

Ристо Солунчев
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

УДК: 141.131

ПЛАТОН И СИСТЕМОТ НА ДИНАМИЧКА ОНТОЛОГИЈА

Да се доведе христијанството во врска со хеленската философија. Во основата, ништо ново! Филозофските системи, или поточно, фукојански кажано, системите на мислењето, секогаш си „упаѓале“ еден на друг и ползувале епистеми, поими, идејни зафати, можни траектории на мислата, деконструирале, произведувале сосем нови системи на онтологија. Но, вообичаена е тешката сенка на хегелијанскиот модел за постоење некаква духовна каузална нишка меѓу филозофските системи и рефлексии, па оттаму и несомненоста на внатрешното интуитивно убедување на иследувачите на историјата на философијата дека философијата и покрај значајните идиосинкратични упади на дисконтинуитет,¹ стамено се придржува до својата внатрешна дијахронија.² Дали христијанската философија може да се мисли без Платон или, поинаку, колку е значаен Платон за христијанството? Ниче недвојбено се „согласува“ со многу византиски отци дека станува збор за „христијанин пред Христа“, но дека христијанството е искривоколчен платонизам за широки народни маси. Платон, но како посредувана инстанција преку Плотин и неоплатонизмот (секако, гностицизмот), влијае на контекстот на мисловното оформување на христијанството. Дали христијанството како филозофски систем (во овој случај, само како филозофски систем и не интересира) претставува обичен социјален „ропски“ феномен кој за осигурување на социјалната прагма обезбедил дискурзивни елементи од богатата хеленска мисла? Со тоа не би бил

¹ Види: Michel Foucault, *Archeology of knowledge*, trans. A.M Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, 1972. Како и Mišel Fuko, *Riječi I stvari*, Beograd: Nolit, 1971.

² Види: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart: Frommans Verlag, 1940.

ни философија туку само еклектицизам на нафрлености. Или е навистина мисловен систем, и тоа систем на онтологијата? Јас го тврдам ова второто. Но не го застапувам само тоа.

Имено, оригиналниот систем на динамичката или логосна онтологија како завршена христијанска синтеза кај св. Максим Исповедник не е роден во историската епистема на неоплатонизмот туку е сосем ново интерпретирање, па дури и пресоздавање на Платоновите *Тимај*. Во фукојанска перспектива, самиот дискурс на св. Максим би бил плод на една априорно условувачка епистема на неговото време. Но што ако е тоа само една доксологија? Не навлегувам во точноста на изнесените констатации околу хеленизирањето на христијанството или христијанизацијата на хеленството. Тоа може да се надворешни тропи кои знаат потполно да ја сматат супстанцијалната археологија на односот Платон – св. Максим Исповедник.

Го имам предвид движењето од Платон преку Плотин и неоплатонизмот до св. Максим Исповедник. Мојата цел е да ја истражам врската на св. Максим со Платоновите концепти на битието и да покажам дека можноста за создавање на философскиот систем на динамичка онтологија кај св. Максим се заснова на претпоставката за трансцендентноста на битието во однос на светот, којашто постои токму кај Платон, а којашто е сериозно укината во плотинизмот. Св. Максим не е скриен неоплатоничар, ниту, пак, е неконзистентен христијански мислител кому му се провлекле елементи од неоплатонизмот.

Но троа да го поткрепиме Ниче. Зошто Сократ, Платон и Аристотел се сликаат во егзонартексите на некои цркви, а тоа не е случајот со Плотин и неоплатоничарите? Ако Дионисиј Ареопагит и св. Максим Исповедник се „можни“ како христијански мислители и се некаква каузација на владејачката епистема на нивниот историски контекст – неоплатонизмот, зошто Црквата не го иконизирала тоа во егзонартексите? Зошто Платон е во предворјето, а не Плотин? Имено, Плотин го разрешува односот на трансцендентното битие и светот така што двете целосно ги слејува, и тоа како нужно исходење на едното од другото. Како каузалитет во рамки на една иста онтолошка низа, светот е само излевање на преобилноста на Едното. Едното

просто не може поинаку, тоа не е слободно од самото себе, идентитетот на настанот е заклучен во аперсоналната природа. Разрешен е проблемот на учествување на светот во битието, како проблем иманентно-трансцендентно, но битието не е ослободено, туку е уништена дури и онаа делумна слобода што ја поседуваше демијургот на Платон. Потем, јасно е укинатата разликата на двата рода битие. Христијанството е просто невозможно ако е родено во епистемата на Плотин и неоплатонизмот. Самиот плотинизам е директно спротивставен на христијанството и го извлекува платонизмот во очебијни пантеистички импликации. Според мене, тие се толку неприродни за него ако се има онтолошката поделеност во вид.

Всушност, не постои една историска линија платонизам – плотинизам и неоплатонизам – христијанство. Плотинизмот, во една радикално фокусирана поента, всушност, е антитеза на Платон, а не негово продолжување.³ Мојата теза е дека онтолошкиот проблем на односот трансцендентно – иманентно поставен кај Платон во делата *Парменид* и *Тимај* историски се разрешил на два начина. Едниот начин е Плотин⁴ и светот како еманација на Едното, едно јасно укинување на идејата за два рода битие кај Платон. Но, св. Максим видел и друга можност на превозмогнување и токму тоа е новото разрешување на проблемот на битието. Зачувување на Платон и остварување на потенција на самиот негов систем објавен во *Тимај*. Всушност, самиот систем на динамичката онтологија на светот треба да се види како една нова можност којашто исходи од онтологијата на Платон. Дали, всушност, со ова премногу ризикувам? Можно е ничкосување на текстов и таа можност самиот ја чувам отворена.

³ Наспроти моето толкување го имам во вид Гадамер. Според него, Плотин ги довршува имплицитните концепти на Платоновата философија. Веќе во дијалогот *Парменид*, има можност за сместување на идеите во Нусот, потем тука се трите хипостази: Едно, Нус, Психе, но и кинесисот на идеите. Види: Hans-Georg Gadamer, “Platonov *Parmenid* i његов kasniji utjesaj” (прев. Igor Mikecin), во: Platon, *Парменид*/*Parmenid*, prijev. Petar Šegedin, Zagreb: Demetra, 2002, 245-264.

