она што е под нив. Во замислениот разговор со Природата (што е име за понискиот аспект на Душата) во III.8.4.1-13, Плотин ги става во нејзината уста следиве зборови:

Настанатото е она што го гледам во својата тишина, предмет на созерцание кој настанува природно, а јас, која и самата потекнувам од такво созерцание имам созерцателска природа. И мојот чин на созерцание го создава она што го созерцува, како што геометрите ги цртаат своите фигури созерцувајќи.

Тоа значи дека созерцанието на Природата (но и на повисоката Душа и Интелектот) е двонасочно: таа го гледа и она што е пред неа – така се остварува – но и она што доаѓа после неа – така создава. Плотин, во своето акцентирање на созерцанието, оди толку далеку, што на едно место вели дека сите нешта – како оние кои вистински постојат, така и оние кои

²³⁷ Cf. Reale 1990, стр. 396

настануваат од нив додека тие созерцуваат – произлегуваат од созерцание и се созрцание.²³⁸ Од ова е јасно дека севкупниот Платинов универзум, кој блика со живот и енергија, почива на нишката на созерцанието и од него ја добива својата моќ. Истото важи и за микрокосмосот во неговиот систем: исходштето на Платиновата етика е созерцанието. Индивидуалната душа мора да го најде својот пат назад кон Интелектот и преку него до Едното, а целиот процес на враќање – од основното прочистување преку стекнување на граѓански доблести, па до највисокиот облик на мистична екстаза – не е ништо друго туку *theōria* во своите различни облици.

По овој обид двонасочното движење од и кон Едното да се претстави како суштината на Платиновиот универзум, полезно е да се кажат и неколку збора за, условно речено, неговите главни фази. Таквите фази ги има три на број, а основачот на Неоплатонизмот за нив говори како за моменти (се разбира, не во темпорална смисла), или Хипостаси (*hypostasis* – подлога, основа) на она што е. Тие Хипостаси се: Едното или Доброто (*to hen, to agathon*), Интелектот (*ho nous*) и Душата (*he psychē*).

3.1 Трите Хипостаси

Стожерниот поим на Платиновата философија е Едното, но поради неговата апсолутна трансцендентност, самиот обидот да се говори за него содржи внатрешна противречност и мора да биде осуден на неуспех. Во VI.9.3.52-55 Плотин пишува:

Оној кој сака да говори прецизно не треба [Едното] да го означи ниту со ‘тоа’ ниту со ‘постои’; ние пак, како да трчаеме однадвор околу него, сакајќи да го изразиме нашето лично искуство за него, и понекогаш се доближуваме, а понекогаш се оддалечуваме во нашата збунетост за него.

Философот, иако често со јазик кој во најголем дел се состои од негативни термини, сепак зборува за Едното. Привидувајќи го идиолектот на Платоновитеот *Парменид*, во V.2.1.1-2, Плотин вели: „Едното е сите нешта и ниту една од нив: начело е на сите нешта, не е сите нешта, но сите нешта се како него.“ Едното е едновремено сите нешта и ниту едно од нив, бидејќи сите тие своето постоење нему му го должат, а тоа сепак останува само во својата суштина, поинакво од сè што постои. „Едното не може да биде еднакво на збирот на поединечните ствари. Поединечните нешта подразбираат извор или начело, а тоа начело мора

²³⁸ III.8.7.1-3

да се разликува од нив и мора логички да им претходи.²³⁹ Што тогаш може да се каже за природата на Едното? Нема да погрешиме доколку Едното го наречеме Бог (и самиот Плотин понекогаш ја користи именката *theos* кога говори за него), иако ни во кој случај не би можеле да го поистоветиме со потполно перонализираниот Бог на големите монотеистички религии. Сепак, за него и неговата природа не може ништо потполно прецизно да се каже: тоа е апсолутното Прво кое му претходи на сè²⁴⁰, причина е на нештата кои произлегуваат од него, но останува засекогаш непоменшано со нив, потполно едноставно и затоа невозможно да се опише – та каков предикат може да му се придаде на она што е само со себе си и кое му претходи на сето она што го знаеме како битие? Тоа им пркоси на сите обиди да се изрази преку говор, недостижно е за човечката моќ на познание – единственото нешто што со сигурност може да се изрече за него е дека е трансцендентно дури и во однос на Битието.²⁴¹

Се разбира, Плотин не се обидува да каже дека Едното, со тоа што е над Битието, е всушност негација на постоењето, едно големо ништо, *sunyata*, или празнина, како што ја разбираат будистичките философи. Токму спротивното е вистина: Едното е позитивна стварност и генеричко начело, тоа блика со живот и енергија, но неговото постоење е толку поинакво од постоењето на мноштвото кое ние го восприемаме и поимаме, што најдобро може да се опише преку негирање. И така со Плотин апофатизмот на голема врата влегува во полето на философската и религиската мисла. Но суштината на Платиновата апофатичката теологија (доколку можеме така да ја наречеме) е сфаќањето дека Бог е толку единствен и едноставен, што никаков атрибут не може да му се припише, што никакви предикации не трпи. Плотин вели: ни дека 'е' не можеме да кажеме, тоа не му е потребно; ниту дека 'е добар', бидејќи бидувањето добар може да му се предидира само на она што 'е'. Но за него можеме да кажеме 'Добро', користејќи го тука зборот не како предикат, туку на тој начин што не правиме разлика меѓу 'Добро' и 'Едно', на тој начин што сфаќаме дека самото Едно е тоа Добро.

Понатаму, во Првиот Принцип нема мислење, волја ниту активност, затоа што сите три дејности подразбираат разлика меѓу субјектот и неговиот предмет. Мислечкиот чин би го нарушил неговото потполно единство – би довел до појава на двојственост помеѓу неговата

²³⁹ Copleston, 1962, стр. 464

²⁴⁰ Повторно, во логичка, а не во темпорална смисла.

²⁴¹ *hou me logos, mede episteme, ho de kai epekeinai legetai einai usias* (V.4.1.15). Интересно е овде да се напомене паралелата, попрво зачувувачката сличност со една позната упанишадска мантра: *yato vaco nivartante, aprapya manasa saha* – “Брахман (кој би можел да се земе како еквивалент на Платиновото Едно), е она од каде што зборовите и умот се враќаат без да го дофатаат” (Taittiriya Upanisad 2.4.1). Обата наводи ја потенцираат апсолутната трансцендентност на целта на сето философирање, и, парадоксално, неговата недостижност за рационалните способности. Противречноста се разрешува преку воведувањето на способноста на директно видување, која ја надминува дискурзивната рационалност.

суштина и самиот чин на мислење.²⁴² Ово повторно не значи дека Едното е несвесно, туку дека е потполно мирно и самодоволно, а мислата која е во него е мисла која се однесува на него самото. „Ништо друго не е присутно во него, та тоа ќе има проста насоченост од себе си кон себе си.“²⁴³ Така Плотин ја втемелува апсолутната трансцендентност Божја, не давајќи и, меѓутоа, ни на кој начин просторна димензија; Едното не е надвор или над овој свет. Тоа е сепроникнувачко и на тој начин сеприсутно.

Трансцендентната полнота на Едното ‘видливо’ се пројавува преку феноменот на еманација или прелевање, за која веќе говоревме. Тука е зачетокот на создавањето, а тоа е нужно и добро затоа што од Доброто, само добро може да произлезе. Првото од последуваателните добра е Интелектот.

Втората божествена суштина, или првата еманација од Едното е Интелектот. Праначелото е Едно, а Интелектот е зачетокот на мноштвеноста; со питагорејски јазик речено, Едното е единицата, а Интелектот двојката²⁴⁴ која го содржи семето на понатамошната експанзија на Битието – прво во Душата, потоа во создадените суштества. Во него е содржана севкупноста на архетиповите на сè што постоело, постои или ќе постои во појавниот свет. Двојството во Интелектот се изразува преку дистинкцијата меѓу неговата суштина, мислечкото (*to nooun*) и мисленото (*to noumenon*). *Noumenon-om* не е ништо друго туку Платоновите Свет на Идеите, чистите Форми. Но секоја од тие Идеи, и самата е мислечка и потполно духовна, така што двојството во Интелектот не треба да се сфати апсолутно, како отсеченост или поларизација на две спротивставени начела, едното активно, другото пасивно, туку како вечно живо и разнообразно испреплетување на интелегенцијата и формата, како бескрајно разнообразие на органската заедница на духовни ентитети кои се неразделно поврзани во цврсто единство на различностите. Сепак, за разлика од Едното, Интелектот веќе не е едноставен, туку мноштвен – иако самиот интелегибилен, тој исто така и мисли, за што се потребни двајца. Неговото мноштво, меѓутоа е мноштво во единство – Интелектот и Идеите, како ни самите Идеи меѓусебно, не се просторно одделени. Тој во себе ги содржи сите нешта, и тој самиот е сите нешта, па кога мисли, всушност не мисли ништо друго освен самиот себе си.²⁴⁵ „Умот не ги познава своите предмети како восприемањето,

²⁴² Види VI.7.38

²⁴³ *E ouden allo parestin autōi, all' haplē tis epibolē autōi pros auton estai* (VI.7.39.1-2).

²⁴⁴ Основните ‘состојки’ на создавањето, според Плотин се Едното и Неодредената Дијада (*aoristos dyas*). Од нив како начела потекнуваат Идеите и броевите, т.е. Интелектот (види V.4.2.7-9). Питагорејско-Платоновски концепт на создавање не е лесно сфатлив; овде можеме да кажеме само дека Неодредената Дијада кај Плотин е синоним за интелегибилната материја, т.е. првото произлегување од Едното. Кога таа се свртува (*epistrephō*) кон својот извор и го созерцува (*theōreō*), доаѓа до формирање на Интелектот во вистинска смисла на зборот.

²⁴⁵ Види V.5.1

како надворешни, туку како едно со себе си.²⁴⁶ Големиот Хегел, кој длабоко ја почитувал Платиновата философија, на следниов начин го објаснува Интелектот:

Овој разум е само содржина на разнообразни идеи. Ова што е разумот, што е неговиот предмет, не е ништо туѓо ниту нему, ниту на себе, ниту пак му е спротивставено. Според тоа, Бог е разликување, распростирање, но исто така и враќање кон себе самиот; тоа двојство едноставно се наоѓа во единството, кое е негов предмет.²⁴⁷

Од тој Интелект, кој ја претставува севкупноста на вистинското Битие и кој е едно со Убавината (како што Едното беше Добро), еманира Душата, по истата нужност како што Интелектот еманира од Едното. Душата е третата Хипостаса, и таа станува она што е свртувајќи се назад кон него во созерцание. Додека Интелектот го одликува вечноста, со произлегувањето на душата се раѓа и времето.²⁴⁸ Во еден свој аспект, таа е непосредната причина на појавниот свет, па на тој начин посредникот меѓу сферата на вечниот духот и привремената сетилноста.²⁴⁹ Таа е исто така начело на сиот живот и на движењето. Душата, затоа е двојна. Додека Интелектот е секогаш и исклучиво насочен кон Едното, Душата, со повисокиот дел постојано ја созерцува божествена природа која и претходи, но со понискиот дел е свртена ‘надолу’. Тоа е така, вели Плотин, бидејќи должноста на Душата не е само интелектуалното познание – во спротивност, по што би се разликувала од Интелектот – туку и да го суредува и насочува и управува она што доаѓа по неа. Таа тоа го прави свртувајќи го вниманието кон себе, наместо кон Интелектот. Што се однесува до она доаѓа по неа, телесната природа, таа мора да постои, бидејќи синцирот на настанувањето мора да дојде до својот крај.²⁵⁰ Така, причината на појавниот свет е созерцанието на Душата, а во таа нејзина функција Душата ја знаеме уште и како Природа (*physis*). Со други зборови, породот на повисоката Душа е пониската Душа, настаната преку себевосприемањето на претходната. Но моќта на набљудување на пониската Душа е ослабена, нејзиното созерцание е матно, па и продуктот на истото е неживотворен, слаб како сенка или сон.

Индивидуалните души произлегуваат од Космичката Душа, и тие се лишени од моќта на понатамошно создавање, но не и од моќта на созерцание. Додека Душата како Хипостаса е секогаш поврзана со Интелектот, поединечните души се склони да паднат во ропство на

²⁴⁶ Whittaker 1918, стр. 60

²⁴⁷ Hegel 1975, стр. 44

²⁴⁸ За Плотин, како и за Платон, времето е ‘подвижен одраз на вечноста’ (*Tim.*37d-e). Светот на Интелектот не ја познава разликата меѓу ‘пред’ и ‘потоа’ – тој ги познава сите Идеи едновременно, а не сукцесивно. Но бидејќи Душата, која го создава појавниот свет на одделни ентитети и ги познава истите последователно, се појавува потребата од постоењето на времето, за да таа последователност може да се оствари (види III.7.11).

²⁴⁹ „Душата за Плотин е во голема мера истото она што беше и за Платон – големиот посредник помеѓу световите на интелектот и сетилноста, и претставник на првиот во вториот“ (Armstrong 1988, стр. xxii).

²⁵⁰ IV.8.3.22-30

материјата. Тие се состојат од повисок елемент, еднороден со повисоката Душа и понизок, блиску поврзан со телото – *dynamis* насочена надолу, кон телесноста. Нивниот созерцателен капацитет им овозможува во секое време да се издигнат над телесната условеност и да се возвиши до сферата на Севкупната Душа и Интелектот. Всушност, самото постоење на мноштвото на души го диктираат нивните архетипи во Интелектот: бидејќи тој е не само еден, туку и многу, од Душата исто така, иако е една, произлегува мноштво души.²⁵¹ На тој начин, преку својот повисок елемент, дури и поединечната душа всушност останува поврзана со интелигибилниот свет.²⁵² Ропството на плотта или блажениот живот на контемплација на нашето духовно извориште е прашање на личен избор на секоја единка. Кога, како што вели Плотин, единката ќе се замори од единството со Душата, ќе посака да с□ припаѓа себе си и ќе престане да го созерцува Интелектот, тогаш станува дел, станува слаба и тоне длабоко во телесноста.²⁵³ Индивидуалната душа не е понатамошна Хипостаса, но нејзината врска со Севкупната Душа е нераскинлива, таа постои пред и над телото, и ја преживува неговата смрт.

3.2 Поимот на материјата

На што тогаш, се должи постоењето на лошото и недостојното во еден така уреден универзум, во кој сè што постои потекнува од, и тежнее да се врати кон Доброто? Плотиниовиот одговор е недвосмислен, но не и едноставен за разбирање. Во таквата хиерархиска поставеност на постоењето, последното скалило го претставува материјата.²⁵⁴ Таа, меѓутоа, не само што не е една од Хипостасите, туку не е ниту ентитет во вистинска смисла на зборот. И доколку во поредокот кој започнува со Доброто воопшто и може да постои зло, тогаш неговиот корен треба да се бара токму во неа, во материјата, во небитието. Овој заклучок, меѓутоа, не го загрозува строго монистичкиот систем на Плотин, тој не значи воспоставување на антитеза на Едното кое е врвното Добро; за Плотин, како и за севкупната платоновска традиција „материјата се сфаќа како она што нема ништо од себеси, ништо свое – таа ниту е, ниту поседува било форма или битие или актуалност или логос“²⁵⁵. Како проста

²⁵¹ *ou gar heis monos, all' heis kai polloi – pollas edei kai psychas kai mian einai, kai ek tēs mias tas pollas diaphorous* (IV.8.3.10-12).

²⁵² IV.8.4.30-35

²⁵³ IV.8.4.10-22

²⁵⁴ Битно е повторно да се напомене дека Плотин познава два вида на материја или граѓа (*hylē*). Во овој краток приказ не станува збор за интелигибилната материја (*noetē hylē*), туку само за онаа која е подлога на појавниот свет (*aisthetē hylē*). За првата, види II.4.1-5

²⁵⁵ Nikulin 1998, стр. 337

можност и фактичко непостоење, материјата не може да претендира да биде ‘соперник’ на Доброто. Таа е производ на пониската Душа и нема статус на начело кое може да биде спротивставено на Доброто на било кој начин, освен логички. За Плотин е незамисливо да постојат повеќе начела, бидејќи тоа би го релативизирало статусот на првата Хипостаса. Таквото релативизирачко мноштво на начела (*kai archai pleius kai syntichian ta prōta*)²⁵⁶ тој децидно го негира. Но пред да преминеме на темата на материјата како субстрат на злото, потребно е да се каже нешто за нејзиниот онтолошки статус.

