

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

ЛОГОС И ТРОПОС

Зборник на текстови



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

ΛΟΓΟΣ и ΤΡΟΠΟΣ

Зборник на текстови

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



Скопје
2020

ЛОГОС и ТРОПОС

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

Издавач:

Филозофски факултет, Скопје

За издавачот:

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

Уредници:

д-р Ристо Солунчев

д-р Светлана Кочовска – Стевовиќ

д-р Милан Ѓорѓевиќ

д-р Марија Чичева – Алексиќ

Редакциски одбор:

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

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

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

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

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

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

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

д-р Александар Стаматов, Универзитет Минг Чуан, Тајван

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

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

Љупчо Митковски, Филозофски факултет, Скопје

Лектура:

Ванѓа Димитрова

Компјутерска подготовка:

Мирјана Обедниковска

Љупчо Митковски

Печати:

МАР-САЖ, Скопје

Тираж:

100 примероци

Copyright © Филозофски факултет, Скопје

СОДРЖИНА TABLE OF CONTENTS

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

Боби Бадаревски ■ Bobi Badarevski

КОМПЈУТАЦИСКАТА МЕТАФОРА ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА УМОТ
И КОГНИТИВНАТА НАУКА155
COMPUTATIONAL METAPHORE IN PHILOSOPHY OF MIND AND COGNITIVE SCIENCE

Виктор Недески ■ Viktor Nedeski

СТРАСТИТЕ ВО СФЕРАТА НА ДАДЕНОТО И ЗАДАДЕНОТО
КАЈ АРИСТОТЕЛ И КАЈ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК169
PASSIONS IN THE SPHERE OF GIVEN AND ASSIGNED IN ARISTOTLE AND ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Никола Стојкоски ■ Nikola Stojkoski

ЗА ЛОГОСОТ СФАТЕН КАКО РАЗУМ181
ON THE LOGOS UNDERSTOOD AS REASON

ПРЕДГОВОР

Секогаш човек може да си го постави прашањето за смислата на ваквите воведни текстови. Се чинат академски нужни, а сепак како едвај да се некаков вовед во сето она што следува понатаму во изданието. Можеби се само знак за присутноста на редакцијата на Зборникот дека сепак нешто се потрудила да напише. Еве. Зборникот со трудови што е пред вас ги содржи безмалку сите излагања од Симпозиумот „Логос и Тропос“, кој се одржа на 29–30 мај 2017 на Филозофскиот факултет, нормално, дотерани и проширени од авторите. Печатеново издание само ги укрепува и засилува потребата и намерата за издавање на текстови коишто потекнуваат од соработката меѓу философите и класичарите, односно во случајов Институтот за филозофија и Институтот за класични јазици, како и Филозофското друштво на Македонија и Здружението на класични филолози „Антика“. Соработката меѓу двете фели и друштвата е просто внатрешна одредба на нашето занимавање со филозофија во единствената нејзина суштинска определеност, имено, да биде највисок акт на самосвеста на македонското општество.

Во Зборниковите текстовите го следат текот на симпозиумското излагање, и тука се поместени 12 оригинални и досега необјавени трудови во кои поимите *логос* и *тропос*, нивниот сооднос, и нивните импликации во широката сфера на дискурзивноста, се разгрнати и анализирани во широк дијапазон на аспекти и оригинални дисциплинарни и мултидисциплинарни пристапи. Секој труд е технички и занаетски утврден во научните конвенционални барања за надворешниот облик на есејот. Секој автор прави пресек на овие сложени концепти што уште од епохата на класичната култура ја опседнуваат европската мисла и го создаваат нејзиното онтолошко и епистемолошко милје.

Есеите ги допираат клучните прашања околу овие поими. Авторите ги анализираат лингвистички, философски, симболички, семиотички низ една споредбена и дијахронична историчност, нивниот контекст и раѓање во античката елинска филозофија и нивното примордијално архаично значење. Потем, нивното протегање низ хеленистичко–римскиот период во филозофијата на стоиците, и прекршувањата и новите херменевтички хоризонти што Логос и Тропос ги отвораат во христијанството и византискиот период кулминативно заокружувајќи се во филозофскиот систем на св. Максим Исповедник. Секако рефлексивноста на овие поими е видлива во модерната и современа европска мисла, па така анализата оди до елементите на деконструкцијата на Дерида, епистемолошките и јазични импликации на Серл, феноменологијата, антифилософската димензија на Витгенштајн, па сè до современата когнитивна наука и филозофија за умот. Филозофијата е нужно

упатена на својата дијахронија и своето временско битисување, но би можело да се рече дека нејзините енергии и философеми се во синхронична напнатост на таа „коегзистенција на планови“. Оттаму, ниеден план никогаш не застарува како што ниту актуелната рефлексивност не е апсолутно нова, туку е повторно план што изникнува на „телото“ на философијата и нејзиниот јазик.

Од уредниците

УДК: 1(495.02):141.132

Георги Каприев

д-р, професор
Катедра „Историја на философијата“, Филозофски факултет
Софийски универзитет „Св. Климент Охридски, Българија

ЛОГОС НА СЪЩНОСТТА, НАЧИН НА СЪЩЕСТВУВАНЕ, ХЕКСИС И ЛИЧНО ДЕЙСТВИЕ (ЕТЮД ВЪРХУ ПОНЯТИЯТА ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ)

LOGOS DER ESSENZ, EXISTENZWEISE, HEXIS UND PERSÖNLICHE AKTIVITÄT
(EINE STUDIE ÜBER DIE BEGRIFFE IN DER BYZANTINISCHEN TRADITION)

Zusammenfassung

Der Beitrag versucht einige Grundbegriffe der orthodoxen Theologie und der byzantinischen Philosophie deutlich zu machen, die für die ganze ost-orthodoxe Tradition und das byzantinisch geprägte philosophische Denken entscheidend sind. Es geht an erster Stelle um Begriffe und Konzepte wie Logoi der Dinge (deren Bestandteil die Logoi der Essenzen sind), Existenzweise, qualifizierten Wille (γνώμη) und festen inneren Zustand (ἔξις), die in einem Zusammenhang mit den Begriffen der Hypostase und der Person betrachtet werden. Die darauf gründende philosophische Position wird als eine metaphysische alternative der Ontologie dargestellt. Am Ende sind auch einige gegenwärtige Anwendungsbereiche dieser philosophischen Plattform erwähnt.

Schlüsselwörter

Prinzip/Logos der Essenz, Prinzipien der Sachen, Existenzweise, Hexis/Prädisposition, Hypostase, Person, Wille, persönliche Einmaligkeit

Учението на Максим Исповедник за логосите на нещата, легнало във фундамента на византийската философия, е вече добре известно. Тук ще си позволя да изведе само някои от характерните му черти, даващи основание на сетнешните ми тези.

Логосите са божествените слова, според които се осъществява творението изобщо и чрез които провиденчески се съхранява и осъществява сътвореното. Те са неизменни и постоянно в Логоса, в Бог Слово. Но те не са самата ипостас на Словото. Като свръхсъщностен, Логосът стои над всяка причастност със самия себе си (Maximus Confessor, *AmbTh* 3, PG 91, 1081D; *Amblo*, 7, PG 91, 1081B). Логосите, според които са сътворени нещата, са в погледа на Бога и в това се състои причастността им към Бога. В тях Бог познава конкретните неща (Maximus, *Thal.* 2, PG 90, 272A; *Thal.* 60, PG 90, 625A; *Amblo* 7, PG 91, 1081A; *Amblo* 42, PG 91, 1328AB, 1329BC. Cf. Larchet 113-114).

Логосът на всяко нещо е неговият принцип, полагащ битийното му начало и цел, към която той се стреми по своето съществуване (Maximus, *Thal.* 64, PG 90, 709B). Той определя отделното нещо като единен индивид (Maximus, *Amblo* 7, PG 91, 1077C). Логосът задава вътрешната му конституция. Конкретното биващо съответства на логоса, определящ неговата същност или природа; както и на множеството логоси, фиксиращи различните свойства, които оформят пълната му определеност (Maximus, *Ep.* 12, PG 91, 485D). Съществуват както партикуларни, така и универсални логоси (Maximus, *Amblo* 21, PG 91, 1245B). Няма един единствен логос, с който да кореспондира някой от индивидите, а множество от логоси, синтезиращи в своята кохерентност собствения „логос“ на конкретното биващо.

Логосите на биващите неща не са изхождения на божествената същност, не са никакви необходими природни еманации и не са християнска версия на Платоновите идеи. (Не само защото не са парадигмално зададени същности в някаква собствена космическа „ипостас“ и не са общи определености, а гарантират уникалността, но и защото сами са генератори и на изменчивостта.) Те са налични в Божията мъдрост и воля, определяни като сили или даже сила Божия. Логосите на нещата не формират никаква структура от субстанции, посредник между Бог и творението. Отделните логоси не се мислят предметно, а динамично. Логосът, гледан сам по себе си, е чиста динамика, пренасяща действие, тоест енергия, която динамика е в постоянна кореспонденция с цялата енергийна структура.

Учението за логосите задава отлична база за разгръщането на една метафизика, противопоставяща се и днес на онтологията. Тя е метафизика, която не изхожда от някакво априорно мислено първо-същество или някаква обективна външна *ges*, която се схваща като фундамент на битието. Тази философска програма полага в центъра въпроса за смисъла на биващото и производителя на смисъла. Този производител се гледа като генерираща конвергентна точка на същностния смисъл на отделните биващи и на биващото като цяло, която по никакъв начин не може да принадлежи на множеството на обектното или предметното. Тя се мисли като „невъзможното“, „неизречимото“, „смислозадаващото безсмислено“. Тази програма може да бъде тълкувана като не-метафизична само тогава, когато – исторически и съдържателно некоректно – метафизиката бива безостатъчно отъждествявана с онтологията. Извежданият от Максим Изповедник характер на логосите в тяхното многообразие при тяхното несъвпадение със Словото Божие, но актуално налични чрез тяхното степенно единение с единия божествен Логос (Maximus, *Amblo* 41, PG 91, 1312BD), тяхната смислова конвергентна точка, е образец за този тип метафизично мислене, характерно за голямата част от византийските философски учения, а представено и в западната философска традиция.

По силата на мисловна инерция логосите на нещата биват редуцирани до логоса на същността. Това е колкото неправилно, толкова и симптоматично, защото логосът или принципът на същността е член от друга съществена поня-

тийна двойка, в която ответният член е начинът на съществуването. Логосът на същността (или на битието – ὁ λόγος τῆς οὐσίας или τοῦ εἶναι) е конститутивната определеност на същността. Той е неизменен, невариращ. Логосът на нещата е закон (νόμος) за всяка природа, която съществува и възниква съобразно този логос (Maximus, *Amblo* 31, PG 91, 1280A). Начинът на съществуване (ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως или τοῦ πῶς εἶναι τρόπος) е редът на природното действие. Той е носителят на варирането, модификацията или иновацията при категорична неизменност на логоса (Maximus, *Amblo* 42, PG 91, 1341D). Начинът на съществуване на всяка сътворена природа не само не изключва, но дори предполага появата на нови, преди това исторически неустановими форми на нейната екзистенция. Докато логосът удостоверява битието, тропосът удостоверява конкретното наличие на това битие (Maximus, *Amblo* 5, PG 91, 1052B). Биващото има не просто битие, а как-битието (Maximus, *Amblo* 10, PG 91, 1180B). Този „тропос“ е начинът, по който същността съществува и действа.

„Начин на съществуването“ не е понятие, непосредствено тъждествено с „ипостас“ или „начин на ипостасно съществуване“. Понятието „съществуване“ не се отнася само към ипостасата. Тълкуваният тук τρόπος τῆς ὑπάρξεως е начинът, по който съществува природата. Той обозначава природата в конкретната ѝ действителност. Друг е въпросът, че всеки тропос на съществуване на природата се реализира в ипостаси, доколкото няма безипостасна същност или природа. Тъкмо с цел да предотврати отъждествяването на „начин на съществуване“ с „ипостас“ и провеждайки строго диференцирането между същност и ипостас, Максим говори с оглед на ипостасното битие за „логос на ипостасата“ и „начин на съществуване на ипостасата“, съпоставяйки ги и противопоставяйки ги на тропоса и логоса на същността (Maximus, *Amblo* 36, PG 91, 1289C; *Ep.* 12, PG 91, 493D). Тук λόγος τῆς ὑποστάσεως означава собствената конституция на съответната ипостас, а τρόπος τῆς ὑποστάσεως визира начина, по който ипостасата ползва своите природни способности или свойства и по който насочва и употребява волята си (Maximus, *Pyg.*, PG 91, 294A) – онова, което я различава от останалите ипостаси в иначе общия им начин на природно съществуване. Тропосът на ипостасата може да варира в историческото време на конкретната ипостас, без това да нарушава общата му ипостасна конституция. Той е уникалното и конкретно „как“ на организирането на природните и всички други действия, осъществявани от тази ипостас. Докато еднаквостта на природното действие следва от логоса на природата, различното в ипостасите по отношение начина на действие се разпознава чрез тяхната дейност (πρᾶξις) (Maximus, *ThPol*, 10, PG 91, 137A). Природната енергия е една и съща във всички индивиди. Тя е носителят на видовата форма. Тази форма се актуализира обаче ипостасно, тя се усилва, отслабва, концентрира или разпилява чрез комплекса от нагласи и характеристики, уникално присъщи на всяка ипостас.

Личният начин на действие на волята Максим Изповедник обвързва с вътрешната волева нагласа на човека (γνώμη). Гномическата воля е факторът, персонализиращ природната способност „воля“; тя е „квалифицираната воля“,

иманентният критерий за волевото действие. Но $\gamma\nu\omega\mu\eta$ е частен случай на $\xi\xi\iota\varsigma$. Максим схваща $\xi\xi\iota\varsigma$ като конститутивна характеристика или особеност ($\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\eta$ $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\tau\eta\varsigma$) (Maximus, *Pyr.*, PG 91, 352A). Решаваща е връзката на $\xi\xi\iota\varsigma$ със силите и енергиите на природата, налични в единичното, където хексисите се схващат като посредници между тях. Те са опосредяващото между интенцията и реализацията, между теорията и практиката, между вътрешното и външното на човешкия живот, при което те задават на природните енергии съответното ипостасно детерминиране. Те придават уникалната и съвсем конкретна определеност на битието в тропосите на неговата динамика. Както силите, така и енергиите са, наистина, природни, но те биват ипостасно конкретизирани и насочвани посредством „филтъра“ на хексисите.

Според византийската традиция ипостасата е носителят на същността, но по уникален начин: тя се дефинира като самосъществуващо, характеризиращо се чрез собствено присъщите му, неподменими и уникални свойства (Basilius, *Ep.* 38, 3, PG 32, 328BC; Maximus, *ThPol* 14, PG 91, 152A; Maximus, *Ep.* 15, PG 91, 557D). Природата или същността е винаги въипостасена, но и ипостасата е въсъщностена. Ипостас е всяко самосъществуващо нещо, независимо дали е разумно или даже одушевено. „Лице“, напротив, може да се изказва само за разумните същества. Поне от V век насам относно човека двете понятия се отъждествяват. Съществува обаче един различаващ ги нюанс. Докато „ипостас“ обозначава самосъществуващото биващо само по себе си, „лице“ го гледа в неговата потенция да влиза в отношения с други ипостаси (Damascenus, *Dialectica*, 30; 43, PG 94, 596A; 613AB; *De haeresibus*, PG 94, 749BC). С оглед на човека хексисите на неговата ипостас се конципират като фундаментална демонстрация на човешката свобода. От действието им намира обяснение фактът на нееднаквата интензивност на природните енергии, излъчвани от различните хора или обаче от един и същи човек в различни периоди от неговата лична история. Чрез персонифицирането на природните си енергии конкретният човек става отговорен за собствената си битийна конституция.

Като самостоятелна парадигма византийската философия угасва около средата на XVIII век. След втората половина на XX век обаче базови нейни елементи се оказват в евристична кореспонденция със съществени търсения на западноевропейската философска мисъл. На първо място тук следва да се посочи все по-концентрираното внимание върху лицето, а не върху същността, като център на анализа. Четеният по латински Аристотелов модел, както и цялата западна традиция до XX век, не предоставя концептуален формат, с който лицето в неговата уникалност да бъде позитивно (а не само негативно) въведено като легитимна философска тема. Византийската философия с нейната визия за ипостасата и персонализиращите природното фактори се оказва отличен инструмент в този пункт. Нещо повече, заедно с това тя е продуктивна и при предефинирането на понятията „природа“ и „същност“. Терминологичната инертност, характерна за западната философия на Новото време, свеждаща същността до логико-епистемологичния $\dot{\iota}$ $\alpha\beta\sigma\tau\alpha\kappa\tau\upsilon\mu$, който се постулира като

всеобщо и безразлично, но пък „реално“ наличната във всеки индивид същност, има за свой ефект справедливата съпротива и даже погнуса от това понятие. Затова например Жан-Пол Сартр, предпочита да въведе понятието „състояние на човека“ (*condition de l'homme*) като отхвърлящо понятието „човешка природа“. То следва да заяви „ансамбъла на априорните граници, очертаващи фундаменталната ситуация на човека в универсума“ (Sartre). Византийското схващане за „същност“ или „природа“ може впрочем да се опише и така. То добавя още, че тези граници очертават не празно място, а полето от актуални потенции на човешкото, осъществявани чрез съответните им действия. Тук влизат с целия си обем византийските понятия за екзистенциални и инструментални действия или енергии, заедно със съответното акцентирание на енергийния обмен и взаимното енергийно проникване на ипостасите. Тъкмо от тази перспектива споменатите понятия с техните „византийски“ съдържания, се оказват ефективно работещи в продуктивните опити за отказ от рациоцентричната и антропоцентрична субект-обектна схема и от реифицирането на релациите и действията. Тези съдържания позволяват мисленето за дееца-мрежа (по Бруно Латур), но и извеждането на спецификата на човешкия деец без омаловажаването на не-човешките дейци в съответната динамична структура.

Все по-видно става, че съобщението за окончателната смърт на византийската философска традиция е във всяко отношение прибързано и преувеличено. Тя има живот в най-високите търсения и постижения на днешната европейска философия¹.

Библиография

Източници

- Basilii Magnus. *Epistolae* (Ep)
 Iohannes Damascenus. *Dialectica*
 Iohannes Damascenus. *De haeresibus*
 Maximus Confessor. *Ambigua ad Iohannem* (AmbIo)
 Maximus Confessor. *Ambigua ad Thomam* (AmbTh)
 Maximus Confessor. *Disputatio cum Pyrrho* (Pyr)
 Maximus Confessor. *Epistulae* (Ep)
 Maximus Confessor. *Opuscula Theologica st Polemica* (ThPol)
 Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium* (Thal)

Интерпретаторска литература

- Каприев, Г. „Една алтернатива на онтотеологията: от средновековието до днес.“ *Архив за средновековна философия и култура*, съст. Цочо Бояджиев, Георги Каприев, Андреас Шпеер, свитък XXIII. София: Изток-Запад, 2017. 193–209.

¹ Представените тук теми са бивали частично развивани в мои публикации като Каприев, Tchalakov 2009; Каприев 2010; Каприев 2014; Каприев 2016; Каприев 2017.

- Каприев, Г. „Ипостась и энергии.“ *Современная болгарская йайрология*, сост. Георги Каприев, Илья Бей, Смилен Марков, Светослав Риболов, Свилен Тутеков. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2016. 27–54.
- Каприев, Георги. *Максим Изповедник. Въведение в мисловнаѝа му сисѝема*. София, 2010.
- Каприев, G. „The Byzantine Trace.“ *Le sujet de l'acteur. An Anthropological Outlook on Actor–Network Theory*, Eds. Georgi Kapriev, Martin Roussel, Ivan Tchalakov. Paderborn: Fink Verlag, 2014. 133–143.
- Каприев, G., Tchalakov, I. „Actor–Network Theory and Byzantine Interpretation of Aristotle's Theory of Action: Three Points of Possible Dialogue.“ *Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society, Volume 57*, Eds. Arno Bamme, Günter Getzinger, Bernhard Wieser. München – Wien: Technik– und Wissenschaftsforschung, 2009. 207–238.
- Larchet, Jean–Claude. *La divinisation de l'home selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- Sartre, Jean–Paul. „L'existentialisme est un humanisme“. <http://www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm>, 25.05.2017.

УДК: 1(3)
811.14'02-11

Елена Цукеска

д-р, професор
Институт за класични студии, Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

ЗА ЛОГОС, ΤΡΟΠΟΣ, ЈАЗИЧНАТА ДИЈАХРОНИЈА И ЈАЗИКОТ НА АНТИЧКАТА ФИЛОСОФИЈА

ON *Logos*, *Tropos*, LINGUISTIC DIACHRONY AND THE LANGUAGE OF ANCIENT GREEK PHILOSOPHY

Summary

Both Greek terms *λόγος* and *τρόπος* are attested in the earliest Greek literary works and epigraphic monuments and have long history of semantic development. The concrete meaning of these words related to everyday life activities was broadened in the course of time and they began to be used with a more abstract meaning in many areas of science and philosophy. Their life continues in the periods that followed antiquity and in the center of the doctrine of Byzantine theologian St. Maximus the Confessor lies the dichotomy *λόγος* – *τρόπος*, by which a distinction is made between universal and particular, unchangeability and changeability, unity and difference. In the present paper the pair *λόγος* – *τρόπος* is set in a linguistic context in order to revisit the issues related to the unchangeability and changeability of language in general and to revisit the existing answers to these issues with regard to the contribution of the Ancient Greek philosophers to the development of the Greek language in particular.

Language is a system of signs, whose purpose is to provide a means of communication, which is acquired by one human being through (verbal) communication (*λόγος*) with other human beings. This system of signs as a sum of ratios, proportions, laws (*λόγος*) is applied by each individual in a different way (*τρόπος*), in a particular way. In time, the individual use may transform from occasional turn into permanent change (*τρόπος*) to produce different language laws (*λόγος*). But, in order to make a change in the language one must be able to understand the logic of the language. Different examples from Greek, Latin and Macedonian, as well as the analysis of few aspects of the language of Ancient Greek philosophy show what kind and how big can the contribution of individual speakers to the development of language be. As to the particular contribution of Ancient Greek philosophers to the development of Greek language, it is one really special evidence for the relatedness of language changes to the development of ideas and thinking, and for the importance of this relation.

Keywords

λόγος, *τρόπος*, language, speaking, synchrony, diachrony

И поимот *λόγος* и поимот *τρόπος* независно еден од друг се среќаваат уште во најстарите грчки книжевни текстови и епиграфски споменици и имаат долга историја, во текот на која, нивното примарно конкретно значење поврзано со секој-

дневниот живот се проширило во поапстрактно, со широка примена во повеќе сфери од грчката наука. Така, семантиката кај Λόγος се движи од „збир, сметка“¹, „мерка“ преку „сооднос“ до „образложение“, „разум, размисла“, „правило, законитост“, „говор“ (GEL s.v.). А семантиката на τρόπος од „вртење“², „пресврт, промена“ до „начин, модел“ и „обичај, однесување“, „метода“, „стил“ (GEL s.v.). И поимот Λόγος и поимот τρόπος продолжуваат да се употребуваат и во периодите што следуваат по антиката, и тоа не само на начинот и во опсегот што го утврдиле античките философи. Така, во учењето на св. Максим Исповедник, византиски теолог, централно место зазема дихотомијата Λόγος – τρόπος со којашто се прави дистинкција помеѓу универзалното и поединечното, непроменливото и менливото, единството и различноста (Törönen 26–28, 170–172; Tollefsen 131–133) и притоа опсегот на значења кај двата поима се збогатува со нови нијанси.

Во редовите што следуваат ќе се обидеме да продолжиме уште малку понатаму во таа насока и дихотомијата Λόγος – τρόπος ќе ја ставиме во лингвистички контекст искористувајќи ја нејзината рамка, за да ги поставиме одново прашањата поврзани со менливоста и неменливоста на јазикот општо земено, односно, за да ги преиспитаеме одговорите на овие прашања имајќи го предвид влогот на античките философи во развојот на грчкиот јазик поконкретно.

Интересот за научно проучување на јазичните промени секако дека датира уште од самите почетоци на лингвистиката како наука, односно од времето кога започнало споредувањето на современите европски јазици, класичните јазици и санскритот. Она што во почетокот било само еден аспект на историската и компаративната граматика, денес е сериозно развиена независна област од лингвистиката. Она што во почетокот било едноставна тема од аспект на структурализмот, денес е предмет на интерес на различни лингвистички школи зашто се препознава како сложена и повеќеслојна материја³.

Според Сосир, јазикот не може да се менува или барем не може да се менува директно она, што Сосир го нарекува *la langue*, системот од знаци за комуникација, збирот од соодноси, пропорции, законитости што постои независно од поединецот, но не и надвор од општествената заедница. Јазикот е нешто различно од говорот, она што Сосир го нарекува *la parole*, индивидуализацијата, посебниот начин на кој секој говорник го применува, односно го реализира сис-

¹ Именката исто како и глаголот λέγω е од стар п.и.е. корен *leǵ-, „собира, збира“, в. EDG I 841 и DELG III 625–626; GEW II 94–96. Кај глаголот значењето се развива од „собирам, збирам“ до „бројам, набројувам“ и „кажувам, раскажувам, тврдам“.

² Како што Λόγος кореспондира со глаголот λέγω, така и τρόπος кореспондира со глаголот τρέπω од п.и.е. корен *trep-, „врти“, в. EDG II 1503–1504 или *trek^w-, в. DELG IV 1132–1133; GEW I 923–925. Кај глаголот се забележува развој на значењето од „вртам, се насочувам“ до „менувам, променувам“.

³ Еден понов преглед на историјата на истражувањето на јазичните промени и развојот на новите трендови во оваа област со соодветна библиографија може да се најде во прилогот „Language change“ на Raymond Hickey, види: Hickey, *Change* 1–35. Сп. исто така и Giacalone Ramat et al. 1–23.

темот од знаци (De Saussure 9–14)⁴. Јазикот како систем од знаци е заштитен од промени со континуитетот на традицијата и со арбитраноста на знаците што го сочинуваат. Па, сепак, и јазикот како и сè друго подлежи на еволуција, до која неминовно доаѓа со текот на времето. Освен тоа, сè што е арбитрано е производ на слободната волја. Така, континуитетот и арбитраноста едновременно предизвикуваат и промени, што може да се дефинираат како поместувања во релацијата помеѓу означувачот и означеното на ниво на знак (De Saussure 71–78). Јазичните промени се секогаш насочени кон поединечните елементи, а не кон системот во целина, но тие предизвикуваат последици и за самиот систем, затоа што функционалноста на секој систем се базира на рамнотежата помеѓу различните елементи и таа секогаш мора да се одржува (De Saussure 84–89). Сите јазични промени, според Сосир, се раѓаат во зоната на говорот. Секоја промена најпрвин започнува во нечиј индивидуален чин на говорење, а потоа, ако биде прифатена, се употребува генерално и станува системска (De Saussure 98). Сосир прави јасна дистинкција помеѓу она што е предмет на проучување на лингвистиката, јазикот и она што не е, а тоа е говорот. Тој, исто така, прави јасна дистинкција помеѓу она што е предмет на синхрониската и она што е предмет на дијахрониската лингвистика. Првата ги проучува односите помеѓу елементите коишто коегзистираат во јазикот во еден период, а втората ги проучува односите помеѓу елементите коишто доаѓаат последователно во јазикот во различни временски периоди (De Saussure 140).