⁴ Аристотеловиот систем формално го насочил движењето на мислата во таа насока. Теологијата е оддел на физиката, а физиката е единствена онтологија на природата. Види: Aristotel, *Fizika*, prijev. Tomislav Ladan, Zagreb: Globus, 1988. Како и: Аристотел, *Метифизика*, прв дел (кн. I, II, III, IV), прев. Виктор Метафраст, (двојазично издание), Скопје: Табахон, 2014.

Оти, чуму пишувањето ако јазикот не е следен од бездната на неговата сопствена граница.

Логосите на светот

Значи, јас тврдам дека Платон е бифуркациона точка на две решенија на проблемот на релацијата трансцендентно – иманентно. За да го избегнам каузалното насилство во историското иследување од хегелијански тип, нема првин да расправам за Платон а потем за системот на св. Максим Исповедник. На овој начин би можело *Тимај* да се толкува во насока на оправдување на последицата, имено, Платон целосно да се подреди на подоцнежниот систем на онтологијата. Сосем обратно, да речеме иконично, во обратна перспектива: првин, дијахрониско поставување на динамичкиот систем на св. Максим Исповедник како засебна оригинална онтологија, а потем разгледување на Платоновите *Тимај* и изведување на заклучоците во функција на тезата. Несомнено, ќе ги анализирам философските рефлексии на св. Максим Исповедник сопоставувајќи ги на некои неоплатонистички мисловни парадигми.⁵ Во фокусот ги имам неговите дела *Μυσταγωγία* и *Γνωστικαίαιε στίσλοφι*.⁶

Постои мислење дека токму *Сτίσловиите* се под оригенистичко влијание. Но оригиналното учење за логосите на светот кај св. Максим, коешто рефлектира уште од Ареопагит, е потполно несообразно со неоплатонизмот. Како што ќе се види дури и во *Сτίσловиите*, постои јасно дистанцирање од неоплатонизмот, но и од ултимните граници на хеленската мисла којашто св. Максим ја наследува и се обидува да ја превозмогне. По мое мислење главната референца е токму Платон.

Уште на почетокот на *Сτίσловиите* стои: „Бог во себе ги

⁵ Анализа на неоплатонизмот *in extenso* се чини невозможна во однос на обемот и идејата на овој текст. Ја оставаме за друга прилика, за фокусот да остане на релацијата на системот на св. Максим кон Платона.

⁶ *Μυσταγωγία* (PG 91, 657–717), *Κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ* (PG 90, 1084–1186).

поседува сите можности на битието“.⁷ Јасно фаќање каршилак кон неоплатонизмот и Ориген⁸ за кого создавањето е некој вид излевање на првобитната енеада, ствар на нужност, или аперсонална еманација на едното во мноштво. За св. Максим создавањето мора да е слободен акт, всушност, апсолутен акт на волјата божја. Бог не е ниту демијург ограничен од вечните Форми и пред-даденоста на примателката (како што Платон ја нарекува), туку е слободна Личност која ги поседува сите можности на битието. Токму можноста подразбира слобода, Бог не е ограничен од можност која е надвор од неговата волја. Св. Максим го сочувува моментот на трансцендентно битие коешто е вечно и отаде му е туѓ секаков однос. „Нема почеток, ни крај, ни средина што во потполност би биле слободни од категоријата на односот. Бог е (...) над секој однос“ (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 7) Он е почеток, средина и крај, но само како дејствувачки. Творец, Промислител и Крај. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 10) Бог не е статична монада, која се отуѓува во некаков одсјајувачки модалитет што има тропос на кинесис (κίνησις), туку самиот кинесис е синтетизиран со вечното и потполно отаде страно битие токму затоа што тоа битие е слободно и го става, го засновува светот слободно во сопствениот живот. Оттаму, создавањето на светот имплицира вметнување логоси во него што ја отвораат неговата природа за движење. „Во секоја суштина, што во природата на своето начело содржи ограничување, се согледува можност за движење (δύναμιν κινήσεως). Секоја енергија е по природа следувачка по суштината, додека енергијата ѝ претходи на средината: оти таа е по природа помеѓу суштината во која е присутна како потенција, и сопственото остварување. Секој крај, што по природата е ограничен од сопствениот логос, е исполнување на можноста која потекнува од суштината и која поимно му претходи на крајот“ (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 3) И понатаму: Бог е „бескраен причинител на секоја состојба на активност“. Но е потполно трансцендентен по суштина и тоа е врската со двата рода на битие кај

⁷ Ὁλην ἔχων τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 1.) Види и: Свети Максим Исповедник, *Гностички сѝслови*, прев. Петар Јевремовиќ (двојазично издание), Београд: Источник, 1996.

⁸ За проблематичноста на квалификацијата „оригенист“ за св. Максим, и за расправите кај теоретичарите околу ова, види во: Вера Георгиева, *Византиска филозофија*, Скопје: Табернакул, 2001, 100–103.

Платон. На почетокот на вториот стослов стои ваква определба: „Мислењето е мноштво, едно кое се раздвојува на мислечко и мислено, а Бог (...) обете ги превозмогнува“.⁹

И кај св. Максим (како и кај Платон) гносеолошката позиција го става човекот во самата можност за познание на суштината на светот. „Пάντα ἄντα е со умот одредливо, оти има причина којашто преку знаење може да се објаснува“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 8) Сето битисувачко, но и сите ствари се познавливи, со посредство на заложените логоси во нивната природа, врз основа на кои нивната природа е објаслива. Во однос на Бога, преку овие логоси се уверуваме единствено дека Он постои“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 9) Душата е создадена како самоподвижна низ слободата на избор, а во платоновски дух, епистемологијата зависи од рафинирањето, од аскезата, од степенот на воспитаниот ерос. Душата ги зерца величествените логоси на кои сè укажува. Св. Максим бара „активно воспримање со кое го разбираме битисувачкото“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 22) Мистичко созерцание на умното како познание на духовните логоси на сето битисувачко. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 42) Во *Поїлавјатиа за љубовџиа* логосите, всушност, се поимите на стварите. Созданијата се „надвор од умот, а тој ги прима во себе само нивните логоси“.¹⁰ Несомнено, љубовта е гносеолошка кадарност која побудува на аскеза како практично дејствено познание: „Кога умот потполно ќе се ослободи од страстите, тогаш невознемирено оди кон созерцание на тварта правејќи си пат кон познание на св. Троица“. (Κεφάλαια περὶ ἀγάπης I, 86) Всушност, логосите на стварите водат кон Христос како Логос Божји, како нивно надумно се единство. Слично на Платоновото искачување преку идеите до врвната идеја на убавото по себе. Човекот има епистемолошка

⁹ Νοούμενον (Κεφάλαια περὶ θεολογίας II, 2). За Хелените теологијата била несомнено оддел на физиката. Аристотеловиот двигател реално не стои надвор од овој свет во апсолутна смисла, туку е првата онтолошка причина на сета иманентна каузална низа и, покрај ноетичката другородност, тој е, сепак, чиста мисла. Плотин доследно е врзан за овој момент. Кај Платон е оставена можноста демијургот да стои потполно трансцендентно во однос на светот. За Идеите, пак, воопшто и не станува збор.