Плотин материјата ја дефинира како подлога (*hypokeimenon*) и примателка (*hypodochē*) на Идеите и формите.²⁵⁷ Нужно е, вели Плотин, да постои нешто што ги прима телата, но сепак се разликува од нив; кога не би било така, промената – настанувањето и исчезнувањето – не би можеле да се објаснат без воведување на апсолутно небитие – создавање од ништо и исчезнување во ништо. Таквото сфаќање е потполно не прифатливо за хеленскиот ум, та затоа Плотин заклучува дека тие мора да се составени од материја, која ја обезбедува граѓата, и форма, која го дава обликот.²⁵⁸ Иако им подлежи на телата, самата материја е потполно бестелесна (*asōmatos*), непрекината (*synechēs*) и безкачествена (*apoiōs*), нема облик (*schēma*), дури ниту големина (*megethos*).²⁵⁹ Таа не е сложена (*synthetos*), што значи дека е лишена од составни делови, туку е потполно едноставна (*haplos*) и единствена. Сите големини, облици, боји и останати одлики со кои се среќаваме во секојдневието, се преслики на Идеите во овој бескачествен субстрат.²⁶⁰ Доколку природата на материјата е качествена неограниченост (*kata to poson apeiron*), во смисла на апсолутна неодреденост (*aoriston*) и немерливост, реторички се прашува Плотин, како тогаш воопшто можеме да ја знаеме и да зборуваме за неа? Како потполно неопределена, одговара тој, материјата се познава преку соодветната неодреденост на душата – *he aoristia tēs psyches*²⁶¹ – истата онаа познавателна моќ која Платон во *Тимеј* 52b2 ја нарекува ‘лажно расудување’. Неопределеноста на душата е тежок концепт и уште потешко одржлива познавателна состојба. Плотин ја споредува со гледањето темнина; кога душата ќе го оддели од сетилниот предмет сето она што е облик, големина, боја, со еден збор светлина, и кога повеќе не ќе биде во состојба да го дефинира она што останало, таа го согледува мракот на материјата.²⁶² Во духот на Платиновата метафора за создавањето како зрачење на светлина, може да се каже дека со оддалечувањето од својот

²⁵⁶ П.4.2.10

²⁵⁷ П.4.1.1-2 Првиот термин го позајмува од Аристотел, а вториот од Платон.

²⁵⁸ П.4.6

²⁵⁹ П.4.1.15

²⁶⁰ П.4.8

²⁶¹ П.4.10.13

²⁶² П.4.10.13-20

извор, т.е. Едното, светлината постепено се заматува и слабее, се додека потполно не се замрачи. Сега, мракот не е независен од светлината, во извесна смисла тој е нејзин производ, како недостаток или лишеност од светлина. Така материјата се разоткрива како потполна лишеност (*holōs sterēsis*). А бидејќи лишеноста е одземање (*arsis gar hē sterēsis*),²⁶³ материјата претставува чист недостаток на било што позитивно, спротивност на нештата кои постојат како *logoi spermatikoi*.²⁶⁴ Аристотеловските *hylē* и *sterēsis* кај Плотин се преклопуваат во еден ентитет. Затоа, Платиновата материја може со право да се нарече ‘небитие’ (*mē on*).²⁶⁵ Неговата намисла, се разбира, не е да каже дека материјата воопшто не постои – таа е нужна и како последна фаза на произлегувањето, и како подлога на појавниот свет. ‘Небивствувањето на материјата’ кај Плотин може да се разбере единствено преку повикување на Платоновите *Софист*.²⁶⁶

Во *Софист*, Странецот од Елеја се согласува со Парменид дека апсолутното небитие, ‘она што ни на кој начин не постои’ (*to mēdamōs on*)²⁶⁷ или ‘она што е небитие по себе’ (*to mē on auto kath’ hauto*),²⁶⁸ не може ниту да се изрече, ниту да се мисли. Сепак, за разлика од својот учител, тој смета дека за еден друг вид на небитие не само што може да се зборува, туку и дека тоа „е суштински услов за постоење на било кој предмет.“²⁶⁹ Тоа е она што Странецот всушност и се обидува да докаже – дека и покрај логичката нужност на непостоењето на апсолутното небитие, очигледните факти на настанување, нестанување и промена – се непроблематични. За да ја оствари својата цел, тјо ги воведува петте Идеи или ‘големи видови’ (*megista gēnē*), имено Битието, Еднаквото, Различното, Движењето и Мирувањето. Не е потребно овде да се навлегува во нивните сложени меѓу-односи; доволно ќе биде да се каже дека, според Странецот, сите тие учествуваат во Различното,²⁷⁰ но и во Битието. Како учесници во Различното, тие се различни од Битието, т.е. небитие, но како учесници во Битието, не се непостоечки, т.е. не се апсолутно небитие. Конечно, во заклучок на тој дел од расправата, Странецот смета дека успеал да докаже дека небитието е не само постоечко, туку и едно од Идеите, а потоа истото го идентификува како „оној дел од природата на Различното кој е спротивставен на она што е (т.е. Битието).“²⁷¹ Плотин, во

²⁶³ II.4.13.23

²⁶⁴ *hē sterēsis antithesis pros ta en logo onta* (II.4.16.4).

²⁶⁵ *tēn tou ontos prosēgorian orthōs an dechoito, mē on d’ an eikotōs legoito* – (материјата) не може со право да го прими називот ‘битие’, туку би било правилно да се нарече ‘небитие’ (III.6.7.11-12)

²⁶⁶ O’Brien 1996, стр. 172ff

²⁶⁷ *Soph.* 237b8

²⁶⁸ 238c9

²⁶⁹ O’Brien 1996, стр. 172

²⁷⁰ 255e

²⁷¹ 258e2-3

II.4.16.1-3, несомнено повикувајќи се на Платоновата дефиниција на небитието, се прашува: „Дали, тогаш, (материјата) е исто што и различното? Не, туку попрво е исто со делот од различното кој е поставен наспроти нештата кои вистински постојат (битијата), кои се рационални начела²⁷².“ Да резимираме: материјата за Плотин е небитие, но не како апсолутно небитие (*pantelōs mē on*), не како идентична со Различноста, ниту како што Движењето и Мирувањето се небитие.²⁷³ Таа е небитие како ‘дел од Различноста поставен наспроти сите оние нешта кои вистински се’ т.е. како некој изопачен вид на постоење кој е директна спротивност на вистинските битија, кои се Идеите и, во пределот на душата, *logoi spermatikoi*. Тоа, сметам, не значи ништо друго освен дека материјата е чиста лишеност од форма, и на тој начин непостоечка. Со тоа кругот е затворен, па можеме да заклучиме: кај Плотин *hylē* е *mē on* како *sterēsis*. Иако Душата ја оформува материјата преку *logoi spermatikoi* присутни во неа, формата никогаш не се припива во потполност кон материјата, тие никогаш не се обединуваат. Таа останува начело на небитието „не како ‘нула’ туку како ‘минус’“²⁷⁴, потполна темнина.

Таквиот *ouk on* или *mē on* сепак служи како подлога за формата на она што навистина суштествува. Формата на суштествувачкото, т.е. Идејата, е она што ги разликува восприемливите нешта едно од друго, додека обединувачкиот принцип кај нив е негативното, односно материјата. Но доклку е таа само бескачественост, лишеност од актуалност и енергија, потполн недостаток, дури и нестварност, како тогаш служи како граѓа на нештата? И како воопшто можеме да зборуваме за неа? Само како за нешто што постои потенцијално, објаснува Плотин. Таа не е стварна во вистинска смисла на зборот. Нејзиното бивство е во иднина најавено, суштествувањето и е одложено во она што допрва ќе биде. Со други зборови, нејзиното потенцијално постоење не значи дека е таа потенцијално нешто, туку дека е потенцијално сè. А бидејќи во потенцијалност лежи нејзината суштина, следува дека актуално всушност и не може да постои – актуализирана со примањето на форма материјата престанува да биде материја и станува нешто друго, бронса, на пример.²⁷⁵ Таа е само некоја можност за нешто што следува, па затоа и останува само бледа, матна слика (*eidolon*) на стварноста. А сенката нема супстанцијалност, па затоа материјата, како актуална сенка или слика, е лага, и во таа смисла вистинско не-битие (*ontōs mē on*)²⁷⁶. Хегел толкува: „Таа, значи,

²⁷² *Logoi*, т.е. *logoi spermatikoi*, се медиуми во Душата преку кои таа ја воспоставува врската меѓу Идеите во Интелектот и нивните одрази во материјата, благодарение на кои се формираат телата (види III.8.1-5 и IV.3.11).

²⁷³ III.6.7.13

²⁷⁴ Armstrong, 1962, стр. 36.

²⁷⁵ II.5.5.1-9

²⁷⁶ II.5.5.25

не е во поглед на стварноста некое битие кое својата вистинитост ја има (*to alēthes ekhonti*) во она што не бивствува (*mē onti*); таа навистина не постои, во небитието го има своето битие. Небитието ја одразува природата на материјата; нејзината одредба се состои во небитието како нешто чисто негативно.²⁷⁷

Но доколку материјата, како небитие, е спротивност на битието, тогаш таа нема удел во доброто, туку претставува чист недостаток на добро. А зарем она што е чист недостаток на разум, доблест, убавина, сила, облик, качество, зарем тоа нема да биде срамотно, грдо, зло?²⁷⁸ Плотин воопшто не се сомнева дека одговорот на ова прашање треба да биде потврден. Но пред да прејдеме на разгледување на идеите клучни за сфаќање на неговиот пристап кон проблемот на злото, битно е уште да се напомене дека погоре понуденото толкување на природата на материјата не го наведува Плотин да заклучи дека материјалниот космос е грд и зол.

Таквото тврдење не само што би значело отфрлање на долгата традиција која ја воспоставил уште Платон,²⁷⁹ туку можеби и би го довел под знак на прашање целокупниот негов систем, давајќи му силна дуалистичка нота и загрозувајќи ја веќе востановената апсолутна доброт на Првото Начело. Затоа, сетилно восприемливиот космос како целина Плотин ниту потполно го отфрла како олицетворение на злото, ниту го потценува.²⁸⁰ Токму спротивно, универзумот е дело на Универзалната Душа, управуван е од божествената промисла, вечен е како целина иако поединечните делови се подложни на пропаѓање, неговото единство се одржува благодарение на законот на општа симпатија и хармонија. Фактот што во него постојат бројни непријатности (*tōi polla einai en auotōi dyscherē*)²⁸¹ не треба да не наведе на помисла дека е причинет од зла сила или дека е самиот по себе зло. Таквото незадоволство и протест се раѓа во срцата на оние кои имаат преголеми очекувања од светот; тој е, на крајот на краиштата, преслика на интелегибилниот свет (имено, архетиповите на восприемливите нешта се Идеите кои постојат во Интелектот), па ние ниту не можеме да очекуваме дека сликата ќе биде истородна со својот изворник, со умствениот поредок. Сетилниот свет го отсликува умниот согласно со своите можности.²⁸² Но Плотин не

²⁷⁷ Hegel, 1975, стр. 49

²⁷⁸ II.4.16.20-25

²⁷⁹ Кој во Тимај го прогласува космосот за најсовершен можен одраз на идеалниот образец, единствен, убав и добар.

²⁸⁰ Всушност, единствената отворена конфронтација на философот со некои од неговите современици е токму протестот против гностичкото учење дека светот е производ на падната душа и вреден за презир. Содржан е во Енеадата II.9, која Порфириј ја насловил „Против Гностиците,“ или „Против оние кои тврдат дека создателот на космосот е зол и дека космосот е зол.“

²⁸¹ II.9.4.24

²⁸² II.9.4.25-26

застанува тука. Во согласност со Платоновото учење и како антиципација на Лајбниц, тој тврди дека не може да постои свет поправлен, подобар и поубав од овој за кој имаме искуство.²⁸³ Тој е ненастанат и вечен, т.е. ќе постои се додека постои интелигибилната стварност. Тој во себе содржи сè што постои во интелигибилиниот свет и производ е на нужното произлегување кое започнува со Едното. Освен тоа, страдањата кои се несомнено присутни во него, всушност се тесно локализирани: тие припаѓаат само на сублунарниот предел, додека боговите и чистите души во небесните предели, кои всушност го сочинуваат мнозинството, се недопрени од бедите присутни на планетата Земја. Тие пак кои страдаат, го одбрале таквиот модус на егистенција по своја слободна волја.²⁸⁴ На тој начин појавниот свет, кој е продукт на мешањето на Идеите и подлогата, сам по себе не е ниту лош, ниту грд.

²⁸³ *e tis an egeneto allē kalliōn eikōn ekeinou*; – „Зарем можел да настане некој друг, поубав одраз од овој?“ (II.9.4.26-27)

²⁸⁴ II.9.8

4. Материјата како онтолошки супстрат на злото

Но доколку е така, по што оживотворениот, со божествените Идеи оформен свет би можел да биде допрен од злото? Од каде тогаш злата? Во нивното постоење никој не може да се сомнева, па ниту Платон не се обиде да ги занемари и исклучи од сферта на својот интерес. Темелите на Платиновиот третман на проблемот на присуството и изворот на злото во светот се поставени во *Енеадата* I.8. Тука наоѓаме вистински детална разработка на проблемот на злото, па затоа тука ќе се обидеме внимателно да ги проследиме првите седум глави.

Својата расправа посветена на суштината на злото, која Порфириј ја насловил „За тоа што се и од каде доаѓаат злата,“ Плотин ја започнува со забелешката дека оние кои настојуваат да го истражат потеклото на злата, мудро би сториле кога пред сè би се запрашале што е злото и каква е неговата природа.²⁸⁵ Одговорот на ова тешко прашање, се разбира, Плотин го нуди во остатокот од расправата, но еден вид на резиме, кое ја изразува самата суштина не проблематиката, наоѓаме во III.2.5.

Сè на сè, злото треба да се дефинира како недостаток на добро²⁸⁶; во овој свет недостатокот на добро е нужен, бидејќи доброто е во нешто друго. Тоа, пак, друго, во кое што е доброто, бидејќи е различно од доброто, го произведува недостатокот – та тоа не е добро. Затоа, „злата нема да исчезнат,“²⁸⁷ бидејќи некои нешта се послаби од други во однос на природата на доброто, а други пак нешта, кои се различни од доброто и кои причината на својата суштина ја имаат во доброто²⁸⁸, станале такви какви што се поради својата оддалеченоста од него.²⁸⁹

Овој навод, земен сам за себе, делува прилично неразбирливо, можеби дури и таинствено. И навистина, неговото вистинско значење не може да се долови вон контекстот на нашето воведно излагање на Платиновата философија и процесот на произлегување, како и без познавање на *Енеадата* I.8. Кога тие два услови се задоволени, превезот на таинственоста се

²⁸⁵ *ti pot' esti to kakon kai he kakou physis proteron hupotheinto* (I.8.1.4).

²⁸⁶ *holōs de to kakon elleipsin agathou theteon.*

²⁸⁷ *oute apolesthai ta kaka* (*Th.* 176a5)

²⁸⁸ *tēn aitian tēs hypostaseōs ekeithen labonta*

²⁸⁹ III.2.5.26-32

подига со леснотија. Философот тука повторно го разликува Првото Начело, Доброто-по-себе, од другите нешта, кои своето постоење и суштина му ја должат нему. Тоа се примарно Хипостасите на Интелектот и Душата, кои при своето последователно произлегување од Едното и една од друга, се оддалечуваат од својот извор, па така и нивниот удел во Апсолутното Добро се намалува. Тие се сè едно добри, но сепак се разликуваат од Доброто. Процесот на произлегување или истекување нужно мора да дојде до својот крај, па слабеењето на доброста кулминира во неговата потполна лишеност, или недостаток. Таквиот потполн недостаток на добро, завршната фаза на произлегувањето, ја претставува подлогата на појавниот свет. Самиот свет не е зол, бидејќи во подлогата се содржани одразите на вечните Идеи кои се добри. Затоа Плотин вели дека во овој свет ‘доброто е во нешто друго, а тоа, бидејќи е различно од доброто, го произведува недостатокот’, кој е вистинското зло. Таа подлога, меѓутоа, не е зла поради тоа што поседува некаква вродена нечиста моќ, туку просто затоа што е толку оддалечена од Доброто, што воопшто не учествува во него. До сега е потполно јасно дека тоа необично сотворение е материјата. Сепак, за да можеме навистина да ја цениме доказната постапка благодарение на која Плотин го изведува овој заклучок, неопходно е да се обрне должното внимание на *Енеадата* I.8.