Така како што Сосир ги сопоставува, може да се каже дека јазикот и говорот се едноставно како *λόγος* и *τρόπος*, од една страна јасно разграничени, но истовремено и неразделни, две лица на истиот човечки и општествен феномен. Се чини дека одговорите на прашањата: *Што може да биде предмет на промена во јазикот? Каква е улогата на индивидуалниот чин на говор во развојот на јазикот? Какви промени може да предизвика индивидуалниот говорител во јазикот?* погледнати низ призмата на дихотомијата *λόγος* – *τρόπος* се јасни сами по себе. Сепак, континуираното проучување на јазичните промени како посебен феномен низ годините покажало дека односот помеѓу неменливото и менливото во јазикот е прилично динамичен и не е толку едноставен, односно дека и самите промени не се само случајни, туку се случуваат според правила или поскоро принципи што можат да се утврдуваат и зависат од фактори што може јасно да се согледаат и објективно да се анализираат. Синхрониската и дијахрониската перспектива се испреплетуваат на повеќе начини, а нивните методи се проникнуваат⁵.

Од аспект на синхронијата јазикот е феномен, што и не може да се набљудува и да се анализира поинаку, освен преку неговите индивидуални реализации. И во оваа смисла може да се каже дека човечкиот *τρόπος* е единствениот начин

⁴ Слично Чомски прави дистинкција помеѓу *language competence* и *language performance*, види: Chomsky 102–104.

⁵ Една посеопфатна систематизација за сознанијата од обемните истражувања во областа има направено Вилијам Лабов, види: Labov, *Principles of Linguistic Change*. Volume 1; Volume 2; Volume 3. Види, исто така, Hickey, Raymond (ed), *Motives for Linguistic Change*.

на којшто постои јазичниот *λόγος*. Од аспект на дијакронијата, јазикот се развива и се менува со текот на времето, како што се менува и сè друго, како што се менува и човекот и неговиот начин на мислење. Промените можат да бидат на фонетско, морфолошко, синтаксичко, семантичко ниво и конечно на ниво на типологија. Иако, кога зборуваме за промени, мислиме на промени што доведуваат до развој на системот на знаци, сепак, и промените како и самиот феномен, ние не можеме да ги набљудуваме и анализираме поинаку, освен преку сведоштвата за индивидуалните реализации. Во таа смисла, може да се каже дека човечкиот *τρόπος* е единствениот начин на којшто се менува јазичниот *λόγος*. Низ индивидуалната примена јазикот се освестува и притоа се редифинира, затоа што секој од нас општите законитости на јазикот различно ги реализира, односно постојано ги реинтерпретира формата и содржината на јазичните елементи.

Да погледнеме неколку примери на реинтерпретација на формата и содржината на јазичните елементи од грчкиот, латинскиот и македонскиот јазик.

Од основата на именката *ἔρις*, (ген.) *ἔριδος*, „кавга“, *ἐρίδ-* во грчкиот се изведува глагол *ἐρίζω*, „се карам“ (*DELG* 1372; *EDG* 1459) со помош на суфиксот **-ye/o-*, продуктивен индоевропски суфикс за образување презентска основа кај глаголите (*Chantraine, Morphologie* 229; *Schwyzler* 712 и понатаму; *Rix* 201). Гласовите со коишто завршуваат и почнуваат морфолошките елементи, што се надоврзуваат непосредно еден до друг во зборот, во зависност од нивните индивидуални карактеристики може меѓусебно да си влијаат и да претрпат промена, пред сè, заради можностите на индивидуалната реализација од страна на говорителите. Во овој случај како правилен и очекуван фонетски резултат од допирот помеѓу завршниот консонант *d* од основата и полувокалот *y* од суфиксот настанал гласот *ζ* (*Sihler* 194; *Rix* 91). Има и други глаголи во грчкиот што завршуваат на *-ζω* и го потврдуваат правилото и од фонетски и од морфолошки аспект.

Но, со текот на времето морфолошките елементи кај глаголите како *ἐρίζω* се реинтерпретираат, така што завршокот *-ίζω* се издвојува како суфикс за образување на презентска основа (*Chantraine, Morphologie* 231–232; *Sihler* 516–517; *Schwyzler* 734–736; *Rix* 201). Гласот *i* не се доживува веќе како дел од основата, туку како дел од суфиксот. И така *-ίζω* станува продуктивен суфикс за образување на глаголи од именки со различни основи, сп. *ἄκων*, *ἄκοντος*, „копје“ и *ἄκοντιζω*, „фрлам копје“; *ἀγών*, *ἀγῶνος*, „натпревар, борба“ и *ἀγῶνιζομαι*, „се натпреварувам, се борам“.

Првобитното и конкретно значење на латинската придавка *rīvālis*, којашто е изведена од именката *rīvus*, „поток“ било „оној што го дели истиот поток со некој друг“ (*OLD s.v.*), сп. *Esse autem nimis quam ineptum absurdumque, ut, quoniam aestus oceani cum lunae curriculo congruit, negotium quoque alicuius, quod ei forte de aquae ductu cum rivalibus aut de communi pariete cum uicino apud iudicem est, ut existimemus id negotium quasi habena quadam de caelo uinctum gubernari* (*Gel.* 14.14.1–6).

Веќе во времето на Плаут и Терентиј, во ранолатинскиот придавката е реинтерпретирана и значи, „оној што дели иста љубовница со некој друг“, односно „соперник“, сп. *eademst amica ambobus, rivalet sumus* (*Pl. St.* 434). До семантичка про-

мена дошло секако со проширување на употребата на придавката во различни контексти и со генерализација на нејзиното првобитно значење (Басотова 256–257).

Особено илустративни за тоа како се случува, како може да се случи анализата и редесфинирањето на јазичните елементи се етимологиите на Платон во *Крайшил*. Еден типичен пример е објаснувањето на зборовите „свезди“ и „молња“, сп. ... τὰ δ' ἄστρα ἔοικε τῆς ἀστραπῆς ἐπωνυμίαν ἔχειν. ἡ δὲ ἀστραπή, ὅτι τὰ ὤπα ἀναστρέφει, ἀναστρωπὴ ἂν εἴη, νῦν δὲ ἀστραπή καλλωπισθεῖσα κέκληται (Pl. *Crat.* 409c7–9), „... а **свездите (ἄστρα)** се чини називот го имаат од **ἀστραπή (молња)**. А, бидејќи ἀστραπή (молња) **го свртува нашиот поглед (τὰ ὤπα ἀναστρέφει)**, би требало да биде **ἀναστρωπὴ**, но денес дотерано се кажува ἀστραπή”⁶.

За да ја објасни врската помеѓу зборот *ἀστραπή*, „молња“ и *τὰ ἄστρα*, „свезди“, Платон ја измислува сложенката *ἀναστρωπὴ* и објаснува дека таа произлегла од фразата *τὰ ὤπα ἀναστρέφει*, „го свртува нашиот поглед, прави да го свртиме погледот”⁷. Во грчкиот постои именка *ἀναστροφή*, што значи „превртување, отфрлање, враќање наназад“, којашто е образувана според определен модел од соодветниот глагол *ἀναστρέφω*. А тој модел е стар, својствен за индоевропските јазици. Имено, кога и именка и глагол се изведени од ист корен, што означува глаголско дејство, различен аблаутен степен ја маркира именката наспроти глаголот, при што кај именката се јавува полн о–степен, а кај глаголот полн е–степен (Chantraine, *Formation 7* и понатаму; Schwyzer 457 и понатаму). Но, Платон за целите на своето етимолошко образложение не се повикува на оваа именка, од разбирливи причини. Имено, во таа сложенка не е опфатен зборот за „поглед“, што нему му е очигледно важен за објаснувањето. Интересно е тоа што Платон не се повикува ниту на другите познати форми од именката *ἀστραπή*, а тоа се формите *ἀστεροπή* и *στεροπή*, иако тие мора да му биле познати зашто се стари (*GEL s.v.*). Уште поинтересно е тоа што *ἀστεροπή* е сложенка од *ἀστήρ*, „свезда“ и *ὄψ*, „око, поглед“ (*DELG I 127–128; GEW I 170; Risch 172*)⁸, така што од една страна поврзувањето на *τὰ ἄστρα*, свездите со *ἡ ἀστραπή*, молњата, што го прави Платон е навистина етимолошки оправдано, а од друга страна *ἀστεροπή* може лесно да се поврзе со именката *ὀπή*, „вид, поглед“, но и со други сложенки каде што *ὀπ-* (< п.и.е. *okʷ-, „вид“) е втор дел, сп. *μῆλ-οψ*, сложенка од *μῆλον*, „јаболко“, со значење „јаболчест“ или *οἶν-οψ*, сложенка од *οἶνος*, „вино“, со значење „румен, црвеникав“, лични имиња *Καλλι-όπη*, *Παρθεν-όπη* (*DELG III 811–813; Sommer 119–120; Risch 171–172*).

Но, Платон не ја искористил оваа можност. Зошто? Можеби затоа што во моментот кога *ἀστραπή* се интерпретира како *ἀστρα-πή*, за да се поврзе со *ἄστρα*,

⁶ Преводот е цитиран според изданието Платон, *Крайшил*, превод од старогрчки, коментар и белешки Весна Томовска–Митровска, Скопје: Магор, 2006.

⁷ Според интерпретацијата на Седли оваа етимологија, иако по својата содржина е космолошка, сепак, само формално спаѓа во редот на т.н. flux етимологии, со коишто светот се објаснува како нешто постојано менливо и поскоро може да се смета за мала дигресија од таа идеја, види: Sedley 106.

⁸ Поинакво мислење има Бекес, според кој именката *ἀστεροπή* му припаѓа на предгрчкиот јазичен слој и нема никаква етимолошка врска со именката *ἀστήρ*, „свезда“, види: *EDG I 156–157*.

поврзаноста на оваа форма со *ἀστεροπή* и *στεροπή* станува ирелевантна. Или поверојатно затоа што Платон тргнува од една сосема поинаква семантичка идеја сублимирана во фразата *τὰ ὄψα ἀναστρέφει*, „го свртува нашиот поглед, прави да го свртиме погледот“. Не е молњата таа што е свездолика, затоа што наликува во својот сјај на свезда, туку обратно, свездата наликува на молњата, затоа што и таа е нешто во коешто не можеме да гледаме заради преголемата сјајност, како што впрочем не можеме да гледаме ни во сонцето. За реализација на таквата семантичка идеја, имајќи ја предвид фразата *τὰ ὄψα ἀναστρέφει*, со формата во среден род множина *τὰ ὄψα*, очигледно за Платон поцелисходна била аналогијата со сложенките каде што како втор дел се јавува основата *ὄψ-* (аблаутна варијанта од истиот п.и.е. корен **okw-*, „вид“) како *ἐπ-ὄψη*, „набљудувачница, видиковец“, *περι-ὄψη*, „вигла, извидница, стража“. Кај подоцнежни автори е потврдена и проста именка *ὄψη*, „поглед“ со *α-*основа. Платоновата сложенка со *-ὄψη* е уникатна од аспект на тоа што има глаголска основа како прв дел, но сепак станува збор за основа од глагол, што и самиот е препозиционална сложенка. Тука е важно да се напомене и тоа дека во грчкиот постои и глагол *ἀναστρωφάω*, фреквентатив од *ἀναστρέφω*, „вртам постојано, (мед.) лутам наоколу“, стара лексема забележана кај Хомер и други автори. Постоенето на една ваква сложенка можеби било дополнителна мотивација за креирањето на *ἀναστρωπή*.

Без разлика на точноста или поскоро неточноста и сериозноста, односно ироничноста, оваа и сите други етимологии на Платон во *Крайшил* одлично илустрираат како секој поединец на посебен и свесен начин влегува во интеракција со јазикот⁹. Но, во исто време тие ни сведочат и за тоа, дека не секоја индивидуална креација предизвикува системски промени. За разлика од претходно разгледаните примери, каде што се гледа како една спонтана индивидуална фонетско-морфолошка или семантичка промена станува општо прифатен јазичен факт, ниту еден од зборовите што Платон ги конструирал за потребите на своите етимолошки анализи не влегол во речникот на грчкиот јазик и не поттикнал создавање на други слични зборови.

Последниве години во нашиот јазик покрај *увод* се распространи и употребата на *вовед*, именка креирана според соодветниот глагол *воведува*, а по аналогија со други именки изведени од глаголска основа, на пример, *ѝречек* од *ѝречека*, *ѝреѓлед* од *ѝреѓледа*, *занес* од *занесе* (наспроти *ѝренос* и *ѝренесе*), коишто во македонскиот јазик се фреквентни. Во овој случај, новосоздадениот збор предизвикува системски промени во јазикот, затоа што со неговата употреба се придонесува за разбирање на моделот на образување именки паралелно покрај соодветни глаголи со помош на аблаут во глаголскиот корен (види погоре на стр. 17). Но, дополнително

⁹ Долга и опширна е дебатата околу тоа како треба да се гледа на етимологиите што Платон ги употребува не само во *Крайшил*, туку и во други свои дела. Според дел од истражувачите тие се резултат на неговите сериозни намери да ги образложи своите теории дополнително преку семантички аргументи, според други, пак, станува збор за несериозност, иронија што Платон свесно ја употребува, односно етимологиите се секако неточни, па според тоа ирелевантно е да се анализираат сериозно. Навлегувањето во аргументација про и контра различните ставови во однос на ова прашање излегува надвор од рамките на овој труд (за еден понов пресек со библиографија види Trivigno 35–75).

и уште поважно се придонесува за поништување на семантичката разлика помеѓу придавките изведени од именки како *увод* (со аблаутен *o*-степен од глаголскиот корен, *vog-*) и придавките изведени од соодветните глаголи како *вовеве* (со аблаутен *e*-степен од глаголскиот корен, *veg-*). Имено, придавките *уводен* и *воведен* имаат сосема различно значење. Првата придавка се однесува на именката *увод* и има активно значење, а втората е пасивна придавка од глаголот *вовеве*. Првата значи „што воведува“, на пр. *уводен збор*, а втората значи „што го трпи дејството на глаголот *вовеве*“, на пример, *е воведено правило, се воведени промени*, итн. Па така, кога синтагмата *воведен збор* ја употребуваме на местото на *уводен збор* го менуваме во целост значењето на придавката *воведен* (Бузалковска 1–3).

Индивидуалните говорни креации можат да предизвикаат промена во системот на јазикот, но само кога таа промена има значење и за другите говорители, односно само ако другите говорители можат да ја препознаат промената како дел од системот. Или, со други зборови секоја поединечна промена мора да се вклопи во системот, односно мора да стане дел од јазичната рамнотежа. Затоа, разбирливо е како настанал новообразуваниот збор *вовеве* и зошто тој предизвикува семантичка промена и кај придавката *воведен* и разбирливо е зошто и именката и придавката наидуваат на широка примена наместо стандардните *увод* и *уводен*. Општо земено во македонскиот јазик, како и во другите индоевропски јазици, постои тенденција за елиминирање на аблаутот како зборообразувачко средство и за нивелирање на различните аблаутни степени. Но, сепак, подеталната анализа на ова прашање покажува дека тенденцијата за елиминирање на моделот *увод* – *вовеве* во македонскиот јазик, барем во овој момент, завршува со создавањето на именката *вовеве* (Џукеска 598–599). Другите сложени со втор дел –*вод* како *одвод*, *превод*, *развод*, *производ*, *извод* ќе станат сложени со втор дел –*вед* тогаш кога ќе се создаде можност за систематска елиминација на соодветните парови активни и пасивни придавки *одводен* – *одведен*, *преводен* – *преведен*, *разводен* – *разведен* итн., односно кога за сите нас ќе стане прифатливо да кажуваме, на пример, *разведена табла*, наместо *разводна табла*, или *одведен канал* наместо *одводен канал*.

Посебно и особено искуство на реинтерпретација на формата и содржината на јазичните елементи претставува влогот на античките грчки философи во развојот на грчкиот јазик. Истражувачите со право појавата на философските дела на грчки јазик ја разгледуваат не само како книжевност и философија, туку како посебна фаза во развојот на грчкиот јазик, зашто во овој случај станува збор за појава на еден посебен говор, *τρόπος* сам по себе. Имајќи предвид дека во тоа време философијата практично ги опфаќа сите научни дисциплини што денес функционираат независно од философијата, јасно е дека зборуваме за научен стил (Adrados, *History* 161–171; Horrocks 67–72). Особеностите на овој јазик растеле и се надградувале еден подолг временски период. Кај Платон и Аристотел ја гледаме само кулминацијата во смисла на јасност, концизност, објективност, но и во многу други аспекти. Семантичкиот аспект секако привлекува најмногу внимание, зашто фокусот на философите бил на искажувањето на концептите, на идеите со помош на соодветни зборови и секој од нив воведува новини на тој план.

Од лингвистичките анализи што досега се направени јасно се согледува дека новите термини се создаваат, од една страна, со реинтерпретација на значењето на постојните, општо познати зборови, а од друга страна, со изведување на нови зборови од постојни именски, придавски, глаголски основи со помош на префикси и суфикси или пак со градење на нови сложеници (Adrados, *History* 162–163, 165–166, 204–207; *La lengua* 49–50).

Па така, кај зборот *κόσμος* значењето се развива од првобитното „ред, среденост“, сп. „... ἔντεα δέ σφιν καλὰ παρ’ αὐτοῖσι χτωνὶ κέκλιτο εὔ κατὰ κόσμον τριστοιχί...“ (Hom. *Il.* 10.471-3), „... нихното красно оружје на земји крај ниф во три реда добро им било **сложено** ним...“ и „украш“, сп. „... αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χρῶθι θήκατο **κόσμον**...“ (Hom. *Il.* 14.187), „... Откога целата пак си ја облекла **облека китна**...“ до „светски поредок“, односно „свет, вселена“ кај философите. Кај Аристотел во реторичка смисла зборот добива и поконкретно техничко, стручно значење „збор што ја украсува именката и ја забавува, т.е. епитет“, сп. „ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ **κόσμος** ἢ πεποιμένον ἢ ἐπεκτεταμένον ἢ ὑφηρεημένον ἢ ἐξηλλαγμένον (A. *Po.*1457b2)“, „Секоја именка е или обична, или редок збор или метафора или **украш (епитет)** или измислена или продолжена или скратена или изменета“¹⁰ (Adrados, *Vocabulary* 187; *DELG II* 570–571; *EDG I* 759–760).

Слично во философски контекст ново значење добиле зборови како *ῥή*, „шума, дрвја, грмушки, трски, пратје, дрва“, потоа „огрев, дрвен материјал“, па „материја“; *στοιχεῖον*, „предмет поставен во ред, член, составен дел од целина, сенка на сончевиот часовник“, па потоа „глас, фонема“ и „елемент“; *κατηγορία*, „обвинување“ (обратно од *ἀπολογία*), а потоа „предикација, категорија“; *πάθος*, „доживување, страдање“, „состојба, засегнатост“, а потоа „појава“ и „својство, квалитет“. Долга е низата. Гледано од лингвистички аспект промената во значењето кај овие зборови се одвива на начините, на коишто тоа е возможно да се случи, односно како што дозволува јазичниот *λόγος* – преку обоштување, апстракција, метафора, метонимија, елипса итн. Но, она што е впечатливо е изборот, да се земе токму тој збор, а не некој друг, и да се стигне токму до тоа значење, а не некое друго. И секако најважното, издигнувањето на семантичката промена на зборовите (пред сè, обопштувањето и апстракцијата) на ниво на принцип во научниот стил. Затоа, толкувањето на клучните поими кај античките философи не може да се прави одделно од согледувањето на нивниот семантички развој, на нивната генеза. Притоа, не треба да се занемаруваат латинските еквиваленти како *materia*, *elementum*, *praedicatio (praedicamentum)*, *affectio (passio)*, дури и тогаш кога не ни е јасна нивната етимологија како во случајот на *elementum*, зашто тие се реплики на генезата на грчките оригинали, односно на соодветните семантички промени.

Во првиот, архаичниот, претсоократовскиот период на античката философија доминира употребата на постојни зборови со проширено или ново значење,

¹⁰ Сп. го и преводот на М. Д. Петрушевски: „Секоја именка е или обична, или глоса, или метафора, или украс, или неологизам, или продолжена, или скратена или изменета“, види Михаил Д. Петрушевски. *За ѱοεῖσικαῖα*. Скопје: Македонска книга – Култура – Наша книга – Комунист – Мисла, 1979.

а изведувањето на термини со помош на префикси и суфикси е помалку присутно (Adrados, *Vocabulary* 184 и понатаму). Тоа, како што може да се согледа од зачуваните дела, достигнува своја кулминација во времето на Платон и Аристотел. Иако, опсегот на префикси и суфикси е поголем, за илустрација ќе се задржиме само на неколку похарактеристични.

За да се создаде термин со негативно значење се додава префиксот $\acute{\alpha}(v)$ –, што е стар индоевропски префикс $*n/\eta$ –, сп. скт. $a(n)$ –, лат. in –, герм. un –, за одземање на значењето искажано во коренот или основата на зборот (*DELG* I 1–2; *EDG* I 1; Schwyzer 431–432; Risch 215–216). За античките философи е важно создавањето семантички парови со позитивно – негативно значење и така кај нив ова едноставно зборообразувачко средство станува важен елемент во концептуализацијата, сп. $\tau\acute{o}$ $\acute{\pi}\epsilon\rho\alpha\varsigma$ ($\acute{\pi}\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\rho$), „крај, граница“ – $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu$, „бескрајност, неограниченост“ (Adrados, *History* 163). Треба да се забележи дека за да го образува зборот $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu$, Анаксимандер требало само да го искористи средниот род од придавката $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\varsigma$, што веќе постоела во грчкиот јазик, сп. и $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omega\nu$, „бескраен, бесконечен, неограничен“ (Adrados, *History* 165; *Vocabulary* 194). Подоцна, можат да се забележат и образувања, што ги немало претходно, сп. $\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$, „поделен, делив“ и $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma$, „неподелен“ ($\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\omega$, „делам, разглобувам“); $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\varsigma$, „одделен“, пасивен партицип од $\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$, „одделувам, исклучувам“ и $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, „неподелен“; $\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$, „за кој, за што може да се размислува, разбирлив, спознатлив“ и $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$, „за кој, за што не може да се размислува, неразбирлив, непознатлив“ ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\acute{\epsilon}\omega$, „имам на ум, размислувам“) итн.

За философскиот јазик на старите Грци особено стануваат важни суфиксите $-\sigma\iota$ – и $-\mu\alpha$ –, стари индоевропски суфикси $*-ti$ – (Chantraine, *Formation* 275 и понатаму; Schwyzer 504 и понатаму; Risch 38–39)¹¹ и $*-men/mon/m\eta$ – (Chantraine, *Formation* 170 и понатаму; Schwyzer 521 и понатаму; Risch 48–50), за образување именки со коишто се означува активност и резултат од активноста соодветно, сп. $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, „дејствување, работење“ и $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, „дело, работа“. Семантичкото противпоставување во овој случај е потенцирано и преку родот. Именките како $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ се во женски род (жив род), а именките како $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ се во среден род (нежив род). Функционалноста на овие суфикси е препознаена веќе кај најстарите философи, сп. $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$, „мисла“, $\phi\acute{u}\sigma\iota\varsigma$, „природа“, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, „раѓање, создавање“, $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, „сетилно спознание“. Дел од овие зборови веќе ги имало, па нивното значење било само надградено или изменето, дел се новосоздадени. Подоцна кај Платон и Аристотел, значително е зголемен обемот на термини образувани на ваков начин, а нивната меѓусебна поврзаност (семантичка противпоставеност), како и поврзаноста со соодветните глаголи станува системска, сп. $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, „имитирање, одразување“ и $\mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha$, „имитација, одраз“ ($\mu\acute{\iota}\mu\acute{\epsilon}\omega$, „имитирам, одразувам“), $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$, „промена, преиначување“ ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega$, „менувам, преиначувам“, $\delta\acute{\iota}\acute{\alpha}\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$, „разделување, разложување“, $\delta\iota\alpha\lambda\acute{u}\omega$, „ослободувам, разложувам“) итн. (Buck and Petersen 221, 574; Adrados, *History* 168–171).

¹¹ Фонетскиот развој на $-\tau\iota$ – > $-\sigma\iota$ – е карактеристичен за дел од грчките дијалекти, меѓу кои јонскиот и атичкиот.

И суфиксот *-tāt-* (*-τητ-*), со којшто се образуваат апстрактни именки од придавки уште од најстаро време (< п.и.е. **-tāt-*, Chantraine, *Formation* 293 и понатаму; Buck and Petersen 464; Schwyzer 528–529), станува продуктивен за јазикот на философијата, сп. *ποιότης*, „каквост“ од *ποιός*, „каков“ (лат. *qualitas* од *qualis*). Анализите на грчкиот лексикон направени уште во првата половина на минатиот век покажуваат дека бројот на вакви именки кај Хомер е многу мал (Risch 149–150), а се зголемува во похомерскиот период, особено и интензивно со појавата и развојот на философијата. Платон го користи ова зборообразувачко средство на многу специфичен начин, за термините со коишто се означуваат идеи, сами по себе, сп. *ὀρθότης*, „исправеност, исправност“ од *ὀρθός*, „исправен“; *(σ)μικρότης*, „малост“ од *(σ)μικρός*, „мал“; *δικαιότης* (наместо *δικαιοσύνη*), „праведност“ од *δίκαιος*, „праведен“ итн. (Chantraine, *Formation* 295–296; Buck and Petersen 464). Слободно може да се каже дека именките на *-της* се препознатлив печат на Платон. Аристотел, исто така, ги употребува, а оди и уште понатаму, па со помош на овој суфикс образува апстрактна именка и од заменска основа, сп. *ταυτότης*, „истост, идентитет“ (A. EN. 1161b31) од заменката и заменската придавка *αὐτός*, „себеси, ист, сам“. Слично како и именките на *-σις* и *-μα*, и именките на *-τᾶς* (*-της*) се родово определени. Тие се само од женски род и се користат исклучиво во еднина целисходно на својата семантика.