¹⁰ Κεφάλαια περὶ ἀγάπης (PG 960–1973) III, 23. Види и: Свети Максим Исповедник, *Избрана дела*, прев. Епископ Артемије, Призрен, 1997.

лествица која треба да доведе до Бога. Тој преку „повлекување на умот од созерцанијата на божествените логоси во создаденото и низ љубовна екстаза само со Бога се исполнува, остварувајќи на тој начин низ мистичката теологија смирување во Бога“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας II, 39) И понатаму: од „внатрешните логоси на битието на битисувачкото“, се оди „кон начините на добробитие, а крајот се смирува во мистеријата на вечнобитието“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 56)

Но логосите не се само епистемолошки парадигми, јазик на Логосот Божји со којшто комуницираме. Туку, всушност, се динамички онтолошки првообрази на светот. Тие не се некакво еманирање или дериват на божествената врвна монада. Тие се по суштина несоздадените божји енергии. Во основа, св. Максим инсистира на ваквото православно поимање коешто заедно со учењето за ипостасисот претставува сосем оригинална философија. Ова е обид целосно да се затвори прашањето на односот трансцендентно – иманентно и да се довршат сите движења на хеленската мисла дотогаш. Да се задржи разликата на два рода битие, првото битие, Бог, целосно да се постави како слободно, а второто битие, светот, да се спаси од призракот на онтолошкиот привид, да му се даде вистинска усија, не прибегнувајќи кон пантеистички импликации толку природни за философскиот ум во историјата,¹¹ туку кон суптилната философска разлика помеѓу Божја суштина и енергија. Би можело да се каже дека самата хеленска философија ја следи внатрешната сопствена ентелехија конципирајќи го учењето за логосите на светот во христијанската мисла.

Св. Максим го напушта поимот мимесис. Според него, „временските дела Божји, како различно постоечки, сите се причестуваат (πάντα τὰ ὄντα μετέχοντα) со [Божјото] битие, затоа што имаат не – битие како првично на своето битие“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 48) Она што е времето настанато „се причестува со [она] што е во времето ненастанато“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας I, 50) Во овој пасус е клучен поимот μετέχοντα, токму она „се причестуваат со Божјото битие“. Стварите се јасно различно постоечки од божјото

¹¹ Посебно философијата на Спиноза. Види: Benedict de Spinoza, *The Ethics and Other Works*, trans. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1994.

битие, па затоа се причестуваат со него причестувајќи се со безвремените суштини како живототворни. Тие усии се божествените логоси, образите на светот кои се во светот и го изградуваат. Стварите учествуваат во животот преку тие логоси, затоа што сами по себе не се такви. „Светот и постои, всушност, низ таа ’причесност’ со божествените ’логоси’ или ’енергии’, низ своевидно учество во божествените совршенства. Истовремено, тој се движи кон Бога, кон Бога – Словото. Сиот свет е во придвижување, во стремење“. (Флоровски 208) Светот не му е совечен на Бога како негов еманат сходно на неоплатонизмот, но ниту, пак, стварите се онтолошки привидни затоа што се активно врзани токму со логосите. „Светот е нешто ’друго’. Меѓутоа, тој се држи со своите идеални врски. Тие врски се ’дејствата’ или ’енергиите’ на Словото“. (Флоровски 209)

Логосите не се апстрактни форми, универзалии, врзани преку техне, како што идејата на грнето е врзана со глината од кое е направено (глината повторно може да се врати во хаосот кога ќе се повлече идејата), туку се самите божји енергии во светот, божји намери, планови, кои го држат светот во динамичко постоење. Според толкувањето на Лудовикос, несоздадените создавачки логоси, всушност, се повици кои „го конституираат самиот онтолошки идентитет, токму затоа што создадената природа е определена единствено и исклучиво како учество во Бога“. (Loudovikos 18) Природата сама по себе нема онтичка фиксираност оти „по срж не е нужност, туку слобода на љубовта дарувана, од една страна, од Бога и, од друга страна, возвратена назад во благодарењето на Човекот“. (Ibid.) Таа, всушност, е медиум на средба, нејзиното битие е целосно динамичко.

„Како што центарот на кругот се смета за неделиво исходиште на линиите повлечени од него, исто така, достоините за Бога преку едноставно и неразделно познание ќе ги препознаат во него претпостоечките логоси [на сето]“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας II, 4) Самите логоси на светот се залог на предвечниот Логос Божји и како воплоћени божествени енергии се првообраз на воплотувањето на Логосот Божји во човечко тело. Тие го спремаат човечкиот ум за настанот на Богочовекот. „Логосот Божји се нарекува тело не само поради своето воплотување, туку и поради тоа што [Он како] Бог

Логос беше како проста мисла во почетокот со Отца [во себе], поседувајќи јасни и чисти образи на вистината на битствувањето, немајќи [никакви] приказни, загатки или историја, и [како таков] да му биде потребно [нашето] алегориско разбирање [на Него самиот]; оти, [таков] им пријде на луѓето кои со голиот [свој] ум не можеа да ја достигнат [Неговата] чиста умност, ги избра и ги собра [различните] истории, загатки, приказни и непросирни слова, постанувајќи [со тоа] тело. Поради тоа нашиот ум првин не го сретнува голиот Логос, туку воплотениот Логос: то ест, Логосот воплотен во многу [различни] слова, [значи] Логос по природа, а телесен по [својот] изглед“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας II, 60) Бог е овоплотен во тварта како динамис преку втиснатите динамички логои во неа. Сите логои се сместени во него (χρητοί), а Он самиот во ништо не е сместлив (οὐδενὶ χρητός)“. (Κεφάλαια περὶ θεολογίας II, 10) Само умот слободен од страстите може да ги посматра стварите онакви какви се од Бога створени. Умот кој се занимава со видливите суштества првин ги испитува нивните природни логоси, начела на природата на кои почива онтолошкиот свет, видлив и невидлив. Тие се одлуки и волји на Бога пројавени во овој створен свет. Преку нив созерцавателниот ум го зерца Творецот на светот како Божји Логос. „Творецот кога посака, ги осуштини и го пројави од вечноста претпостоечкото знаење, идеите на сите суштества“. (Κεφάλαια περὶ ἀγάπης IV, 4.)