Расправата „За злата“ припаѓа на последната фаза на Платиновото творештвото. Напишана е практично непосредно пред неговата смрт, кога и самиот философ се соочувал со интензивни физички страдања.²⁹⁰ Тој во неа, меѓутоа, не говори за физичкото зло и начинот на кој тоа се вклопува во универзалната схема, туку за факторот кој го овозможува постоењето на сите видови на недоличност, грдотија и лошотија.

Значи, вистинскиот иследувач на проблемот на потеклото на злото пред сè треба да се обиде да ја сфати самата природа на злото. И со тоа веќе настанува првата тешкотија. Прифаќајќи ја древната премиса дека истото со исто се знае²⁹¹, Плотин се прашува со која наша моќ би биле во состојба да го спознаеме злото? Бидејќи, умот и душата, затоа што се форми, можат да дадат знаење за формата, а злото, како што беше утврдено порано,²⁹² е отсуство на добро, па следствено не е никаков облик. При справувањето со овој проблем Плотин се потпира на Аристотеловиот постулат дека спротивностите се спознаваат со истото знаење. Доколку доброто и злото се сфатат како спротивности (а дека е така Плотин подоцна

²⁹⁰ Види *УР* 6. Интересно е да се забележи дека последниот текст кој го напишал Плотин е насловен „За првото добро и останатите добра.“ Во него, философот ја прогласува конечната победата на прочистената душа над привидните зла на болеста и смртта.

²⁹¹ Со зборовите на Аристотел: *gignōskesthai to homoion tōi homoiōi* (*De an.* 404b17). Оваа доктрина е присутна во хеленската философија уште значително пред Стагираинот. За прв пат експлицитно ја формулира Емпедокле. За детали, види Guthrie 1969 vol. II, стр. 228f.

²⁹² Во хронолошкиот след на Платиновите дела, III.2 и претходи на I.8.

ќе се обиде да докаже), тогаш познанието на злото станува можно. За да се допре до неговата суштина, најпрвин треба да се узнае доброто, бидејќи тоа (не како поединечност, туку како Првото Начело) е почетокот и обликот, а ова друго е крај и лишеност.²⁹³ Затоа Плотин прво говори за природата на добрата. Добро е она од кое сè зависи и кон кое сè се стреми. Тоа е самодоволно и бидејќи ништо надворешно не му треба, мера е на сè и граница, а од него произлегуваат и духовните и материјалните ентитети. Потоа философот накратко се осврнува на еманациите на Доброто или Едното, имено Умот и Душата. Втората и третата Хипостаса се толку проникнати од Доброто, што во нив нема можност да постои било какво зло. Кога произлегувањето би завршило со нив, злото воопшто не би ниту постоело, туку само добра, први, втори и трети. Своето толкување на природата на добрата го завршува со навод од Платоновото *Второ писмо* (312e1-4), еден од темелните текстови на Платиновите Неоплатонизам: „Сè е околку кралот на сè, и во него е причината на сè што е добро и сè нему му припаѓа, а вторите (добра) се околу второто, а третите околу третото.“²⁹⁴

Но доколку онтолошкото скалило е изградено од тие три пречки, т.е. доколку е тоа битието, и она што е над битието – а тие се добри – тогаш за злото останува место само во небитието. Неговата подлога може да биде само нешто што ја носи природата на небитието или е на некој начин соединето со него. Не како небитие во смисла на апсолутно непостоење туку како нешто спротивно на битието, како блед одраз на стварноста. Бидејќи простото секојдневно искуство ни покажува дека севкупниот појавен свет нема повеќе субстанцијалност од одраз, следува дека сè што е сетилно и восприемливо учествува во природата на небитието, па на тој начин вредносно далеку заостанува зад природата на вистински постоечките нешта. Навистина е тешко да се дофати концептот на злото, но во согласност со до сега кажаното тоа може да се разоткрие како безмерност во однос на мерата, безграничност во однос на границата, безобличност во однос на обликот, нешто секогаш изискувачко во однос на самодоволното, неопределено, незаситно, чиста потреба.²⁹⁵ Овие одлики не му припаѓаат *per accidens*, туку како да ја сочинуваат неговата суштина (*hoion ousia autou tauta*). А другите пак нешта кои учествуваат во неговата природа,²⁹⁶ со самото тоа што се во допир со него, ја примаат природата на злото и стануваат зли, но не затоа што се по суштина такви, туку само по акциденција. Каков тогаш ентитет е она што сите негативности ги содржи не како различни од себе, туку како идентично со нив? Тоа мора да биде нешто зло

²⁹³ I.8.1

²⁹⁴ I.8.2

²⁹⁵ *ametrian einai pros metron kai apeiron pros peras kai aneideon pros eidopoiētikon kai aei endees pros autarkies, aei aoriston, oudamē hestōs, pampathes, akorēton, penia pantelēs* (I.8.3.14-17).

²⁹⁶ Тоа се сите сетилно восприемливи нешта.

само по себе: „Токму како што постои од една страна доброто по себе, а од друга доброто како атрибут, така мора да постои и злото по себе и она што произлегува од него и постои како атрибут во нешто друго“.²⁹⁷ За да злата воопшто се пројават, нужно е постоењето на првобитното зло, подлежацката ‘супстанција’ на сите негативности. Плотин заклучува:

Онаа што им подлежи на фигурите, формите и облиците, мерките и границите, украсена со туѓ украс, која самата по себе нема ништо добро, туку е како одраз во однос на вистинските битија, таа е суштината на злото – доколку злото воопшто може да има суштина – неа разумот ја разоткрива како прво и апсолутно зло.²⁹⁸

А тоа е материјата.

Што се однесува до телата, тие, како учесници во материјата, учествуваат и во злото. Лишени се од живот, ја попречуваат душата во нејзината вистинска активност, ефемерни се и поради тоа оддалечени од стварноста. Допрени од природата на злото, и самите се зло, но само посредно, не како примарно туку како второстепено зло.²⁹⁹

Статусот на индивидуалната душа е поинаков. Таа по себе не е зла, ниту пак е некогаш зла во целина.³⁰⁰ Индивидуалната душа е делче од Универзалната Душа, па како таква ја дели нејзината природа и во состојба е да се издигне до положба на единство со неа и да ужива живот на чиста контемплација и одвоеност од телото. Сепак, таа како да бива совладана од злото. Како е тоа возможно? Плотин, следејќи го повторно Платон, тој неуспех го припишува на ирационалниот дел на душата, кој е „подложен на злото.“³⁰¹ Разумскиот дел на душата е природно потполно насочен кон Интелектот, но инфериорниот дел, оној кој е во допир со телото, може да го прими злото, т.е. безмерноста, претераноста и недостатокот, од кои потекнуваат сите несакани чувства како и лажните мненија кои ја наведуваат душата да го избегнува она што е добро, а во исто време да тежнее кон лошите нешта, кон злото. Тие појави, значи, се пројавуваат поради помешаноста на душата со материјата и нејзината потчинетост на телото. Таа потчинетост понатаму чини и разумскиот дел од душата да се ‘разболи’, па заслепен од страстите веќе воопшто да не гледа кон блескавите предели на Интелектот, туку потполно да го насочи своето внимание кон матната сенка на постоењето, материјата. И оттаму злото на душата: бидејќи материјата е потполно отсуство на добро, таа го прави на себе еднакво сето она што доаѓа во контакт со неа, дури и ако (како што е случај со душата) не е навистина во неа, туку само ја набљудува. Совршената душа, разбудена до

²⁹⁷ III.8.3.23-25

²⁹⁸ I.8.3.35-40

²⁹⁹ *kakon an ou proton eiē (alla) deuteron kakon* (види I.8.4.1-6)

³⁰⁰ *psychē de kath' heauten mēn ou kakē oud' au pasa kakē* (I.8.4.6-7)

³⁰¹ *to kakon dechomenou* I.8.4.9

вистинското знаење за својата изворна положба, не паѓа под влијание на таквото искушение. Таа останува беспрекорна, во потполност одредена од Интелектот.³⁰² Онаа, меѓутоа, која не останала таква туку излегла од себеси бидејќи не е совршена и првична, туку, одредена како *недостиг (elleimta)*, е еден вид на одраз на првата душа, се исполнува со неодреденост и тоне во мракот на материјалноста.³⁰³ За Плотин, допирот на душата со телесноста е прашање како на нужност, така и на слободен избор.³⁰⁴ Душата, во извесна смисла, *мора* да ги облагороди телата со своето присуство, но „духовниот статус на душата во телото ќе зависи од нејзиниот став.“³⁰⁵ Прашање е на слободната волја на единката дали таа потполно ќе се препушти на страстите на телото, или ќе ја негува својата повисока природа.

Дијалектичкиот карактер на своето излагање Плотин го одржува со постојано изнесување на можни забелешки. Во овој случај, тој се прашува дали, доколку недостатокот на добро (*elleipsis tou agathou*) е причина за гледањето кон мракот и дружењето со него, тогаш злото не би било во недостатокот (*elleipsis*) и би постоело во душата, т.е. пред материјата? Сепак, тврди философот, оваа изјава е погрешна, бидејќи, иако е вистина дека злото е во недостатокот, мораме да имаме предвид дека само потполниот недостаток е зло, недостатокот каков што го сведочиме кај материјата, а не и делумниот. Зошто, нештата на кои во извесен степен им недостасува доброто, сепак можат да бидат совршени, иако согласно со својот капацитет, односно онолку колку што нивната природа им дозволува. Делумната лишеност, значи, се пројавува како не бидување добро и можност да се падне во зло, додека единствено материјата, која е потполн недостаток (затоа што таа е без битие, па така и нема со што да учествува во доброто), нема никаков удел во доброто и на тој начин е потполно зло.³⁰⁶

Откако утврдува дека материјата е директна и примарна причина на злото, а душата и телата делумно ги разрешува од таа тешка одговорност, Плотин се врти кон уште еден, за него, клучен пасус од Платоновите опус. Во прашање е *Teajmet* 176-177, а толкувајќи го, Плотин настојува да одговори на едно навистина клучно прашање: дали и зошто злата постојат по нужност? Во одделот посветен на Платоновата теорија на злото овој пасус го разгледувавме подетално, по тука ќе му пријдеме од поинаков аспект.

‘Не е возможно злата да бидат уништени,’ вели Сократ, ‘туку тие постојат по нужност. Ниту е возможно да ги населуваат световите на боговите, туку одсекогаш ја демнеат смртната

³⁰² *kathara oun menei horistheisa nōi pantelōs* (I.8.4.28)

³⁰³ I.8.4.28

³⁰⁴ Види IV.8.4-5

³⁰⁵ Armstrong 1988, стр. xxiii

³⁰⁶ I.8.5

природа и ова место.’ Световите на боговите за Плотин не се единствено хиперлунарните светови, туку, пред сè, душите незагадени со грев.³⁰⁷ Злата за Платон, според Плотин, се пороците, човечкиот лошотилак. Вистинскиот проблем се раѓа кога Платоновите Сократ објаснува зошто злата мораат да постојат по нужност. Тој како причина го нуди тврдењето дека ‘доброто нужно мора да ја има својата спротивност.’ Но Доброто за Плотин е Првото Начело и универзалната причината. Како тогаш човечката злоба може да му биде спротивност на Доброто? „Пороците се спротивност на доблестите, а овие не се Доброто, туку добро, кое овозможува да ја совладаме материјата.“³⁰⁸ Како воопшто било каков ентитет или појава може да стои како спротивност на трансцендентното Добро? Овој проблем станува уште по акутен кога ќе се соочи со Аристотеловото непоколебливо тврдење во *Категориите* дека супстанцијата нема спротивност³⁰⁹, со тоа што Плотин верува дека Доброто е супстанција, или дури нешто што е повисоко од супстанција.

Што се однесува до прашањето дали и како Доброто може да има спротивност, Плотин се обидува да се справи со него коригирајќи ја Аристотеловата дефиниција на спротивност (*enantion*): “Спротивностите се нешта во рамките на ист род, кои се нај оддалечени едно од друго.”³¹⁰ Тој секако признава дека оваа дефиниција е применлива на повеќето од паровите на спротивности, кои навистина припаѓаат на исти родови или видови, како што се машко и женско, црно и бело, правда и неправда, задоволство и болка. Сепак, оние кои треба да се сфатат како спротивности *par excellence (malista an eiē enantia)*, можат да се дефинираат едноставно како „нешта кои се најмногу оддалечени едно од друго,”³¹¹ без притоа да припаѓаат на ист вид. Таквите се спротивностите како Доброто и неговиот *enantion*. Платиновото расудување можеби тече на следниов начин. Фактот дека постои Доброто е земен како аксиоматска вистина,³¹² додека постоењето на различни други добра – како разум, душа, живот, доблести итн. – е прилично очигледно. Сè што е добро и благородно својот извор го има во Доброто и при своето одржување зависи од него. Меѓутоа, подеднакво е очигледно дека постојат и лоши нешта – страст, тело, смрт, порок итн. Тие својата причина мора да ја имаат или во нешто, или во ништо. Но ништо не доаѓа од ништо, така да тие мора да потекнуваат од нешто. Бидејќи тој ентитет не може да биде Доброто – од него потекнуваат само добрите нешта – тогаш мора да е нешто друго. Освен тоа, бидејќи

³⁰⁷ Види Armstrong 1988, стр. 292, фн. 2

³⁰⁸ I.8.6.19-20

³⁰⁹ “Уште една одлика на супстанциите е што ниту една од нив нема спротивност. Бидејќи, што би било спротивно на првата супстанција? И токму како што ништо не е спротивно на поединечен човек, ниту човек или животното не можат да имаат спротивност.” (*Cat.* 3b24-27)

³¹⁰ *Ta gar pleiston allēlōn diestēkota tōn en tōi autōi genei enantia horizontai* (*Cat.* 6a17-18).

³¹¹ *Ta pleiston allēlōn apestēkota* (I.8.6.41-42).

³¹² Иако во V.4.1 Плотин настојува да ја докаже нужноста од неговото постоење.

Доброто зачнува доброт и одличност, тоа друго нешто, бидејќи е основа на лошост и изопаченост, не може да има ништо заедничко со Доброто, и мора да биде нај оддалечено од него што е можно. Така, доколку изворот на добрите нешта и изворот на лошите нешта не припаѓаат на истиот род и се најмногу оддалечени едно од друго, тогаш тие ја задоволуваат Платиновата дефиниција на спротивностите. Следи дека Доброто може да има спротивност.³¹³

Природата на Доброто ќе биде спротивна на природата на злото – а тоа својата основа ја има во материјата – како што небитието е спротивно на битието. Обете се начела, вели Плотин: првото на добрата, втората на злата. И кога зборуваме за спротивноста меѓу доброто и злото или нивните начела, тогаш мислиме на чиста, апсолутна спротивност, за разлика од другите спротивности кои остануваат во рамките на ист род или имаат заедничка подлога на која припаѓаат. Доброто и злото, пак, се спротивни повеќе од било што, затоа што се одвоени, највеќе што е можно оддалечени едно од друго, и на тој начин ја изразуваат вистинската суштина на спротивноста. Тие се како лага и вистина; па иако велíme дека злата природа е небитие, таа всушност го има битието на лагата, лажното битие, примарната и суштинска лага, токму како што на божествената природа на Едното му припаѓа вистинското битие и вистината. И тоа е апсолутната спротивност, чии конституенти се потполно одделени еден од друг, немаат меѓусебе ништо заедничко и нивните природи се максимално оддалечени една од друга.