Општиот впечаток од анализата на начинот на којшто античките философи изведуваат нови зборови со промена на значењето, со додавање на суфикси или префикси или пак образуваат сложени, е дека тие ги следат правилата на јазикот на најдобар можен начин, односно ги реинтерпретираат јазичните елементи со целосно разбирање на системот на којшто тие му припаѓаат. Затоа, оваа лексика опстојува во грчкиот јазик и станува парадигма, модел според којшто и понатаму се создаваат нови зборови, парадигма што ги надминува и рамките на грчкиот јазик и на грчката култура. Случајот со јазикот на античката философија покажува дека иновациите што се базираат на точно разбирање на јазичниот *λόγος*, лесно можат да бидат прифатени од другите говорители, затоа што брзо се вклопуваат во системот на јазикот, а брзо се вклопуваат затоа што за нив или нема потреба да се создаде противтежа, или таа се создава брзо и непосредно.

Развојниот пат на грчкиот јазик, од Талес, па сè до Аристотел е пат што сведочи за едно континуирано спознавање на сопствениот јазик (самоспознавање) како инструмент на мислењето и соодветна актуализација на различни негови елементи за таа цел. Во дихотомијата *λόγος* – *τρόπος* од аспект на јазикот нема стриктна поделеност, туку поскоро станува збор за сложена интеракција на два аспекта на едно исто нешто. За да направиме промени во јазикот, мора да разбереме како функционира јазикот. А дали тоа ќе можеме да го направиме зависи и од личниот потенцијал, но и од надворешните, општествени фактори. Се разбира дека влогот на античките философи не е ниту единствениот, ниту пак единствениот значаен влог во развојот на грчкиот јазик, но тој на еден навистина посебен начин сведочи за поврзаноста на јазичните промени со развојот на идеите и мислењето и за важноста на таа врска.

Библиографија

на кирилица

- Аристотел. *За ѱоеѿикаѿѿа*. Превод од старогрчки, предговор на авторот и коректура Михаил Д. Петрушевски. Скопје: Македонска книга – Култура – Наша книга – Комунист – Мисла, 1979.
- Басотова, Љубинка. *Лѿѿинизмиѿе во македонскиоѿ ѿазик, докѿторски ѿруд во ракоѿис*. Скопје, 1993.
- Бузалковска–Алексова, Маргарита. „Вовед или увод?“ *Сисѿѿасис* 1 (2002): 1–3.
- Платон. *Краѿѿил*. Превод од старогрчки, коментар и белешки Весна Томовска–Митровска. Скопје: Магор, 2006.
- Хомер. *Илиѿѿа*. Препев, предговор, увод и објасненија Михаил Д. Петрушевски. Скопје: Македонска книга, 1982.
- Џукеска, Елена. „За функцијата на аблаутот при зборообразувањето на имињата во македонскиот ѿазик“. *Македонисѿѿикаѿѿа меѿу ѿтрадициѿѿа и современиѿе ѿредизвици*. Зборник на ѿрудови од Меѿународнаѿѿа научна конференциѿа одржана на 21 и 22 ноември 2013 ѿодина во Скопје. Гл. и одг. уредник Гоце Цветановски. Скопје: Институт за македонски ѿазик „Крсте Мисирков“ – Скопје, 2017. 595–602.

на латиница

- Adrados, Francisco Rodríguez. *A History of the Greek Language. From Its Origins to the Present*. Leiden – Boston: Brill, 2005.
- Adrados, Francisco Rodríguez. “Human Vocabulary and Naturalist Vocabulary in the Presocratics.” *Glotta* 72.1 (1994): 182–195.
- Adrados, Francisco Rodríguez. “La lengua de Sócrates y su filosofía.” *Méthexis* 5 (1992): 29–52.
- Buck, Carl Darling and Walter Petersen. *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*. Chicago: The University of Chicago Press, 1945.
- Chantraine, Pierre. *Morphologie historique du grec*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984 (reprint Deux. éd. 1961).
- Chantraine, Pierre. *La formation des noms en grec ancien*. Paris: E. Champion, 1933.
- Chomsky, Noam. *Language and Mind*. Third edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- De Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. New York – Toronto – London: McGraw–Hill, 1966.
- DELG = Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. I–IV₂. Paris: C. Klincksieck, 1968–1980.
- EDG = Beekes, Robert Stephen Paul (with the assistance of Lucien van Beek). *Etymological Dictionary of Greek*. I–II. Leiden: Brill, 2010.
- GEL = Liddell, Henry George and Scott, Robert (rev. and aug. by Sir Henry Stuart Jones et al.). *A Greek–English Lexicon*. With a revised supplement 1996. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- GEW = Frisk, Hjalmar. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. I–III. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1954–1972.
- Giacalone Ramat, Anna et al. “Synchrony and Diachrony: Introduction to a Dynamic Interface.” *Synchrony and Diachrony. A dynamic interface*. Eds. Anna, Giacalone Ramat et al. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins, 2013.

- Hickey, Raymond. "Language Change." *Handbook of Pragmatics: 2001 Instalment*. Eds. Jef Verschueren et al. Amsterdam: John Benjamins, 2003. 1–35.
- Hickey, Raymond (ed). *Motives for Linguistic Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Horrocks, Geoffrey. *Greek. A History of the Language and its Speakers*. 2nd ed. Chichester: Wiley–Blackwell, 2010.
- Labov, William. *Principles of Linguistic Change. Volume 1: Internal Factors*. Oxford UK – Cambridge USA: Blackwell, 1994 (reprint 1999).
- Labov, William. *Principles of Linguistic Change. Volume 2: Social Factors*. Oxford UK: Blackwell, 2001.
- Labov, William. *Principles of Linguistic Change. Volume 3: Cognitive and Cultural Factors*. Chichester UK: Wiley–Blackwell, 2010.
- OLD = A. Souter et al. (eds.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Risch, Ernst. *Wortbildung der homerischen Sprache*. Zweite Aufl. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1974.
- Rix, Helmut. *Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre*. 2. korr. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Schwyzler, Eduard. *Griechische Grammatik I*. München: C. H. Beck, 1953.
- Sedley, David. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sihler, Andrew L. *New Comparative Grammar of Greek and Latin*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Sommer, Ferdinand. *Zur Geschichte der griechischen Nominalkomposita*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1948.
- Tollefsen, Torstein Theodor. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Törönen, Melchisedec. *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Trivigno, Franco V. „Etymology and the Power of Names in Plato's Cratylus.“ *Ancient Philosophy* 32 (2012): 35–75.

УДК: 1(495.02):[17:111]

Свилен Тутеков

д-р, доцент
Православен богословски факултет
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ – Велико Търново, България

ЛОГОСОЛОГИЯТА НА СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК И СИНТЕЗЪТ НА ОНТОЛОГИЯТА И ЕТИКАТА

ST. MAXIMUS' LOGOSOLOGY AS A SYNTHESIS OF ONTOLOGY AND ETHICS

Summary

St Maximus the Confessor's theological synthesis offers a teaching about the *logoi* (logosology) which opens up realms for existentially relating ontology to ethics. As God's personal good intentions and wills in creation, the *logoi* are not only ontological principles of creaturely existence, but also *suggestions* which need to be actively realized through man's free (*αὐτεξούσιον* or self-determining) *response* in synergy with divine grace. In this way, logosology constitutes an operative/active and *dialogical* ontology which *presupposes* the existential achievement of virtue as ethical *praxis* manifesting the truth about being. The *logoi* are the *topos* in which ethical *praxis* is brought in being, and virtues are thus paths and ways of realizing the deepest meaning of the existence in Christ through the grace of the Holy Spirit. From this perspective, ethics can be understood as an *internalization* of ontology – not, however, within the framework of metaphysical or postmetaphysical thinking, but as *imparting truth* to existence and life. For St Maximus, ethics is constituted by the *applicability* of ontology whose horizon is the truth of the eucharistic mode of existence in Christ found in the ethos of the Church.

Keywords

St. Maximus the Confessor, logos, logosology, ontology, virtue, aretology, ethics

Увод

Темата за органичното свързване на онтологията и етиката има екзистенциално значение както за философията, така и за богословието. Класически пример за такова свързване ни предлага богословският синтез на св. Максим Изповедник, където темата се концептуализира екзистенциално смислено и едновременно с това като предизвикателство за нашия теоретичен дискурс. Особено важен аспект на неговата концептуализация е Ключов аспект на тази концептуализация е взаимопроникването на онтологичната и етическата перспективи в контекста на богословието на логосите или на *логосо̀логия̀та*, което е предмет на настоящото изследване. С оглед на това тук ще потърсим отговор на въпроса по какъв начин учението за логосите конституира онтологичната възможност за нравствена дейност и праксис, което от своя страна потвърждава *приложимост̀та* на богословската онтология. Настоя-

щият текст би следвало да даде отговор на въпроса за богословската перспектива, в която онтологията и етиката могат да бъдат промислени в техния органичен синтез.

1. Онтологичният статут на логосите

Учението за логосите заема централно място в богословската онтология на св. Максим Изповедник. Темата е подробно изследвана в специализираната литература¹, но за нас е особено важно връзката на *λοῦσος* (λόγοι) с нетварните божествени енергии². Тайнственото и недостъпно *ὑπρὸς σῶμα* на Бога в творението се осъществява чрез Неговите *λοῦσοι*, които „пренасят“ божествените енергии в границите на тварното битие. Сърцевината на богословието на логосите се конституира от онтологичното отъждествяване (макар и с известни апофатически различия) на *енерџия* (ἐνέργεια) и *сила* (δύναμις) у Бога, което се отнася към личните желания и изволения на Божията воля³ в творението. Логосите са *блаџи желания* (βουλήσει ἀγαθῆ), или *воли* (θέληματ^α)⁴ на Бога (и дори *божесѳвени енерџии* в творението), които конституират и поддържат съществуването на многообразното творение. От една страна *λοῦσος* на тварите са вечни *намерения* и *желания* у Бога (и в този смисъл са тъждествени с Божието предзнание), но те не са вечни метафизични *идеи* или *ὑπρὶν*, а *блаџи ὑποизволения* на Божията творческа воля⁵ в плана на възглавената от Христос *икономия*. В тази перспектива логосите трябва да бъдат мислени като онтологичен „залоџ“ или „зайис“ на Божията воля във всяко от биващите и едновременно с това като лични *ὑπρὸς* и *ὑπρὶν* за осъществяването и проявяването на тези Божии „намерения“, или „ὑπρὸς“ в многообразното творение⁶. В този смисъл за св. Максим *λοῦσος* са онтологичните *ὑπρὶν* на съществуващите неща; те определят цялостната им онтологична *σῶμα* и последна есхатологична цел, но мислени изключително в една *διαλοџосна*=диалогична рамка и контекст, което конституира една действена, диалогична и есхатологична онтология. И доколкото логосите на тварите са едновременно и *образец*, и *ὑπρὸς*, но и *цел*, и *назначение* на тварите, може да се каже, че процесът на сътворението не

¹ Вж. напр. првт. Νικόλαος Λουδοβίκος, *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*. Ἀθήνα, 1992, 85–121; Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor – a Study of his Metaphysical Principles*. Oslo, 1999, 83–118; 218–238; Αθανασίου Βλέτση, *Το προπατορικὸ ἀμάρτημα (στὴ θεολογία Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ)*. Θεσσαλονίκη, 1995, 71–79; Георги Каприев, *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*. София, 2010, 144–151.

² „Божествените енергии – пише еп. Ириней Булович – са логосите на съществуващите неща; учението за логосите на съществуващите неща не може да бъде разбрано без учението за реалното различие между същност и енергия, природа и воля“. – Εἰρηναῖος Μπούλοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*. Α. Β. 39. Θεσσαλονίκη, 1983, 153–154. Свети Максим директно нарича логосите божествени енергии. Вж. *Амбиџва* 22 (PG 91, 1257 AB).

³ Вж. *Богословски и ὑποлемически ἔλαβι* 1 (PG 91, 33 B–36 A); *Δισκῶν* с *Πυρ* (PG 91, 348 A; 352 B). По-подробно вж. Εἰρηναῖος Μπούλοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι...*, σ. 114.

⁴ Вж. *Амбиџва* 7 (PG 91, 1080 A; 1085 AB); *Към Таласий* 13 (PG 90, 296 A).

⁵ Вж. *Към Таласий* 13 (PG 90, 293 D–296 A); *Амбиџва* 7 (PG 91, 1077 C–1081 A).

⁶ Вж. *Към Таласий* 13 (PG 90, 296 A).

е завършен, тъй като самите логоси на битието включват това, което тварите трябва да бъдат на *края* и което все още не е осъществено (= есхатологична онтология)⁷.

Логосите не са статични съвършени „*πρωτοϋπῆι*“ на творенията в Бога (в смисъла на Платоновите идеи⁸), а са „динамични волеви лични намерения (предложения) на Бога спрямо творенията“⁹; те са лични *προϋποϋθησῆι* и призиви за единство и общение с Бога във въплътения Логос – призиви и предложения, които предполагат самовластното участие от страна на разумните творения. Очевидно понятието *λογος* не може да бъде мислено извън диалогичната структура на онтологията на тварното, тъй като самото сътворяване е *даруване* на битието в един акт на свобода и любов, едно *αἰθῆρῆ* предложение за *διαλογοσῆ* единение с Бога в Христос. В тази диалогично–синергийна перспектива крайното осъществяване на логосите на битието се отнася именно към онова, което превъзмогва самата природа на тварите, отнася се до личността¹⁰, а това означава, че в самия логос на природата вече е заложена *възможносῆ* за личностно превъзмогване на самата тази природа и на „даденостите“ на нейната сътвореност. И доколкото всяко отделно биващо има своята ценност и смисъл благодарение на своя *λογος*¹¹, то тъкмо съответствието с логоса на природата прави разумното тварно битие своеобразна и уникална личност, т. е. конституира неговия ипостасен начин на съществуване. На равнището на антропологията *λογοςῆ* на човешкото съществуване е *обоженῆ* като плод от благодатното напредване на човека в неговия *ἰπостασῆ* начин на съществуване *ἰο ἰογονῆ* на Христос; или с други думи – осъществяване на съдържащите се в *λογος* на човешката природа ипостасни възможности за съществуване. Това открива *ἕῆ* или *ἕῆκολογοῆ* измерение на действителната диалогична онтологията, доколкото нетварните логоси не само създават *сῆ* на съществуващите, но и са *ἰρῆ* за духовно въвеждане в диалогичното агапично общение с Бога.

⁷ Според прот. Г. Флоровски „логосът“ на нещото „не е само нейната „истина“ или „смисъл“, и не само „закон“ или „определение“ („орос“), а преди всичко нейно образуващо начало“... „Светът е съгласуван, но трябва да бъде още по–съгласуван и събран. В това се състои задачата на човека, като поставен в центъра на творението. Това е съдържанието на тварния процес...“ – свещ. Георгий Флоровский, *Восточныи ойцы, V–VIII веков*. Париж, 1933, с. 137, 138.

⁸ По–подробно вж. Жан–Клод Ларше, „Схватане божанских енергија и логоса код светог Максима Исповедника и платоновска теорија идеја“ // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, Никшић, 2006, с. 332; Никос Мацукас, *Свῆ, човек, заједница*. Нови Сад, 2007, с. 76 и сл.

⁹ Νικόλαος Λουδοβίκος, *Ἡ εὐχαριστιακῆ ὀντολογία*, с. 143.

¹⁰ Александар Ђаковац, *ОнѠолоѠија и еѠика у свῆлу хрисѠолоѠије свῆоѠ Максима ИсѠоведника* (докторат в ръкопис), Београд, 2014, с. 186. [https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download:\(23 март 2016\)](https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download:(23 март 2016)).

¹¹ За св. Максим Исповедник всяко битие съответства на логоса, който го вмести в *ρογα* (γῆνός), на логоса, който го вмести във *вида* (εἶδος) [вж. *АмбиѠва* 22 (PG 91, 1256 D–1257 A)], на логоса, който определя неговата сῆ (οὐσία), или природа (φύσις), след това на логоса, който определя неговия състав (κρῆσις), на логосите, които определят неговата сила, действие, страст, но и всичко онова, което му е свойствено, когато става дума за количество, качество, отношение, място, време, положение, движение, постоянство [вж. *АмбиѠва* 15; 17 (PG 91, 1217 AB; 1228 A–1229 A)], както и на голям брой логоси, които съответстват на неговите многобройни свойства.

Логосологията на св. Максим не е част от някаква метафизична теоретико-логия, тъй като има същностно *христолоγично* и *евхаристιολογично* измерение. Логосите на творението са *обединени* и *събрани* (*неразделно* и *неслийно*) в Личността на Сина и Логоса Божий, Който е тяхната *ἰαραδιῆμα* и *изῖълнение*, тъй като в Него се осъществява единението на Твореца и тварите. Автентичното съществуване на *λογосιῖε* на битието и проявите на нетварните божествени енергии като *дарове* на Божията любов, излети в творението, се *възглавява* в Христос и тази истина има подчертано *евхаристιολογично* измерение, доколкото се проявява в многобройните евхаристийни *въплъщения* на Логоса¹². Следователно истината за *даруванеῖο* на божествените логоси в творението и за автентичното предназначение на човека е *par excellence христолоγична* истина, която се открива в пълнота в тайнството на божествената Евхаристия. В събитието на евхаристийното общение в еклисиолоγичното Тяло на Христос логосите на творенията намират своето есхатолоγично осъществяване и така Евхаристията открива целия път на *възхождане* на битието към *благодитието* и *вечното благодитие*¹³. Божествената Евхаристия е *ἰοῖος* и *ἰρῶιος* на осъществяването на *кинонийнаῖα* *взаимностῖ* и *ἰρῖяῖшелскоῖο* *сродсῖivo* (*φιλικῖ συγγενεία*)¹⁴ на *λογосιῖε* във *въплътения* Логос; тя е духовното събитие на автентичната диалогична среща в новия начин на съществуване на Христос, на всяка истинска кинонийност и взаимност на Бога и човека. Именно тайнството на божествената Евхаристия е екзистенциалното пространство, в което човекът приема логосите на битието като любящо *ἰредложение* и *дар* от Бога, за да ги осъществи като *λογоси* на *добродетелиῖе*¹⁵, т.е. като екзистенциален отговор на призива за духовно *въвеждане* в диалогично–агапичната среща и общение на човека с Бога в Христос чрез *благодатта* на Светия Дух. В тази евхаристийна перспектива св. Максим ще промисли *добродетелите* като екзистенциални постижения и *нравствен праксис* за осъществяване на *смилиῖе* на битието в пространството на диалогичната агапична среща на човека с Бога.

2. Добродетелта като живот според логоса: онтологичната възможност за нравствен праксис

В богословската мисъл на св. Максим Изповедник екзистенциалното свързване на онтологията и етиката е възможно в хоризонта на автентичната аскетическа онтология на личността. Тази антрополоγична позиция се промисля в ключа

¹² Вж. „*Οἰῖче наш*“ (PG 90, 896 D–897 A); *Μισῖαῖοῖη* 1 (PG 91, 657–668), 4 (PG 91, 672).

¹³ Вж. *Αμβῖῖβα* 41 (PG 91, 1304–1313); *Μισῖαῖοῖη* 1 (PG 91, 657–668), 4 (PG 91, 672). По–подробно вж. првт. Νικολάος Λουδοβῖκος, *Ἡ εὔχαριστιακῖ ὄντολογία*, 179–181.

¹⁴ *Μισῖαῖοῖη* 7 (PG 91, 685 AB). Това *ἰρῖяῖшелско сродсῖivo* между логосите е основано на логоса на *единсῖivoῖο* на всички твари в Христос и проявява есхатолоγичната пълнота на съществуването.

¹⁵ В контекста на логосологията св. Максим обосновава *диалογичнаῖα* структура на общението като *взаимна размяна на дарове*: човекът приема дара на Божията *благод*т — *духовните логоси* на творението – и *ἰринася* на Бога като свой *дар* „*законите на добродетелта*“, които произтичат от тези логоси. Вж. *Κῖм Ταλασῖη* 51 (PG 90, 477 AB); вж. също *Αμβῖῖβα* 22 (PG 91, 1257 BCD).

на *арейолоγία*¹⁶: онтологичната възможност и качеството на нравствената *дейнос* определят начина на съществуване на човека посредством *ипраксиса на добродетелта* като *живой сѵоред лоѓоса*. Става дума за *самовласѳиетѳо* (αὐτεξούσιος) като онтологична привилегия на човека да определя своя начин на съществуване и да придаде екзистенциално–нравствено качество на живота си по мярката на *обоженетѳо* като есхатологичен *ѳелос* на неговия природен *лоѓос*. Свети Максим промисля онтологичната функционалност на нравствения *ипраксис* в един *арейолоγичен* ключ, доколкото за него добродетелта е най–истинския начин на човешкото съществуване и проявява логосността на природата или просто е живот *сѵоред лоѓоса* (κατὰ λόγον). За него добродетелта е *ѳоѳос* и *ѳроѳос* на въвеждане на нравствената дейност или *ипраксис* в *лоѓоса на ѳприродаѳа*, т.е. в пространството на онтологията – позиция, която има екзистенциално значение за събитието на личността.

Свети Максим Изповедник вижда екзистенциалната възможност за това *въвеждане* във връзка с ключовата антропологична истина, че човекът е надарен със *самовластната* способност да определя своя *начин на съществуване* (τρόπος ὑπάρξεως), в който човешката природа осъществява логосните си възможности като конкретна лична ипостас. Възможността на човека да определя *самовластно* пътя или начина си на съществуване позволява промислянето на различието между *лоѓос на ѳприродаѳа* (λόγος φύσεως) и *начин на съществуване* (τρόπος ὑπάρξεως)¹⁷ и отнасянето на *ѳроѳоса на съществуване* към конкретната ипостас¹⁸. Тъкмо в контекста на антропологията става очевидно, че логосите не са онтични „дадености“ и не просто „съществуват“, а трябва да бъдат *осъществѳвени* чрез *самовласѳиетѳо* в един конкретен начин на съществуване и живеене като възможно екзистенциално постижение на *самовласѳиноѳо* движение на разумните същества. Подобна позиция е възможна, доколкото светоотеческата антропология мисли човешката природа в широкия екзистенциален диапазон на *παρὰ φύσιν – κατὰ φύσιν* (и съответно *ὑπὲρ φύσιν*), което предполага органичното единство на онтологичната и етичката перспективи. Въвеждането на нравствената дейност и *ипраксис* в пространството на онтологията се корени във факта, че човекът е надарен с екзистенциалната възмож-

¹⁶ В тази *арейолоγична* перспектива се тематизира изследваният от нас въпрос и в съчиненията на ранните византийски отци. Подробно изследване по темата е докторската дисертация на о. Борис Брайович *Арейология и мѳѳафизика. Онѳолоγични ѳредѳосѳавки на учениеѳо за добродетелта у ранниѳе аскеѳически ѳисѳѳели*. [Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικές προϋποθέσεις της διδασκαλίας περί της ἀρετῆς στων ἀσκητικῶν συγγραφεῶν της πρώτης βυζαντινῆς περιόδου (докторат в ръкопис). Ἀθήνα, 2000].

¹⁷ Според св. Максим наличието на *лоѓос* на същността и *ѳроѳос* на съществуването е задължително условие за всяко биващо. Вж. *Амбѳѳа* 42 (PG 91, 1341). Свети Максим има аргументира различието между *лоѓос* и *ѳроѳос* в рамките на богословската онтология. По-подробно вж. прѳвт. Νικόλαος Λουδοβίκος, *Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, 146–151.

¹⁸ Ипостаста е надарена със съществуване и е „носител“ на човешката природа (и на нейните енергии). Вж. *Писмо 15* (PG 91, 549 C; 552 B; 557 D). Затова и природата съществува винаги като конкретен начин на съществуване и не може да бъде мислена като „гола“, или *безѳосѳѳасна* (ἀνυπόστατος) [вж. *Писмо до Марин* (PG 91, 264 A)], т.е. като природа без конкретна ипостас, която да я *иѳосѳѳазира* (включително и нейните енергии) и именно това е събитието на личността.

ност самовластно да определя тропоса на съществуване на своята *ἵριрода* съгласно (κατά) или *ἵροῖσι* (παρά) нейния логос (= смисъл) и така да определи своя начин на съществуване. Онтологичната привилегия на човека да насочва *самовласῖно* своята дейност (= праксис) го поставя пред екзистенциалната възможност да осъществи свободно (= самовластно) или да унищожи *нравсῖвено* логосите на творението, да ги предложи на Бога като *добродетѐли*¹⁹ или да ги доведе до *παρὰ φύσιν*. Екзистенциалната способност за *самовласῖно* определяне на *ἵροῖσος* на съществуването и живот създава пространството, в което може да се говори за онтологичната функционалност на нравствената дейност, проявена в практиката на добродетелта.

Очевидно св. Максим развива една динамична концепция за съществуването, според която осъществяването на *λοῶσος* на *ἵριродаῖα* в един конкретен *ἵροῖος* на *същесῖвуване* зависи от самовластното движение на *ἔνομичнаῖа воля*²⁰ чрез *λοῶσος* на добродетелта. Това движение превръща *λοῶσος* на природата във вътрешен „естествен“ закон на съществуването и в синергийния перихоресис с благодатта създава действено разположение на душата:

Ясно е и е очевидно – пише св. Максим, – че когато свободната воля се съедини с логоса на природата, тогава свободното произволение на онези, които са осъществили това (съединение), не е противно на Бога, тъй като няма нищо противоположно в логоса (богодаден) на природата – логос, който е *ἵριроген* и *божесῖвен закон* (νόμος φυσικὸς καὶ θεῖος) – когато придобива (= *осъщесῖвява*), като задейства съгласно себе си движението на свободната воля. А ако в логоса на природата няма нищо противоположно, тогава той във всичко ще действа съгласно Бога, което (действие) е действено разположение, изпълнено (πεποικῖμένη) с благодатта на Онзи, Който е Благ по природа²¹.

В това действено разположение душата се оживотворява от Божията благодат и „способства за раждането на добродетелта“²², която проявява истината за съществуването *сῖоред лоῶσος* (= смисъла) на *биῖиетῖо*. Доколкото *лоῶсосиῖе* на съществуващите неща и *закониῖе* на природата са същностни елементи на творението, те са *ἵῖищцаῖа*, които водят до богопознание и „богодействие (θεοπραξία)“ и затова добродетелите проявяват *исῖинаῖа* и *смисъла* за съществуването²³. Тази основна аретологична позиция въвежда добродетелта като *дейсῖвие* или *ἵпраксис* (κατὰ φύσιν и κατὰ λόγον) в пространството на съществуването (= онтологията) и я свързва непосредствено с *исῖинаῖа* за *биῖиетῖо*. Доколкото логосът на добродетелта проявява логоса на съществуването, то тя има за свой онтологичен хоризонт истината за битието и това св. Максим ще формулира като жизнен принцип на своята аретология: *не исῖинаῖа е заради добродетѐлῖа, а добродетѐлῖа е заради исῖи-*

¹⁹ Вж. Към *Таласий* 51 (PG 90, 477 AB); *Амбиῶва* 22 (PG 90, 1257 BCD).