Во делото *Μυσταγωγία* целосно се довршува сликата на динамичката онтологија. Таму, св. Максим вели дека „сиот духовен свет се отсликува во целокупниот свет на таинствен начин во симболички слики. А сиот сетилен свет преку умното зерцање се покажува дека се содржи во целокупниот духовен свет согласно со своите логоси. Оти сетилниот свет се наоѓа во духовниот преку своите логоси, а духовниот во сетилниот – преку своите отисоци“. (Μυσταγωγία IV) Овој пасус покажува дискурзивни обележја на Платоновите *Тимај* многу повеќе одошто некакво неоплатонистичко поимање. Логосите, односно духовниот свет се иконизира во овој свет во симболички икони. И за Платон, како што ќе видиме подолу, овој свет е икона. Отвореноста на поимот икона дозволува секогаш да се толкува онтолошки поинаку од проста мимеса. Всушност, умот

во светот ги зерца иконите, ликот на стварите, и сфаќа дека тие се содржат во логосите, дека овој свет е укрепен во духовниот свет, не е проста мимеса, туку е символ. „Сетилниот свет не е минлив призрак, не е распаѓање или намалување на битието, туку му припаѓа на полнотата и целосноста на битието. Тој е 'образ', 'тип' (τύπος) или символ на духовниот свет“. (Флоровски 210) Затоа е толку значаен концептот на отсликување во иконописот, оти не е естетичко прашање, туку примарно онтолошко. Уметноста е теологија затоа што се заснова на односот на првообразот и неговата можност за символ како дел од самата онтологија на првообразот, како дел од самата негова вистина, како еден тропос на неговиот логос. „Оти символното зерцање на духовните суштини со посредство на видливото е истовремено и духовно знаење и поимање на видливите суштества со посредство на невидливите“. (Μυσταγωγία IV) Еве ја јасната оригинална философска рефлексива на помирување на односот на идеите и светот, и разрешување на односот трансцендентно – иманентно. Сочувано е Платоновото инсистирање на разнородноста на вистинското битие и подражавачкото битие, но ова второто станува дел од вистинското битие преку причестување со него. Апсолутно божјата суштина останува непознатлива и не е само друго-битие, туку е над-битие, но апсолутно слободниот Бог се открива како љубов, па екстатично ита кон средба со своето дело преку своите логоси, преку своите несоздадени енергии што остануваат трансцендентни по изходиште, но иманентни по динамис. „Δυνάμεις се секогаш самиот Бог, но надвор од неговата суштина или 'единство'“. (Лоски 91) Усијата останува апсолутно непознавлива, но присутноста божја е во откровенските дејства, енергии. Божјото создание е натопено со иступлението на неговиот Логос. Како што во секоја Бетовенова симфонија го гледаме посебниот логос на композиторот кој се воипостазира во секое дело. Секое дело, всушност, е ипостасна манифестација, тропос на логосот. Творецот по суштина останува различен од делото, но, сепак, делото е ергон на неговите творечки енергии.

„Како што е мноштвеноста остварување на единственоста, единственоста е начело на [сè уште неостварената] мноштвеност. Оти е очигледно дека начелото на секоја исполнетост е [некоја] состојба

на неоствареност, а самото остварување на секое [конкретно] начело [всушност] е потполно остварување на заложените во него можности (...) Така мноштвеноста, станувајќи остварување на [волјата на] Бога како последен Посакуван, го приведува кон крајот секоја тежнение кон него, додека единственоста, како символ на Првото добро, му дава основа на сè што од Него се движи¹². Системот на есхатологијата ја надополнува персоналната онтологија. Самото „создавање на суштествата ја повлекува идејата за нивното движење (κίνησις). Логосот на секоја ствар, исто така, ја назначува смислата или целта сообразна на таа ствар“. (Мајендорф 132) Природната сила на секоја ствар е бесконечно движење од природата до дејството. Природата е секогаш повикана да не биде иста, туку да добива бесконечно многу определенија преку нашето интелигибилно личностно учество во нејзините логоси. Таа станува умна, личносната, и како таква ологосена со нашиот логос, му бива возвратена на Творецот низ чинот на космичката Евхаристија. Тварта носи логосен печат на премудроста на Творецот во којашто човекот е повикан слободно и љубовно да земе причастие. Природата не се наоѓа надвор од заедничарењето на Бога и човекот, туку е телото на таа заедница, таа е потенцијално Црква, а таква треба да стане и актуално во постојаното еонско иконизирање на Богочовечкиот првообраз.

Во *Μυσταγωγία* сета твар добива црковен идентитет. „Човекот во мистична смисла е Црква, кој со телото свое, како храна, доблесно преку држењето на заповедта, ја расветлува практичната подобност на душата сходно на моралната философија. Со душата, пак, како олтар, со помош на разумот му ги принесува на Бога логосите на чувствените ствари, при што првин во духот ги очистил од материјата, сходно на природното созерцание“. (*Μυσταγωγία* II) Умот како последно во себе го повикува молчењето Божјо, тишината на славата. Всушност, одново е отеловена древната хеленска идеја за макрокосмос и микрокосмос, за човекот како средиште и посредник на сето тварно битие, чија задача е да ги обедини сите негови

¹² Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας (PG 90, 1281 AB).

спротивности.¹³ Човекот е повикан на синергизам, тој е оној којшто треба да ја доврши таа динамичка онтологија на светот.