Со ова е решен проблемот за можноста на постоењето на спротивност на Доброто. Но покрај прашањето дали Доброто воопшто може да има спротивност, *a fortiori* е проблематично зошто таа спротивност би морало да ја има нужно.³¹⁴ Со други зборови, погоре реченото можеби го *објаснува*, но не го *оправдува* постоењето на злото во светскиот поредок. Која е потребата од и смислата на злото во еден свет кој е одблесок на Доброто? Платиновиот одговор на овие тешкотии, даден во I.8.7, е недвосмислен. Доброто нужно мора да има спротивност затоа што сетилно восприемливиот свет на може да постои без материја. Ние живееме во свет чија природа е смеса на начелата на разумот и нужноста (*nous kai anankē*),³¹⁵ кои се, од своја страна, подлоги на доброто и лошото во него. Но што е со самото постоење на светот? Дали е тој навистина нужен и кому е потребен? Зарем непоматените

³¹³ За да ја илустрира својата поента дека дури и обичните супстанции *би можеле* да имаат спротивности, Плотин дава еден контрафактички пример: кога огнот и водата не би биле содржани во еден заеднички супстрат, т.е. материјата, туку би биле независно сочинтери од паровите топло-суво и влажно-ладно, тогаш тие би биле спротивности, еднакво како што качествата присутни во нив се спротивности (I.8.6.50-55).

³¹⁴ “Но како може било што да биде спротивност на ова Добро? Та тоа не е качество. Тогаш, како може да важи апсолутната нужност, доколу постои една од спротивностите, да мора да постои и другата?” (I.8.6. 21-23)

³¹⁵ Како што објаснува Платон во *Тимеј* 47e-48a. Јасно е дека Платоновата *anankē* е идентична со Платиновата *hylē*.

‘први, втори и трети добра’ не се доволни сами за себе? Светот можеби никому не е потребен, но тој нужно мора да постои. За причината на тоа нужно постоење веќе говоревме. Едното не е и не може да биде само, бидејќи неговата полнота природно блика во веќе познатите Хипостаси. При тоа произлегување од него, мора да постои второто, и третото и конечно последното. Процесот на слегување мора да запре на определен стадијум, и тоа запирање се случува во материјата. Во низот кој започнува од Доброто, таа е последна. Ја претставува негова апсолутна спротивност, па така, како што е тоа резервоар на сè што е добро, таа е резервоар на сè што е зло, бидејќи во неа се нема задржано ниту ронка од Доброто. И оттаму нужноста на постоењето на светот и злото во него.

Бројни мислителите приговориле дека Платиновата теорија на злото е несовмесна и во конфликт со остатокот од неговата философија. И навистина, се чини дека учењето за материјата како причина на злото и зло по себе, создава внатрешна тензија во неговиот систем. Таа тензичност станува очигледна кога ќе се земат предвид следниве два проблема: а) Како да се помират Платиновите конрадикторните тврдења дека, од една страна, во неговиот Универзум не постои повеќе од едно начело,³¹⁶ а од друга дека начелата се две: едно на доброто, друго на зло;³¹⁷ б) Уште поопшто, како е можно во процесот на ‘слегување’ кој започнува од Доброто да произлезе нешто не само негативно, туку и зло само по себе?

Плотин навистина говори за начело на злото. Тој е во состојба да го стори тоа, бидејќи неговата природата ја разбира потполно поинаку од онаа на Начелото на доброто. Веќе видовме дека, за Плотин, сè што е совршено и добро ‘се прелева’ или создава. Тоа е вистина како за Едното, така и за другите Хипостаси, па и за интелегибилната материја и Идеите содржани во Интелектот. Материјата, меѓутоа, е потполна немоќ, „[о]наа неспособност за создавање, која е негација на постоењето во еден системот кој ги поистоветува постоењето и креативноста. Така Плотин може да говори за причината на злото.“³¹⁸ Повторно, материјата не е причина како активен дејственик, туку како нешто потполно негативно. Таа ‘причинува’ со својата немаштија, лишеноост, потполн недостаток од форма. Бидејќи е таква, одразите на Идеите во неа можат да образуваат само непотполни, пропадливи и привремени облици. И Доброто и материјата се *archai*; но првоспоменатото е *archē* во вистинска смисла на зборот, како почеток, извор на севкупното постоење. Втората, пак, е *archē* како крај, апсолутна

³¹⁶ Плотин експлицитно ја одрекува можноста материјата да е совечна со Едното, токму затоа што тоа би ја престорило во еден вид на спротивставено начело, а Првото Начело би било такво само по контингентност: *ei de aidios, kai archai pleious kai kata syntichian ta prota* (II.4.2.10). Со тоа, и Плотин би се престорил од монист во дуалист.

³¹⁷ Види, e.g., I.8.3.11; I.8.3.23; I.8.3.35-40; I.8.4.14;

³¹⁸ Rist 1961, стр. 158

невозможност да се даде и незгаслива потреба да се прима.³¹⁹ На тој начин, материјата едновременно и е и не е начело, па Плотин може со право да зборува за неа онака како што зборува.

Останува нерешено второто прашање, имено парадоксот дека материјата во крајна инстанца произлегуа од Доброто, но сепак ги причинува лошите нешта. О’Брајан (O’Brien) наведува неколку обиди на современите учени да се разреши оваа дилема.³²⁰ Меѓутоа, сите тие или го вовлекуваат Плотин во дуализам, или се на друг начин во конфликт со текстот на *Енеадите*. Најдобро е, затоа, за решение да му се обратиме на самиот философ.

Плотиновиот одговор се темели на разликите во модусите на произлегување на Хипостасите од Доброто и на материјата од Душата. Како што материјата беше начело на начин поинаков одошто Доброто е начело, слично, иако нејзиното произлегувањето може конечно да се трасира до Доброто, таа произлегува од душата на поинаков начин, и токму разликата во произлегувањето ја отвора можноста материјата да биде зла.

Материјата е производ на пониската Душа, или Природата. Додека Доброто и Интелектот создаваат неподвижни, Душата е веќе во движење. Нејзиниот понизок дел создава нешто „сосема поинакво од неа; бидејќи после неа нема веќе живот, туку создаденото е безживотно.“³²¹ Тоа е чиста неодреденост, бидејќи нема сила да се сврти кон својот создател и да се оформи. Згора на тоа, создавање на пониската Душа веќе не е спонтан чин на ‘прелевање’, инициран просто од свртувањето кон повисокото Начело и со тоа потполното оформување. Движењето на пониската Душа е двонасочно: кога оди кон она што е пред неа, се осветлува, но кога оди кон она што доаѓа после неа, се движи кон небитието.³²² Материјата е производ на нејзиното свртување удолу, поточно кон самата себе си; Душата со тоа станува сè понеодредена. Материјата е уште понеодреден одраз (*to eidōlon to aoriston*) на пониската Душа и потполн мрак (*pantē skoteion*). Таа е лишена од разумно начело, неумна и крајно оддалечена од битието.³²³ Конечно, кога пониската Душа повторно го свртува своето внимание кон овој одраз, „го оформува и оди во него радувајќи се.“³²⁴

Значи, пониската Душа, за разлика од другите Хипостаси, создава а) додека е во движење удолу и кон себе, а не во мирување; б) како неодредена, а не како потполна; в) од потреба да постојат простор и тела во кои ќе влезе, а не безинтересно.³²⁵ Така,

³¹⁹ Види op.cit. стр. 159

³²⁰ Види O’Brien 1996, стр. 171

³²¹ *genna pantē heteron hautēs: ouketi gar zōē meta tauten, alla to gennōmenon azōn* (III.4.1.7)

³²² III.9.3.7-9

³²³ III.9.3.10-13

³²⁴ III.9.3.16

³²⁵ Види O’Brien 1996, стр. 182

произлегувањето на материјата од Душата е значително поинакво од произлегувањето на Хипостасите од Доброто, па со самото тоа и нејзината природа мора битно да се разликува од нивната. Ако кон ова ја додаме веќе споменатата нужност на ‘прелевањето’ на Доброто да ја достигне својата конечна фаза, Платиновиот одговор на горниот парадокс добива јасни рамки: за да Целото биде цело, тоа мора да ја содржи материјата; а нејзиното произлегување, иако конечно зависи од Доброто, се одвива преку посредството на Природата, чија полнота и моќ на созерцание се толку намалена, што материјата е нејзин природен продукт.³²⁶ Така, се чини дека, барем во рамките на неговиот философски систем, Платиновата теорија за материјата како причина на злото и примарно зло е одржлива и конзистентна.

³²⁶ О’Брајан на следниот начин ги ‘разрешува’ Душата, а во крајна линија и Доброто, од одговорноста за постоењето на начелото на злото:

Материјата навистина зависи од начело кое и претходи и материјата е потполно зла. Сепак, одговорноста за злото не може да се префрли на повисоките реалности. Бидејќи, дури иако ‘делумната’ душа ја произвела материјата, сепак таа не ја создала со намера материјата да биде зла. Производот на делумната душа е зол, не бидејќи душата тоа го посакувала, туку поради нејзиниот зголемен недостаток на дефиниција. Тој, од своја страна, го произведува она на што потполно му недостасува дефиниција (cf. III.9.3.7-16; III.4.1), и бидејќи она на што потполно му недостасува дефиниција не може а да не се поистовети со лишеност, не може а да не биде спротивност на супстанцијата, а со тоа ниту не може а да не биде зло. (O’Brien 1996, стр. 190)

5. Платиновата теодикеја: метафизичко, физичко и морално

ЗЛО

5.1 Метафизичко зло

Мојата намера во овој оддел е накратко да ги разгледам Платиновите ставови во врска со основаноста на постоењето на злото во светот, кој е управуван од седоброто Провидение, и кој во крајна инстанца потекнува од Доброто. Со таа цел, ќе ја прифатам традиционалната тројна поделба на злото (која својата непосредна артикулација ја добива преку перото на Лајбниц) на метафизичко, физичко и морално. Метафизичкото зло се согледува низ недостатноста на постоењето која ја сведочиме на секој чекор од нашите животи. Тоа е појава која е неразделно поврзана со самата природа на светот. Физичкото зло ни е исто така повеќе од блиско – тоа се однесува на најразновидните маки кои единката ги преживува во овој свет. Нивниот спектар е навистина широк: почнувајќи од елементарните страдања, како на пример, ноторната посетата на заболечарот, преку ‘пософистицираните’ облици на себеизмачување какви што се зависта или стравот од смртта, па се до застрашувачките геноциди и смртоносни природни катастрофи. И конечно, моралното зло е претставено преку големиот анти-фетиш на христијанската ера, гревот, во неговите најразлични облици.

Со она што беше речено во претходниот оддел заврши нашето разгледување на онтолошкиот супсрат на злото, како и начинот на кој Плотин ја засновува нужноста на неговото постоење. За таквиот приказ би можело со право да се каже дека го обработува метафизичкиот аспект на злото, бидејќи говори за неговата изворна причина и трага по неговото место и ранг во рамките на апстрактната архитектоника на универзумот. Таквото тврдење, меѓутоа, се коси со гледиштата на еден значаен истражувач на полето на Платиновата теорија на злото, имено Б.А.Г. Фулер (Fuller). Тој, во својата студија „Проблемот на злото кај Плотин,“ настојува, меѓу другото, да докаже и дека Плотин всушност не го допушта постоењето на метафизичкото зло. Сметам дека таа негова теза е неодржлива и дека се темели на мошне идиосинкратско сфаќање на концептот на метафизичко зло, како и на неадекватно толкување на Платиновата доктрина на еманација.

Фулер тврди дека за Плотин, физичкото и моралното зло, не почиваат на некое конечно метафизичко зло.

За Плотин би било логично Злото да се појави на самиот почеток на процесот на еманација. Најчистото

прелевање од Едното, би требал да каже, бидејќи е поинакво од Едното, не може да биде ништо друго одошто зла и несовершена ствар. *Nous-om* е првиот родител поради чиј грев севкупното Битие е паднато. Неговата мноштвеност и дејственост се прототипи на сите поделби, судири, на сето настанување. Процесот, затоа, е од самиот зачеток означен од Злото. Не е никакво чудо што, како се развива, таа означеност се развива во нешто гневно и распалено!³²⁷

Јасно е дека Платиновото расудување ги изневерува параметрите на Фулеровата ‘логичност’, па затоа тој заклучува:

[Н]еговото учење е очигледно насочено против доктрината на метафизичкото зло. Злото за него се појавува, не во првата, туку во последната фаза на еманацијата, и поврзано е со зрачењето на телесниот свет од *psyche*, макар колку и да е тешко неговото случување да се објасни токму во тој момент.³²⁸

Значи, според Фулер, за да воопшто имаме метафизичко зло, веќе првото произлегување од Едното би требало да биде обележано како нешто негативно, бидејќи, за него, сè што не е Бог е недоволно, несовершено – па со самото тоа и зло.³²⁹ Додека Фулер сака епитетот ‘совршено’ да го сочува само за Апсолутот, или едното, Платин дозволува различни видови на совршенство, па така Интелектот и Душата, но дури и појавниот свет, се совршени токму како она што се, и не би требале да се осудуваат затоа што не се она повисокото. Од досега кажаното во овој текст е сосема јасно дека Платин навистина најрешително ја одбива можноста било каква недостојност да постои, не само во Едното, туку и во Интелектот и Душата. Нивни се само ‘првите, вторите и третите добра’, и сите тие се совршени на свој начин. Но дали исклучувањето на злото од втората и третата Хипостаса мора да значи и порекнување на метафизичкото зло?³³⁰ Одговорот на ова прашање не мора да биде потврден. Фулер смета дека хиерархијата на совршенство е недозволива – совршенството е едно,

³²⁷ Fuller 1912, стр. 83. Cf. стр. 106

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Види op. cit., стр. 2-3

³³⁰ Интересно е да се напомене дека кај Платин всушност постојат навестувања дека самото постоење на последователните Хипостаси може да се сфати како еден вид на недостаток; кога философот чекори по ‘нагорниот пат’ на своето философирање, кога Доброто е претставено не како преобилан извор на севкупното постоење, туку како страствено посакуван предмет на љубовниот копнеж на мистикот, сè што не е Тоа е отсликано како неспоредливо инфериорно, па дури и недостатно. Во тие прилики, произлегувањето на Интелектот и Душата е прикажано како „чин на нелегитимно самопотврдување“ (Armstrong 1988, стр. xiii). И навистина, во III.8.8.31-36, опишувајќи го произлегувањето на Интелектот, Платин вели тој станал многу не забележувајќи, како да е опиен, дека се распослал бидејќи сакал да поседува сè – а колку би било подобро да не го сака тоа, бидејќи вака станал нешто вторично! За Душата, пак, во III.7.11.15-17 вели дека поседува немирна активна природа која посакувала да се управува себе си и да биде за себе, па така се придвижила сакајќи да биде нешто повеќе одошто е. Овие наводи, меѓутоа, не стојат во контрадикција со непоколебливата потврда на доброста на втората и третата Хипостаса, која е неопходна во строго рационалната суреденост на метафизичкиот систем на философот. Не, тие се само израз на истенчениот сензибилитет на мистикот Платин, кој на Вистината сега и приоѓа како љубовник обземен со божествен ерос.

другите нешта можат да бидат само повеќе или помалку несовршени.³³¹ Но јас не можам да видам вистински проблем во поимот на совршенство како себе-остварување, како Аристотеловата *entelecheia*. Навистина, тешко е, како што објаснува Фулер, да се долови ентелехијата на секој вид, а без притоа таа да се релативизира во однос на нашите морални, естетски или употребни вредности – тешко е да се каже кое годишно време е ‘совршено’. Но во други случаи, задачата е многу полесна: очигледно е, на пример, дека човекот своето совршенство го достигнува преку целосното изградување на рационалните способности, а не преку произведувањето автомобили. Очигледно е дека костумот своето совршенство го има во заштитата која му ја пружа на својот сопственик, а не во шаренилото на боите. Освен тоа, Плотин е недвосмислен во тврдењето дека своето совршенство Интелектот и Душата го должат на Едното, кому се обраќаат преку чинот на контемплација за да станат она што се. Така, нивното совршенство е изведено, вторично, но сепак вистинско, бидејќи почива на совршенството на Изворот, и се пројавува како нивната лична непоматена природа. Она што на Фулер му делува како тензичност, дури и контрадикција, е всушност голема доблест на Платиновата мисла, која допушта конечно помирување на дуалноста на едното и мноштвеното во навистина доследен монистички систем. Она што последователните Хипостаси ги чини совршени е токму нивното вечно тежнение и враќање кон Доброто, од кое всушност никогаш не се ниту одделиле. Конечно, не смееме да заборавиме дека за Плотин вистината не може да се изрази со зборови. Неговите понекогаш контрадикторни изјави не мораат да означуваат и контрадикторност во неговата мисла. Тој употребува голем број на сликовити изрази, метафори, алегии, со цел трагателот да го упати на вистинскиот пат. Неговиот познавателен метод, дијалектиката, не се бави со зборови, туку со Идеи.³³² И конечно, и таквата потрага се претвора во нем восхит, кога еднаш философот, на врвот на светот на Интелектот, ќе потоне во контемплацијата на Едното.³³³

Освен тоа, сметам дека Фулеровот сфаќање на концептот на метафизичко зло не мора и не треба да се примени на Плотин. Кога говориме за метафизичкото зло кај Плотин, зошто под таа фраза не би го подразбирале ентитетот од кого зависи самото постоење на лошото? Како што веќе беше објаснето, тоа е несомнено материјата, која претставува своевидно начело на злото. Доколку злото има начело, тогаш тоа е онтолошки основано, а доколку е онтолошки основано, тогаш го има и своето место во севкупната метафизичка схема на Плотин. Затоа, Фулер греша кога тврди дека во Платиновото учење нема место за

³³¹ Види Fuller 1912, стр. 88ff

³³² I.3.5

³³³ I.3.4

метафизичкиот аспект на злото.