²⁰ Според св. Максим същността на движението е *любовῖа*, която има за свой „инструмент“ волята, защото любовта убеждава волята да се насочи към логоса на природата. Вж. *Писмо* (PG 91, 369 C).

²¹ „*Оῖче наш*“ (PG 90, 900 C–901 D).

²² „*Оῖче наш*“ (PG 90, 901 D).

²³ Вж. Към *Таласий* (PG 90, 485 D).

наΐα (διὰ τὴν ἀλήθειάν)²⁴. Добродетелта е борба за проявяване на истината за битието, борба за придобиване на най-*исΐинския* начин на съществуване, в който човекът проявява своята екзистенциална автентичност. Нравственият праксис, или *живоΐΐΐ сΐορεδ γοβροδεΐηελΐα*, е *ΐΐΐ* и начин на осъществяване на истината за съществуването и живота или по думите на о. Николаос Лудовикос „осъществяване на онтологията, естественото движение на ологосяването на съществата, екзистенциално засаждане в последната есхатологична истина за битието на нещата в Бога“²⁵. Следователно духовният закон на добродетелта проявява най-дълбоката *λοῒσοςΐ* (= смисленост) на съществуването, доколкото добродетелта е личното екзистенциално постижение на „въвеждане“ на логоса в това пространство на съществуването; тя е постижение на волята за въплъщаване и „интериоризиране“ на цялата *исΐина* за битието в живота на личността. На езика на съвременната богословска просопология може да се каже, че нравствената практика на добродетелта открива *на дело* (праксеологично) истината за личностното съществуване и става *οΐΐΐΐ* потвърждение на автентичната аскетическа онтология на личността. В тази перспектива етиката се отнася непосредствено към процеса на *οΐΐολοῒχΐΐο* възпълване на човешкото съществуване и живот в Христос, към екзистенциалното постижение на личността да участва в благодатта на обожението (= богоуподобяването)²⁶, което прави тази етика онтологично функционална.

Въвеждането на нравствената дейност или праксис в пространството на онтологията не трябва да се мисли в рамките на някаква идеологизирана автономизирана етика. Според св. Максим Изповедник логосите на съществуването могат да се проявят в нравствения праксис на добродетелта само в перихоресиса и синергията на личната гномична воля и благодатта на Светия Дух, защото чрез Своята благодат Светият Дух пребивава промислително във всички и *задвигва във всеки ΐρϐοργΐα λοῒσος* (κατὰ φύσΐν λοῒγον ἀνακΐνοϐΐν) и във всичко *задвигва еσΐηεσΐΐΐΐε σεμενα* (τῶν φυσΐκῶν σπερμῶτων ἀνακΐνητικόν (= семена на благо)²⁷. Синергията с благодатта конституира нравствения праксис на добродетелта, която дава „ипостас“ на самовластното движение към *блаῒοβΐΐηεΐΐο* (τὸ εΐΐ εΐΐνα) като битие, което има за свое екзистенциално качество *блаῒοΐΐο*. Това движение на гномичната воля дава плод, само когато е възпълнено от благодатта²⁸, от което следва, че добродетелите са не толкова „придобиване“ на нещо външно, а „освобождаване“ на природата да прояви своята логосност в срещата с благодатта. Следователно логосът на добродетелта проявява истината за съществуването, но само като свободно приемане на *Λοῒσος* като залог за „въвеждането“

²⁴ Към *Таласий 30* (PG 90, 369 A).

²⁵ Νικολῶσ Λουδοβΐκος, *Η εΐχῆρΐσΐακΐ ὀντολοῒα*, σ. 134.

²⁶ Вж. *Подвижническо слово 42* (PG 90, 953 B); *Амбѣва 7* (PG 91, 1084).

²⁷ Вж. *Към Таласий 15* (PG 90, 297 B и C).

²⁸ Вж. *Към Таласий 51* (PG 90, 477 AB); вж. също *Амбѣва 22* (PG 90, 1257 BCD). В рамките на тази *γυαλοῒχΐα* онтология логосите трябва да бъдат приети и осъществени чрез личното гномично движение на човека и това е залог за „въвеждането“ по благодат на нетварния божествен живот в границите на тварното човешко съществуване.

на нетления божествен живот в тварния живот на човека, което го води към *вечно благодѣно биѣние* (ἀεὶ τὸ εὔ εἶναι)²⁹. Добродетелта оживотворява и активира логоса на *благодѣиѣнѣно* (τὸ εὔ εἶναι) в пространството на тварното съществуване на разумните същества³⁰ и води към *вечноѣо благодѣиѣние*, но винаги се дарува *ѣо благодѣиѣ*³¹. Самовластното *движение* (κίνησις) на човека към *благодѣиѣнѣно* и *вечноѣо благодѣиѣние* конституира *есхатологичноѣо* измерение на етиката и в този смисъл добродетелите са нравствените плодове от онтологичния избор на човека да следва последната цел (= *ѣелос*) на своя природен *логос*³² – *вечноѣо благодѣиѣние*. И доколкото движението към *благодѣиѣнѣно* и *вечното благодѣиѣние* означава осъществяването на *ѣо ѣогобие*, то добродетелите са пътищата или начините за придобиването на това *ѣо ѣогобие*, те са *ѣроѣоси* на *обоженѣно* като екзистенциална пълнота на човешкото съществуване в Христос чрез *благодатта* на Духа.

Аретологичната концепция на св. Максим Исповедник вижда в логосите на добродетелта начини и пътища за осъществяване на най-дълбокия *логос* (смисъл) и *исѣина* на битието или с други думи *ѣроѣоси* за осъществяването на един *начин* на съществуване, който проявява есхатологичната истина за битието в Христос. Тук добродетелта „интернализира“ есхатологичната онтология на логосите чрез самовластното движение на човека в *благодатта* (т.е. *синерѣиѣно*), което свидетелства, че тази онтология е в същото време *личноѣноценѣрична*, *дейѣивена* и *диалогична*. В динамичното осъществяване на съществуването и живота логосът става *ѣоѣос* (място) на проявяването на божествения живот и на неговото лично екзистенциално–нравствено приемане от страна на човека и в този смисъл аретологията проявява на практика *действена диалогична онѣология* на *същѣиѣванеѣо*. В тази перспектива богословстването за добродетелта като *ѣраво движение сѣоред логоса* (κατὰ τὸν λόγον εὐθυπορία)³³ остава залог за промислянето на етиката в нейния дълбок онтологично–екзистенциален смисъл и функционалност.

²⁹ Вж. *Различни ѣлави* 4, 54 (PG 90, 1328 D–1329 B). За св. Максим целта на съществуването на творенията е в това винаги да бъдат *свободно* и *доброволно* във *вечноѣо благодѣ биѣние*, което е самото Божие битие. Вж. *Амбиѣва* 7 (PG 91, 1073 A); вж. също Максим Василиевѣи, „Сила у немоѣи. Начин постоѣања и закон природе: допринос Светога Максима Исповедника теми превазилажења тварности“ // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповѣдника). Никшиѣ, 2006, с. 425.

³⁰ Според св. Максим логосът на природата ще бѣде „сѣдия“, т. е. онтологична „мярка“ за нравствената дейност на отделната личност (в нейния личен гномичен избор), което потвърждава *онѣологичния* подход към нравственото. Вж. *Различни ѣлави* 4, 54 (PG 90, 1329 A); „*Оѣче наш*“ (PG 90, 901 D).

³¹ Човекѣт „*сѣава* (γίνεται) в Бога чрез внимание към логоса (на своето) битие..., без да го изопачава, и се *двиѣи* (κινεῖται) в Бога в съгласие с предсъществуващия в Бога *логос* на *благодѣиѣнѣно* (εὔ εἶναι λόγον), *извършвайки* (това) *чрез добродѣиѣиѣние* (διὰ τῶν ἀρετῶν ἐνεργουόμενος), и живее в Бога в съгласие с *логоса* (на *своеѣо*) *вечно биѣние* (ἀεὶ εἶναι λόγον)... чрез това (човекѣт)... е отпечатал (ἐντυπώσας) и отобразил (μορφώσας) в себе си единствено Бога. Така можем да наречем (човека) *боѣ ѣо благодѣиѣ* (χάριτι). – *Амбиѣва* 7 (PG 91, 1084 D).

³² В перспективата на тази „есхатологична телеология“ добродетелта е *найредване* към есхатологичната цел, т. е. към *ѣоследнайѣа исѣина* на съществуването, която се открива във вечния божествен живот. Вж. *Глави за любовѣа* II, 35–37 (PG 90, 996 CD).

³³ Вж. *Амбиѣва* 42 (PG 91, 1329 A).

3. Етиката като интернализация на онтологията

Очевидно богословието на св. Максим Изповедник открива „нов“ онтологичен хоризонт на етиката, в който тя функционира като опитно практическо потвърждаване на *ис̄тӣна̄та* за битието и проявява екзистенциалната автентичност на личността. В този нов хоризонт етосът или етиката се мисли като нещо радикално различно от всички метафизични и постметафизични модели на философска етика³⁴, доколкото те претърпяват провал в опита си да оправдаят метафизичната онтология³⁵, или остават в плен на постонтологичното мислене, но и в двата случая са неадекватни³⁶. Описаното по-горе разбиране за добродетелта като *живо̄ӣ с̄ѡрег лѡдѡса* не се вписва в рамките на някаква етика, която по своята структура предполага морални принципи, които са неприложими на *ѳра̄к̄тӣка* (т.е. *о̄ӣӣно*). Тъкмо в тази „неприложимост“ на философската етика³⁷ се корени нейното радикално различие от етиката на светоотеческото предание, която има за цел *о̄ис̄тӣнӣяване̄ӣо* на съществуването и живота (срв. Йоан 3:21) и която по сполучливото определение на о. Николаос Лудовикос е *ин̄ѳернализирана он̄ѳоло̄гӣя*³⁸. В перспективата на тази *он̄ѳоло̄гична е̄тӣка* добродетелта е най-истинския начин на съществуване и проявява личното нравствено-аскетическо усилие на човека да осъществи и актуализира екзистенциалната възможност за живот съгласно *ис̄тӣна̄та* за битието; те са нравствените плодове от личното онтологично движение на човека в Духа към *бла̄го̄бӣӣе̄ӣо* и *вечно̄ӣо бла̄го̄бӣӣе̄ӣе*, открито в новия начин на съществуване на Христос. Докато философската етика оставя човека да избира *ав̄ѳѳономни* пътища и начини на живот и да се бори *сам* за тяхното осъществяване, то *он̄ѳоло̄гична̄та е̄тӣка* на светоотеческото богословие е *дей̄с̄т̄вие* на Христос в човека³⁹ за постигането на пълнотата на съществуването и живота в Светия Дух. Философската етика по правило не може да бъде „действена“ и „приложима“ онтология, защото единствено в пер-

³⁴ В случая за нас е важно не толкова, че всяко философско мислене рано или късно стига до етиката, а по-скоро фактът, че необходимостта от съществуването и обосноваването на етиката винаги е била определяща за самата природа на метафизичните възгледи на философите. Това положение кореспондира с отъждествяването на *дей̄нос̄тӣӣа* и *мислене̄ӣо*. Вж. Кѡста̀с Папапетру, *Н̄ ѳ̄ѳѳро̄пӣа ѡ̀с̄ прѡ̀β̄л̄η̄μα ѡ̀ντο̄λο̄γῑκ̄η̄ς ѳ̄θη̄κ̄η̄ς*. Αθήναι, 1973, σ. 86.

³⁵ Историята на философията ясно показва, че етиката претърпява провал в това свое интелектуално начинание, тъй като винаги остава *идеален* образ на *идеалис̄тӣчна̄та* по своя замисъл метафизика.

³⁶ Затова Горазд Коциянчич настоява, че „всяко сериозно размишление за етиката предполага фундаменталното размишление за онтологията“, защото „изходната ситуация на етиката е крайната ситуация на онтологията“. – Горазд Коциянчич, *Разбӣѳе. Сегам радикалних есе̄ѳа*. Бања Лука, 2013, с. 54.

³⁷ Именно „неприложимостта“ на философската етика застрашава метафизичната онтология (която я обосновава), тъй като тя не може да „*ѳриложи*“ на практика, т.е. в пространството на съществуването и живота, принципите, които тази онтология постулира. Отчуждението на етиката от онтологията е станало отличителен белег за цялата традиция на западната средновековна философия, а по-късно и на съвременната западно-европейска философия.

³⁸ Вж. прѡт. Νικολ̄αο̄с Лουδο̄βικ̄ο̄с, *Н̄ ε̄ϋ̄χᾱρῑσ̄τῑᾱκ̄η̄ ѡ̀ντο̄λο̄γῑα*, σ. 133. Вж. също Свилен Тутеков, *Добро̄де̄ѳел̄ѳӣа зара̄ди ис̄тӣна̄та*. Велико Търново, 2009, 266–271.

³⁹ Свети Максим отъждествява постигането на логоса на благобитието чрез добродетелите с *дей̄с̄т̄вие̄ӣо* на Христос в човека. Вж. *Амбѳѳѳа 7* (PG 91, 1084 D).

спективата на *христологіяѿа* – чрез ипостасното единство на тварното и нетварното – може да се преодолее дихотомията между *същєсѿвуванєѿо* и *добродєѿелѿа*, между *логоса на бѿѿиєѿо* и *нравсѿвєнѿя ѿраксис*, между *онѿологіяѿа* и *єѿѿикаѿа*. Очевидно христологията остава херменевтичната рамка и последния хоризонт⁴⁰, в който *взаимоѿроникванєѿо* (перихоресис) на онтологичното и етическото може да бъде промислено по екзистенциално смислен начин и изразено в съответния богословски дискурс. И именно в тази христологична перспектива можем да говорим за етика, която по думите на о. Николаос Лудовикос е „дело, което изисква единствено съгласието на волята, възстановяване (на човека) *сѿгласно ѿрѿрогата* и *сѿгласно логоса* в Светия Дух, дело, което е духовен процес на диалогична *синєрѿия* между човека и Бога, водещо към проявяването на екзистенциалната истина на логосите на творенията и до екзистенциалното осъществяване на онтологичното съдържание на тези логоси“⁴¹. Това е етика на *добродєѿелѿа заради исѿинаѿа* – етика, която благодарение на *христологіяѿа* получава онтологичен хоризонт и може да се определи като *дєѿсѿвєна, инѿєрнализирана, ѿрѿложима онѿологія*; това е етика, която проявява логоса (= смисъла) на съществуването и следователно осъществява екзистенциалната възможност за живот в Христос като дар на благодатта на Светия Дух.

Богословието на св. Максим Изповедник ни „предлага“ етика, която артикулира по екзистенциално смислен начин нравствения опит от участието на личността в събитието на диалогичната среща и общение с Христос в Духа, т. е. която може да бъде опитно практическо „приложение“ на действената диалогична онтология и така да открива *исѿинаѿа* за битието. Тази етика се отнася към осъществяването на онтологията, към „о–логосяването,“ и „о–истиняването“ на живота, което според св. Максим се открива в събитието на Евхаристията⁴². Под „онтологична етика“ тук не трябва да се разбира някакъв „друг“ вид философска етика, а една радикално *груѿа* етика, една изцяло богословска опитна и диалогична етика, в която добродетелта открива истината за *євхарисѿѿийния начин на същєсѿвуванє* (= евхаристийна онтология) в Христос – етика, която може да прояви *исѿинаѿа* за съществуването като лично–кинонийно събитие. Така в богословието на св. Максим онтологичната функционалност на етиката извира от нейното същностно *євхарисѿѿийно* измерение и този факт остава херменевтичен ключ за осмислянето на аретологията като въвеждане на нравствената практика в пространството на онтологията (което св. Максим ще артикулира в богословието на подвига).

Пространството за осъществяването и разбирането на такава онтологична етика е събитието на Божествената Евхаристия, където духовните логоси се познават и откриват в тяхното „*ѿрѿяѿєлєско сродсѿѿво* (φιλική συγγενεία)“⁴³ и затова

⁴⁰ Именно в тази христологична перспектива о. Александър Джаковац вижда решението на дихотомията *онѿологія–єѿѿика* в синтагмата *онѿологічно основана єѿѿика*. По–подробно вж. цит. съч., 289–381.

⁴¹ Νικόλαος Λουδοβίκος, *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, σ. 137.

⁴² Вж. „*Оѿѿче наѿи*“ (PG 90, 896 D–897 A); *Различни ѿлави 2* (PG 90, 1221 A).

⁴³ *Мисѿаѿѿѿия 7* (PG 91, 685 AB). Този онтологичен принцип се пренася в аскетическия опит и изразява богатството на личното диалогично отношение с Христос и ближния.

нравствената дейност за осъществяването на добродетелта е *екзистенциално* постижение на самовластното движение на личността към *участие* в *Тяло Христово*. Събитието на Евхаристията конституира самата *иносѣ* на Църквата и затова нравствената практика има за онтологичен корелатив диалогичната агапична среща с Христос и ближните в *евхаристийния начин на съществуване*. Личното екзистенциално усилие на човека да *осѣ* съществуването и живота е *ойгвор* на божествения *призив* за диалогична агапична среща и общение в Христос – призив, който се съдържа в изобилното изливане на божествения живот в събитието на Евхаристията. Така евхаристиологията се превръща в херменевтична рамка на онтологично–етикологичната позиция спрямо *исѣ* за съществуването и живота, което позволява логосът да бъде мислен като *ѣ* на евхаристийното засаждане на човека в Христос чрез благодатта на Светия Дух. Тъкмо това придава на етиката дълбоко евхаристийно съдържание и еклисиологична функционалност. Единствено чрез насаждането в евхаристийния начин на съществуване вярващите могат да „*инѣриоризират*“ по действен начин Христос като *въплътена* (= ипостасна) добродетел⁴⁴ в пространството на своето лично съществуване и така да *иконизират* есхатологичната пълнота на това съществуване (= вечното благодение)⁴⁵. Евхаристийното „засаждане“ на логосите на тварите в църковното Тяло на Христос „иконизира“ още отсега пълното им есхатологично осъществяване и придава на онтологията (а следователно и на етиката) едновременно и *есхатологично*, и *евхаристийно* измерение. Следователно за св. Максим етиката е действената проява на тази диалогично–есхатологична онтология и в същността си е нейно *действено инѣриализиране* и то като *екзистенциално–нравствен ойг* от участието в евхаристийния начин на съществуване.

Литература

Извори

Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne (Paris 1857–1886), vols. 90, 91.

Коментарна литература на кирилица

- Василиевѣ, М. „Сила у немоѣи. Начин постојања и закон природе: допринос Светога Максима Исповедника теми превазилажења тварности“ // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповедника). Никшиѣ, 2006.
- Ђаковац, А. *Онѣолоѣија и еѣика у свейлу хрисѣолоѣије свейоѣ Максима Исповедника* (докторат в рѣкопис). Београд, 2014. <https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download>: (23 март 2016).
- Каприев, Г. *Максим Изѣоведник. Въведение в мисловнаѣ му сисѣма*. Софија, 2010.

⁴⁴ Вж. *Към Таласий* 25 (PG 90, 336).

⁴⁵ Вж. *Мисѣаѣоѣија* 24 (PG 91, 704 A–704 D).

- Коцијанчич, Г. *Разбиће. Седм радикалних есеја*. Бања Лука, 2013.
- Ларше, Ж.–Кл. „Схватање божанских енергија и логоса код светог Максима Исповедника и платоновска теорија идеја” // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, Никшић, 2006.
- Мацукас, Н. *Свeйш, човек, заједница*. Нови Сад, 2007.
- Тутеков, Св. *Добродејелџа заради исџинаџа*. Велико Търново, 2009.
- Флоровский, Г. *Восџочные оџцы, V–VIII веков*. Париж, 1933.

на латиница

- Tollefsen, T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor – a Study of his Metaphysical Principles*. Oslo, 1999.
- Thunberg, L. *Microsocsm and Mediator, The Theological Antropology of the Maximus the Confessor*. Open Court Publishing Company, Chicago, 1995.

на грџци

- Влетса, Ав. *То пропаторико амартџма (сџа теология Μαξιμου του Ομολογητου)*. Θεσσαλονίκη, 1995.
- Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. *Η εϋχαριστιακη όντολογία*. Αθήνα, 1992.
- Μπουλοβιτς, Ει. *Το μυστήριον τџς έν τџ 'Αγία Τριάδι διακρίσεως τџς θείας οϋσίας και ενεργείας κατά τον άγιον Μάρκον' Εφέσου τον Εϋγενικόν*. Α. Β. 39. Θεσσαλονίκη, 1983.
- Μπραιοβιτς, Μπ. *Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικές προϋποθέσεις της διδασκαλίας περί της άρετής στων ασκετικόν συγγραφέων της πρώτης βυζαντινης περιόδου*. (докторат в ръкопис). Αθήνα, 2000.
- Παπαετρου, Κ. *Η ιδιοτροπία ως πρόβλημα όντολογικџς ήθηκџς*. Αθήνα, 1973.

УДК: 524.8:7.045

Никос Чаусидис

д-р, професор
Институт за историја на уметност и археологија, Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

АРХАИЧНИ ФОРМИ НА СИМБОЛИЗАЦИЈА НА ЛОГОСОТ

ARCHAIC FORMS OF SYMBOLISATION OF THE LOGOS

Summary

The aim of this study is to discover the early forms of human perception of the Logos, understood as cosmic order. This is done not through the verbal medium (written or orally presented myths), but through analysis of the pictorial manifestations of myth based on the methods of semiotic archaeology and pictorial and visual semiotics. Presented in the introductory part are the visual and pictorial forms of myth as autonomous manifestations of mythic consciousness, as well as some of the methodological principles for their research. In continuation, the question is addressed as to whether man, as a paradigm of the Logos takes up the universe for himself. Discussed in the following six chapters are several specific topics, through which one can see the archaic manifestations of the Logos. First is the relation between menstruation and the lunar phases, which in all epochs and all parts of the world is manifested through the equalization of woman, moon and water as symbols of fertility, i.e., the creative principle. The second topic refers to the representation of nature, i.e., the universe as a woman and a mother. At its core is a deeply infantile paradigm behind which is the identification of the universe, that is, nature with the caring and responsible mother that feeds and protects humans as her own children. The next topic presents order in the universe as family harmony rooted on the hierogamy of its principal members – Father Sky and Mother Earth. In the fourth chapter, the cross is analyzed as a universal human symbol of the spatial aspects of the Logos. The chapter deals with the horizontal, vertical, and three-dimensional sixth-armed crosses that are based on the six-fold human perceptual-orientation apparatus which, manifested on the macrocosmic level, gives the six basic directions. The next topic refers to the wheel as a symbol of the dynamic aspects of the universe represented by time, manifested through the various cyclical processes that take place within the universe and in man. The sixth topic discusses the image of a pair of opposing animals controlled by their tamer in which the symmetrical zoomorphic figures symbolize the complementary forces and tendencies of wild nature, while the human standing between them encodes the factor of order, and by standing between them ensures their balance, i.e., cosmic harmony. Presented at the end are three contemporary symbols of the Logos which in modern Western civilization bear the key features of myth: aliens as bearers of the Logos, the Logos as cosmic software and the genome as Logos within man.

Keywords

logos, cosmic order, semiotic archaeology, pictorial semiotics, visual semiotics, archaic cosmology

Раните етапи од човековото согледување на **ЛОГОСОТ**, сфатен како **КОСМИЧКИ ПОРЕДОК**, денес главно не им се достапни на современите хуманистички науки, за-

тоа што нивните проучувања сè уште се темелат, пред сè, врз вербалниот медиум. Прва причина за тоа е отсуството на запишани мисли на раниот, т.е. архаичниот човек кои би се однесувале на оваа тема, додека втора – фактот што овие мисли главно не биле свесни, т.е. артикулирани во вербалниот медиум, туку потсвесни, па оттука пројавени во вид на симболи и тоа главно низ разни визуелни форми. Можноста за увид во нив денес им се нуди на две релативно нови научни подгранки – **семиотичката археологија** и **ликовната и визуелна семиотика**, во кои се разработуваат и применуваат новите методи на согледување и толкување на археолошките наоди и на ликовните претстави кои доаѓаат од древните епохи. Оваа статија е замислена како синтеза на неколку сегменти од нашите претходни истражувања за кои сметавме дека би можеле да бидат обединети под поимот **ЛОГОС**, поставен во основата на овој зборник. Поради тоа, презентирањето на одделните аспекти од оваа тема, организирани во неколкуте глави што следуваат, нема да биде проследено со детално претставување на истражуваните објекти и феномени, опсежно аргументирање на изнесените толкувања и приложување на сета користена литература и документација. Наместо тоа, главно ќе се повикуваме на нашите претходни и веќе публикувани трудови каде што читателот може поподробно да се запознае со сите посочени детали. На овие конкретни анализи им претходи еден уведен есеј во кој е изложен поширокиот контекст преку кој пристапуваме кон оваа тема и некои од принципите и методите врз кои се темели нашево истражување.

1. Увод

Има ли право современата („западна“) наука да верува дека, во глобални рамки, го осознала човекот во неговата суштинска (когнитивна, односно мислечка) димензија? Дали е доволно ваквото очекување да се поткрепи со пробивот на современите апаратури во внатрешноста на човековиот мозок, мапирањето на неговите функционални зони и откривањето на нивните заемни интеракции, детекцијата на „електричната природа“ на човековите мисли или „хемиската база“ на неговите емоции (примери: Марковски 2018)?

На овие мошне убедливи аргументи може да им се парира со една, исто така, убедлива, но не и толку оптимистичка статистичка проценка. Имено, ако се земе предвид дека *Homo sapiens* се создал на планетава пред околу 200 000 години и дека првите негови мисли фиксирани во писмо не се постари од 7 000 години, тогаш произлегува дека современите историски науки, втемелени врз вербалниот медиум, денес имаат увид само во еден незначителен дел од целокупното постоење на човештвото. Тоа е како да кажете дека еден возрасен човек добро го познавате и разбирате, иако при тоа речиси ништо не знаете за неговото детство и младоста.

Веќе навестивме дека овој хендикеп во значителна мера би можел да се ублажи преку истражувањето на мислите на древниот човек овопломени во предмети, како што се: орудијата, градбите, погребувањата, ликовните (т.н. „уметнички“) дела и остатоците од обредните постапки. Но, до неодамна, овие проучувања не ги обезбедувале очекуваните резултати, бидејќи археологијата и историјата на уметноста, надлежни за посочените феномени, им приоѓале главно од „хори-

зонтален“, т.е. технички и формален аспект без да се задлабочат во нивната когнитивна димензија – како **изобразени и предметени мисли**. За среќа, ваквите пристапи постепено им отстапуваат простор на современите истражувања кои денес сè почесто се реализираат во рамките на многу порелевантните горепосочени субспецијалистички гранки на овие науки. Со примена на семиотичкиот и на други, во основа интердисциплинарни пристапи, постепено се отвораат и овие постари поглавја од историјата на човековата мисла.