Парадигма и икона

Во својата книга *Светиот како волја и претстава*, Шопенхауер го супсумира хеленското поимање на битието. За Хелените само она што има вечност стварносно има и битие. (Schopenhauer 34) Во ова тврдење се состои квинтесенцијата на сета хеленска онтолошка проблематика. Платон претставува силен и духовен рекапитулар на сета дотогашна хеленска философија и е една моќна философска синтеза. За Вајтхед таа синтеза е толку убедлива и маѓосувачка што сета подоцнежна философија на т.н. западна почва, се состои од сериј фусноти кон Платон¹⁴. Имено, за Платон е јасно дека само вечното во битисувачкото е единствено стварносно битие. Она што е потребно е да се согледа врзувањето на космологијата со онтологијата за да стане јасен херменевтичкиот хоризонт што се отвора кон христијанството и св. Максим Исповедник *in concreto*.

Во *Тимај* на почетокот недвосмислено се разграничени двата рода на битие. Космолошката и космогониската перспектива на овој дијалог ја дава можноста да се разбере концептот на онтологијата. Светот на идеите е апсолутно трансцендентен, отадестран и е во целост ноетички, а овој свет што се наоѓа во сетилата е иманентен и се исцрпува во неговата карактеристика да е потполно восприимлив. Овој свет е ствар на мнението, а не на ноетичкото:

„...прво треба да се разграничи следново: што е тоа вечно битие кое не настанува, а потем, што е тоа што постојано настанува, а не е битие. Првото е сфатливо за мислата со помош на разумот затоа што е секогаш исто, а другото му е достапно на неразумното мнение со помош на сетилноста и тоа настанува и пропаѓа без да

¹³ Види: Lars Thunberg, *Microcosm and the Mediator. The Theological Anthropology of St. Maximus the Confessor*, Lund, 1965, 140–152, 167.

¹⁴ Види: Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge, 1929.

суштествува во вистинска смисла“. (Платон, *Тимај*, 28a)¹⁵

Реалноста подложна на промена нема вистинска онтологија и може дури и за привид да се прогласи. Самото настанување по себе укажува на почеток и крај и оттаму на привремено постоење. Она што суштествува како менливо и минливо нема вистинска усија. Она што е телесно е ограничено и оттаму мора да има почеток, а ако има почеток, има и крај. Но нашиот ум во реалноста што влегува во сетилата зерца и некакви Форми (Идеи) од друг род, што не се подложни на промена, и не исчезнуваат со распаѓањето на сетилната реалност. Тука се броевите, математичките ентитети, коишто го условуваат строежот на светот, но никако не можат да исходат од светот. Противречно е разнородни нешта каузално да исходат едно од друго. Оваа ноетичка бездна е потполно јасно сочувана во системот на св. Максим Исповедник. Неговите логоси се всушност она што Платон во *Тимај* го нарекува просто парадигми. Идеите, Формите овде се наречени парадигми или првообрази на светот. Како вечни првообрази го генерираат формалното единство на светот, но и го обликуваат. Ги бараме трагите на присуството на она што го поставивме кај св. Максим. „Суштествува едно нешто – идеја, којашто е секогаш иста, неродена и непропадлива, ништо од никаде не прима во себе, ниту, пак, во што и да е навлегува, невидлива и сетилно невосприимлива, а податна само на мисловно созерцание; има друго нешто кое е слично и истоимено со идејата; тоа е сетилно восприимливо, родено, секогаш во движење, се раѓа на некое место и оттаму пропаѓа, сфатливо за мнението со помош на сетилата“. (Платон, *Тимај*, 52a) Јасно според хеленскиот концепт на онтологијата само на вечната суштина (τὴν αἰδίον οὐσίαν) и одговара да суштествува.¹⁶ Просто два засебни рода, потполно други еден на другиот, затворени во својата истост. Вечни нешта и нешта кои му припаѓаат на настанувањето.

Но како настанува токму пропадливото и во каков однос е со трансцендентното? Чуму му е вториов род на битие на првиот?

¹⁵ Целосно го ползувам прев. на македонски јазик од Витомир Митевски. Види: Платон/Платон, *Τιμαίος/Тимај*, Скопје: Аз-Буки, 2005.

¹⁶ Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει (Тимај, 37e, 38a).

Одговорот според Платон мора да се бара со внесување на бог демијург, кој го создал светот имајќи ги пред себе вечните Форми. „Творецот ја создава претставата и моќта на нешто (τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν)¹⁷ угледувајќи се на она што секогаш е исто и користејќи го како образец (παράδειγμα), и тогаш целината што произлегува е нужно убава“. (Платон, *Тимај*, 28b) Според Платон, она што е сетилно восприимливо, сфатливо за мнението врз основа на сетилото, се појавува како создадено и создатливо. „За создаденото велите дека настанало од некоја нужна причина“. (Платон, *Тимај*, 28c) Самото вечно битие коешто има ноетичка природа не дозволува претпоставка на случајност во настанувањето, оти тогаш таа би требало да се претпостави како совечна. Интелигибилноста на битието ја дава интелигибилноста и на гносеолошкиот процес. Ако постои вечно битие, она што е второ изведено мора да биде зависно генетички од првото битие. Оттаму, ако вечноста е ум, изведеноста подлежи на нужност. Но како се случува идеите да учествуваат во светот? Имено, како она што е трансцендентно го устројува иманентното, го гради, а притоа останува отадестрано? Истиот проблем го наследува и христијанската мисла. Таа се измачува со него, се распнува, одбивајќи да го прифати неоплатонистичкото елегантно и логички конзистентно решение за еднородноста на сето битие. Многу повеќе се ’рва со страста на Платона. Според Платон, мора да се претпостави демијург на почетокот на светот.

Мислата што ги констатира двата рода на битие природно се насочува кон прашањето: „Кој е творецот и таткото на космосот?“¹⁸ Нужен е творецот, но ако Формите му се совечни, единствената можност што останува е творецот да го создал овој свет како одраз на вечниот. Затоа е потребно да се иследи според кој образец (парадигма) тој го има изработено космосот. Платон воопшто не се двоумел, апсолутно според она што е исто и вечно. „Врз основа на

¹⁷ Динамис е и можност, како недовршена усија, како дејствителност, како можност за кинесис. Самиот свет е устроен во постојан кинесис. И според Платон динамичкото е самата суштина на светот, останува само прашањето во каков однос е со вечното битие.