Од она што беше кажано за поимот на материјата кај Плотин, јасно е како тој го оправдува постоењето на метафизичкото зло – тоа е тука поради нужноста на постоењето на материјата. Секоја од Хипостасите, како совршена, мора да оддаде нешто од себе си, инаку не би била она што е.³³⁴ Затоа, постоењето на материјата е едноставно прост факт кој го наложува метафизичката нужност. „Така, по нужност сите нешта морат да постојат во меѓусебен след и вечно, создадени во смисла дека едните (пониските) потекнуваат од другите (повисоките).“³³⁵ Грешат оние кои сметаат дека последователните Хипостаси и материјата се создадени во вистинска смисла на зборот, преку творечки чин и во одреден момент³³⁶; не, тие вечно постојат и всушност не се настанати, но може да се каже и дека од секогаш биле и за секогаш ќе бидат во процес на настанување, затоа што вечно произлегуваат од Едното. Произлегувањето, меѓутоа, не е темпорално, туку логичко-каузално.

Истото важи и за ‘спојот на интелектот и нужноста’, т.е. восприемливиот свет. Тој е ненастанат и нема да биде уништен сè додека постои интелегибилната стварност, што значи, никогаш.³³⁷ Тој блика од полнота на живот и мудрост и така претставува јасно и убаво оличение на својот урнек, т.е. светот на Интелектот.³³⁸ Но, се разбира, одразот никогаш не може да биде еднаков на својот оригинал, иако е сам по себе најдобриот можен одраз што може да постои; дали тоа значи дека треба да го осудуваме затоа што е помалку од Интелектот? Не, бидејќи, кога би бил во секој поглед еднаков на него, тогаш не би бил *cosmos*, туку *nous*. А тоа, како што веќе беше објаснето, е невозможно – прво, затоа што Интелектот веќе постои, второ затоа што тој не може да биде последен, затоа што неговата активност морала да биде двојна – како во него самиот, така и кон нешто друго вон него.³³⁹ Та само она што е потполно немоќно нема ништо под себе, а тоа е, повторно, материјата, т.е. подлогата на восприемливиот свет.

За ваквата Платинова ‘теодикеја’ може да се каже дека е доследна на останатите елементи кои го сочинуваат неговиот философски систем, и дека, во тие рамки, одговата на прашањето ‘од каде несовршенството?’, со кое секоја застапник на апсолутниот монизам мора да се соочи. Со тоа, меѓутоа, проблемот на злото е далеку од разрешен. Несовршенството кое секојдневно го согледуваме е разнообразно. Плотин вели дека во

³³⁴ *alla anankē hekaston to hautou didonai kai allōi, ē to agathon ouk agathon estai, ē ho nous ou nous, ē psychē mē touto* (II.9.3.8-9).

³³⁵ *anankē toinyn ephexēs einai panta allēlois kai aei, genēta de ta hetera tōi par' allōn einai* (II.9.3.11-12)

³³⁶ На пример, Плотин вели дека прашањето ‘зошто Душата го создала светот?’ е причинето од заблуденоста на „оние кои сметаат дека вечноста има почеток“ (*archēn lambanontōn esti tou aei* – II.9.8.1)

³³⁷ *oute ērxato oute pausetai, all' estin aei kai hode ho kosmos, heōs an ekeina ēi* (II.9.7.1-2)

³³⁸ *pōs ouk an tis agalma enarges jai kalon tōn noetōn theōn eipoi;* (II.9.8.17)

³³⁹ *einai gar autou energeian edei dittēn, tēn men en heautōi, tēn de eis allo* (II.9.8.23)

елементот на материјата постои како недостаток на форма, чиста лишеност. Но во животите на словесните суштества се пројавува во многу по болни и по драматични облици – грдотија, страв, страдање, искушение, грев и конечно, смрт. Како овие појави можат да се објаснат? Доколку светот во кој живееме навистина е одраз на интелигибилниот свет, доколку е управуван од Провидението, доколку во него се присутни боговите, од каде тогаш толку многу страдање, зошто сета таа неправда, од каде сите негативности и неправилности? Со зборовите на старата Епикурова дилема, дали Провидението и боговите сакаат, но не можат да го направат светот подобар? Или пак можат, но не сакаат? Тогаш се или не-моќни, или недобри. Но доколку ваквиот заклучок е неприфатлив, тогаш присуството на злата останува голема мистерија.³⁴⁰

Плотиновите одговори на овој предизвик се воглавно групирани во втората и третата расправа од III. *Енеада*, обете насловени „За Провидението“. Обидите за решенија на проблемот на злото таму изнесени го опфаќаат како неговиот физички, така и морален аспект. Дobar дел од нив се темелат врз првата теодикеја во историјата на Западната мисла, онаа изнесена во *Законите X* на Платон. Претставени се во облик на одбрана на постоењето на Провидението и насочени, според Армстронг, против Епикурејците, Перипатетиците и Гностиците. Првите го одрекувале Провидението, вторите сметале дека тоа не се протега до сублунарното подрачје, а третите верувале дека светот е творба на зол творец.³⁴¹ Плотиновите аргументи не се систематски организирани или групирани под заглавија, туку се изнесени во полемички стил, со бројни повторувања и прескокнувања од тема на тема. Сепак, неспорно е дека на овие страници е содржана најдеталната и најиздржаната теодикеја која ја понудил хеленскиот свет. Ние овде ќе се обидеме да ги издвоиме прво оние аргументи кои се обраќаат кон постоењето на физичкото зло, т.е. страдањето и несреќата, а потоа оние кои го обработуваат моралното зло, т.е. пороците и гревот.

5.2 Физичко зло

Втората расправа од III. *Енеада* Плотин ја започнува со тврдењето дека светот е така суреден, а настаните во него се одвиваат со таква правилност и точност, што само човек лишен од разум и моќ на восприемање ќе го отфрли Аргументот од дизајн и ќе поверува дека тој е производ на случај. Сепак, одредени состојби во него, навидум неправилни и неправедни,

³⁴⁰ Намерата на Епикур е очигледна: преку присуствата на злата во светот да демонстрира дека боговите, доколку воопшто постојат, не се заинтересирани за збиднувањата во светот на луѓето.

³⁴¹ Види Armstrong 1988, стр. 38 и III.2.1.5-10

будат сомнеж во врска со постоењето на универзалното Провидение (*tou pantos pronoia*). Но за да се разрешат недоразбирањата во врска со Провидението, пред сè треба да се утврди што тоа воопшто е. Плотин разликува два вида на *pronoia*. Првата □ припаѓа на единката, и можеби е поправилно да се нарече *промисла*. Таа се пројавува како *logos* кој му претходи на дејството преку кое нешто се остварува или не се остварува во врска со нештата кои не треба да се сторат, или преку кое нешто стекнуваме или не.³⁴² Втората, пак, е универзалното Провидение, а тоа може да се сфати двократно, во зависност од космогониските постулати кои ги прифаќааме. Доколку е светот настанат во даден временски миг, тогаш Провидението би било слично на промислата која и припаѓа на единката – божје предвидување и пресметка како овој свет да биде создаден и како нештата во него да бидат најдобри што е можно.³⁴³ За Плотин, меѓутоа, светот е вечен, ненастанат (*to aei kai to oupote mē tōi kosmōi tōide*) и Бог не го планира однапред. Па така, делувањето на Провидението во него се пројавува преку неговата сообразност со Интелектот,³⁴⁴ бидејќи тие стојат во сооднос на преслика и архетип. Но, за разлика од светот на Интелектот, каде што нема движење и промена, каде што владее единство во различноста и каде што деловите не се одделени еден од друг, туку се едно со целината, восприемливиот космос е во постојана мена, не е еден туку мноштвен, а деловите од кои е составен се често во судир и меѓусебно војуваат. И оттука физичкото зло. Деловите не се само-достатни, туку за своето одржување зависат едни од други. Освен тоа, тие се разнообразни. Разнообразноста значи дека некои ќе бидат пријателски настроени и благи, додека други воинствени и насилни, и дека некои намерно, а други ненамерно меѓусебно ќе се повредуваат. Таквиот ред на нештата е воспоставен од ‘рационалното обликувачко начело’,³⁴⁵ кое постојано ‘истекува’ од Интелектот. Во него е содржана севкупноста на нештата, сплотени во едно и недопрени од судир и непријателство, како што целото растение е содржано во семето. Кога ова обликувачко начело ќе се одрази врз лишеноста на материјата, настанува овој свет на мена и раздор. Но бидејќи тој сето време останува под надзор на обликувачкото начело, постојаната мена и борба всушност ја претставуваат најдобрата можна состојба на нештата. Затоа, имајќи ја на ум Платиновата дефиниција на Провидението³⁴⁶ од една страна, и описот на дејствувањето на рационалниот обликувачки принцип од друга, сметам дека е сигурно да се заклучи дека тука се работи за едно и исто начело.

³⁴² *logos pro ergou hopōs dei genesthai ē mē genesthai ti tōn ou deontōn prachthēnai ē hopōs ti eiē ē mē eiē hēmin* (III.2.1.13-14).

³⁴³ *proorasin tina kai logismon theou, ōs an genoito tode to pan, kai ōs an arista kata to dynaton eiē* (III.2.1.18-20).

³⁴⁴ *to kata noun auton einai* (III.2.1.23)

³⁴⁵ Како што Армстронг го предведува прилично неодредениот Платинов термин *logos*.

³⁴⁶ Провидението за космосот е неговата сообразеност со Интелектот.

5.2.1 Симптоми на физичкото зло

Физичкото зло, во еден таков поделен и завојуван свет, се пројавува повеќекратно. Фулер издвојува четири симптоми на материјалното постоење кои побаруваат теодикеја и кои, како што тој тврди, Плотин ги третира во своите дела: а) самиот факт дека нештата се минливи, подложни на постојано настанување и нестанување, т.е. се во состојба на хераклитовски тек; б) неможноста на индивидуата да го постигне своето лично совршенство – ништо не е онакво какво што би *можело* да биде; в) судир меѓу ентелехиите на видовите; г) интер и интра-видов судир помеѓу единките: луѓето се често непријателски настроени едни кон други, но го загрозуваат и опстанокот на единките кои припаѓаат на другите видови, на пример горилите или носорозите.³⁴⁷

5.2.1.1 Неможност за достигнување лично совршенство и судир на ентелехии

Сметам дека ова поделба на Платиновите третман на проблемот на физичко зло не е потполно прецизна. Плотин секако ги препознава симптомите а) и г), но не и б), барем не онака како што Фулер го толкува, а в) најверојатно воопшто не. Што се однесува до б), Фулер вели дека неможноста на единката да ја постигне својата ентелехија е клучен проблем за Плотин, па го цитира философот:

„прашањето не е дали оваа ствар е инфериорна во однос на онаа, туку дали е само-доволна во сопствената природа“ (III.3.3). Очигледно е – продолжува Фулер – дека на ова прашање мораме да одговориме одречно. Нештата не досегнуваат до своите идеални урнеци. Не само што јас не сум Бог или ангел или коњ или дрво, туку не сум дури ниту совршен човек. Јас сум недостатен во мојата прописна човечка природа. А светот во кој постои такво разидување меѓу нештата и нивното совршенство е несовршен свет.³⁴⁸

Меѓутоа, во главата од расправата која тој ја наведува, III.3.3, темата не е недостатноста на индивидуалната човекова природа во однос на идеалниот урнек, т.е. Идејата Човек. Не, прашањето тука гласи кој треба да се смета одговорен за тоа што моралниот карактер на човекот е несовршен: Бог, самата единка, или никој. А прашањето поставено во самиот цитат,³⁴⁹ кое Фулер смета дека треба да се одговори одречно, од Плотин всушност добива

³⁴⁷ Види Fuller 1912, стр. 134f

³⁴⁸ Fuller 1912, стр. 137f

³⁴⁹ *dei gar ou zetein, ei elatton allou, all' ei hōs auto autarkōs* (III.3.3.17-18)

потврден одговор. Одговорот не е експлицитен, но е доволно јасен од реченицата која следи³⁵⁰ и контекстот. Создателот не треба да се обвинува за тоа што не се сите нешта еднакви, на пример дека луѓето не се морално совршени и со тоа еднакви на боговите, бидејќи секое нешто постои во склад со својата природа и на тој начин е самодоволно и потполно (*auto autarkōs*). Затоа, од еден аспект, никој не треба да се смета одговорен, бидејќи човекот нужно ќе биде на пониско ниво од боговите³⁵¹ – та тоа го диктира обликувачкото начело во кое е содржана човечката природа. Од друг, меѓутоа, самата единка е одговорна за својата морална недостатност или извитопереност, бидејќи таа одбива да ја следи својата вистинска природа, и така се деградира.³⁵² Затоа, за Плотин не претставува проблем фактот што ентелехиите на нештата не одговараат на нивните Идеи, туку припишувањето на морална одговорност во свет кој потекнува од Доброто и е управуван од Провидението. Но овие прашања се однесуваат на аспектот на моралното зло, кон кое ќе се навратиме подоцна.

Кога е во прашање судирот меѓу ентелехиите на видовите, Фулер објаснува:

Се чини дека идеите или формите на различните видови не се во состојба едновременно да се остварат. Делува невозможно, на пример, лавот и јагнето да ги достигнат своите соодветни совршенства во ист свет. Видот 'лав', означен со предикатот 'јадач на јагниња', се чини дека го лишува видот 'јагне' од било каква *point d'appui*.³⁵³

Но додека за лавот можеби и може да се каже дека предикатот 'јадач на јагниња' му припаѓа суштински, бидејќи тој е нужно месојад, спротивниот предикат на јагнето му припаѓа само акцидентално. Со други зборови, не е дел од суштината на јагнето да биде 'изедено од лав'. Ниту пак 'да не биде изедено од лав'. Јагнето може да ја оствари својата ентелехија независно до тоа дали е или не е изедено од лав. Затоа, и конфликтот е акцидентален и не се однесува на ентелехиите. Освен тоа, самиот факт дека Плотин уништувањето и смртта им ги припишува само на единките, а не на видовите, говори против можноста ентелехијата на еден вид да биде загрозувана од друг. Така, остануваме со симптомите а) и г), имено минливоста на светот и, би додал, неговото несовершенство, како и судирот помеѓу единките кои го населуваат.

5.2.1.2 Минливоста на нештата

Минливоста и несовершенството на нештата Плотин не ги смета за преголем предизвик.

³⁵⁰ *ou gar panta isa edei* (Ш.3.3.19)

³⁵¹ А не од својот архетип, како што смета Фулер, што за Плотин е неспорно и не побарува елаборација.