Но, не мал број истражувачи и научни школи се скептични во однос на резултатите од овие нови анализи на „**опреметените**“ и „**изобразени мисли**“ на древниот човек. Имено, се смета дека тие не можат да понудат ист степен на егзактност, т.е. децидноста како мислите кодирани во некој текст, од причина што се продукт на постапката на **преведување од визуелниот медиум во вербалниот** која подразбира дека при тоа тие мораат да бидат и **протолкувани** низ умот на нивниот современ истражувач. Ваквиот сомнеж се базира на загриженоста дека при овие преведувања и толкувања, на древните феномени може да им биде наметната некоја денешна смисла којашто тие изворно ја немале. Иако оваа скепса е во принцип оправдана, мора да се нагласи дека таа многу повеќе се потенцира во однос на анализите на невербалните феномени од минатото отколку на древните записи. Сметаме дека застапниците на овој хиперскептицизам него би требале подеднакво да го насочат и кон писмено фиксираните мисли од минатото, па, во крајна инстанца, и кон која било запишана мисла која доаѓа до нас без непосредното (живо) присуство на нејзиниот автор или без автентичниот контекст. Наведените методи и сомнежот во однос на нив само нè потсетуваат дека сè на светот, дури и „непобитните факти“ на егзактните, т.е. природните науки, можат да се претворат во човечки мисли само доколку пред тоа поминат низ соодветна **интерпретација** и **толкување** низ вербалните и другите човекови знаковни системи. Според тоа, семиотичките, т.е. когнитивните толкувања на артефактите или на сликите од древното минато можеби и не се многу поспекулативни, на пример, од толкувањето на поимот *кай̄арза* во делата на Аристотел, поимот *логос* испишан во некој христијански текст, па дури ни од вербалното објаснување на фамозната Ајнштајнова равенка $E = mc^2$.

Истражувањето на мислата на древниот човек не може априори да се валоризира врз база на медиумот во кој тоа се спроведува, туку на употребените методи и аргументи и на добиените резултати. Иако вербалниот медиум се смета за поегзактен од визуелниот, семиотичкиот пристап досега сè уште не ги дал своите вистински резултати ниту во оваа сфера, особено во анализата на зборовите од древните јазици, бидејќи при откривањето на нивното значење (семантика, етимологија и фразеологија), во доволна мера не се зема предвид симболичкиот и митолошки аспект. Големата важност на овој пристап ќе се обидеме да ја покажеме низ неколкуте подолу приложени примери.

Во осознавањето и разбирањето на мислата на древниот (примарниот) човек, голем удел одиграла психологијата, уште со самото воведување на категориите *несвесно* и *й̄ојсвесно* кои, иако од една страна го релативизираат поимот чове-

кова свесѝ, од друга уште повеќе даваат придонес за негово суштинско разбирање, особено како обележје на древниот, т.е. архаичниот човек. Овој придонес доаѓа повеќе до израз ако се прифати ставот дека архаичната свест е многу повеќе **симболичка (митотворна)** отколку **рационална (егзактна)** што само по себе имплицира дека повеќе припаѓа на несвесното, т.е. потсвесното отколку на свесното¹.

Зборувајќи за раните етапи на историјата на човековата мисла треба да потсетиме дека целото човештво не се движи низ епохите по некаква единствена, логична и однапред проектирана еволуциска патека, со постојан ритам и нагорна траекторија. Всушност, не се ни работи за еволуција, туку за трансформации коишто во некои случаи се одвиваат со огромна динамика, во други стагнираат, а пак во трети добиваат и реверзибилна насока. Човештвото, всушност, и не е некој особено хомоген феномен, бидејќи се состои од безброј одделни културни целини, од кои секоја е дефинирана во време и простор, со свој развоен тек воден од некаква сопствена „смила“ и „логика“. Токму оваа несинхронизираност и дивергентност даваат можност, преку нивното компаративно согледување, да се откријат (или барем насетат) некои феномени специфични за пораните, а можеби и почетните етапи на човековата култура, па во тие рамки и на обележјата на најраните негови мисли. Во тој контекст како особено драгоцен се покажуваат заедниците со карактер на „живи фосили“. Се работи за општества чијашто култура, поради разни причини, влегува во процес на многу бавни промени (па дури и нивно целосно отсуство) со што таа добива обележја, во науката означени како **традициски** или **конзервативни**. Современата етнологија и антропологија познава примери на такви култури преживевани до нашево време кои можат да се третираат како „замрзнати“ манифестации на најраните етапи од човековата праисторија. Токму ваквите примери даваат можност за надминување, или барем поправање, на спекулативноста на горепосочените интерпретации и намалувањето на скепсата во однос на нивната објективност. Компаративното истражување на овие „анахрони култури“ покажува дека вистинското разбирање на мислите на нивните припадници не може да се обезбеди без споменатите психолошки категории, затоа што овие мисли повеќе припаѓаат на сферите на колективното (отколку индивидуалното) и на несвесното и потсвесното (отколку свесното), на симболичкото и метафоричното (отколку експлицитното), при што тие многу повеќе се пројавуваат низ визуелниот и акциониот медиум (сликата, обредот и магијата) отколку низ вербалниот (јазикот и говорот).

Дали логосот еманира од вселената кон човекот или обратно?

На ова прашање ќе му пристапиме преку анализа на неколку примери од вербалниот медиум, од причина што во нив, за среќа или поради нужност, се зачувале не само раните човекови согледувања на односот меѓу него и околниот свет, туку и самите концепти кои стојат во основата на тие согледувања (Чаусидис 2017, XXV).

¹ За симболичките и митотворните обележја на архаичната свест: Kasirer 1985.

Зборот *космос* (од ст. грч. *κόσμος*) е денес присутен во речиси сите современи јазици и тоа како лексема која главно го означува сето она што се наоѓа надвор од нашата планета. Денес тој, пред сè, има просторна конотација означувајќи ги безбројните небесни тела што **таму** се наоѓаат, разните процеси што **таму** се одвиваат, како и самиот (привидно празен) **простор** во кој сето тоа се наоѓа или се случува. И во современиот грчки јазик лексемата *κόσμος*, покрај посоченото, ги задржала и своите примарни (обични, секојдневни) значења аналогни на словенското *свєт̃* (сиот свет, сета земја, сето човештво). Но, во современите светски јазици постои уште еден интернационален збор кој потекнува од истиот грчки корен. Тоа е лексемата *косметика* која во древногрчкиот и во современиот грчки јазик означува разни постапки поврзани со китењето, облекувањето и украсувањето на телото (на пример, *κόσμημα* = накит). Аналогно поклопување на двете значења има и во латинското *ordo/ordino*. Се смета дека овие релации се должат на **редот** и **поредокот** како заедничка компонента на двете сфери, односно сфаќањето на вселената и облекувањето, т.е. китењето на телото не како **изглед** и **облик**, туку како **системи во кои владее редот**, т.е. **поредокот**². Елементи на овој однос можат да се детектираат и во словенските јазици: рус. *наряд* – облека, носија, костим; рус. *нарядиѝся*, макед. (дијал.) *наренди се*, *нарендена* – да се дотера, уредена, дотерана. Во основата на овие зборови стои значењето *рег* (прасл. и старосл. *řędbь*). Истиот однос го одразуваат и следните лексеми: белорус. *сїрої* – облека, носија, *сїроїць* (дијал.) – облекува, дотерува; аналогно и укр. *сїрій*, *сїроїши*. Тоа значи дека и семантиката на макед. *сїројна девојка* – убава девојка, се базира на тоа што нејзиното тело е градено според редот, т.е. идеалните стандарди на природата, или е дополнето со облека и накит според обичаите (правилата) пропишани во соодветната култура (= белорус. *сїройны* – убаво облечен, дотеран)³.

Од овие примери може да се заклучи дека смислата на дополнувањето на телото со накит и елементи на облеката архаичниот човек не ја барал во покривањето, затоплувањето и украсувањето на телото, туку во неговото **уредување**, што само по себе го подразбира и постоењето на некакви **парадигми на тој ред**. Ако на овие односи им пристапиме површно и само од аспект на „опремувањето“ на човековото тело, како парадигма се појавува универзумот, т.е. макрокосмосот. Но, едно попродлабочено анализирање покажува нешто друго. Претставите на архаичниот човек за универзумот, особено во раните фази на неговата историја, се далеку од егзактни и објективни. Важен удел во нивното формирање и организирање одиграле некои основни претстави и чувства врзани за сопственото тело: неговата архитектоника, просторната ориентација на одредени негови елементи и нивните функции. Оттука, може да се заклучи дека во дијалогот меѓу човекот и неговото тело со универзумот, не може да се издвои примарниот елемент кој

² Аверинцев 1982, 101, 102 и натаму; Eliade 1958, §170; Vernan 1990; Топоров 1982; за етимологијата: Chantraine 1968, (*κόσμος*).

³ Skok 1974, (ред); Фасмер 1967, (ряд); Gluhak 1993, (stroj); *Диѝиѝален* 2019, (строен); за украинските и за белоруските примери, благодарност на К. Рахно (Институт керамології відділення Інституту народознавства НАН України).

послужил како парадигма во осознавањето на другиот. Таквата предлошка може единствено да се лоцира во човековиот ум како „претстава за светот“ или „претстава за телото“ која е создадена како продукт на интеракцијата на обата системи и нивното паралелно (свесно и, пред сè, потсвесно) осознавање (Chausidis 1994, 7, 8; Чаусидис 1996). Во овој контекст можеме да ја разбереме мислата на М. Елијаде, според кого симболиката на облеката (ние би додале *и на накијој и шејовирањејо*), всушност „... ги спојува во едно човекот и космосот...“⁴.

Човекот препознава исти структури и концепти во себе и надвор од себе насетувајќи ја со тоа нивната општост, па поради тоа се третира себеси не како некаков посебен ентитет, издвоен од макрокосмосот, туку како микрокосмос во кој е содржан макрокосмосот, поради што и функционира според истите закони кои владеат во него. Од денешен аспект овој феномен може да се протолкува поинаку – како **антропоморфизација**, т.е. **антропоизација на вселената** – процес на нејзино согледување, т.е. разбирање од страна на човекот по пат на себепрепознавање, т.е. внесување во неа на своите (иманентно човечки) парадигми. Но, кога овие човекови сознанија или толкувања, рефлексирани од околниот свет, ќе се вратат во неговиот ум тој не ги препознава како свои рефлексии, туку како космички ред (космичка парадигма) според кој самиот е создаден и кој, поради тоа, треба и мора да се почитува. Фасциниран од овој космички ред тој не го третира ниту како своја творба, ниту како присутен сам по себе, туку како создание на некако возвишено суштество или битие (Бог), со ранг далеку повисок од неговиот (Conger 1922; Чаусидис 2005, 3–29; Чаусидис 1994, 72–79).

Ова е базичниот концепт на конституирање на логосот кој стои во основата на многу конкретни феномени од кои дел ќе бидат анализирани во наредните глави.

2. Менструацијата и месечевите мени

На неколку палеолитски локалитети од Европа и Азија се откриени предмети со врежани мотиви групирани во нумерички структури од по 7, 14, 21 и 28 елементи. Најчесто се работи за неутилитарни коскени објекти користени како накит (гривни) или за некоја друга непозната намена (веројатно како амулети). Повеќемина истражувачи имаат укажано на можноста овие структури да се индикатор дека во овој период (20 000 – 10 000 год. пред н.е.) човекот започнал да го мери времето и тоа врз основа на цикличното појавување и исчезнување на месечината на небото и промените на нејзиниот изглед (Фролов 1974, 125–129). Но при тоа е посочено на уште една природна појава која можела да биде следена преку истиот нумерички систем – менструалниот циклус на жената кој наполно интерферира со оној на месечината. Според тоа, во овие наоди ги имаме не само показателите за првите мерења на времето и првите математички операции во историјата

⁴ “In short, the symbolism of clothing made a human being one both with the cosmos and with the community to which he belonged, while making his fundamental identity clear to the eyes of every member of that community” (Eliade 1958, 451).

на човештвото, туку и првите индиции за осознавањето на некаков универзален поредок (логос) кој раководи со егзистенцијата и на природата, т.е. вселената и на човекот, т.е. жената. Сосема е веројатно дека оваа интерференција, во архаичната (митотворна) свест на тогашниот човек, ги поттикнала и согледувањата за проткаеноста, па и идентификацијата на човекот и космосот, односно третирањето на **човекот како микрокосмос и вселената како макросуштество**.

Во оваа интеракција меѓу жената и месечината била вклучена уште една природна појава – **плимата и осеката** на морињата при што водата ќе ја добие функцијата на космички елемент кој функционира како универзален предуслов на раѓањето и растењето на животот. Во природата тој е застапен преку небесните и земските води што го условуваат никнувањето и растот на вегетацијата, а во телото на жената – преку водениот меур во кој се создава и расте фетусот. Оваа животна компонента се прелеала и на месечината, за што како најинтригантен индикатор може да се сметаат називите на нејзините мени, како на пример макед. *млада месечина* и *џоџибел* кои укажуваат на нејзиното третирање не како некаков пасивен и мртов објект, туку како живо суштество кое се раѓа, созрева, старее и умира⁵.

Следењето на месечевниот циклус и неговата интерференција со плимата и осеката и со плодноните циклуси на жената (менструалниот, кој се одвива во рамките на еден лунарен циклус и бременоста која трае 9 лунарни циклуси) е една од појавите универзални за човештвото која резултирала и со глобална симболичка идентификација на месечината, жената и водата. Овој феномен нашол свој одраз и во називите на плоднониот циклус на жената. Во основата на современиот интернационален збор *менструација* стои значењето *месец* и *месечина* (лат. *menstruus* – месечен) кој воедно се јавува и како корен на бројни други зборови што означуваат какво било мерење (лат. *mensuro* – мерење). Слична е состојбата и во словенските јазици каде што нејзините називи (на пример, рус. *месячные*) интерферираат со значењето *месечина* (како небесно тело) и *месец* (како временски период), или со поапстрактните зборови кои означуваат некаков временски распон (хрват. *perioda*).

Исклучително интересна потврда на овој феномен е констатирана и на територијата на Република Македонија. Во Уланци кај Градско се пронајдени неколку десетици гробови од XIII–XII век пред н.е. (доцно бронзено време) со покојници положени во полузгргена поза и тоа мажите на десен бок, а жените на лев. Во два женски гроба, на половината на покојничките се откриени појаси од наижани бронзени модели на лабриса (двојни секирки) придружени со мониста (Videski 2007, 317–319). Ниската од гробот бр. 54 се состоела од 14 двојни секирки, односно 28 сечила, што одговара на бројот на деновите во еден лунарен месец (**T.I: 1, 3**). Онаа пак од гроб бр. 80 содржела 26 двојни секирки, т.е. 52 сечила што соодветствува на бројот на седмиците (т.е. месечевите мени) во една соларна година (**T.I: 2**). Со оглед на поставеноста на овој накит на појасот, т.е. колковите на покојници од женски пол, значењето на посочената нумеричка застапеност на лабрисите најверојатно било насочено кон репродуктивните органи лоцирани во

⁵ Chausidis 2018, 40, 41; за персонализацијата и деификацијата на месечината: Чаусидис 2005, 278–285; за називите на месечевите мени: Ценев 2005, 43–49.

оваа зона и нивното функционирање според истите нумерички системи базирани на лунарниот циклус. Поконкретно, би можеле да ја разбереме како присуство на телото на жената на **беспрекорниот ритам на божествената плодувачка моќ** заради стимулирање или заштита на нејзините репродуктивни органи и тоа во секој ден од месецот и во секоја недела од годината. Постепеното **зголемување на димензиите** на лабрисите во овие ниски би можело да се оправда со интенцијата тие да послужат како парадигма и стимулатор на **растењето** на плодот во утробата на жената (Чаусидис 2017, 669–671, 764–766; Chausidis 2018, 40, 41)⁶.

3. Жената и природата, т.е. вселената

Во словенскиот збор *īrpriroga* се содржи коренот *rog* кој упатува на *раѓање-īō*, на што укажува и денес често употребуваната кованица *мајка-īrpriroga*. Аналогна е ситуацијата и со латинското *natura* и старогрчото *φύσις* кои носат значење на природа, но и на раѓање, а директно или посредно и на гениталии и вулва (Софрониевски 2001, *natura*; Senc 1988, *φύσις*).

Дали и овие идентификации меѓу човекот и вселената можат да се земат како одраз на некакво древно согледување или чувствување на логосот? Во прилог на позитивниот одговор на ова прашање можеме да приложиме два концепти.

Првите етапи од човековата егзистенција се одвиваат во и на телото на мајката. Во тој период таа е неговиот универзум. Најпрво тоа е матката која целосно го изолира фетусот од околниот свет така што, за време на својот престој во неа, тој воопшто нема никакви непосредни перцепции на реалната вселена. По раѓањето детето продолжува да егзистира опкружено со телото на мајката, овој пат не со нејзината матка, туку со градите, скутовите и преграатките. И покрај тоа што на ниво на тело и метаболизам тоа е одделено од неа, оваа врска е сè уште неопходна, за што говори физичката и емотивната зависност од неа (нејзиното млеко, топлината на нејзиното тело, ритамот на срцето, гласот, допирот и нејзиниот лик). Оваа **неиздвоеност** постои и на духовно, т.е. психичко ниво. Психолозите нè уверуваат дека во раното детство детето не функционира како посебен ентитет, туку својот идентитет го конституира врз база на оној на мајката. И по завршувањето на ова опосебување (индивидуација) – во поодминатите фази на раното детство, идеалната („рајска“) доба на сплотеност со мајката останува длабоко меморирана во потсвеста на секоја индивидуа. Се манифестира и кај возрасните луѓе и тоа на разни начини, од кои во оваа прилика за нас се најинтересни таквите колективни манифестации. Тука ги имаме предвид симболичките, т.е. митско-религиските форми кои се состојат во **проекцијата на архетипот на мајката во надворешниот свет** – природата, т.е. вселената. И возрасниот човек, аналогно на детето, бара од оваа од него проектирана „Голема Мајка“ да ги задоволи неговите потреби и потребите на неговата заедница (како негово „проширено јас“) и тоа

⁶ Во овој период двојната секира, покрај својата утилитарна намена, имала и нагласен симболички карактер, според некои согледувања како епифанија на двата аспекти на Божицата–Мајка, и тоа како божица на раѓањето и на смртта (Чаусидис 2017, 687–696, 715–721).

преку обезбедување храна, топлина, грижа, заштита, среќа и др. **(Т.І: 5)**. Во неа се проицира и **лошата и немилосрдна мајка** која му ги ускратува на детето своите благодати за што како причина се зема непослушноста на луѓето (= нејзините чеда) и отсуството кај нив на доволна љубов и почит кон неа⁷. Оваа **Макрокосмичка Мајка** или **Мајка–Земја** добива и своја општествена епифанија – во „нашата држава“ претставена како мајка (Мајка Македонија, Майка Блгария, Матушка Россия), која мора да се сака и да се почитува, а чијашто чест се брани со живот.

Постои уште една причина за симболичката идентификација на вселената, т.е. природата со жената, т.е. мајката, овој пат „поегзактна“, попрагматична и не толку „емоционална“ колку „топографска“. Имено, ако фигурата на жената, во стоечка поза, се стави на фонот на природата, меѓу нив се појавуваат интересни поклопувања, толку ноторни што окото и умот на современиот човек воопшто и не ги забележуваат **(Т.І: 4)**. Доколку телото на жената се подели на две половини, во овие делови ќе се најдат двете нејзини најсуштествени биолошки функции без кои не би можел да опстои човекот и човечкиот род. Во долниот дел тоа ќе бидат гениталиите и матката во кои се **зачнува и создава животот** и од кои тој се **појавува на овој свет**, додека во горниот – дојките од чија течност **тој живот се одржува и развива**. Ако на истиот начин, на две половини, се подели природата, и кај неа се јавува аналогно просторно поклопување на посочените функции: долната половина ќе биде претставена со земјата во која се зачнува и се раѓа животот (вегетацијата), додека горната – преку небото и облаците од кои истекува виталната течност (водата, т.е. дождот) која е услов за создавањето и растот на сиот жив свет **(Т.І: 4)**. Покрај претходната, оваа е уште една причина која го условува изедначувањето на жената-мајка со природата кое се пројавува низ две комплементарни манифестации на еден ист семиотички феномен – **космоизација на жената** или **феминизација на космосот** (Чаусидис 1994, 100-102, 155).

Од овие анализи може да се заклучи дека феномените Мајка–Природа, т.е. Мајка–Земја се едни од примарните (во основа инфантилни) симболи на логосот во кои архаичниот човек ја зема мајката како парадигма на редот, на смислата и на функционирањето на околниот свет, т.е. вселената. Според нив, редот во природата (т.е. вселената) е мајчински, што е најдобра гаранција дека таа, без разлика на повремениот деструктивност, сепак, во крајна инстанца е милостива кон своите деца, па затоа никогаш нема да ги остави гладни, жедни и незгрижени.

4. Космосот како брачна заедница и семејство

Поредокот во вселената има уште една парадигма исто толку елементарна и важна за егзистенцијата на човекот како претходните. Тоа е брачната заедница сфатена во нејзината **биолошка смисла** – како полов контакт меѓу сопругот и сопругата, но и како семејна заедница, во нејзината **социолошка и економска смисла**. И оваа парадигма во основа може да се третира како **инфантилна перцепција**

⁷ За архетипот Голема Мајка и нејзините симболи: Neumann 1963; за ликовните претстави на Мајката–Земја: Chausidis 2012; Чаусидис 2005, 93–100 и натаму.

на **околниот свет**, имајќи предвид дека од гледна точка на детето семејната заедница на неговите родители е најнепосредниот микрокосмос во кој тоа егзистира и преку кој го доживува сиот околн свет. Се разбира дека и другите членови на семејството (сопругот, сопругата и членовите на поширокото семејство) него можеле да го доживуваат во рамките на истата парадигма, но секој на свој начин – согласно сопствената позиција и функции. Симболичката идентификација меѓу брачната заедница и вселената добива и одредена гносеолошка димензија, особено ако двата негови главни члена се согледаат во нивната биолошка смисла. При тоа во основата на оваа релација се става **концептот на опозиции** – едното од обележјата својствени за архаичната, т.е. митотворната свест. Во рамките на овој концепт двата комплементарни елементи на вселената – земјата и небото се идентификуваат со жената и мажот, сопругата и сопругот, т.е. мајката и таткото при што, аналогно на претходниот случај, како повод и аргумент на ова изедначување се зема интерференцијата меѓу реалните функции на елементите од обата системи. Во тој контекст, со **земјата** најчесто се идентификува **жената** и тоа поради нивните веќе посочени функции на непосредни создавачи на животот и негови хранители. **Мажот**, пак, согласно принципот на комплементарност, се изедначува со **небото** при што се зема предвид прокреативната функција на обата елементи како **поттикнувачи на плодноста на жената, т.е. земјата**. При тоа, оплодувачката моќ на мажот (чиј реални механизми на дејствување не ѝ се сосема јасни на архаичната свест) се изедначува со некои конкретни космички појави и елементи кои навистина ја условуваат продуктивноста на земјата. Тоа е **дождот**, изедначен со **семената течност на мажот**, без кој не е можно растењето на билките од земјата, но исто така, и **небесната, т.е. сончевата светлина** која била препознаена во **половата возбужденост** („еротскиот жар“) на мажот без кои не е можно зачнувањето (на детето) и растењето (на вегетацијата). Во визуелниот медиум овие претстави се манифестираат преку комбинирање на зооморфни и антропоморфни фигури од двата пола (**Т.ИІ: 3**) и на ликовни претстави на половите органи и геометриските симболи како нивни застапници (**Т.ИІ: 1**).

Важноста на овој концепт и неговиот архетипски карактер, универзален за речиси сето човештво, најдобро го одразува фактот што во бројни култури на планетата (оддалечени една од друга и без никакви непосредни или посредни меѓусебни контакти), создавањето на светот се објаснува преку **космогониски митови** во чија основа се наоѓа **бракот**. Претставен е како **хиерогамија** (др. грч. *ἱερός γάμος* – свет брак), односно како **коитус** меѓу две божества, или некакви други митски праединки со различен пол, при што во конкретните митови тие фигурираат како репрезенти на земјата и небото или пак на некои други суштински елементи на вселената. На пример, во древногрчката култура тоа се божествата Уран (Небо) и Геа (Земја), а во хиндуистичката – Дјаус и Притхиви.

Во овие митско-симболички структури се проектираат и други манифестации на концептот на опозиции при што жената и земјата се јавуваат како застапници на категориите статично, стабилно, хоризонтално, широко (вториот елемент и како достапно, опипливо и спознатливо), додека мажот и небото се носители на ка-

тегориите динамично, променливо, вертикално и високо (вториот елемент и како недостапно, неопипливо и непознатливо). Во крајна инстанца, како квинтесенција на сите конкретни манифестации на овој систем, жената станува репрезент на **материјалното** што е одразено и во нејзината примарна биолошка функција – да го создава телото, т.е. материјалниот аспект на детето (во латинскиот одразено преку релацијата меѓу *mater* и *materia*)⁸, при што на мажот му преостанува да стане застапник на спротивното, т.е. **спиритуалното**, што е до некаде одразено и во неговиот удел (загадочен и неевидентен, па според тоа и „нематеријален“) во поттикнувањето на женската креативност.

Наспроти очевидната логичност и доследност елементите од овој систем можат да се најдат и во инверзни позиции, како што е случајот со древноегипетската култура каде што застапник на земјата е машкиот бог Геб, додека небото го претставува божицата Нут (**Т.II: 2**). Оваа наизглед нелогична инверзија има свое оправдување во специфичната екологија на Египет за чии припадници било сосема очевидно дека носител на креативноста во вселената не може да биде сувата песоклива или карпеста земја (сама по себе јалова), туку водата што ја натопува, а која доаѓа од небото⁹.

5. Крстот како просторна база на микрокосмосот и макрокосмосот

Преку ширењето на христијанството крстот како религиски симбол и знак се распространил низ голем дел од планетата, што ќе доведе до негова догматизација и престанок на неговото слободно проучување (без предрасуди) како визуелен и историски феномен. На тој начин тој го загуби својот некогашен статус на **вистински симбол**, т.е. постојан генератор на нови толкувања и значења, трансформирајќи се во знак со јасно определено и строго пропишано значење чиешто слободно толкување во рамките на матичната религија не се одобрува, па дури и се забранува, со цел да се превенира неговото оддалечување од строго пропишаните религиски канони. Овие рестрикции ќе остават своја трага дури и во сферите на науката во која никогаш немало расположение за пошироко прифаќање на евидентниот факт дека крстот постоел како моќен религиски симбол во многу култури широм светот кои се значително постари од христијанството. Во прилог на тоа можат да се посочат бројни примери почнувајќи од неолитот, преку Месопотамија (крстовидни амулети носени на градите токму како и христијанскиот крст), па сè до митовите на претколумбовска Америка (проследени со соодветни ликовни композиции) во кои, покрај другото, е содржано и распнувањето на некој митски лик на крст (Чаусидис 2017, 453–464).