¹⁸ Ποιητὴν καὶ πατέρα (Тимај, 28c). Терминот, сепак, не е занаетчиски, творецот на светот и според Платон не е техничар, туку е јасно поет. Има апсолутна разлика помеѓу техне и поиесис.

еден ист образец и тоа според разумното начело“, па оттука „тој може да биде сфатен со помош на расудната моќ“. (Платон, *Тимај*, 29а) Всушност, создаден според логосот (πρὸς τὸ λόγῳ), а сфатен преку разборот (φρονήσει). Создадениот свет според некаква нужност претставува нечиј одраз (εἰκόνα). Повторно, оригиналниот поим е токму икона. Дали иконата може да биде само мимеса? За да се разбере релацијата помеѓу двата рода битие кај Платон, мора да се испита разликата помеѓу образецот и одразот негов.¹⁹

Чуму му е светот на демијургот? Потем, како каузално и генетички да се заснова онтологијата на светот имајќи ги во вид Формите? Дали може да се каже дека светот на Идеите има потреба од овој свет, и дали и понатаму овој свет во реалната смисла не суштествува? Оттаму, за да биде сфатливо настанувањето, мора да се внесе демијург, оставајќи ја можноста секогаш тој да се толкува како *deus ex machina*, како философски маневар. Но мора да се објасни настанувањето и да се доведе во врска со трансцендентниот свет на вечноста.

На прашањето од која причина соединителот ги соединил настанувањето и вселената, Платон одговара директно: „Посакал целиот свет да му биде сличен во потполност“. (Платон, *Тимај*, 29е) И понатаму: „Светот да биде колку што е можно посличен на совршено и умно живо суштество со тоа што ја подражава неговата вечна природа“. (Платон, *Тимај*, 39е) Овој свет подражава, и со тоа учествува во животот на самиот демијург. Овие ставови во потполност соодветствуваат на христијанското поимање. Но понатаму, постојат и пасуси што упатуваат на создавањето, но не како *poiesis* туку само како *τέχνη*, нешто што христијанските отци ќе го превозмогнат. Кај Платон не постои јасно определение за поесис или за техне. На почетокот имало „талкање и збркано движење и потем од безредие го довел во состојба на ред“. (Платон, *Тимај*, 30а) Ова би значело дека, сепак, постоела состојба која ѝ претходи на поезијата, на поесисот, на творештвото. Како некаква хаотична глина, како пред-даденост која го става демијургот во состојба на неапсолутна слобода, односно прави од него занаетчија, а не поет.

¹⁹ Περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διοριστέον (Исто., 29b).

Но, она што оди во прилог на мојата теза е зерцањето на самиот свет кај Платон како епитом на животноста. Демијургот согледал дека создадените творби со повеќе ум во нив се поубави. Умот не може да се јави во светот без душата, оти во светот на настанувањата тој мора да биде дејствен ум, некаков кинетички ум. Генесисот не е апсолутен стасис (στάσις). Воден од таа мисла творецот го поставил умот во душата, а душата во телото и ја изградил вселената со намера да создаде дело кое би било најдобро и најубаво по природа. Космосот ги опфатил четирите стихии и како целина ја направил да не старее. Во средина ја поставил душата. „Од неделивата суштина која е вечно иста и од деливата суштина која се однесува на телата, во средина од нив двете тој направил смеса на трет вид суштина, значи од природата на Истото и Инаквото. Како вечна суштина невидлива во видливото тело на светот“. (Платон, *Тимај*, 35a)

За Платон светот му е сличен на творецот во потполност, но не како апсолутна онтолошка истост туку како подражавање на неговата вечна природа. Всушност, тука се наоѓа можноста за систем на динамичка онтологија којшто ќе го доврши св. Максим Исповедник. Вселената е поимана „како единствено живо суштество коешто во себе ги содржи сите смртни и бесмртни живи суштества“. (Платон, *Тимај*, 69c) Значи, единственоста на вселената со животноста на кинесисот во неа се како подражавачки тропос на вечниот стасис. Дали светот на Формите обезбедува дејствено единство и од каде животот во светот? Тоа е прашањето што се наметнува. Што вели самиот Платон: „Образецот бил вечно живо суштество, па и вселената требало да изгледа таква“. (Платон, *Тимај*, 37d) Светот е икона на ноетичкиот Бог. Никаде во *Тимај* светот не е создаден само според плуралистичкиот свет на Идеи, туку и според еден образец. Тоа е поетот на светот како негово логосно единство.

За Платон самиот живот во овој свет е иконична онтологија. Дали Формата како таква сама по себе може да биде жива и животворна? Делотворен е живиот демијург. Но, во игра е и светската душа како некој посредник помеѓу светот на Формите и

овој свет. Бог демијург, Нус–Логос и светска душа пневма, како поети на светот?²⁰

Понатаму: „Природата на тоа суштество била вечна. Како создаденото да бидеечно?“ И директен заклучок: ако е „некаква слика (икона) на вечноста во движење“ патворецот „уредувајќи го небото, во исто време на вечноста која е неподвижна во своето единство ѝ направил вечен одраз кој се движи според правилата на бројот, тоа е она што го нарекуваме време“. (Платон, *Тимај*, 37d) Животот е икона на вечноста, кинетички тропос на стасисниот логос на вечното битие.

Обидот целосно да се објасни односот трансцендентно – иманентно го навело Платон да го бара местото на втиснување на трансцендентните првообрази во иманентната твар преку трет род битие. Она што го нарекуваме природа е динамис кој прима секакви обличја. „Таа по својата суштина е подложна на секакво вообликување: таа добива различни обличја поттикната на движење од нештата што влегуваат во неа, па оттаму се јавува час како едно, час како друго. А нештата што влегуваат во неа и излегуваат се одрази на вечните суштини коишто ги добиле обличјата на нештата на чудесен начин што тешко може да се објасни“. (Платон, *Тимај*, 50c) Оттука, има само три рода: она што се раѓа, она во коешто се одвива раѓањето и она според чијшто образец се создава родот што се раѓа. Третиот род е просторот, вечен и непропадлив, а обезбедува место на сето она што се раѓа. Она во што влегува одразот треба да е подготвено само доколку е лишено од сите облици. Но, повторно, се остава нејасното да зјае во говорот: мајката примателка е невидлив и безличен вид којшто прима сè и учествува во умното на некој необјаснив и тешко сфатлив начин. А се чини останува онаа детерминирачка компонента за којашто зборуваше Шопенхауер. Имено, сликата (иконата) „го нема она што го има образецот, туку се однесува постојано како призрак на нешто друго, треба поради тоа да се роди во нешто друго со тоа што ќе се придружува некако на суштината или воопшто не ќе ја има“. (Платон, *Тимај*, 52c) Проблемот на призракот се чини трајно го демне овој свет, којшто не

²⁰ Повторно бифуркациона точка, којашто упатува на Плотин, но и на поимот на св. Троица.