³⁵² Види Ш.3.3.30-37

³⁵³ Fuller 1912, стр. 134f

Зарем во светот чија подлога е материјата настанувањето и уништувањето може да се сметаат за некаква аберација? Живите суштества едноставно не се создадени за да живеат вечно.³⁵⁴

Промената сама по себе не е лоша, таа го претставува вечниот проток и одржувањето на енергијата. Огнот уништува нешто што не е оган, водата го гасне огнот, но тоа не е ништо страшно, бидејќи на друго место нов оган настанува – и така до вечноста. Додека Интелигибилниот свет е мирен и неподвижен, материјалниот е во состојба на постојан тек, благодарение на кој живее, бидејќи неговото начело е движењето. Но промената не го погаѓа космосот како целина, дури ниту неговите главни делови. Таа се однесува само единките – и тоа не суштински. Тие всушност ја преживуваат, бидејќи таа се однесува само на телото, а вистинската суштина, душата, преминува од облик во облик недопрена од промената. Вистина е дека душата мора да ги преживува болестите и староста во телата кој ги настанува, но кој разумен човек за тоа ќе го обвинува Провидението? Та „оние кои имаат тела нужно мораат да се разболат.“³⁵⁵ Освен тоа, дури и телото ја трансцендира промената, со тоа што останува да живее во видот, кој никогаш нема да биде уништен.³⁵⁶

Така, смртта, болеста и разните други облици на несовершенство не се никакво чудо. Самиот факт што душите во телесниот свет живеат во предел кој е најоддалечен од Доброто, и кој згора на тоа доброто го нема од самиот себеси, туку од нешто друго, говори дека тој ќе биде нужно недостатен. Следствено, никој не би требал да очекува дека потполно исти начела ќе владеат во интелигибилниот и телесниот свет, бидејќи редот е во телесниот свет донесен од надвор, па не може да биде еднаков со инхерентниот ред на интелигибилниот предел. Не можеме да очекуваме дека истата одличност која постои во непошаниот свет ќе ја сретнеме и во помешаниот, каде што Идеите се нужно допрени од материја. На пример, сета убавината присутна овде потекнува од умствената убавина на интелигибилниот свет. Но кога посакуваната убавина ја бараме меѓу сетилно восприемливите предмети, се соочуваме со мешавина на Идеја и материјал, па убавината може да биде присутна само во онаа мера во која подлогата може да ја прими. Така, кога ќе се земат предвид околностите, може да се заклучи дека умното обликувачко начело сепак светот го прави најубав и најдобар што може да биде.

³⁵⁴ *oude gar aidia egineto (zōia)* (III.2.4.17)

³⁵⁵ *kai anankē nosein sōmata echousi* (III.2.5.7)

³⁵⁶ III.2.4.7-13

5.2.1.3 Судир на единките

Време е да преминеме на четвртиот симптом на злото, имено судирот и взаемното обесправдување и уништување на единките. Ова е најемиентниот облик на физичкото зло, па и Платиновите нуди разнообразни одговори на него.

За разлика од повеќето негови претходници (како Стоците) и наследници (христијанските апологети), Плотин при својата одбрана на Божјата добрина ги зема предвид страдањата на животните, како и нивната интеракција со луѓето. Прашањето гласи зошто животните, кои се вон опсегот на моралната одговорност, па според тоа невини, мораат да страдаат на ужасни начини, да бидат прогонувани и растргнувани? Уште и, зошто постојат такви видови на животни, како змии, шкорпиони итн, кои се навидум тука само за да им создаваат неволји на луѓето?

Платиновиот одговор се темели на неговата веќе позната теза дека самата природа на телесниот свет ги диктира правилата кои важат во него. Задачата на Провидението не е овој свет да го престори во светот на Интелектот, туку да го направи најдобар што е можно. Впрочем, уништувањето на елементите или суштествата би можело да се смета за неправедно доколку тие би имале битие во самите себеси; но тоа не е факт. Тие немаат живот-од-себе и во-себе, своето постоење и го должат на интелигибилниот свет. Бидејќи не се настанати како вечни, зошто, на пример, меѓусебното убивање на животните би требало да се сфати како нешто зло? Сите суштества во овој свет се суштински пропадливи, а згора на тоа, смртта или уништувањето на една единка го овозможува животот и напредокот на друга. Зошто тогаш да жалиме за оние кои, дури и да никој да не ги растргнал и изел, сеедно не би постоеле вечно? А кога веќе мораат да си заминат, зарем не е подобро со својата смрт да придонесат за нечии живот? Бидејќи, животот од живо живее. Освен тоа, не смее да се заборава дека, еднаш изедени, животните повторно се враќаат во други тела, како други животни.³⁵⁷ Што се однесува до животните кои ги касаат и загрозуваат луѓето, Плотин вели дека никој обдарен со здрав разум нема да се жали што таквите суштества се агресивни – та зарем да очекуваме дека животите ќе ги поминат спиејќи? И тие постојат по нужност, а и ползата од нив е огромна; некои од благодетите кои им ги овозможуваат на луѓето се очигледни, други се откриваат со текот на времето.³⁵⁸

Сепак, она што повеќето луѓе особено ги погаѓа и гневи се сцените на безмерно насиле и суровост, бруталните одземања на живот на невини, кои биле секојдневие III век,

³⁵⁷ Види III.2.4.15-20 и III.2.15.17-22

³⁵⁸ III.2.9.30-37

кои се, за жал, секојдневие и денес. На кој начин тие можат да се сообразат со добрата управа на Провидението?

Овој проблем Плотин го решава на доста необичен начин, применувајќи крајно ладнокрвна анализа врз мошне жешкото и емотивно прашање.

Прво, еден од темелните постулати на Платиновата философија е дека телото е ‘гроб на душата’, дека нема ништо славно и убаво во тоа да се биде втеловен. Зошто тогаш умниот човек би се трудел да остане во ова тело што е можно подолго?

Второ, телото е во секој случај осудено на пропаст; доколку не биде погубено во денешната битка, сеедно ќе биде принудено да се покори на диктатите на смртта, за две или триесет години. Плотин вели: „Оние кои гинат во војните и битките само малку однапред ја добиваат смртта која следува во староста – тие заминуваа и повторно се враќаат.“³⁵⁹ Зошто тогаш да рониме солзи доколку неизбежното се случило кога не сме го планирале? Смртта и онака не може да се планира. Таа, на крајот на краиштата, не е ништо страшно, бидејќи се однесува само на телото. Значи, смртта и облици на страдање се окарактеризирани како ништо повеќе од нужно вртење на тркалото на времето, кое се одвива по точно и правилно (праведно) определена патека. Тоа е движење кое има длабока смисла и кое не одзема, туку придонесува кон праведноста и убавината на универзумот, афирмирајќи ја неговата смисла и конституција како поправна установа населена со единки меѓусебе различни по капацитет и доблест, кој само ја рефлектираа разнообразноста на интелегибилниот свет. Единствената разлика е што во овој предел, мрачното царство на материјата, разликите се пројавуваат во облик на судир и непријателство, а душите имаат тенденција да се насочат кон неразумното и нечистото. Рационалното обликувачко начело кои истекува од Интелектот е како драматург кој поставува драма; за да воопшто биде драма, таа мора да содржи заплет, обрати, спротивставености, судири, лоши и добри карактери. И само оние кои живеат со понизок, надворешен живот не се во состојба да согледаат дека и плачот и солзите и болката и разочарувањето се ништо повеќе од мала игра на големата сцена на животот. Во таа космичка драма обликувачкото начело оставило место и за добрите и за лошите нешта, и за пороците, и за доблестите. Сите тие ги играат своите соодветни улоги, и сите тие на свој начин придонесуваат кон убавината и потполноста на космосот. Целината е совршена, дури и ако некои делови делуваат неубави и зли. Истото начело важи и во драмите кои луѓето ги создаваат: само неупатен човек ќе бара од авторот во драмата да вклучи само благородни и доблесни ликови; нејзината убавина и развиеност зависи и од простите и негативни ликови.

³⁵⁹ *apothnēiskein d' en polemois kai en machais oligon prolabontas tou ginomenou en gērai thatton apoiontas kai palin iontas* (III.2.15.37-40)

Без нив, делото не би пружало уживање.³⁶⁰ Плотин ја користи и аналогичката со сликарството. Оние кои од сликарот бараат да употребува само светли и убави бои се незнајковци; не се свесни за нуждата композицијата да содржи и темни бои и сенки, ниту дека уметникот правилно ги распределил боите на секаде.³⁶¹ Темелната цел на овие споредби е да укажат дека злото и болката кои ги доживуваме во овој свет припаѓаат тука со причина и всушност, парадоксално, ја наголемуваат добрината на целината.

Трето, душата постојано трансмигрира од едно тело во друго, се до моментот кога ќе го сврти вниманието од материјата и ќе се посвети на мистичката контемплација на Интелектот. Промената на телото не значи многу повеќе од промена на облекло. Само неуките жалат поради пропаста на наметките или ракавиците кои ги поседувале. Освен тоа, пријатните или непријатните состојби кои ги преживуваме во ова тело ни се доделени според заслугите стекнати во минатите животи.³⁶² Затоа, за Плотин не е тешко да го објасни она што го нарекуваме ‘страдање на невините.’ Колку и да звучи сурово, за него невините не страдаат беспотребно. Не е случајно, вели Плотин, што некој завршува како роб, или воен заробеник, или што трпи телесни измачувања од страна на непријателите. „Тој ги страда истите тие нешта што некогаш самиот ги извршил.“³⁶³ Убиениот во овој живот едноставно плаќа надомест за сличното недело кое го сторил во некои од минатите, силуваната бива очистена од гревот на силување кој го извршила некогаш одамна. „Така, нештата кои се менуваат се менуваат не така што се менуваат или прифаќаат други облици без причина, туку според одличност и како што приличи на дејствувањето на божествени сили.“³⁶⁴ Истото начело е применливо разликите во економскиот и социјалниот статус на единката: оние кои го злоупотребиле своето богатство, здравје или политичка моќ во минатите животи, сега се раѓаат како сиромаси, болни и потчинети.

Плотин нуди уште едно решение на проблемот на нееднаквата распределба на доброта. Вели дека болеста и сиромаштијата не им пречат на добрите, а за злите се корисни, бидејќи им даваат на знаење дека направиле грешка.³⁶⁵ Понатаму, човекот мора да биде подготвен да превземе потполна одговорност за сопственото делување; доколку кажеме дека е неправедно и зло лошите да живеат подобро од кротките и владеат со нив, мораме да имаме предвид дека Провидението не е такво да очекува ние да бидеме ништо, или само да се молиме и бараме спас од боговите. Општиот закон гласи: во битка победуваат храбрите, не

³⁶⁰ III.2.17

³⁶¹ III.2.11.10-12

³⁶² II.9.9.23-25

³⁶³ *alla ēn pote tauta poiēsas, ha nyn esti paschōn* (III.2.13.13)

³⁶⁴ III.2.13.27-30

³⁶⁵ III.2.5.6-7

оние кои се молат; земјата раѓа плодови на оние кој ја обработуваат стрпливо и макотрпно, а не скромните и покорните. Злите, вели Плотин, владеат (и напредуваат) поради страпливоста на оние кои им се подредени, и тоа е праведно, а не спротивното!³⁶⁶

5.2.1.4 Нееднаквоста на видовите и единките

Со ова е заклучено разгледувањето на симптомите на физичкото зло, како што ги идентификува Фулер. Меѓутоа, во III.3.3, Плотин укажува на уште еден симптом на физичкото зло, а тоа е самата мноштвеност на создадените суштества, која имплицира нееднаквост. Да го означиме како симптом д).

Разнообразноста на видовите и единките прави тие да се разликуваат на многу начини: некои се поголеми и посилни, некои поинтелигентни, некои побрзи, некој подолговечни, некои поприспособливи итн. Но со секоја одлика која се обдарени, тие го пројавуваат одсуството на некои други, еднакво посакувани одлики. Коњот не може да лета, кучето не може да зборува, човекот ја нема мудроста на боговите. Но зарем оваа нееднаквост не може да се поистовети со неправичност? Зарем не се чини дека одликите и способностите се се распределени арбитарно, па се така вон јурisdикцијата на Провидението? Згора на тоа, зошто воопшто да постои таа нееднаквост и неправичност, зошто создадените суштества на некој начин не би биле слободни од ограничувањата и несовершенствата – та сè добар и сè моќен Бог секако би ги уредил нештата на таков начин.

Плотиновиот одговор на овој проблем е во согласност со она што современите учени ќе го наречат ‘начело на потполност’.³⁶⁷ Тоа начело своето извориште го има во Платоновиот *Тимај* 29е, каде што Демијургот, обраќајќи им се на создадените богови, ги поттикнува да продолжат со креативниот процес, затоа што во универзумот недостасуваат уште три вида на живи суштества, без кои созданието ќе биде непотполно и несовршено. Тоа е така, затоа што сите составни делови на идеалното Живот суштество од *Тимај* треба да бидат отсликани во универзумот. Така, начелото на потполност наложува дека

ниту една автентична потенцијалност за битисување не може да остане неостварена, дека опсегот и изобилството на созданието мораат да бидат големи колку и можноста за постоење, сразмерни со продуктивниот капацитет на ‘совршениот’ и неисцрпен Извор, како и дека светот, што повеќе работи содржи, тоа е подобар.³⁶⁸

³⁶⁶ III.2.8

³⁶⁷ Principle of planitude. За детална разработка на концептот, види Hick 2010, стр. 70ff

³⁶⁸ Lovejoy, *The Great Chain of Being*, цитирано во Hick 2010, стр. 73

Плотин, еднакво како и неговиот голем претходник, го антициприа ова начело и верува дека восприемливиот свет мора да ги содржи одразите на сите ентитети кои вечно постојат во Интелектот. Оттаму разнообразноста во него. А оттаму и невозможноста нештата да бидат еднакви – та кога би било така, сите тие би биле едно, и разнообразноста не би постоела. Но поради постоењето на разнообразноста во единството на Интелектот, тоа е метафизички невозможно. Но универзумот поради тоа не треба да се смета за помалку добар, а Провидението за неправедно. Во III.2.3 Плотин го возвишува космосот давајќи му збор на на него самиот, па овој, меѓу другото, вели: „Сите нешта содржани во мене тежат кон Доброто, но се погодува секое да го достигнат согласно со својата сопствена можност.“³⁶⁹ Така, космосот, заедно со сите свои делови, е најдобар што може да биде. Нееднаквоста на деловите не е одраз на неправичноста на Провидението, туку сосема природна, земајќи го предвид потеклото на разнообразноста, т.е. мноштвото на Идеи во Интелектот. Кога не би постоела нееднаквост, не би ги имало ниту деловите. А постоењето, макар и несовршено, е секако подобро од непостоењето.³⁷⁰ Затоа Плотин смета дека оној кој се бунтува против нееднаквоста е во заблуда, бидејќи е неразумно „да се бараат еднакви дарови за нееднакви нешта.“³⁷¹

Како заклучок, можеме да истакнеме дека во својот обид да го реши проблемот на физичкото злот, Плотин се потпира на четири главни стратегии. Кога е во прашање минливоста и несовршенството на единките во космосот, тој се повикува на нужноста природата на телесниот свет да се разликува од природата на интелегибилниот. Бидејќи мената е негово суштинско својство, беспредметно е вината за неа да му се припишува на Провидението. Судирот на единките, смртта, болеста и болката тој ги објаснува преку две стратегии: 1) таканареченото естетско решение,³⁷² според кое целината, *sub specie aeternitatis*, е совршено добра, па дури и злата присутни во неа на некој начин придонесуваат кон тоа сложено совршенство;³⁷³ 2) решението од повторено раѓање и карма. Лошите нешта кои ги доживуваме во сегашноста се созреан плод на порочните активности од минатите животи. Конечно, привидната неправедност на Провидението која може да му се припише поради нееднаквоста на разнообразните видови и едники, Плотин ја решава преку начелото на

³⁶⁹ *panta de ta en emoi ephietai men tou agathou, tynchanei de kata dynamin tēn heautōn hekasta* (III.2.3.32)

³⁷⁰ Cf. III.2.15.29

³⁷¹ *ou gar ta isa apaitēin dei tois mē isois* (III.2.3.39)

³⁷² Тоа своето име веројатно го должи на бројните уметнички аналогии кои Плотин ги користи: збиднувањата во космосот ги споредува со танц, слика, драма.

³⁷³ Подвид на ова решение е решението од универзална визија. Во III.2.3.9-12 Плотин вели: „Оној кој ја обвинува целината поради деловите, обвинува неразумно; деловите мора да се согледаат во однос со целината и да се види како тие се во хармонија и согласност со неа.“

ПОТПОЛНОСТ.