На што се должи ваквиот архетипски карактер на крстот, т.е. неговото универзално трансисториско и транскulturално симболичко значење? Судејќи според толкувањата на повеќемина досегашни истражувачи, тоа повторно се базира на концептот што го поставивме во основата на овој труд, а тоа е **идентифика-**

⁸ Софрониевски 2001, види: *mater* и *materia*.

⁹ Подетално за целата тема, посочените тези и примери: Чаусидис 2005, 374–383; Чаусидис 2015.

цијата на човекот и вселената. Во посоченава релација, извесна предност овој пат ќе му дадеме на човекот, бидејќи крстот ја чини основната архитектоника на неговото тело и на неговиот сетилно–ориентациски апарат.

Во бројни постари и понови езотерични доктрини се апострофира **антропоморфизмот на крстот**, односно **крстообразноста на човекот**: исправениот крак на крстот се изедначува со вертикалната оска на човековото тело која се протега од неговите исправени и заемно споени нозе, преку рбетот и вратот сè до главата, додека хоризонталниот – долж двете раце испружени на страна (**T.III: 5**). Овој вертикален „човек–крст“ може да се проицира и на макрокосмичко ниво. При тоа неговите хоризонтални краци интерферираат со **линијата на хоризонтот**, т.е. **површината на „земната плоча“** и **на земските води**, означувајќи го статичното, земното, материјалното и телесното (па оттука и женскиот принцип), додека вертикалните краци се поклопуваат со **векторот на гравитацијата**, т.е. траекторијата по која нештата паѓаат, т.е. **се спуштаат на земја** или пак насоката по која **растат или се издигнуваат од земјата кон небото (T.IV: 5)**. Според тоа, може да се заклучи дека **правиот агол** (аголот од 90 степени) како однос меѓу посочените две оски, има своја реална, т.е. природна база (**T.IV: 4**). Впрочем, на тоа се должи и силниот афинитет на човекот кон него, што е проследено со постоење на посебен орган специјализиран за негова перцепција и проценка. Тука мислиме на центарот за рамнотежа лоциран во средното уво кој во содејство со малиот мозок реагира на секое нагло искосување, т.е. наведување на оските на посочените хоризонтално–вертикални структури. Спојот или прекрстувањето на кои било две линии што не се под прав агол човековото око во основа ги третира како **неправилност и неурамнотеженост** која треба да се коригира. Најевидентен индикатор на тоа се називите со кои ги означуваме овие визуелни структури: аголот под кој се сечат краците на крстот го нарекуваме *прав агол* што подразбира дека другите (острите и тапите) агли *не се прави*, што имплицира дека се *криви* и на одредено пониско вредносно рамниште. Истото важи и за линиите што се спојуваат под прав агол кои во геометријата се определуваат како *нормални една во однос на дргуѓа*, што подразбира дека останатите *не се нормални*, т.е. се *ненормални (T.IV: 4)* (Чаусидис 2017, 449).

Вертикалниот крст ја презентира рамнотежата, статичноста и стабилноста, бидејќи неговите краци се поклопуваат со двете посочени компоненти на природната вертикала и хоризонтала (**T.IV: 1, 5; T.III: 5**). Наспроти тоа, косиот крст (т.н. Андреев крст“ во вид на „X“) ја одразува неурамнотеженоста, динамичноста и нестабилноста (**T.IV: 2; T.III: 6**). Како најиндикативен пример за тоа може да се земе кукастиот крст на нацистите чии краци не се поклопуваат со посочените две оски на природната рамнотежа (**T.III: 2** спореди со **T.IV: 2**) (Чаусидис 2017, 453).

Во човековото тело е содржан уште еден крст кој не е толку евидентен на надворешно и визуелно колку на внатрешно, т.е. структурно ниво. Тоа е **крстообразната организација на човековиот перцепциско–ориентациски апарат**. Очите на човекот се поставени на челниот дел од главата со што и неговиот поглед е тесно фокусиран кон **напред**, па поради тоа оваа страна се определува како „простор пред мене во кој имам визуелен увид“ (**T.III: 1**). Оттука, спротивната стра-

на добива значење комплементарно на претходното – како **назад**, односно „простор во кој немам никаков визуелен увид“. Човекот има и неколку парни органи кои се симетрично распоредени бочно од вертикалната оска на неговиот 'рбет. За нашиов случај се особено важни таквите надворешни органи, бидејќи за нив човекот е постојано свесен, користејќи ги секојдневно во перцепцијата на надворешниот свет и другите свои активности поврзани со него. Од нив нешто поголемо значење им даваме на ушите и рацете (донекаде и на нозете) кои поради својата лоцираност на бочните страни од телото и соодветните активности актуализираат и артикулираат уште две страни на човековото тело и соодветните зони од околниот простор – **лево** и **десно (Т.III: 1, 3)**. И покрај морфолошката симетричност на овие две страни од телото тие немаат ист статус и значење што веројатно се должи на асиметричноста на функциите на двете мозочни хемисфери, поактивното користење кај повеќето луѓе на десната отколку на левата рака и лоцираноста на едниот од најважните внатрешни органи – срцето, на левата страна од телото.

Низ овие телесни елементи и функции се конституира **хоризонталниот перцептивен и ориентациски систем во човекот** кој е, исто така, структуриран во вид на крст (**Т.III: 3, 4**). Овој внатрешен хоризонтален крст во речиси сите човекови култури се манифестира и на макрокосмичко рамниште и тоа во вид на соодветно **четворно расчленување на околниот свет** кој го окружува човекот. Тоа се четирите страни на светот, четирите сидови на куќата и собата, четирите порти на древните градови и светилишта и др. (**Т.IV: 6**). Нужноста и неминовноста на овој систем најдобро ги одразува фразата *на ситхе чейири сйрани*, што подразбира *на ситхе сйрани, насекаде, низ сийи йросийор*. Светот и сите конкретни просторни системи содржани во него нужно имаат четири страни. Овие страни можат да се дополнат со уште четири полустрани (североисток, северозапад, југоисток и југозапад), но само условно, како елементи за обезбедување попрецизна ориентација. Од друга страна, сосема е незамисливо редуцирањето на главните четири страни на три или на две.

Од овие констатации може да се заклучи дека и четирите страни на светот се продукт на антропоизацијата на вселената, односно резултат на процесот во кој човекот му ја наметнува на космосот својата четворна, т.е. крстообразна структура. Теоретски земено, доколку носители на културата на нашава планета, по некоја случајност, би биле морските ѕвезди или пчелите, во првиот случај нивниот свет би имал пет, а во вториот шест страни при што би им било сосем нелогично тој да има четири страни¹⁰.

Се поставува прашањето дали четирите страни на светот имаат некоја друга реална, т.е. физичка парадигма – надвор од тука претставениот човечки ориентациски апарат? Најблиску до одговорот се магнетните полови на земјата, но тие сепак не би можеле да го задоволат овој критериум поради тоа што се само два и што, според сегашните сознанија, човекот не можел активно да ги перципира сè до откривањето на компасот.

¹⁰ Подетално за посочените анализи, примери и толкувања: Чаусидис 2017, 449–451.

Имаме јасни индикации дека уште од раната праисторија човекот успеал два-та гореелаборирани крста (вертикалниот и хоризонталниот) да ги интегрира во единствена структура со што се појавил **тродимензионалниот крст** кој се состои од една вертикална оска и две хоризонтални кои заемно и со неа се сечат под прави агли (**T.II: 4–7**). Поинаку кажано, се работи за крст со шест краци кои се ориентирани кон основните насоки на просторот: нагоре, надолу, напред, назад, налево и надесно (**T.III: 4; T.IV: 3**). Поради тоа, во некои култури овој крст се нарекува **крст на целосната ориентација**. За разлика од хоризонталниот крст кој, согледан во макрокосмички контекст, го дефинира просторот околу човекот само во хоризонтала (**T.IV: 6**), овој таквото определување го проширува и во вертикала така што на четирите страни на светот им се додаваат уште две – **зенит** како насока устремена нагоре и **надир** – насока упатена надолу (**T.IV: 3**) (Чаусидис 2017, 451, 455, 532–534, 538–543).

Врз основа на феномените претставени во ова поглавје може да се заклучи дека крстообразните симболи ги актуализираат **просторните аспекти на логосот**, т.е. **логосот како зададеност на просторот како таков** – во апстрактна смисла, без каква било негова вообличеност и предметеност, но со моќ својата просторна суштина да им ја наметнува на сите елементи и структури што ќе се најдат во него.

6. Тркалото и цикличноста на вселената

Современиот човек смета дека цикличните процеси што се одвиваат на небото се евидентни и разбирливи сами по себе. Тој не може да замисли дека припадниците на најстарите култури едноставно не можеле да ја согледаат нивната кружност. Научната теорија и пракса покажуваат дека архаичната свест го гледа, т.е. спознава околниот свет преку парадигми, односно така што определена појава во природата ја препознава и ја изедначува со некоја друга од неговото непосредно опкружување којашто му е веќе апсолвирана во свеста или потсвеста, т.е. интегрирана во културата. Таквата функција најчесто ја преземаат одредени артефакти, или некои елементи и процеси поврзани со егзистенцијалните и нагонски мотивираните сфери на живеењето.

Се покажува дека **за архаичниот човек цикличното движење на сонцето воопшто не било очевидно (T.V: 2)**. Во прилог на тоа можат да се приложат бројни митски претстави според кои соларната траекторија всушност се замислувала **полукружно**, односно дека по заоѓањето на запад сонцето под површината на земјата, т.е. морето се движи во обратна насока, и тоа по хоризонтална патека, за следното утро повторно да изгрее на исток (**TV: 1, 4**). Постојат и уште „понециклични“ претстави според кои сонцето всушност се движи по небото **нишајќи се (T.V: 3, 8)**. Оваа на прв поглед сосема нелогична претстава се базира на таквото движење на сонцето во зоните северно од поларниот круг каде што тоа, во текот на шесте месеци од „дневната половина“ на годината, воопшто не заоѓа зад хоризонтот, туку се крева и се спушта до него по брановидна траекторија. Кога се вели дека тркалото е „едниот од оние пронајдоци што го придвижиле развојот на човештвото“, не се зема предвид дека тоа не се должи само на неговите прак-

тични, т.е. утилитарни функции, туку и на функционирањето како **предлошка за согледување и спознавање на цикличните процеси во вселената**. Без „идејата за тркало“ човекот не можел да ги согледа ниту цикличните движења во вселената (Чаусидис 2017, 596–601; Чаусидис 2018, 41, 42).

Но, ова не значи дека идејата за цикличната вселена или цикличното време треба да се датира по појавата на тркалото и тоа поради две причини. Прво, затоа што денес имаме сознанија само за појавата на првите запрежни коли и нивните постари култни прототипови, но не и за настанокот на самото тркало. Одредени ликовни претстави упатуваат на неговото постоење уште во неолитскиот период и тоа како слика (слика на небото?), како идеја, или пак како магиски и култен предмет (**T.V: 5, 6**). **Тркалото и запрежната кола** всушност не настанале како **утилитарни**, туку како **симболички**, т.е. **култни** објекти. Како најсоодветни индикатори за тоа можат да се земат раните минијатурни модели на коли (**T.VI: 3, 4**). Тие покажуваат дека најстарите вакви објекти (минијатурни или во реални димензии) всушност се појавиле како култни реквизити кои во клучните точки од годишниот соларен циклус (летен и зимски солстициум, пролетна и есенска рамноденица) требале со своето движење да го означат преминот на сонцето од една во друга фаза и да го поттикнат правилното одвивање на циклусот. Тркалата на најстарите археолошки констатирани запрежни коли пронајдени над богатите гробови во степите на Евроазија се толку тенки и слаби што воопшто не би можеле да се користат како утилитарни објекти. Врз гробовите се оставале како симболички предмети **за да го поттикнат воскреснувањето на покојникот**, по примерот на сонцето кое, наводно, движејќи се низ вселената во таква кочија (или во лаѓа), секоја вечер и секоја есен умира, а секое утро и секоја пролет повторно воскреснува (Чаусидис 2017, 621–626; Чаусидис 2018, 41, 42).

Дали е случајно што во обрачот на најстарите тркала, особено оние со симболичка намена, се впишани **четири спици** кои формираат крст во чиј центар, на спојот од неговите краци, е пробиен отворот за протнување на оската околу која тоа ротирало (**TVI: 3, 4**). Значи ли ова дека четирите краци на крстот се тука присутни не толку од механички причини, за да го крепат обрачот, туку повеќе поради симболичното значење на крстот што го формираат? Според некои толкувања ваквото тркало го означува **сончевиот диск** при што неговите спици ги претставуваат **зраците** што од него се распространуваат на „сите четири страни“ од вселената. Не негирајќи ја таквата можност ние го сметаме за почесто и подоследно неговото изедначување со **небото** и тоа не во просторниот и морфолошки аспект, туку во динамичкиот – како ознака на **цикличните процеси кои на него се одвиваат**, што, од своја страна, резултира со третирање и на самото небо како кружен и ротирачки елемент (**T.VI: 1**). Во овој контекст четирите спици го добиваат значењето на гореелаборираниот хоризонтален крст кој го воведува човековиот четворен систем на ориентација и во небото (Чаусидис 2017, 457–461, 597, 621–623).

Ако се земе предвид неевидентноста на сончевата кружна траекторија на небото, се наметнува прашањето дали воопшто постои некоја поочевидна, реална, т.е. природна парадигма која го условила препознавањето на небото како роти-

рачко тркало? Сметаме дека тоа е **ноќното небо**, имајќи ја при тоа предвид **ротацијата на свезденото небо**, која обичниот човек денес воопшто не ја забележува, додека за архаичниот таа била многу важна поради тоа што му обезбедувала ориентација во простор и време (**T.V: 7**). На ноќното небо дури може да се препознае и **оската на ова „небесно тркало“** која се поклопува со **Поларната Свезда** којашто, во текот на ротацијата на свездите, останува неподвижна, давајќи впечаток дека другите ѕвезди се движат околу неа. Всушност, ноќното ротирање на свездите е привидно, односно последица е од ротацијата на планетата Земја, при што Поларната Свезда останува статична, бидејќи се поклопува со оската на оваа ротација (Чаусидис 2017, 453, 457, 600, 601; Чаусидис 2018, 42, 43).

Тркалото во тука елаборираните митски претстави се јавува во улога на **симбол на логосот сфатен како постојано и рамномерно движење и правилно менување на фазите од циклусите што се одвиваат на небото**, кои од своја страна го диктираат ритамот, т.е. динамиката и повторливоста на земските процеси, а во тие рамки и на оние во телото на човекот и на другите суштества. Нарушувањето на оваа правилна динамика (затемнување на сонцето, појава на ново, т.е. непознато небесно тело како што се кометите и метеорите) често било сметано за **манифестација**, т.е. **предвесник на хаосот**. Многу од древните светишта, всушност, функционираше како еден вид „опсерватории“ (Стоунхенџ, Кокино кај Куманово) во кои специјализирани „свештеници–астрономи“ секојдневно ја следеле, мереле и проверувале правилноста на небесните циклуси, сугерирајќи им на луѓето одредени постапки (воздржување од гревови, постења, жртвувања и други обреди) кои би помогнале во нивното правилно одвивање. Согласно овој космички ритам, манифестиран преку цикличните појави на небото, луѓето ги распоредувале своите секојдневни земски активности (земјоделски и други стопански дејности, основање на населби, почеток на изградба на градби, тргнување во воени походи) сметајќи го тоа за предуслов и гаранција за нивниот успешен исход (Чаусидис, 2018).

7. Парот спротивставени животни и нивниот скротител

Главна фасцинација во детството ми беше циркусот. Сеќавањата за моите силни емоции поврзани со овој феномен ме поттикнаа изминатите години да се зафатам со семиотиката на главните циркуски ликови и нивните точки, една од кои беше и скротителот на животни¹¹. И денес во мојата меморија е силно врежана хералдичката слика на скротителот кој стои среде арената, со камшик во раката, придружен од пар бочно поставени лавови застанати на постаменти, симетрично во однос на него (спореди со **TVII: 4**). Втората слика која уште повеќе ме фасцинираше е сцената од некоја холивудска екранизација на старогрчките митови во која малиот Херакле, со своите бебешки рачиња ги држи за врат двете змии што во неговата постела ги оставила божицата Хера, за да го убие поради љубомора (спореди со **TVII: 2**). Денес можам да кажам дека мојата потсвесна детска фасци-

¹¹ Види: Чаусидис 2013, каде што се цитирани другите статии.

нација од овие слики беше проследена со силен страв од дивоста на животните и восхит од храброста, силата и способноста на нивните скротители. Истата композиција подоцна ја препознавав на бројни артефакти од сите периоди на човековата историја (TVII: 2, 3, 6, 7).

Во основата на овие слики стои опозицијата меѓу **дивите животни** како **симболи на природата** и **скротителот** како **застапник на човекот и културата**. Без разлика што по раѓање човекот е природно битие, преку воспитниот процес тој прераснува во суштество кое во многу свои аспекти е во опозиција со таа своја исконска природна суштина. Значителен дел од својот живот тој ќе го потроши во борба со разните манифестации на природата кои атакуваат врз културните придобивки што тој макотрпно ги создава. Посоченава слика би можела да го одразува токму овој суштествен однос меѓу човекот и природата.

Но зошто животните се во пар? Зар не е доволен еден лав или една змија? Комбинирањето во овие слики на човекот со само едно животно би подразбирало нивни заемен дуел, конфронтација или, во најмала рака, комплементарност. За разлика од тоа, во тројната структура овие белези на дуалитет се пренесуваат на двете животни, токму затоа прикажани симетрично едно наспроти друго, при што со поставувањето на човекот на средината тој се иззема од овој дуалитет добивајќи некаков друг, во секој случај понеутрален, статус (TVII: 2, 3).

Дали архаичниот човек природата ја доживувал како лоша, односно непријателски настроена кон него? Не, затоа што таа сепак го раѓа, му обезбедува предуслови и разни природни добра кои тој може да ги приспособи за потребите на својата егзистенција. Но, се разбира, таа е исто толку и негативна, бидејќи го предодредува крајот на човековиот живот, болестите и разните други несреќи кои него дополнително ќе го скушат и влошат. Природата е таква – амбивалентна и кон сите други суштества, па и во однос на повеќето други процеси што во неа се одвиваат.

Постојат јасни индиции дека архаичниот човек мошне рано сфатил оти раѓањето и смртта, растењето и замирањето, прогресот и регресот се неодминливи фази на сето постоење. Ова го покажуваат многу примери од митовите и религиите на разни култури, дури и оние со, условно кажано, пониско ниво на развој. Оттука, би била сосем оправдана претпоставката дека двете животни во посочените слики ги симболизираат токму овие **два комплементарни принципи кои стојат во основата на сите природни процеси**: оние што се одвиваат во човекот и во сите други суштества (раѓање, растење, стареење, умирање), на небото (изгрев и залез на сонцето, месечеви мени) (T. V; TVI: 7) или воопшто во човековото опкружување (пролет и лето, есен и зима...).

Зошто, наспроти уверувањето во нужноста и неминовноста на овие комплементарни тенденции, архаичната свест, меѓу парот животни како нивни симболи, сепак го поставува човекот? Затоа што, и покрај сè, **на дивата природа не може да ѝ се верува**, како што не може да се има доверба во дивниот лав или во отровната змија, макар колку и да се тие во соодветниот момент мирољубиви, дресирани или под контрола. Од друга страна, барем во принцип, **може да му се верува на човекот**, на неговата **разумност, дисциплина, смисла за ред, хармонија и пра-**

вичност. Оттука, во древните слики овој централен човечки лик често ги држи двете животни во своите раце што може да се разбере како стремеж на човекот, зад комплементарните „диви“ сили и принципи на природата да се стави одреден разумен ентитет кој ќе раководи со нив, одржувајќи го балансот, т.е. рамнотежата меѓу нивните активности (**T.VII: 2, 3**). Иако овој лик археолозите и историчарите го нарекуваат „**Господар на животните**“ тој, всушност, не господари со нив, туку со **она што тие животни го симболизираат**. Во овие фигури може да се препознаат првите богови – раководители на вселената при што зад нивниот антропоморфизам повторно стои феноменот на антропоизацијата на вселената, т.е. концептот во кој човекот успева неа да ја спознае така што во нејзините основи се става себеси, својата длабоко човечка природа и иманентно човечка логика и смисла (Чаусидис, 1994, 123–127, 181–184; Чаусидис 2005, 146, 147).

Има индиции и за натамошно трансформирање на оваа слика и на хармонијата што таа ја одразувала, а која, по сè изгледа, се покажала како кривка и не сосем совршена. Рамнотежата меѓу скротителот и животните не може да трае вечно. Лавовите можат ненадејно да побеснат, додека змиите можат да се измолкнат од кривките рачиња на малиот Херакле. Може ли оваа тројна динамика да стане уште посигурна, а при тоа да не се умртви или загуби нејзината тројно-динамична интеракција?

Сметаме дека овие стремежи ги задоволрила една навидум бизарна слика која до сега во науката не била многу истражувана. Прикажува **фигура на човек чии раце, обично раширени и подигнати нагоре, наместо со дланки завршуваат во вид на вратови и глави на животни**. Ја има на не така малубројни археолошки предмети, главно од бронзеното и железното време, како и од раниот среден век (примери **T.VII: 6, 7**). Како најпозната нивна манифестација можат да се земат традиционалните танци на Далечниот Исток во кои вешто обучените танчарки ги поставуваат своите дланки и раце во специфични пози и гестови со што тие се метаморфозираат во животни кои ги подигаат, спуштаат и извиваат своите вратови и ги отвораат и затвораат своите муцки или клунови (**T.VII: 5**). Од називите на овие пози (хаста, мудри) го дознаваме и некогашниот идентитет на посочените животни: *Hamsasya* (лебед), *Mrigashirsha* (елен), *Simhamukha* (лав) и др.

Ако се согласиме дека апострофираните ликовни претстави и танци претставуваат некаква зоо-антропоморфна слика на вселената, тогаш се поставува прашањето колку суштества, т.е. колку ентитети на нив се всушност прикажани. Иако одговорот не може да биде дециден, ќе мораме да се согласиме дека ваквата слика остава многу повеќе доверба од претходната, затоа што во неа **дивите животни не се сосема изделени од нивниот скротител**, туку се, на некој начин, **дел од него** – едното му е десна рака, а другото лева. Според тоа, комплементарноста меѓу двете суштества и опозицијата човек (култура) и животни (природа) во оваа слика е условна, бидејќи во крајна инстанца, сите суштества се дел од некаков единствен сеопфатен и секонтролирачки ентитет (**TVI: 5** спореди со **6, 7**)¹².

¹² Подетално за посочените примери и толкувања: Чаусидис 2017, 100–121; Чаусидис 2014; Чаусидис 2005, 407–412; Чаусидис 1994, 137–149.

Истата митска претстава на космичкиот раководител, но кодирана на поинаков начин, без животните, ја манифестира сликата на Шива Натараџа кој ја води егзистенцијата на вселената танцувајќи опкружен од прстен на кој се ритмично наредени огнови. Тој е воедно **и создавач и уништивач на космосот** поради што егзистенцијата на една таква вселена не може да се третира како **борба** или **војна**, туку единствено како **игра** која постои поради самата себе (Чаусидис 1994, 140–142).

Дали оваа тројна структура на човекот му е зададена од вселената или повторно се работи за резултат при кој човекот во неа препознава и проицира некоја сопствена човечка тројна суштина? Можеби и овој пат, како во случајот на крстовидните слики, се работи за архитектониката на човековото тело, овој пат фактот што ние луѓето имаме **една глава**, т.е. **еден ум** (еден генератор на мислите) и **две раце** – на спротивните страни од телото, кои функционираат како **орудија низ кои тој ум, преку својата волја, ги спроведува своите мисли во материјалниот свет (TVII: 1)**. Можеби ова е телесната парадигма на универзалниот принцип според кој едното (монада) нужно се расчленува на два комплементарни принципа (дијада) кои, пак, формирајќи тријада, повторно се стремат кон нејзина фусија во едно (Чаусидис 2017, 109–112; Чаусидис 2014, 88–90). Дали оваа структура би интерферираше со мисловните концепти на еден претпоставен интелигентен октопод?

8. Современи симболи на логосот

Во претходните глави се осврнавме на симболите на логосот создадени во некои дамнешни култури или сè уште живи во рамките на современите традиционални заедници во кои до денес преживеале архаичните форми на митот и религијата. На крајот од овој преглед се наметнува прашањето дали процесите на симболизација на логосот се присутни и во културата на современите урбани општества, или тие таму повеќе не функционираат поради замената на митско–симболичкиот со рационалниот, т.е. научниот концепт на мислење. Во крајна инстанца, оваа дилема се сведува на прашањето дали и во современата култура митот сè уште постои во неговата суштествена спознателна функција, односно дали концептите на митското, т.е. митотворно мислење и натаму се својствени и за современиот човек наспроти тоа што тој е израснат и воспитан во духот на рационализмот и принципите на логичното и дискурзивно мислење.

Пред потрагата по одговор на ова прашање неопходно е да се дефинираат барем некои **основни обележја на митот** кои би послужиле како критериум за негова евентуална идентификација среде енормниот квантум на најразновидни феномени со кои е исполнета современата култура. Свесни за сета сложеност на оваа операција, во оваа прилика се решивме да издвоиме само некои од нив кои би биле најполезни за ова истражување.

Митските феномени спаѓаат во **масовните форми на културата** кои дури секундарно можат да добијат и некаков елитен предзнак, престојувајќи се во некоја потесна општествена група. Митот во принцип **настанува сам по себе**, односно **нема автори**, а доколку сепак на почетокот ги имал, со неговата експанзија тие се забораваат и стануваат ирелевантни затоа што делото што го создале ги над-

минало авторските рамки што тие му ги задале. Митот **не е интенционален**, т.е. **не е насочен кон некаква конкретна цел**, туку се појавува како **квинтесенција на афинитетите и потребите на една култура**, т.е. **една епоха**, а продолжува да егзистира и да се трансформира согласно опстојувањето и промените на тие афинитети и потреби. Го носи предзнакот на мит сè додека **нема можности ниту за докажување ниту за оспорување на неговата содржина**, т.е. **суштина**. Доколку се докаже, тогаш тој од сферите на митот се трансформира во наука, т.е. обична реалност, а ако пак биде оспорен – преминува во сферата на приказните, добивајќи со тоа сосема други функции. Вистинскиот мит денес главно не егзистира во официјалните религиски сфери, барем не во рамките на трите доминантни светски монотеистички религии. Тоа е така затоа што „окован во прангите на догмата“ тој се претвора во анахронен симбол кој повеќе функционира како знак и амблем со јасно дефинирано значење.