само што е менлив и минлив туку и нема начин како да се заснова во битието и да добие траен онтолошки супстанцијалитет. Но ако стварите партиципираат во вечното битие, тогаш тие мора да содржат во себе кадарност за таквото учество. Според Ферид Мухиќ, кај Платон не станува збор за универзалии. Имено, Формите не се универзалии. Во таков случај се отвора можност да се тврди дека „односот на партикулариите кон Формата претставува еден вид релација sui generis!“ (Мухиќ 217) Партикулариите се самите инстанции на универзалното, а Платон говори за „дистрибутивното единство на Формата, дисперзирано во сите партикуларии“. (Мухиќ 218) Чекорот што го направил св. Максим е самиот динамизам на светот да стане вистинска онтологија, да постане онтологијата сама. Стварите да станат инстанции на логосите, посебни начини на нивно постоење. Светот да остане другороден, за да остане Апсолутот слободен, но и да се врзе за Бога. Да не се слее со него, а да учествува во вечноста преку логосите на Логосот. Светот не е безлична екстаза, туку место за средба, дело на љубовта.

Онтологија и динамизам

Парадигмите на Платон стануваат логоси и тие не се статични идеи, туку се план, намера Божја, во однос на сета твар и сето битисувачко. Логоите се динамички праобрази на можностите на сето битисувачко. Секоја единечна ствар не е ништо друго освен еден тропос на сопствениот логос, единечен начин на кој логосот како динамис твори еден модус, една ипостас. Модусот е дел од самото она што се афицира. Не е друг аспект на истото тоа, туку е другост што станува дел од истата онтологија. Во логосите е затворен, но и бесконечно отклучен целиот динамичко-онтолошки потенцијал на светот сфатен како творба Божја. Логосите не се статични парадигми на битието на битствувањето, ниту, пак, е тоа битисувачко изопачена слика на парадигматското битие. Човекот не е создаден само да е, туку и да биде, да битисува и самата негова усија е динамичка.

Ако го земеме предвид Плотин, но и подоцнежните христијански неоплатоничари како Ориген, ќе видиме дека кај нив

создавањето имплицира некаква примарна довршеност во каузална смисла што резултира со состојба на стварносен стасис. Причината е во исто време дадена со последицата. Времето не е дел од битијната економија. „Настанувањето, според Ориген, не е вистински почеток: тоа е само временна и динамичка пројава на едно вечно и неподвижно постоење“. (Мајендорф 129) Она што Ориген го дефинира како генесис–стасис–кинесис (γένεσις–στάσις–κίνησις), како првобитна дадена и императивна статичност, св. Максим целосно го реконструира во генесис–кинесис–стасис. Акцентот е на движењето, а не на мирувањето. Платоновата слика на вселената е многу поблиска до тоа динамизмот да стане онтолошко начело низ односот на парадигмата и иконата. И според св. Максим, но и според Платон, човекот не е просто призрак на статична есенција во условите на даденото создадено, туку е битисувачка бидност во светот на битисувачкото. „Човекот е создадено суштество кое врз основа на животот во слобода и во љубов може да учествува во божјиот живот“. (Георгиева 108) Сета твар добива смисла во нејзиното движење кон сопственото логосно исполнење. Човекот е образ божји, благодатен бог, оној што ги знае имињата на стварите, затоа што умее да ги чита нивните логоси. Како таков тој љуби слободно и е повикан да го довршува ова движење во бесконечната можност укрепена низ логосите во единствениот Логос. Ризикот на создавањето ја имплицира онтологијата на динамизмот, но и незавршеност и отвореност на битисувањето. Единствен начин да се сочува трансцендентната суштина на Бог, а да се спаси битието на светот е тој, светот, да се заснова како незавршен. Како постојано дело Божјо, како негово иступление, иступление на неговиот Логос, како постојано творештво. Битствувачки е оној што динамички бива, кој битствува, активно превозмогнувајќи го своето ество во однос на зададеното треба од Бога. Светот е онтологија на превозмогнувањето.

Во оригенизмот логосите означуваат идеи присутни во Христа како премудрост божја, парадигми на сетилниот свет, но повторно се платоновски трансцендентно статични. Оти ако толкуваме на следниов начин: каде се наоѓа светот на Идеите, односно каков е тропосот на неговиот топос? Дали се тие во некаков уранички топос како некаква предвечна пред-даденост? Но, ако се вечни заедно со

демијургот, зар може да се замисли време во вечноста во кое би можело да постои демијургот без да ги зерца токму Формите? Имено, самата супстанција на философската рефлексивна интендира кон тоа Идеите да ги смести во неговиот ум како некаков небесен топос, токму во неговиот логос во вечноста. Творецот нема логос без идеи, невозможно е да се мисли логос без логои. Логосот е постојано изходиште на логоите. Самиот ход на философското мислење бара разрешување. Ако демијурговиот логос ги содржел (седржел) идеите, ги зерцал, а тие потем се втиснуваат во овој свет, тогаш сличноста за којашто говори Платон е во самата можност светот да развие кадарност да ги зерца истите идеи низ човековиот ум, да го зерца битието и да биде икона на божјиот ум, да биде икона на самиот бог. Одовде, едното движење на мислата е кон онтолошко едначење на Бог — Едно и нужната еманација како негово отуѓување, задремување, заборавање на себеси, значи сушност од неговата сушност која допрва станува бог кој се буди, дело — твар кое станува ум. Ова е неоплатонистичкиот пантеистички модел кој преку Спиноза завршува во она што го знаеме како германски класичен идеализам. Но, дали е ова навистина нужна и единствена импликација на платоновитиот концепт на онтологијата? Да, но само како една фуснота.