5.3 Морално зло

Под ставката ‘морално зло’ можат да се сведат сите облици на порочно однесување: атеизмот и другите облици на непочитување на боговите, кршењето на законите на државата, неправедност, измама, суровост, убиство, со еден збор гревот во своите многубројни пројави. Овој облик на зло потекнува од и може да му се припише единствено на човекот. Во обидот да го разреши Провидението од одговорноста за постоењето на моралното зло во подрачјето кое е под негова управа, Плотин прибегнува кон стратегијата која прва се наметнува на умот и која е во оптек, барем во рудиментарна форма, уште од времето на Хомер: моралното зло го причинува човекот, па одговорноста за неговото постоење лежи во неговите раце. Но Плотин, за кого врската помеѓу различните нивоа на стварноста е нераскинлива, не може да се задоволи просто со префрлањето на вината врз човечкиот род. Тој мора да објасни како феноменот на моралното зло, дури и ако е предизвикан исклучиво од човечкиот *hybris*, го наоѓа своето место во процесот на истекување од доброто, и како се вклопува во, под претпоставка, седоброто владеење на Провидението со космосот. Затоа, пред да се свртиме кон прашањето за човекот како извор на моралното зло и слободата на волјата кое тоа го претпоставува, да разгледаме три други решенија, кој ова го надополнуваат и ставаат во вистински контекст.

5.3.1. Доброто како причина на злото

Прво, во еден краток пасус од „За Провидението I“ (III.2.4.20-23), Плотин моралното зло го објаснува како акцидентална појава, предизвикана од потрагата по доброта. „Причината на неправдите кои луѓето си ги нанесуваат едни на други може да биде нивниот напор насочен кон Доброто; кога поради немоќта нема да успеат да го достигнат, се вртат против другите луѓе.“³⁷⁴ Со други зборови, колку и да парадоксално звучи, злото е причинето од доброто. Неправдите и недостојните нешта кои луѓето ги прават едни на други се причинети од извитопереноста на волјата, фрустрирана во нејзиното тежнение кон Доброто. Ова е јасна антиципација на решението на проблемот на моралното зло понудено од Тома Аквински, кој повторува повторно и повторно: *Bonum est causa mali*. Овде е невозможно да се навлегува во

³⁷⁴ *anthrōpōn de eis allēlous adikiai echoimen men an aitian ephesin tou agathon, adynamiai de tou tychein sphallomenoi ep allous trepontai*. Cf. III.2.17.1-9

деталите на мошне интересната и детално разработена идеја на Аквински. Но вреди барем да се спомене дека објаснението кое стои зад овој став е еднакво платиновско: злото, како небитие, не поседува каузална моќ, па следствено не може ниту да се предизвика самото себеси. Причина може да биде само дејственик или начело кое е добро или насочено кон доброто.³⁷⁵

Значи, според Плотин, причината на моралното зло може да биде немоќта да се достигне некој посакуван предмет кој е сам по себе добар. Но тоа не е сè. Приказната со така извитоперената волја не завршува со чинот на грев или насилство. Провидението води грижа за тоа грешниците да ја платат казната за своите злодела, и со тоа ја потврдува својата добра управа со космосот. Прво, непосредна реакција е тоа што душите на таквите луѓе биваат загадени со недоличниот чин, а подоцна, во идните животи, тие завршуваат на места совмесни со нивното нечисто делување.³⁷⁶

5.3.2. Злото како причина на доброто

Второ, Плотин верува дека не само што доброто може да произведе зло по акциденција, туку и дека злото може да произведе добро по акциденција. На пример, резултат на прељуба или насилно одведување на жени во заробеништво може да бидат убави и доблесни деца, а од пепелта на уништените градови можат да се издигнат подобри општества.³⁷⁷ И не само тоа. Следејќи го тука повторно Платон, Плотин вели: „Злото (порокот) произведува нешто корисно за целината со тоа што станува пример на праведна казна.“³⁷⁸ Тоа ги буди и ги прави внимателни оние кои се спротивставени на грешните активности, и преку контрастот со злата кои ги вршат лошите луѓе, ги подучува за тоа колку големо добро е доблеста. На тој начин, дури и злото го наоѓа своето достоино место во пределот раководен од Провидението.

5.3.3 Естетската тема

Трето, Плотин уште еднаш се повикува на естетското решение, и тврди дека, дури и кога би се апстрахирале од доброто кое го произведува акцидентално, не би можеле да го избегнеме заклучокот дека злите дела и дејственици имаат оправдана улога во космичката драма и придонесуваат кон доброто на целината. Во III.2.17.9-12 Плотин го споредува постоењето на

³⁷⁵ Види Steel 1994, стр. 258ff

³⁷⁶ III.2.4.24-25

³⁷⁷ III.2.18.16-18

³⁷⁸ *hē de kakia eirgasato ti chrēsimon eis to holon paradeigma dikēs genomenē* (III.2.5.16-17)

добрите и лошите луѓе во светот со спротивставените танцови чекори на танчерот; и едните и другите се потребни за да претставата биде убава. Во остатокот од главата Плотин настојува да покаже дека злото како дел нема никаква вредност, но како вклопено во целината, добива смисла. Тоа, меѓутоа, не ги ослободува злите од одговорноста за нивните дела. Иако сите тие се танчери или актери во космичката драма режирана од Провидението, тоа ролјите ги дели во согласност со карактерот на актерите, а не произволно. Секоја душа има свое место во големата претстава, но добрата душа добива ролји на херои, а злата на никаквечи. „Доколку нејзиниот глас и облик се убави, таа го разубавува делото, доколку се грди, можат да онерасположат, но не и да одземат од совршенството на заплетот и општиот концепт на драмата.“³⁷⁹ Грешникот на тој начин се вклопува во општата хармонија на Провидението – тој го зазема своето заслужено и на тој начин вистинско место, како што лирата содржи различни жици, секоја на своето вистинско место, согласно рационалните пропорции кои раководат со произведувањето на ноти. Хармонијата и убавината се раѓаат единствено доколку личноста е таму каде што *треба да биде*. Затоа, според Плотин, и постоењето на злите го има своето оправдување од гледна точка на целината. Таа е потполна, праведна и убава до максимумот на својот капацитет. Но нејзината убавина, како и во случај на музичкиот инструмент, пред и над сè се потпира на разнообразието. Пановата флејта, вели Плотин, произведува и ниски, нејасни звуци, но и таквите придонесуваат кон хармонијата на мелодијата во целина, бидејќи самиот поим на хармонија значи спој, комбинација на различни елементи кои токму во заедништвото го остваруваат својот *telos*. Пејачот на неубави мелодии ќе го најде своето место во Тартар, бидејќи таквите звуци се пријатни таму. Така, и неубавиот глас ќе се вклопи во убавината на целината, ќе зазвучи во потполна согласност со природата, ќе го даде својот придонес кон величествената универзална симфонија, во исто време останувајќи еднакво лош каков што и бил. Но лошите и неубавите елементи во созданието имаат и мошне практична употребна вредност, иако ограничениот човечки ум често не може да ја дофати. На пример, мал број граѓани ќе го смета целатот за позитивна или посакувана личност, но сепак, неговата професија му е потребна на општеството, а неговите дела не го прават добро управуваниот град полош. Така, преку употребата на бројни естетски аналогии, Плотин се обидува да предочи дека од привидната неусогласеност на доблеста и порокот се изродува повисоко единство. Гревот го причинуваат душите кои се паднати под влијание на злото, но величината и славата на Провидението се гледа токму од фактот што тоа успева дури и моралното зло да го вклучи во општата хармонија и убавина на космосот.

³⁷⁹ Fuller 1912, стр. 211

5.3.4 Личната одговорност како причина на моралното зло

Наједноставното решение на проблемот на моралното зло е просто човекот да се прогласи одговорен за него. Впрочем, што е поприродно од тоа одговорноста за делата да се бара во оној кој дејствува? Сепак, како што вели Фулер, оваа мисла би била философски некритичка, а со тоа и неиздржана, кога најпрвин не би се расветлила мистеријата на слободата на волјата, т.е. основата претпоставка врз која горното тврдење почива.³⁸⁰ Најголемиот непријател на концептот на слободата на волјата е строгиот метафизички детерминизам. Затоа, нужно се наметнува прашањето дали во Платиновата философија е присутен строг детерминизам од, на пример, стоичкиот тип, каде што сите нешта се врзани во систем на взаемно зависни врски? Фулер смета дека одговорот на ова прашање треба да биде потврден, и дека целиот процес на еманација од Едното, кој се одвива не како волев чин, туку по нужност, е потврда за тоа. Но дали самиот Плотин би се согласил со тоа тврдење? Најверојатно не. Тој вложува голем труд во VI.8.7ff да докаже дека произлегувањето од Едното, иако природно и неизбежно, не се одвива под влијание на некаков елемент на надворешна нужност, туку е чин на врвна само-определеност и апсолутна слобода.³⁸¹ Ниту тврдењето дека сите нешта се содржани во рационалното обликувачко начело, како што дрвото е содржано во семето,³⁸² ниту дека моќта на Провидението се протега до најскриените катчиња на космосот, не имплицираат строг детерминизам. Нештата навистина постојат потенцијално и во потполна хармонија во обликувачкото начело, како одрази на интелегibilните ентитети; но кога, после допирот со материјата, ќе се актуелизираат, тие ја попримаат својата лична природа, која исклучува апсолутна предодреденост, и така го творат светот на разнообразноста. Што се однесува на сеопфатноста на Провидението, Плотин вели: „Провидението не треба да биде такво, што ние ќе станеме ништо. Кога сè би било Провидение и ништо освен Провидение, тогаш тоа не би ниту постоело; та за кого би било Провидение? Единствено божественото би постоело.“³⁸³ Не, Провидението ги диктира темелните закони – дека доблесните ќе живеат среќен живот сега и на другиот свет, а порочните спротивното итн, а оној кој доброволно ги следи тие закони, живее во согласност со Провидението. Сепак, до самата единка е дали таа ќе го сообрази својот живот со Провидението или не.

³⁸⁰ Види Fuller 1912, стр. 186

³⁸¹ Краток преглед на Платиновиот став и аргументи во врска со ова прашање беше изнесен во третиот оддел на оваа глава.

³⁸² III.2.2.20

³⁸³ *ou gar dē houtō tēn pronoian einai dei, hōste mēden hēmas einai. panta de ousēs pronoias kai monēs autēs oude an eiē – tinos gar an eti eiē; alla monon an eiē to theion* (III.2.9.1-5)

Плотин потоа се фаќа во костец и со една мошне озбилна примедба на ваквото гледиште. Доколку поединечните души имаат одредена природа, со која се симнуваат во овој свет, зарем тогаш нивното дејствување, било зло или добро, нема да биде во склад со природата содржана во рационалното обликувачко начело, па со тоа и со Провидението? Како тогаш можат да бидат повикани на одговорност за лошите дела кој ги вршат? Платиновиот одговор е тежок колку и суптилен. Земајќи го предвид старото сократовско начело дека никој не греша намерно, како и платоновско-аристотеловското, но и сопственото³⁸⁴ тврдење дека сечии напори се насочени кон доброто, Плотин уште повеќе ја заострува горната дилема. Злите души би биле такви нужно, по диктатите на Провидението и нечистите дела би ги вршеле неволно. Но, вели Плотин, неволноста значи дека *грешката* е ненамерна; тоа не ги ослободува од одговорноста за самото дејствување, бидејќи тие *самите од себе* дејствуваат. И токму затоа што се слободни дејственици тие и грешат – кога не би биле слободни да дејствуваат, ниту не би грешеле.³⁸⁵ Дали Плотин со ова сака да каже дека слободната волја не ја исклучува предодреденоста? Или дека слободата на волјата се сведува на слобода на дејствување?³⁸⁶ На овие прашања е тешко да се даде одговор. Но едно е сигурно: Плотин не остава сомнежи околу тоа дека вината и пофалбата за делата треба да му се припише на дејственикот. „Бидејќи и луѓето се начела. Придвижени се кон благородните нешта од сопствената природа, а таа е независно начело.“³⁸⁷ Уште и: „А оние живи суштества кои од самите себеси имаат движење кое е под нивна контрола, можат некогаш да се свртат кон подоброто, а некогаш кон полошото.“³⁸⁸

Толку за слободата на волјата. За нас овде е битно дека Плотин, пред одговорноста за моралното зло да ја припише на човекот, се обидува да даде одговор на прашањето дали е тој слободен дејственик, како и дека го одговара потврдно.³⁸⁹

Откако одговорноста за сопствените дела му ја припишува на човекот, Плотин на повеќе места на него ја префрла и одговорноста за моралното зло, ослободувајќи го на тој начин Провидението од неа. Би можело да се каже дека е потполно бесмислено целината да се обвинувина поради злоделата на еднинката, токму како што е несовмесно државата да се смета виновна за прекршоците на еден граѓанин. Доколку некој изврши убиство или стане

³⁸⁴ Види 3.1.1 од оваа глава

³⁸⁵ III.2.10.8-12

³⁸⁶ Како што вели Фулер „Мојата слобода не значи дека сум можел, со обзир на околностите, да дејствувам поинаку, туку дека морам себеси да се вклучам меѓу околностите од кои исходниот чин нужно следи.“ (Fuller 1912, стр. 190)

³⁸⁷ *archai de kai anthrōpoi. kinountai goun pros ta kala oikeiai physei kai archē autē autexousis* (III.2.10.18-20)

³⁸⁸ *ta de di' auta echonta kinēsin autexousion zōia repoi an hote men pros ta beltīō, hote de pros ta cheirō* (III.2.4.37-39)

³⁸⁹ За подетален преглед и критика на Платиновиот обид, види *op. cit.*, стр. 186ff

полош поради сопствената неспособност, зарем е чудно што во овој свет ќе постојат неправилности и грешки? Но грешките, вели Плотин, не му припаѓаат на Интелектот ниту на Провидението, „туку на душите кои се како недораснати деца.“³⁹⁰ Во истиот дух, Плотин поставува едно реторичко прашање. Доколку недоблесните се жалат дека не им е добро во животот, кого треба да обвинуваме: светот кој е под управата на Провидението, или пак нивната сопствена некадарност, поради која не успеале да ги заработат наградите на доблеста?³⁹¹

Тој не го заборава ниту судот на својот славен претходник и учител, кој во митот за Ер, коментирајќи ги судбините на душите кои се решаваат кои тела ќе ги прифатат во следниот живот, вели „одговорноста е кај оној кој избира.“³⁹² Не е необично, вели Плотин, дека постојат зли души кои нанесуваат штета на другите и на себеси, кога тие имаат движење од самите себе, и кога не се само души, туку веќе живи суштества,³⁹³ па така имаат и живот соодветен на нивната природа.³⁹⁴ На самите души е да изберат како ќе станат дел од космосот: дали така што ќе дадат дел од себе останувајќи над него, дали така што ќе се спуштат и потонат во него, или на обата начина. Затоа, Провиденето не треба да се смета одговорно за активностите на душите.³⁹⁵

Сепак, заклучокот на темата на моралното зло и одговорноста која тоа го повлекува е даден во III.3.3-5. После неколку битни прелиминарни разгледувања, Плотин вели: „така, се чини дека одговорноста лежи врз настанатите (човечки суштества), додека нештата кои му припаѓаат на Провидението се на повисоко ниво.“³⁹⁶ Тоа е така бидејќи човекот не е само онаков каков што е направен – во тој случај би било неправедно да му се припишува морална одговорност – туку во неговото битие постои можност за подобрување, и тој е одговорен доколку истата не ја искористи. Другите живи суштества ја немаат таа можност, па затоа никој не ги обвинува за кршење на етичките правила. Можноста за подобрување во човекот потекнува од она што Плотин го нарекува „друго, слободно начело.“³⁹⁷ Тоа начело е во состојба да се спротивстави на пониската природата на единката, која, како што беше споменато погоре, не е веќе само душа, туку сложен ентитет. Сега, ниту пониската природа, ниту слободното начело не излагаат од рамките на Провидението. Пониската природа Провидението ја користи за да ја режира големата космичка драма, а повисокото начело е

³⁹⁰ *alla psychais hōsper paisin anēbois* (II.9.9.13)

³⁹¹ III.2.5.1-5

³⁹² *aitia helomenou* (*Rep.* 617e4)

³⁹³ т.е. спој на душа и тело.