Симболот му е длабоко иманентен на човекот поради што и процесот на симболизација (спознавање преку симболи) е несопирлив во рамките на човековата култура. Во околности на негова дистанцираност од матичните сфери на религијата, тој наоѓа нови подрачја во кои може слободно да се пројавува, да се развива и да ги остварува своите функции. Се покажува дека во современите урбани општества тоа се формите на масовната култура манифестирани главно во рамките на визуелните медиуми. Во ова поглавје ќе претставиме три такви феномени за кои сметаме дека, покрај своите прагматични и практични функции, егзистираат и како актуелни денешни симболи на логосот.

а) Вонземјаните како носители на логосот

Последниве неколку децении во разните форми на масовна култура е широко распространето верувањето, убедувањето или сомнежот дека од далечното минато, па до денес некакви интелегентни суштества долетуваат на нашата планета дејствувајќи при тоа во рамките на следниве функции: како директни или посредни учесници во создавањето на живиот свет на планетава; како создавачи и двигатели на развојот на човештвото; како фактори кои треба да го опоменат човештвото во однос на деструктивните процеси што тоа ги генерира или да ги спречат нивните негативни реперкусии; како загрозувачки фактор. Зачетоците на овој феномен можат да се следат наназад и во XIX век, но својата главна експанзија низ широките маси тој ја доживува кон средината и особено во втората половина на XX век. Апсолутно го задоволува главниот, но и останатите посочени критериуми за мит – не може да се докаже егзактно, преку соодветни материјални факти и научни методи, но исто така, не може ниту да се оспори како потенцијална можност (Чаусидис 2011). Споредени со боговите и другите виши суштества од древните митови, вонземјаните покажуваат целосно поклопување со нив на ниво на основните обележја и функции: потекнуваат од некое место кое е невидливо и недостапно за човекот; во сите аспекти се посовршени од него; функционираат како создавачи на неговиот свет и на него самиот и како управувачи со нив; носат улога на алтер его, совест, коректив и како парадигма кон која човекот и човеш-

твото треба да се стреми; со своето експлицитно или имплицитно присуство го мотивираат човекот во достигнувањето на неговите материјални и духовни идеали.

Во последниве векови се случил голем напредок во науката и образованието (особено во западната култура) што резултирало со драстично подигање на процентот на образовани, т.е. школувани луѓе, а со тоа и глобално подигање на рационалната свест на човештвото. За припадникот на современата западна култура прифаќањето на еден феномен, макар тој се однесувал и на метафизичките сфери, не може да се базира само на сопственото чувство („верувам дека постои“) ниту на убедливоста и авторитетот на изворот од кој доаѓа информацијата за него, туку и на одредени повеќе или помалку убедливи факти, индиции и логички премиси. Поради овие промени многу клучни компоненти од исконските митови ја губат компонентата на неоспорливост, преминувајќи со тоа во „сферата на приказните“, додека кај други таа ќе биде докажана со што митот преминува во областа на стварноста, т.е. науката. Во овие околности се појавува и засилува концептот на атеизам што сето заедно придонесува митските дејствија и митските ликови во рамките на традиционалните религии да стануваат сè помалку уверливи. Принципиелна негација и неуверливост доживува самиот **концепт на бог** како некакво возвишено натприродно и натчовечко битие, без разлика дали е овоплотено во одредено тело или облик или сосема недофатно за човековите сетила.

Своите исконски симболички потреби митската свест сега ги вообличува во сосема други форми кои мораат да ги задоволат критериумите на новото време за уверливост и здрав разум, задржувајќи ги при тоа сите компоненти суштествени за симболот и митот. За разлика од боговите знаеме каде приближно живеат вонземјаните (тоа секако не може да биде небото и облаците или врвот од некоја планина), бидејќи денес, преку разни апарати и техники можеме дури и да ги видиме и анализираме нивните потенцијални светови. Знаеме приближно како оттаму можат да дојдат кај нас – со вселенски бродови слични на оние што и ние веќе ги користиме или преку „квантен скок“ за кој зборува современата наука. Не е исклучено дека тие ја приспособиле нашата планета за да се појави на неа животот, како што и ние тоа го правиме на нашава планета, а веќе планираме да го правиме и со околните. Се верува дека тие го зачнале животот на Земјата (науката е на прагот на создавање на првата артифициелна клетка) или повлијаеле на издвојувањето на човекот од светот на животните како единствено свесно суштество (теоретски денес е веќе можно менување на генетската структура на постојните суштества, односно нивно премоделирање согласно одредени наши желби и потреби).

Зошто митот за вонземјаните не би бил уверлив кога речиси сите компоненти во него се достижни, дури и за денешниот човек? Очевидно е дека тие се едниот од нашите нови (уверливи и живи) симболи на логосот (Чаусидис 2011).

б) Логосот како космичкиот софтвер

Говорејќи за „скротителот на животните“ напоменавме дека архаичниот човек немал голем избор при одбирот на реалните елементи кои би можеле да го симболизираат логосот (Чаусидис 1994, 76–79). Освен самиот себе, таква функ-

ција можеле да понесат само уште неколку елементи од неговото реално опкружување. Еден од најнеобичните и затоа особено парадигматичен е примерот со **пајакот**. Во неколку архаични култури, на ова животно му е доделен висок божески статус и соодветни функции, меѓу кои дури и онаа на творец на вселената. Оправдувањето за тоа треба да се бара во мрежата што ја ткае. Таа го фасцинирала архаичниот човек со својата константна и совршена геометриска структура која патем интерферира и со неговите претстави за структурата на небото и на сета вселена организирани во хиерархиски подредени зони кои се протегаат концентрично околу космичкиот центар, т.е. оската на светот (**T.VI: 2** спореди со **1**) (Chevalier & Gheerbrant 1987, 483–485).

Со развојот на занаетите и технологиите, функцијата на богови – креатори на светот и на човекот сè повеќе ќе им се доделува на вештите **богови-занаетчи**. Во еден таков пример, забележан и меѓу македонските народни преданија, **богот-грнчар** го создава светот од глина во вид на црепна, идентификувана со земната плоча, која ја покрива со вршник изедначен со небесната калота, додека во друго предание тој од глина го создава и првиот човек (Чаусидис и Николов 2006, 117, 118). Во други, многу пораспространети преданија троедината **божица-предилка** раководи со светот и со луѓето како дел од него така што ги преде и проткајува нивните животни нишки сечејќи ги на крајот со своите смртоносни ножици (Чаусидис 2012). Слични функции ќе им се доделуваат и на **боговите-металурзи** кои го создаваат светот и човекот во своите металуршки печки и ковачници, како и на **боговите-градители** кои космосот го градат во вид на огромен раскошен дворец. Во средниот век (а веројатно и пред тоа – во антиката), се појавува и сликата на ангелот со шестар во раката – како слика на **богот-математичар** и **богот-инженер** кој математичкиот ред и поредок го вградува во секое делче на универзумот. Да не заборавиме дека Ј. Кеплер бил убеден оти, проучувајќи ги законитостите на движењето на небесните тела и на другите физички процеси, всушност, го открива присуството и природата на Бог како творец на вселената. Слични метафизички предубедувања имале и алхемичарите, како и другите рани европски научници.

Не веруваме дека е случајно што во XIX век, синхронно со развојот на индустријата, се појавуваат и првите книжевни дела од жанрот на научната фантастика во кои се зборува за некои генијални, но и налудничави инженери кои во длабочините на океанот или во подземните шуплини обиколени со реки од лава создаваат **светови паралелни, а во некоја смисла и посовршени од нашиот**. Во првите децении на XX век во поартикулирана форма се јавува **концептот на роботот**, т.е. човек-машина кој од сферата на механичкото (анторпоморфен апарат кој се движи и работи) постепено преминува и на ментално рамниште – како **машина која мисли**. Само неколку децении подоцна, за период многу пократок од очекувањата, овие симболи стануваат не само реалност, туку и суштествен, т.е. неодминлив елемент на секојдневниот живот. Со усовршувањето на компјутерската технологија и нивните визуелни перформанси се појавува **компјутерски генерираната виртуелна реалност** – нов фасцинантен феномен со огромен симболички потенцијал.

Овие неколку елементи даваат предуслов за конституирање на уште еден современ феномен кој може да ги задоволи критериумите за вистински современ мит. Би можеле да го наречеме „**мит за Матрикс**“, според истоимениот популарен филм (снимен 1999 год. по сценарио и режија на Лана и Лили Вачовски (Lana and Lilly Wachowsky)). Во него се раскажува за еден нестварен, привиден, нематеријален и виртуелен свет кој всушност се проектира директно во мозокот на луѓето кои вегетираат без сопствена свест, сместени во капсули со функција на матки. Символичкиот и митски предзнак на овој наратив од ден на ден сè повеќе се зајакнува со рапидниот развој на технологиите на виртуелната компјутерски генерирана реалност кои се денес на чекор од една ваква апсолутно совршена проекција, без можност да биде детектирана од човековиот сетилен апарат како нестварна. Во една ваква констелација овој наратив уште повеќе ги исполнува критериумите за вистински современ мит. Земајќи го предвид, со право би можеле да се запрашаме **дали можеби и нашиот свет е една таква компјутерски генерирана виртуелна анимација?** Фактот што оваа дилема не може да се докаже, но не може ниту да се оспори, е индикатор дека се работи за современ митски феномен.

Доколку космосот се сфати како виртуелна реалност, компјутерската програма, т.е. **софтверот** што стои зад неа го добива статусот на **уште еден современ симбол на логосот** кој, иако самиот постои како нематеријален систем на кодови, може да се манифестира во материјални и визуелни облици чии заемни односи создаваат дејствија и настани. И овој, како и секој друг совршен и доследно спроведен систем, го имплицира прашањето за **неговиот творец**, т.е. **ентитетот што го создал**. Во филмот „Матрикс“ творци на виртуелниот свет се машините кои преку него манипулираат со човештвото при што и самите тие се продукт на истото тоа човештво. Аналогно, и нашиот свет можеби претставува таква проекција создадена од некого, можеби и од нашите претходници, предци или господари.

в) Геномот како логос во човекот

Уште еден феномен од сферите на егзактната наука може да го понесе карактерот на современ симбол на логосот, заокружен во едно имплицитно митско дејствие. Тоа е **генетскиот код кој стои во основата на сите суштества од нашата планета**. Во овој систем се содржани сите информации за соодветното суштество, односно видот на кој тоа припаѓа со што се обезбедува неговото размножување, односно пренесувањето на тие информации кај новосоздадените единки од истиот вид. Во принцип, тој функционира слично на софтверот во компјутерите преку кој, исто така, може да се зададе обликот и функционирањето на еден ентитет. Со откривањето на овој коден систем, на неговата структура, принципите на функционирање и особено со активното и свесно манипулирање со него од страна на човекот (а со тоа и преобликувањето на суштествата што тој ги генерира) се наметна уште една, веќе посочена негова митска импликација: дали овој совршен коден систем настанал сам од себе или зад него стои некаков ентитет, т.е. субјект (условно наречен Бог) кој го обмислувал и создавал, на сличен начин како што еден современ инженер ја кодира во соодветна компјутреска програма структурата на

една зграда, функционирањето на некоја машина или обликот и движењата на одреден виртуелен лик во некој научно–фантастичен филм. Ако јас денес можам да генерирам одредена стварност, макар таа била и привидна, сосема е логично да помислам дека и самиот можам да бидам дел на една таква од некого генерирана стварност. При тоа отсуството на индикации и докази за привидноста, т.е. виртуелноста на таа стварност (и јас како дел од неа) не мора воопшто да е доказ за нејзината реална природа, туку само уште една однапред зададена компонента во програмата што неа ја генерира.

... програмерот изработува софтвер за компјутери кои ќе служат за програмирање софтвери за други компјутери, кои, пак исто така, би можеле да изработуваат софтвери за трети компјутери кои ...

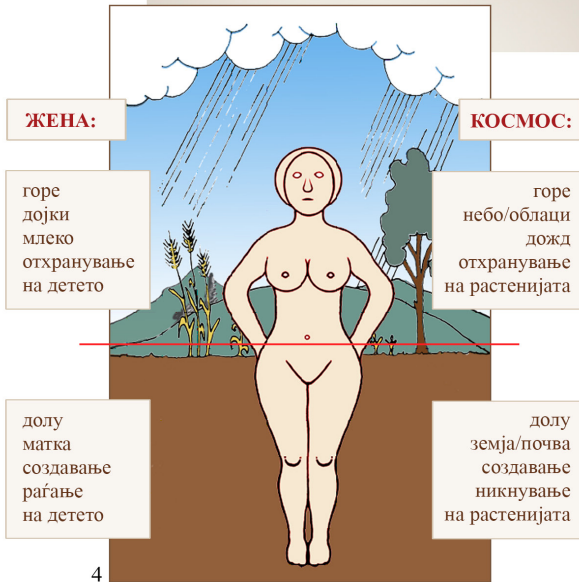
Т.І



1



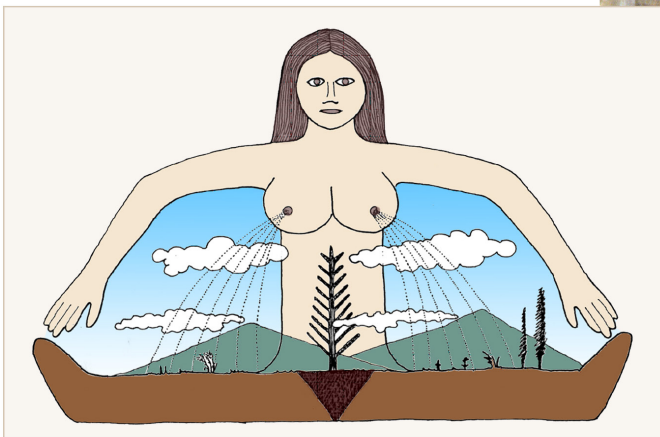
2



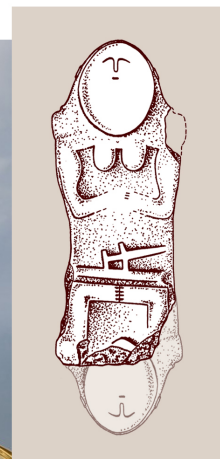
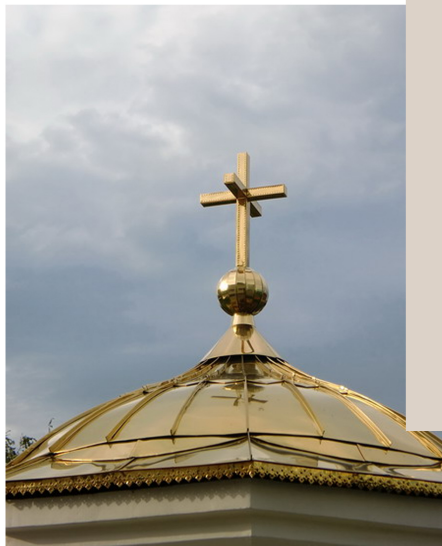
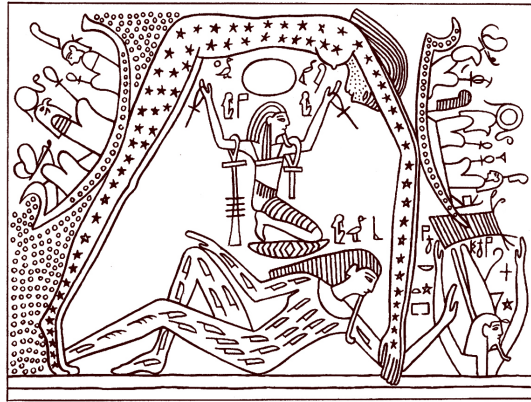
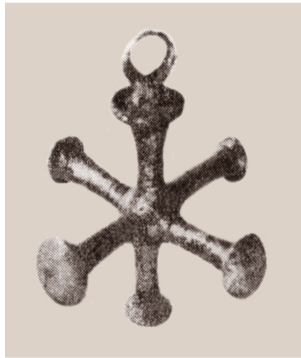
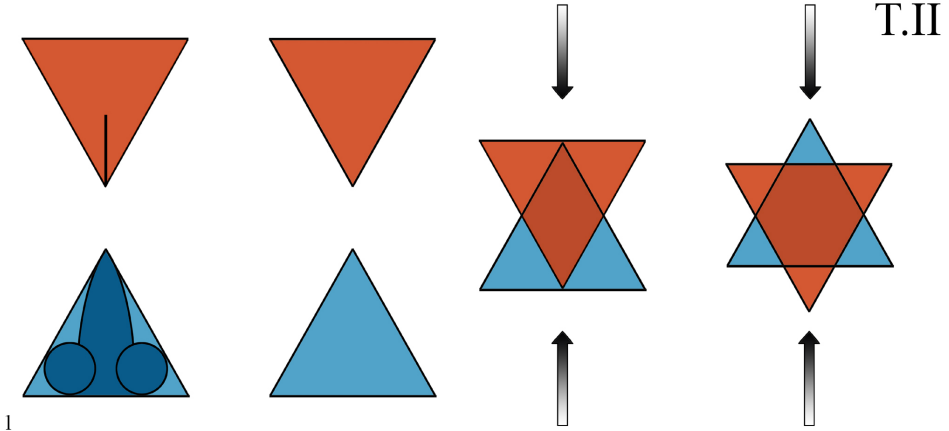
4



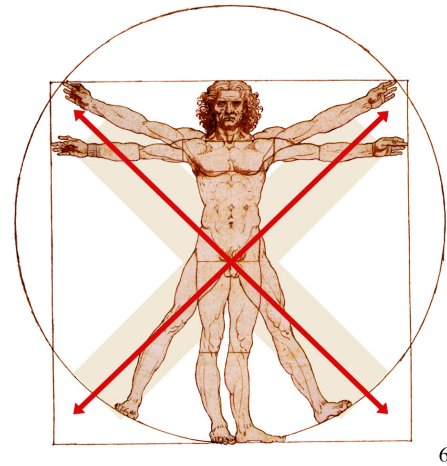
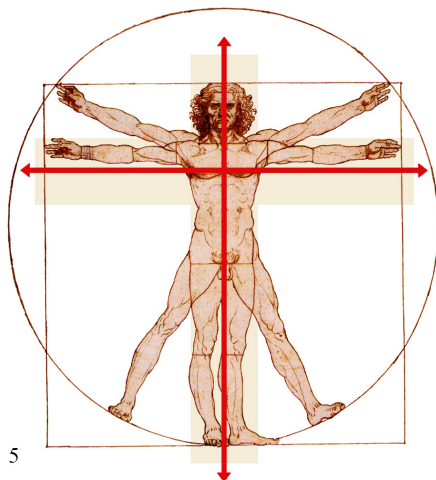
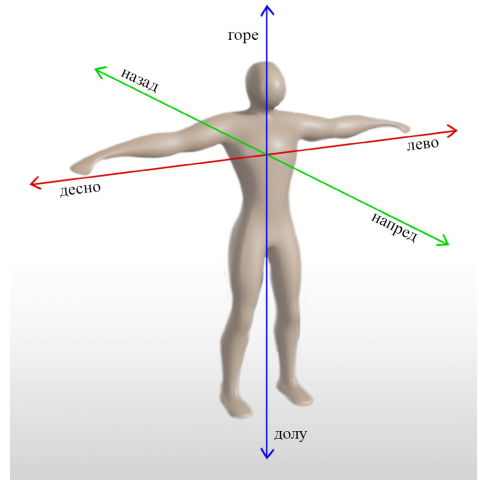
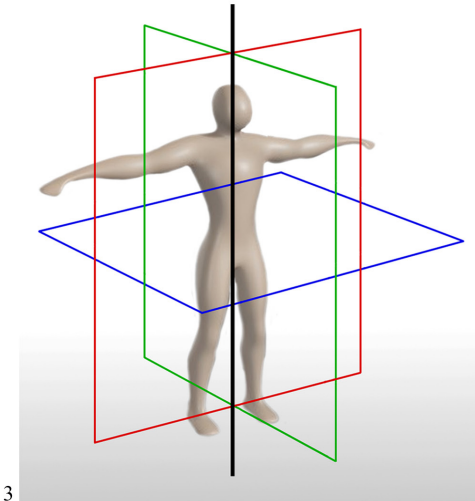
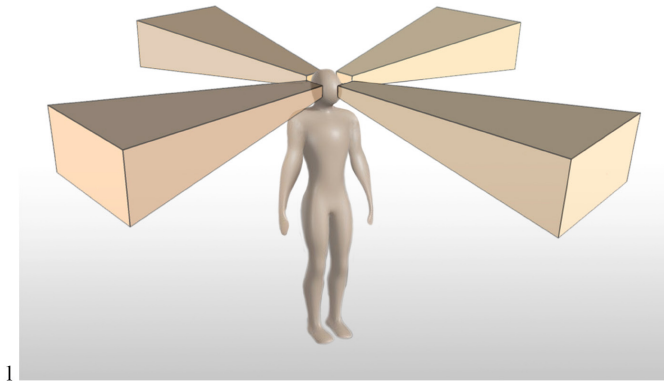
3



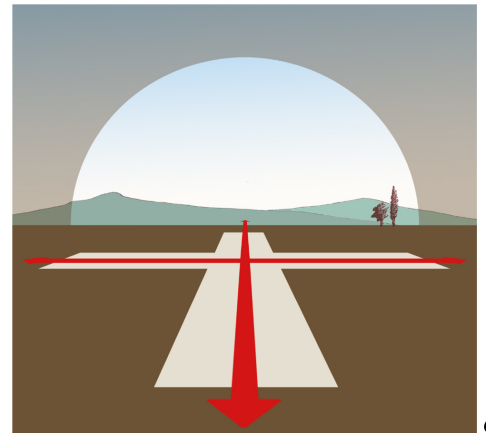
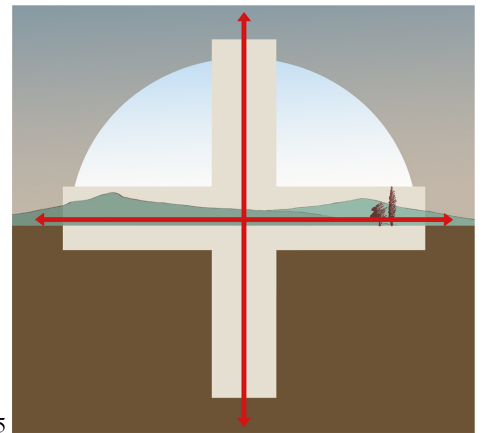
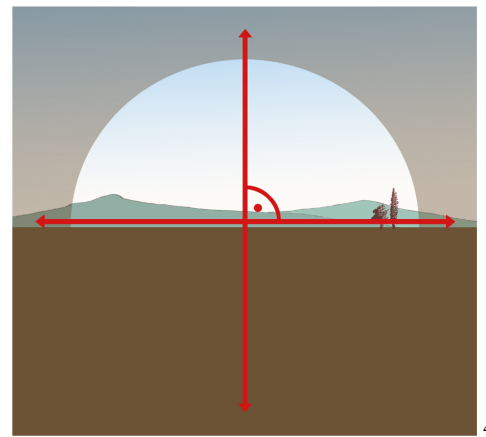
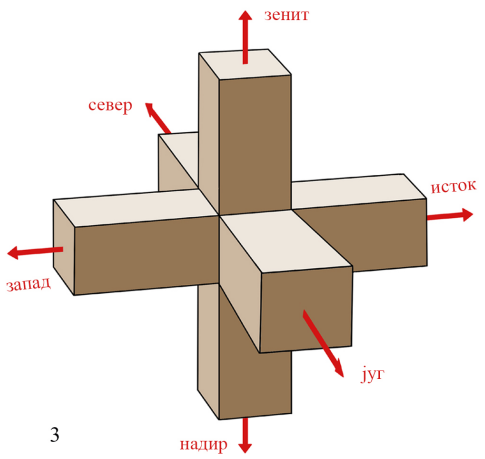
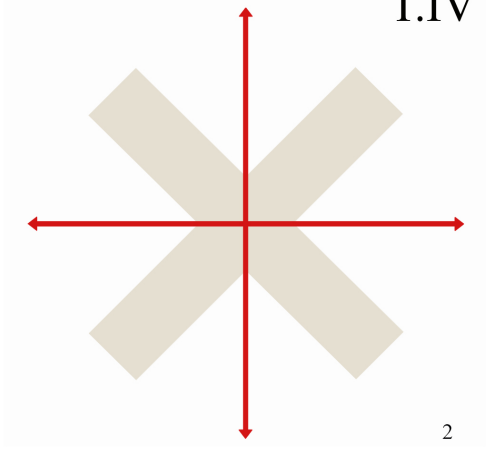
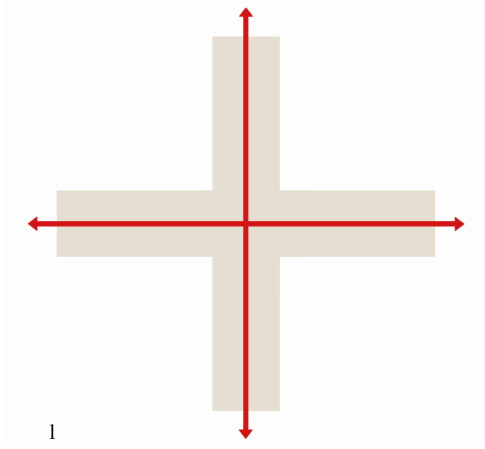
5