Но, самата комплексност на односот на идеите како парадигми и светот како икона кај Платон остава простор за толкувања кои се поблиску до врската помеѓу Бог и логосите кај св. Максим Исповедник. Во плотинизмот сè се случува во иманентната сфера на Едното, светот е од ист штоф со Едното и е само еден негов еманат. Врската помеѓу Бог и светот кај св. Максим е слободна токму поради другоста на бидноста, додека во плотинизмот е нужна, односно е ствар на истата онтолошка реалност. Токму другоста во онтологијата е сочувана кај св. Максим за да може низ еден концепт на стварен динамизам да биде спасена и обожена. Во системот на енеадите, светот е обожен по нужност, но парадоксално е симнат на понизок ранг како единствен начин да биде дел од истата онтолошка низа, светот е дериват, симнат и отуѓен бог чијшто кинесис не е вистинска онтологија туку нарушен стасис. За св. Максим кинесисот на светот е вистинското стварносно начело на екстазата на еротичниот Бог, а

стасисот не стои на почетокот, туку на крајот како есхатон на целиот процес во којшто учествува и самиот свет. Суштината останува трансцендентна, но трансцендентните енергии стануваат носители на љубовното иступление со кој е пресретнат светот во неговата иманенција. Останува отворено прашањето дали хеленската мисла е кај себе во системот на онтолошкиот динамизам на св. Максим Исповедник. Го тврдам ова, но сум веројатно и спремен сам на себе да си фатам каршилак. За мене, логосот на хеленската мисла може да произведе ваков спекулативен тропос и разрешување. Имено, таа мисла не е платонизам кој сега низ еден хегелијански модел се вратил себеси во повисока синтеза во форма на длабока философска теологија конечно ослободена од физиката. Ако св. Максим постојано говори за потенции и мноштвеност која треба да се оствари како едно, логосно исполнение, синтезата може да значи и довршување но и сосем нов проект. Хелените ја сакаа вечноста како вистинско битие и постојано се обидуваа да го спасат овој свет на минливоста со тоа што ќе го укрепат во вечното битие. Или добиваа призрак или некаков ничкосан бог. Платоновите *Тимај* во основата содржеше потенции што можеа да ги синтетизираат усиите и светот што трае. Оттука, конечната синтеза се чини беше зависна од сосем новите тропи на инвенција на христијанските отци. Системот на св. Максим го разрешува онтолошкиот проблем на Платон. Но, и кај него, светот е инстанција на вечноста. Како таков тој е ество на еден тежнечки но недовршен логос на слободата. Суштините и светот зедничарат и дијалогизираат преку динамизмот на онтичкото како дел од самата онтологија на божествениот живот. Ниту трансцендентното е контаминирано, ниту, пак, иманентното е привид. Платоновите ерос го антиципираше токму ваквото поимање на светот како икона на Логосот, како огледало на неговиот Ум, кое низ човекот треба да стане заокружено логосно тело—Црква (собрание) на самиот Бог.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел. *Метафизика*. прв дел (кн. I, II, III, IV). прев. Виктор Метафраст, (двојазично издание). Скопје: Табахон, 2014.
- Георгиева, Вера. *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул, 2001.
- Лоски, Владимир. *Боговиђење*. Света Гора: Манастир Хиландар, 2006.
- Мајендорф, Протопрезвитер Јован. *Христос у Источно-хришћанској мисли*. Света Гора: Манастир Хиландар, 1994.
- Мукиќ, Ферид. *Филозофи утешители*. (прв дел). Скопје: Табернакул, 2010.
- Платон/Платон. *Тимајос/Тимај*. прев. Витомир Митевски. Скопје: Аз-Буки, 2005.
- Свети Максим Исповедник. *Избрана дела*. прев. Епископ Артемије. Призрен, 1997.
- Свети Максим Исповедник. *Гностички стослови*. прев. Петар Јевремовиќ, (двојазично издание). Београд: Источник, 1996.
- Флоровски, Протојереј Георгиј. *Источни оци V-VIII века*. Света Гора: Манастир Хиландар, 1998.

- Aristotel. *Fizika*. prijev. Tomislav Ladan. Zagreb: Globus, 1988.
- Foucault, Michel. *Archeology of knowledge*, trans. A.M Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Fuko, Mišel. *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit, 1971.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Frommans Verlag, 1940.
- Loudovikos, Nicholas. "Hell and Heaven, Nature and Person. Chr. Yannaras, D. Staniloae and Maximus the Confessor. " *International Journal of Orthodox Theology*, 5:1 (2004), 9-32.
- Платон/Platon. *Парменидес/Parmenid*. prijev. Petar Šegedin. Zagreb: Demetra, 2002.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. New York: Dover Publications Inc., 1969.
- Spinoza, Benedict de. *The Ethics and Other Works*. trans. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Thunberg, Lars. *Microcosm and the Mediator. The Theological Anthropology of St. Maximus the Confessor*. Lund, 1965.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. Cambridge, 1929.

Risto Solunchev

PLATO AND THE SYSTEM OF DYNAMIC ONTOLOGY

The aim of the author is to examine the relation between the synthetic system of ontology of St. Maximus the Confessor and the concept of being in Plato's philosophy. Namely, St. Maximus is not a neoplatonic thinker influenced by neoplatonic philosophical paradigm, but is, in its core, influenced by the Plato and its *Timaeus*. The claim of Plato that the real being is transcendent in itself, and that there is an ontological discrepancy between that being and this world are the main postulates of St. Maximus' system. The key issue for Plato, as well as for St. Maximus, is to keep this ontological heterogeneity, but, in the same time, to resolve the problem of participation of the real being into this world and vice versa. Plotinus and neoplatonism resolve the problem by asserting that the world is one causal effect, an ennead from the One, abolishing the ontological discrepancy in a pantheistic manner. After Plato, only one bifurcation is possible, directing the ontology to Plotin on one side, and to christian philosophy on other side. The complex system of St. Maximus the Confessor's ontology of *logoi* set in the world (ontology based on difference between the essence of God and God's uncreated energies which are intentions of God's extatical love that participate in his creation), resolves the problem of Plato: how to keep the source of being as transcendent essence, and in the same time to save the world ontology not as a shadow but as *eikona*, as a symbol, as a part of the life of God's Logos - Christ.