³⁹⁴ III.2.7.20-24

³⁹⁵ *tēn ge pronoian epi toutois ou mempteon* (III.2.7.34)

³⁹⁶ *hōste kindyneuein tēn aitian epi tous genomenous einai, to de tēs pronoias meizonōs echein* (III.3.3.36-37)

³⁹⁷ *archēn allēn eleutheran* (III.3.4.8). Cf. III.2.10.8-12

еден вид на зрак од трансценденцијата, кој ја повикува душата да се сврти кон интелегибилната стварност. На тој начин, тоа е потполно во склад со останатите рационални начела кои му претходат. И тука всушност лежи најдлабоката напнатост на условеното постоење – човекот мора да направи избор дали ќе се приклони кон својата природа, каква и да е таа, или кон начелото на слободата. Тоа е всушност изборот помеѓу пониското и повисокото јаство, и само оној кој ќе го избере второто може да искуси вистинска слобода. Слободата на волјата на оној кој го бира првото е само условна – слобода да се делува, но под строгите закони на причинската поврзаност. Најголемиот грев на душата е овој погрешен избор, кој ги условува сите понатамошни погрешни избори и ја донесува моралната одговорност.³⁹⁸ Затоа Плотин може да каже:

Злите дела се последици, иако следуваат по нужност. Тие произлегуваат од нас како причини, а ние, иако не сме принудени од Провидението, сами од себе ги поврзуваме со него, со делата на Провидението или оние кои произлегуваат од него.³⁹⁹

Злосторствата, меѓутоа, не се во согласност со волјата на Провидението, иако тоа, како што беше во повеќе наврати кажано, и нив ги опфаќа. Во вистинска смисла на зборот, дури ни делата на доблесниот човек не се дела на Провиденето – та сторени се од самиот човек – но се дела во согласност со Провидението.⁴⁰⁰ Делата пак на нечесниот човек, моралното зло, не се ниту дела на Провидението, ниту во склад со него. Секое злодело кое таквиот ќе го изврши, го врши самиот и го врши наспроти Провидението.⁴⁰¹

³⁹⁸ Види III.3.4

³⁹⁹ III.3.5.33-38

⁴⁰⁰ *hupo pronoias kai kata pronoian*

⁴⁰¹ *autos te poiei kai para tēn pronoian* (III.3.5.54)

Заклучок

Така заврши нашето разгледување на проблемот на злото во Антиката. Поминавме долг пат, кој, гледано врменски, покрива период од 1100 години. Тој започна со првите хеленски поети, основоположниците на европската култура. Последната, и за овој труд и клучна постојка, беше најславниот следбеник на Платон и најзначајната философска фигура во периодот на залезот на античката мисла и нејзиниот судир со новиот општествено-религијски тренд, христијанството. Некои навистина значајни мислителци и школи беа испуштени овде; да ги споменам само Аристотел и Стоиците. Единственото оправдување кое можам да го изнесам е дека нивното вклучување текстот би го направило преобремено за својата намена. Да ги сумираме сега резултатите на истражувањето.

Кај Хомер и Хесиод не наоѓаме јасна артикулација на проблемот, па следствено ниту прецизно дефинирани обиди за решенија. Зошто се, тогаш, тие вклучени во оваа студија? Прво, затоа што од стиховите на *Илијадата* и *Одисејата* е несомнено дека авторот го промислувал постоењето на злото во светот и настојувал да ги утврди неговите причини. Недостигот на концептуален и јазички апарат, како и книжевната форма на делата, не му дозволиле да даде повеќе од она што е понудено. Второ, затоа што во *Дела и дни* се среќаваме со првиот експлицитен обид за морализирање на животните факти и подетално настојување вината за бедите и неволјите кои човекот ги искусува да се префрли врз самиот човечки дејственик и неговото скршнување од патот на праведноста.

Нештата стојат поинаку со Претсоократовците. Ниту тие проблемот на злото не го формулирале прецизно; но од сочуваните фрагменти не е тешко да се согледа дека тие се прашувале за изворите и причините на недостатноста, страдањето, неправдата, како и дека од нив можат да се исчитаат философски одговори на тоа прашање. Кај Анаксимандер, нарушувањето на примордијалниот еквилибриум е воедно и зародиш на злото. Кај Питагорејците ги имаме безграничното како начело на злото – спротивставено на оформувачката границата – како и телесноста. Хераклитовите фрагменти како да кријат повеќе обиди за решение на проблемот на злото: прогласувајќи го за продукт на незнаење и заблудена визија тој се обидува да го укине проблемот, а преку учењето за единството на спротивностите да му најде непроблематично место во структурата на стварноста. Емпедокле јасно разликува две спротивставени начела, од кој едното претседава над доброто, а другото над злото. Тој исто верува во личното исчистување на душата и потполно доблесниот живот како пат за надминување на земските зла. Конечно, кај Атомистите

забележавме извесна тензија помеѓу строгиот детерминизам во физиката, и силниот акцент врз личната одговорност и доблесното однесување како сретства за надминување на злото во етиката.

Платон е заслужен за првата доследна и издржана теорија на злото, чии скапоцени делчиња можат да се изнајдат во некои од најзначајните средни и доцни дијалози. За него, несомнениот ‘виновник’ за постоењето на злото на макро ниво е материјата, а на микро телесноста. Тој нуди и кратка по обем, но огромна по значај одбрана на Божјата добрина, врз која се темели и многу поразработената Платинова теодикеја.

По прашањето на изворот на злото, Плотин го следи заклучокот на својот учител. Тој, меѓутоа, оди еден чекор подалеку. Додека за Платон материјата е начело на недостатност и несовершенство чија ‘лошотија’ се пројавува единствено преку неможноста да ги прими одразите на Идеите, Плотин отворено ја прогласува за начело на злото, а со тоа и позитивно зла. Со тој потег создава беспотребна тензија во својот систем. Иако е во право кога материјата ја идентификува како причината на злото, сметам дека Платоновата формулација е поадекватна и полесно може да се брани во рамките на една монистичка онтологија.

Платиновата теодикеја е навистина грандиозно остварување. Иако додека ја постоавува тој секако се потпира на идеите на своите претходници, неговата одбрана на Божјата добрина е несомнено највеличественото дело од тој тип во Антиката, но веројатно и многу пошироко. Се разбира, не постои непроблематична теодикеја, сè уште не е изнесено решение на проблемот на злото потполно имуно на сите приговори. Истото важи и за Платиновата теодикеја. Тука ќе споменам само три можни забелешки.

На пример, неговото ‘начело на потполност’, кое различноста и нееднаквоста во светот ја објаснува преку нужноста во восприемливиот космос да се материјализираат сите видови кои постојат во светот на Интелектот, може лесно да се отфрли. Прво, тоа се темели врз недокажана премиса, имено дека во Интелектот постојат Идеи на видови какви што се стафилококите, лебарките, шкорпионите итн. Второ, за оваа стратегија би можело да се каже дека повторно го извлекува на виделина непријатното прашање од *Парменид*, имено дали постојат идеи на недоличните нешта, како кал или влакна.

Потоа, ниту естетското решение, ниту решението од повторено раѓање и карма, не даваат одговор на проблемот на *квантитетот* на страдањето. Со други зборови, дури и доколку прифатиме дека ние сме само актери во космичката драма, дека неприликите и несреќите кои ги доживуваме на некој начин придонесуваат кон убавината на целината, како и дека тие се заслужени преку нашите лоши дела во минатите животи, останува прашањето: Зошто толку многу болка? Кој има полза од неискажливата агонија на жртвите на страшните

болести или садистички пориви на угнетувачите и тираните? И зошто е нашиот и нервниот ситем на другите животни така составен да дури и мали агресии и нарушувања на балансот на организмот произведуваат толку големи физички маки?

Конечно, ниту припишувањето на одговорноста за моралното зло на човекот, што се чини како мошне разумен и природен потез, не е слободно од недостатоци. Имено, доколку потполната слобода на волјата важи единствениот за повисокото јаство, а ние во овој свет делуваме според диктатие на пониското, кое е цврсто врзано од причинско-последичните закони, дали навистина имаме право да говориме за припишување на вина и барање морална одговорност од таквиот дејственик?

Но целта на овој труд не е критика на Платиновата теорија на злото, ниту пак нејзината одбрана. За секоја од можните забелешки можат да се понудат и контра-аргументи, што Плотин всушност често и го прави во своите текстови. Она што е битно за нас е фактот дека по Плотин нема многу оригиналност на полето на теоријата на злото и теодикејата. Сè она што августиновската теодикеја ја прави славна е веќе дадено кај Плотин: толкувањето на злото како *privatio boni*; неговото барање во слободата на волјата; начелото на потполност; естетското решение. Со теоријата за функционалноста на злото, особено неговата дидактичка и катарзичка улога, Плотин ги антиципира и основните постулати на иренејската теодикеја. Кај него наоѓаме и извесни идиосинкратични или наследени елементи кои не биле општо прифатени во пост-хеленскиот свет. Такви се, на пример, учењето дека падот на душата е всушност само привиден и учењето за реинкарнацијата. Затоа, не е претерана изјавата дека Плотин останува не само еден од највлијателните европски философи, туку и првак на полето на теодикејата. Доколку неговото поимање на злото би можело да се преточи во една реченица, би можеле да го речеме следново: иако е злото онтолошки основано – и тоа во материјата – иако е несомнено присутно во животите на единките во помала или поголема мера, *sub specie aeternitatis* тоа е само додатна нота во божественото созвучие на универзумот, кој во најглема можна мера ја одразува совршената хармонија на интелегибилната стварност.

Проблемот на злото несомнено спаѓа во редот на критичните философски енигми кои сè уште ги вознемируваат умовите на философите на религијата, етичарите, теолозите. Затоа сметам дека поблиското запознавање со овој специфичен аспект на учењето на Плотин, ќе биде од полза за историчарите на философијата, за оние кои проблемот на злото го промислуваат низ призмата на современата метафизика и теологија, но и за секој човек кој со љубопитен ум се судира со бурите на секојдневието. Философијата на Плотин, за жал, не го

ужива заслуженото внимание во нашите учени кругови. Се надевам дека овој труд ќе претставува барем мал придонес кон обидот таквата состојба да се промени.

Список на користена литература

1. Изворна литература

Aristotle. *De Anima*, Barnes J. (ed.), The Complete Works of Aristotle, Princeton: Princeton University Press, 1984

Aristotle. *Metaphysics*, Barnes J. (ed.), The Complete Works of Aristotle, Princeton: Princeton University Press, 1984

Aristotle. *Rethorics*, Barnes J. (ed.), The Complete Works of Aristotle, Princeton: Princeton University Press, 1984

Aristotle. *Physics* Barnes J. (ed.), The Complete Works of Aristotle, Princeton: Princeton University Press, 1984

Диоген Лаертиј. *Животите и мислењата на славните философи*, Превод Колоска Е. и Андоновска Е., Скопје: Аз-Буки, 2004

Хесиод. *Дела и Дни*, Препев Витомир Митевски, Скопје: Култура, 1996

Номер. *The Iliad*, Fitzgerald, R. (trans.), New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1992

Хомер. *Илијада*, Препев Михаил Д. Петрушевски, Скопје: Македонска книга, 1982

Хомер. *Одисеја*, Препев Михаил Д. Петрушевски, Скопје: Магор, 2008

Plato. "The Laws", Cooper, J. M. (ed.) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997

Plato. "The Republic", Cooper, J. M. (ed.) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997

Plato. "The Phaedo", Cooper, J. M. (ed.) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997

Plato. "The Phaedrus", Cooper, J. M. (ed.) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997

Plato. "The Sophist", Cooper, J. M. (ed.) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997

Plato. "The Timaeus", Cooper, J. M. (ed.) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997

Plato. *Laws 10*. Translated with a Commentary by Mayhew, R., Oxford: Clarendon Press, 2008

Plato. *The Laws*. Edited with Introduction and Notes by England, E. B. Manchester: University Press, 1921

Plato. *Theaetetus*. Translated with Notes by Kennedy, H. K. Cambridge: Cambridge University Press, 1881

Plato. *Timaeus*. Edited with Introduction and Notes by Archer-Hind, R. W. London: Macmillan and Co., 1888

Plato. *Theaeteus*. Translated with Notes by McDowell, J. Oxford: Clarendon Press, 1973

Платон. *Тимај*. Превод и предговор Митевски, В. Скопје: Аз-Буки, 2005

Plotinus. *Porphyry on Plotinus & Enneads I-VI*, Translated by Armstrong, A. H. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988

Plotinos. *Complete Works*, by Guthrie K. S., London: George Bell & Sons, 1918

Интернет извори

Aristotle. "Perseus Digital Library", Crane, G. R. (ed.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

Hesiod. *Theogony*, "Perseus Digital Library", Crane, G. R. (ed.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

Homer. *Iliad*, "Perseus Digital Library", Crane, G. R. (ed.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

Homer. *Odyssey*, "Perseus Digital Library", Crane, G. R. (ed.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

Plato. "Perseus Digital Library", Crane, G. R. (ed.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

2. Секундарна литература

Adam, J. "Ancient Greek Views of Suffering and Evil", *The Vitality of Platonism and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1911

Armstrong, A., H. *Plotinus*, New York: Collier Books, 1962

Barnes, J. *Early Greek Philosophy*, London: Penguin Books, 1987

Bostock, D. *Plato's Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press, 1988

Burnet, J. *Early Greek Philosophy*. 3rd ed. London: A & C Black, 1920

Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990

Carone, G. R. "Teleology and Evil in 'Laws' 10" *The Review of Metaphysics*, 48 (1994), pp. 275-298

Chappell, T. *Reading Plato's Theaetetus*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004

Cherniss, H. "The Sources of Evil According to Plato", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98 (1954), pp. 23-30

Conford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1935

Copleston, F., *A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome*, New York: Image Books Doubleday, 1962

Duffy, J. "Homer's Conception of Fate", *The Classical Journal*, 42 (1947), pp. 477-485

Fuller, B.A.G., *The Problem of Evil in Plotinus*, London: Cambridge University Press, 1912

Gatti, M. L. "Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism," Gerson L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Green, W. C. "Fate, Good and Evil in Early Greek Poetry", *Harvard Studies in Classical Philology*, 46 (1935), pp. 1-36

----- "Fate, Good and Evil in Pre-Socratic Philosophy", *Harvard Studies in Classical Philology*, 47 (1936), pp. 85-129

----- *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978

Hackforth, R. "Platonic Forms in the Theaetetus" *The Classical Quarterly*, 7 (1957), pp. 53-58

Hegel, G. V. H., *Istorija Filozofije III*, preveo Dr. Nikola M. Popović, Beograd: BIGZ, 1975

Hick, J. *Evil and the God of Love*, 3rd reissue. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010

Marković, M. *Filozofija Heraklita Mračnog*, Beograd: Nolit, 1983

Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1982

Meldrum, M. "Plato and the ARCHE KAKON" *The Journal of Hellenic Studies*, 70 (1950), pp. 65-74

McCloskey, H. J. "God and Evil", *The Philosophical Quarterly*, 39, 1960, pp. 97 – 114

Митевски, В. *Почетоци на Западната философија: Претсократовци*, Скопје: Матица Македонска, 2006

----- *Хераклит*, Скопје: Матица Македонска, 1997

O'Brien, D. "Plotinus on Matter and Evil". Gerson L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Plantinga, A. "De Re et De Dicto" *Nous*, 3 (1969) pp. 235-258

Rist, J. M. "Plotinus on Matter and Evil" *Phronesis*, 6 (1961), pp. 156-166

Robinson, R. "Forms and Error in Plato's Theaetetus" *Philosophical Review*, 59 (1950), pp. 3-30

Sedley, D. *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Clarendon Press, 2004

Steel, C. "Does Evil Has a Cause? Augustine's Perplexity and Thoma's Answer" *The Review of Metaphysics*, 48 (1994), pp. 251-273

Stern, P. "The Philosophical Importance of Political Life: On the 'Digression' in Plato's 'Theaetetus'" *The American Political Science Review*, 96 (2002), pp. 275-289

Taylor, A. E. *Plato, the Man and His Work*, London: Methuen, 1926

Tschemplik, A. *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*, Plymouth: Lexington Books, 2008

Vlastos, G. "The Disorderly Motion in the Timaeus" *The Classical Quarterly*, 33 (1939), pp. 71-83

Whittaker, T. *The Neo-Platonists: Study in the History of Hellenism*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1918