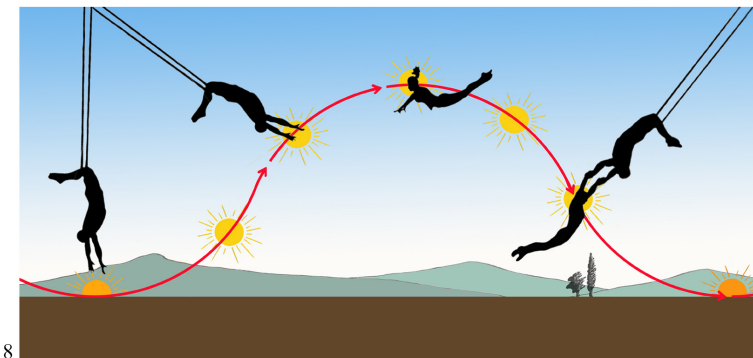
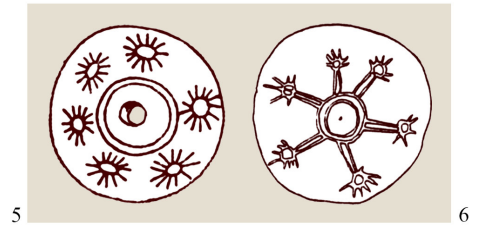
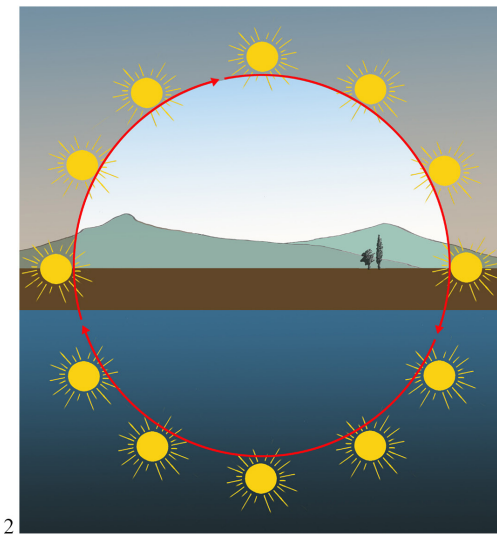
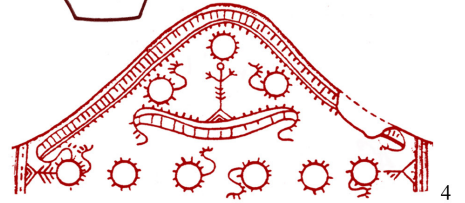
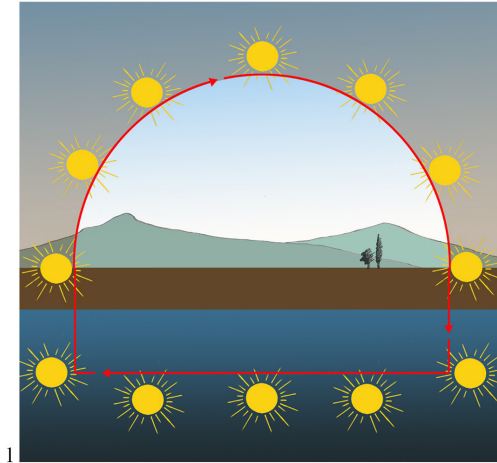
Т. III



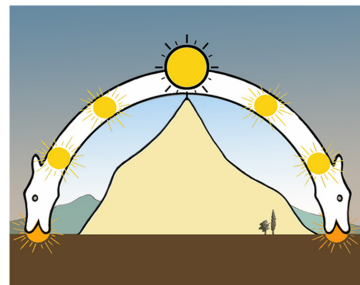
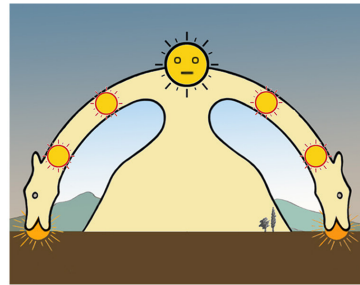
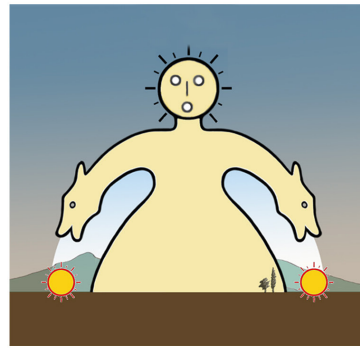
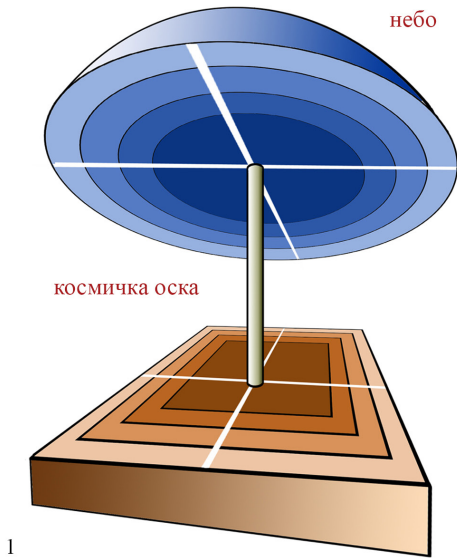
T.IV



T.V

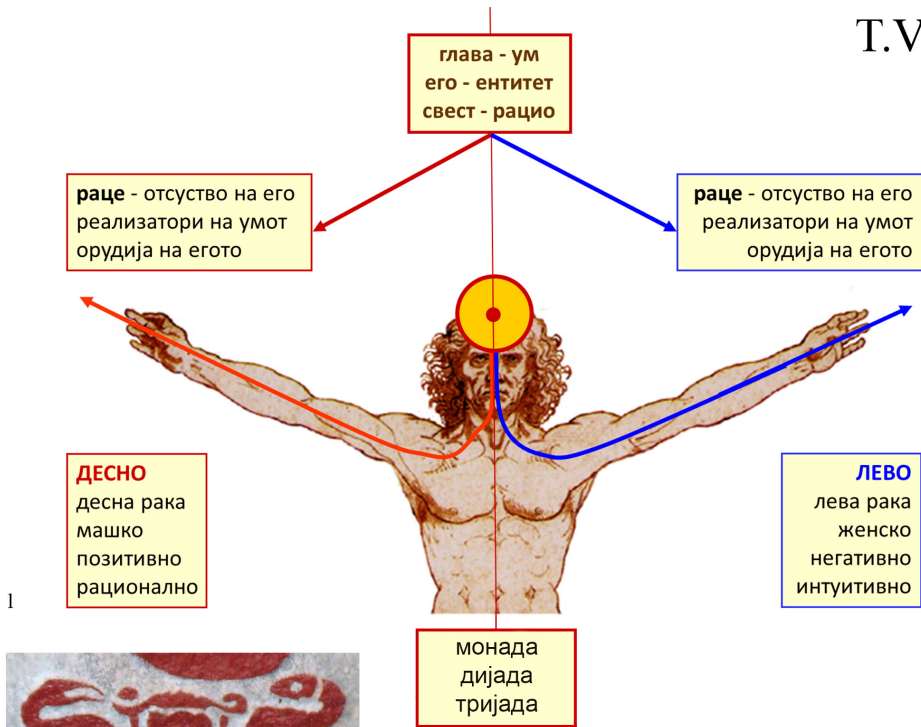


T.VI



земја

T.VII



Илустрации

- T.I:** **1-3.** Некропола „Димов гроб“, Уланци, Градско, Р. Македонија: Грбови и гробни прилози, доцно бронзено време (Videski 2007, Fig. 2, 7, 8); **4, 5.** Космоизација на жената, т.е. феминизација на космосот, шематски прикази (Чаусидис 1994, Т.XV).
- T.II:** **1.** Геометризиран приказ на хиерогамијата (Чаусидис 2017, Г29: 1-4); **4.** Бронзен приврзок, железно време, Куç i Zi, Албанија; **5.** Керамички предмет, бронзено време, „Градиште“, Пелинце, Куманово, Р. Македонија; **6.** Керамички предмет, бронзено време, „Градиште“, Кончуљ, Врање, Србија; **7.** Крст над христијански сакрален објект, Алатырь, Чувашија, Русија (Чаусидис 2017, Д39: 1, 2, 5, 14); **2.** Претстава на вселената (Нут и Геб), древноегипетска култура (Токарев 1989, 267); **3.** Каменен идол, скитска култура, Мескеты, Чеченија, Русија (Чаусидис 2017, Е12: 9).
- T.III:** **1-6.** Шематски приказ на значењата на крстовидните симболи во релација со човековото тело (Чаусидис 2017, Д1: 1, 3-6). **2.** Претстава на кукастиот крст како нацистички симбол, т.е. знак.
- T.IV:** **1-6.** Шематски приказ на космолошките значења на крстовидните симболи (Чаусидис 2017, Д2: 1-6).
- T.V:** **1, 3, 8.** Шематски приказ на архаичните претстави за цикличните процеси на небото (Чаусидис 2017, Д67: 1, 2, 8); **3.** Керамички сад, енеолит, култура „Трипоље–Кукутени“; **4.** Мотив врежан на бронзен накит, IX–VIII век пред н.е., Radolinek, Gmina Czarnków, Полска; **5.** Керамички предмет, бронзено време, Троја, Турција; **6.** Мотив врежан во дрво, етнографија, народ Нивхи, Сибир; **7.** Ротација на нокното свездено небо околу поларната свезда, современа фотографија; **9.** Метална плочка, доцно бронзено–железно време, Лчашен, крајбрежје на езерото Севан, Ерменија (Чаусидис 2017, Д67: 3-7, 9).
- T.VI:** **1.** Расчленување на небото и земјата според концентричниот концепт, шематски приказ (Чаусидис 2005, А6: 1); **2.** Пајакова мрежа; **3.** Минијатурен керамички модел на кочија, бронзено време, Дупљаја, Бела Црква, Банат, Србија (Чаусидис 2017, Д60: 11); **4.** Минијатурна бронзена кочија (дискот позлатен), бронзено време, околу 1300 год. пред н.е., Trundholm, Данска (Чаусидис 2017, Д59: 6); **5-7.** Претворање на двојното зооморфно небо во хибридна фигура со раце во вид на животински протоми, шематски приказ (Чаусидис 2005, Д24: 16-18).
- T.VII:** **1.** Тројна структурираност на основните елементи и функции на човековото тело (шематски приказ: Н. Чаусидис); **2.** Релјеф во камен (детал), 400–600 год. н.е., Smiss, Gotland, Шведска (Чаусидис 2017, А60: 9); **3.** Бронзен релјеф на Горгона Медуза, VI век пред н.е., Perugia, Италија (Чаусидис 2017, Е8: 11); **3.** Скротител на тигри во циркус, современа фотографија; **5.** Класичен индиски танц, фестивал „Bharatam“, Индија (Чаусидис 2017, А56: 7); **6.** Двоплочеста фибула, VI–VII век, Мартиновка, Украина (Чаусидис 2017, А54: 2); **7.** Бронзен приврзок, среден век, култура на фино–угриските народи, Русија (Чаусидис 2017, А53: 5).

Користена литература

- Аверинцев, С. С. (1982). *Поетика рановизантијске књижевности* (С. С. Аверинцев, *Поетика ранневизантијской литературы*). Београд: Српска књижевна задруга.
- Ценев, Ѓ. (2005). *Небојо над Македонија*. Скопје: Младински културен центар.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Conger, G. P. (1922). *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Чаусидис, Н. (1994). *Митскиите слики на Јужните Словени*. Скопје: Мисла. <<https://tinyurl.com/yaznzfok>>
- Chausidis, N. (1994). „The Magic and Aesthetic Functions of Mythical Images in the South Slav Traditional Culture” // Dejan Ajdačić (ed.) *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*. Belgrade: Library Vuk Karadžić, 5-21. <<https://tinyurl.com/y93yf5gf>>
- Чаусидис, Н. (1996). „Магиската и естетската функција на митските слики во традиционалната култура на Јужните Словени”, *Наше ѝисмо* 7. Скопје, 20–22. <<https://tinyurl.com/ybr75fdz>>
- Чаусидис, Н. (2005). *Космолошки слики (симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум)* Том I–II. Скопје: Никос Чаусидис.
- Чаусидис, Н. (2011). „Човековиот труд меѓу практиката и спознанието” (N. Chausidis, *Human Work in between Practice and Cognition* // *TEDX–Skopje*. 19.03.2011 <<https://tedxskopje.mk/archives/1058>>
- Чаусидис, Н. (2012). „Предилката со зоо-антропоморфни и демонски обележја во словенските митски традиции”, *Studia Mythologica Slavica*, 15. Ljubljana, 91–115. <http://sms.zrc-sazu.si/pdf/15/SMS-2012-06_kausidis.pdf>
- Chausidis, N. (2012). „Mythical Representations of 'Mother Earth' in Pictorial Media” // G. T. Meaden (ed.) *An Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking Symbols and Images, Art and Artefacts from History and Prehistory*. Oxford: BAR International Series 2389, 5-19. <https://www.academia.edu/3086116/Mythical_Representations_of_Mother_Earth_in_Pictorial_Media>
- Чаусидис, Н. (2013). „Устата на кловетот и насмевката на Деметра – Баубо” // В. Мартиновски, В. Томовска (уред.), *Ситије лица на смешното: од антиката до денес*. Скопје: Друштво на класични филолози „Антика”; Друштво за компаративна книжевност на Македонија, 55–73. <<https://tinyurl.com/y94s6jdh>>
- Чаусидис, Н. (2014). „Зооантропоморфниот мифическиот персонаж со раце во виде животних” // Н. В. Злыднева (ред.), *Проблема зџбрига в славјанских културях*, Москва: Институт славяноведения РАН, 75–93. <<https://tinyurl.com/ybqgcsul>>
- Чаусидис, Н. (2015). „Хиерогамија и њене ликовне претставе у древним и архаичним културама” // Д. Жунић (ред.) *Традиционална етнотска култура V: Ерос*. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитетот у Нишу, 44–109. <https://www.academia.edu/22443582/Pictorial_representations_of_sacred_marriage_hierogamy_in_ancient_and_archaic_cultures>
- Чаусидис, Н. (2017). „Македонските бронзи и религијата и митологијата на железнодобните заедници од Средниот Балкан”. (Summary: *Macedonian Bronzes and the Religion and Mythology of Iron Age Communities in the Central Balkans*). [ebook. pdf] Скопје: Центар за истражување на предисторијата. <http://www.cip-cpr.org/en-publishing/_nikos-kausidis-macedonian-bronzes.html>

- Chausidis, N. (2018). „Threshing Floor as a Symbolic Paradigm of the Ancient Observatories“ // D. Gjeorgijevski (ed.), *Kokino – Giving Gifts to God: Evidence of Votive Offerings in the Sanctuaries, Temples and Churches*. Kumanovo: National Institution Museum of Kumanovo, 39–48. <https://www.academia.edu/37405633/Threshing_floor_as_a_symbolic_paradigm_of_the_ancient_observatories>
- Чаусидис, Н.; Николов, Г. (2006) „Црепна и вршник (митолошко–семиотичка анализа)“, *Studia mythologica Slavica* 9. Ljubljana, 97–160. <<https://tinyurl.com/y8y7hxs3>>
- Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1987). *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Диџитален (2019). *Диџитален речник на македонскиот јазик* <<https://makedonski.info/>> (03.02.2019)
- Eliade, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. New York; London: Sheed & Ward.
- Фасмер, М. (1967). *Этимологический словарь русского языка*. Москва, 1967.
- Фролов, Б. А. (1974). *Числа в графике палеолита*. Новосибирск: Наука – Сибирское отделение.
- Gluhak, A (1993). *Hrvatski etimološki rječnik*. Zagreb: August Cesarec, 1993.
- Kasirer, E. (1985). *Filozofija simboličkih oblika – drugi deo: Mitsko mišljenje* (E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil II, Das mythische Denken). Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada.
- Марковски, С. (2018). „Улогата и влијанието на неврофилозофијата врз современите когнитивистички и физиолошки парадигми за свеста“ // Ј. Мојсиева–Гушева, Д. Тошева, Љ. Митковски (уред.) *За душата*: Зборник на текстови од Меѓународната научна конференција одржана на 1-3 јуни 2016 година во организација на Здружението за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ Скопје, Здружението на класични филолози „Антика“ и Филозофското друштво на Македонија. Скопје: Здружение за компаративна книжевност на Македонија; Здружение на класични филолози „Антика“; Филозофско друштво на Македонија, 355–365.
- Neumann, E. (1963). *The Great Mother – an Analysis of the Archetype*. Princeton University Press.
- Senč, S, (1988). *Grčko-hrvatski rječnik za škole*. Zagreb.
- Skok, P. (1974). *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Софрониевски, М. (2001). *Латинско–македонски речник*. Скопје: Bigoss.
- Токарев, С. А. (уред.) (1980). *Мифы народов мира, Т. I*. Москва: Советская энциклопедия.
- Топоров, В. Н. (1982). „Космос“ // *Мифы народов мира, Т. II*. Москва: Советская энциклопедия, 9–10.
- Vernan, J.-P. (1990). *Poreklo grčke misli (J. – P. Vernan, Les origines de la pensée grecque)*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Novi Sad: Dobra vest.
- Videski, Z. (2007). „Religious Beliefs of the Late Bronze Age in the Territory of the Republic of Macedonia“ // *Scripta praehistorica in honorem Biba Teržan, Sítula, 44, Dissertationes Musei Nationalis Sloveniae*. Ljubljana, 313–320.

УДК: 2-14:1

Виктор Илиевски*

д-р, постдокторски истражувач
Институт за филозофија
Автономен универзитет Барселона, Шпанија

LOGOS И ТРОПОИ ВО ТЕОЛОГИЈАТА НА РАНАТА СТОА**LOGOS AND TROPOI IN THE THEOLOGY OF THE EARLY STOA****Summary**

This article discusses the theological implications of the terms *logos* and *tropos*. In it, I examine the four types of arguments (i.e., the four *tropoi*) for the existence of God (i.e., *Logos*), relying mostly on Cicero's classification given in the *De Nature Deorum*, all the while drawing comparisons with and using the material from Sextus' work *Pros Physikous*, where the term *tropos* as applying to a type of argument for the existence of God was first used. The four *tropoi* in Cicero and Sextus, respectively, are the following: (a) *ex operibus dei*, (b) *e consensu omnium*, (c) argument from recorded epiphanies, (d) argument from predictions and oracles; and (a) *e consensu omnium*, (b) *ex operibus dei*, (c) *reductio ad absurdum*, (d) argument from the absurdities that follow from the conclusions of the opponents. I also touch upon some of the arguments that Cicero expounds out of the framework of his four *tropoi*. Next I turn to the Socratic and Platonic arguments for the existence of God, compare them with the Stoic ones and briefly explore their possible influence on the latter. Finally, I try to point out what the Stoics are actually trying to prove with their arguments. As far as the issue of the plausibility and the efficiency of the Stoics' theological arguments is concerned, it is being addressed here only sporadically, in course of presenting the *tropoi* themselves.

Keywords

Logos, tropos, Arguments for the Existence of God, Stoicism, Socrates, Plato

Вовед

Logos е еден од клучните термини во филозофијата на стоиците и тој, зависно од контекстот, може да пренесува повеќе значења. Така, на пример, во стоичката логика се однесува на целината која го образува доказот (DL VII.45), составен од главна премиса, споредна премиса и заклучок (DL VII.76)¹; во епистемологијата и во етиката, како *orthos logos*, го означува критериумот на вистинитоста познат како правилно расудување (DL VII.54), односно сеопштиот и сепроникнувачки морален

* Viktor Ilievski was supported by a fellowship at the IRH-ICUB, University of Bucharest. .

¹ Со терминот *logos* стоиците го означувале и она што денес го нарекуваме реченица, тврдење (DL VII.56), но и смислениот говор воопшто, како различен од просто изговорениот збор, односно *lexis* (DL VII.60). На уште повисоко ниво, *logos-oiw* е доктрина, дискурзивно изложување на одреден философем.

закон (DL VII.88); во психологијата се однесува на разумот (DL VII.139), односно суштината на човечката природа, но и на одредба која наложува дејствување (како *logos prostatikos*).

Терминот *tropos* е, исто така, повеќе значаен, иако, разбирливо, не го одликува еднаква разновидност како и прочуениот *logos*. *Tropos* е реторички стил, облик на говорење, на изразување говор (*logos*). *Tropos* е, исто така, и начин на претставување на доказ, односно схема на доказ (DL VII.76), т.е. на *logos*, пренесена со помош на редни броеви². Со други зборови, во стоичката логика валидниот *logos* се претставува преку извесен *tropos*.

Не изненадува што термините *logos* и *tropos* се избориле за свое место и во стоичката физика и теологија. Па така, *logos*–от во овие сфери презема улога достојна на својата неколкувековна репутација, и со него се именува дејственото начело на севкупноста³, т.е. космичкиот разбор или Бог (DL VII.134)⁴. *Tropos*–от, пак, во рамките на стоичката теологија се сфаќа како вид или категорија на аргумент за постоењето на *Logos-oi*, односно на сепроникнувачкиот Бог и на логосната *pronoia* (промисла) во согласност со која се одвиваат настаните во вселената⁵. До нас се дојдени две класификации на стоичките теолошки *tropoi*; обете се состојат од по четири вида аргументи. Кикерон ги бележи следниве: (а) *ex operibus dei*, (б) *e consensu omnium*, (в) аргументи од осведочени богојавленија, (г) аргументи од утврдената вистинитост на пророштвата и визиите (ND II.2–3). Кај Секст Емпирик, пак, ја наоѓаме оваа листа: (а) *e consensu omnium*, (б) *ex operibus dei*, (в) *reductio ad absurdum*, (г) аргументи од неиздржаноста на заклучоците на противниците (M IX.60)⁶.

Темата на оваа статија, како што впрочем и самиот наслов укажува, се токму теолошките импликации на термините *logos* и *tropos*. Во неа ќе ги разгледам четирите вида аргументи за постоење на Бог, односно *Logos*, потпирајќи се првенствено на Кикероновата класификација во *De Natura Deorum*, повлекувајќи при тоа паралели со, и ползувајќи го материјалот од Секстовото дело *Pros Physikous*, а ќе се осврнам и кон неколку од аргументите кои Кикерон ги изнесува, строго говорејќи, вон рамките на своите *tropoi*. Потоа, ќе се навратам кон сократовско–

² „Ако првиот, тогаш вториот; но првиот; затоа вториот“ (*ibid.*). Интересно е да се напомене дека стоиците користеле и комбинација од доказ и схема, таканаречен *logotropos*: „Ако Платон живее, Платон дише; но првото, затоа второто“ (DL VIII.77). Преводите од грчки се на авторот.

³ Како сопоставено на пасивното начело, т.е. инертната материја.

⁴ Cf. (SVF I.160,162). Бог е исто така и *spermatikos logos* на космосот, семеното, односно причинското начело на сè што постои (DL VII.136).

⁵ Првата забележена употреба на терминот *tropos* со ова значење е кај Секст Емпирик, (M IX.60).

⁶ Битно е да се напомене дека аргументите изнесени во (M IX.61–136) се „претежно стоички“; бидејќи овој оддел е насочен против теолошките учења на догматските философи воопшто, во него се третираат и мненијата на други мислители, иако стоичките доминираат. Исто така, добро е да се има на ум и дека *Pros Mathēmatikous* IX, т.е. M IX, е всушност првата книга од Секстовото двотомно дело *Pros Physikous* (*Прошив философиите на природата*), кое, од своја страна, ги сочинува книгите VIII и IX од делумно загубените *Skeptika Hypomnēmata* во десет книги. За Секстовиот опус и непрецизното користење на кратенките со кои се означуваат неговите дела, види (Bett viii–x).

платоновските аргументи⁷, критички ќе ги споредат со стоичките и накратко ќе го истражат нивното евентуално влијание врз последниве. Конечно, ќе се обидам да укажам што всушност стоиците се обидуваат да докажат со своите аргументи за постоење на Бог. Што се однесува до прашањето за смисленоста и успешноста на стоичките аргументи во извршувањето на преземената задача, тоа ќе биде адресирано само спорадично, и тоа во текот на претставувањето на самите *tropoi*⁸.

Философијата за стоиците е многу повеќе од академска дисциплина, повеќе дури и од средство за осознавање на вистината за светот што нè опкружува. Таа е, пред сè, вежба во совладувањето на вештината на живеењето на погодното, полезното – а тоа пак се погаѓа да биде ништо друго, туку доблеста (SVF II.35.5–6). Затоа, исходштето на стоичката философија е воедно крајно практично и крајно возвишено – да се живее во согласност со доблеста, односно да се живее живот хармоничен, живот во согласност со природата (SVF III.16.8–10). Токму поради ова почетно и завршно начело на стоичкото философирање, тие своите философски постулати ги доведувале до нивните крајни консеквенции, со вистинска „стоичка“ доследност и трпеливост. На пример, бидејќи онтолошкото првенство му го доделиле на телесното, не одбегнувале и душата (SVF I.518.7–14), (SVF II.790.24–28), (SVF II.791), но и Бог (SVF II.1052.30), (SVF II. 1028–1048) да ги прогласат за телесни. Еден од апелативите со кои стоиците го означувале тоа божеството е токму нашиот *Logos*⁹. Бог е за стоиците *Logos* затоа што го претставува разборот на светот; како што, барем во случајот на доблесните, токму разборот е начелото според кое тие се раководат и кое управува со нивните дејства, така и космичкиот *Logos* раководи со севкупноста на светските собитија¹⁰, кои се, поради неговата суштинска одличност, секогаш и без исклучок добри¹¹ – дури и кога ограничената единка таа доброт не може да ја согледа. Следува дека и самиот свет е исто така живо суштество обдарено со разум (*zōon... logikon*), кое во состојбата на сеопштиот пожар (*ekpyrōsis*) станува наполно истоветно со своето управувачко начело, односно со божествениот *Logos*, и продолжува да опстојува како

⁷ Поаѓајќи од премисата дека Сократовите и Платоновите учења, како и нивните интерпретации и трансформации, се од суштинско значење за развојот на стоицизмот.

⁸ Мета–теоретските проблеми кои се однесуваат на можноста, па и потребата, Божјето постоење да се докаже се далеку вон опсегот на овој скроман текст. Кога е во прашање доказната моќ на овој вид аргументи воопшто, ќе мораме да се задоволиме со следниот цитат: “[T]he traditional theistic arguments ... establish the possibility of God by pointing to aspects of human experience which pose problems in reflecting upon which we find ourselves faced with the alternatives of accepting sheer formless and meaningless mystery or the worship–eliciting mystery of God” (Hick xiii). Затоа овде главно ќе го користам терминот „аргумент“, а не „доказ“.

⁹ За стоичкиот Бог како *Logos*, види (Sandbach 72f).

¹⁰ „Бог е живо суштество кое е бесмртно, разборито, совршено или умно во среќата, кое не прима никакво зло, кое се грижи за светот и оние кои се во него, но не е човеколико. Тој е творец на целината и налик на татко на сè, како земено општо, така и во оној негов дел со кој ги проникнува сите нешта и кој со различни имиња се именува, согласно со неговите моќи” (DL VII.147).

¹¹ За кратка одбрана (иако од платоничарска гледна точка) на тезата дека космичкиот разбор може да биде причина само на добри нешта, види (Sedley, “Platonic Causes” 126).

целина разборита и мудра (SVF II.606). Така Бог е не само иманентен во светот, туку во извесни периоди и едно со него¹².

Со еднаква принципиелност стоиците пристапувале и кон прашањето за Божјото постоење. Тие сметале дека во умовите на сите разумни суштества природно се создава пред-поим (*prolēpsis*) за Бог, едноставно врз темел на секојдневното искуство на светот и неговата структурираност¹³. Следствено, за нив потврдата на Божјето постоење не е прашање на вера, туку просто на восприемање, под услов тоа да не потпадне под влијание на непосакувани ментални процеси, какви што се погрешното заклучување или индоктринацијата со неточни идеи¹⁴. Затоа сомнежот во оваа теолошка вистина е сосема неразумен и стоичките философи немаат никаков проблем да осмислат цела плејада аргументи, со кои всушност само го потврдуваат очигледното. Како што веќе беше споменато, подоцнежните критичари и доксографи најголемиот дел од нив ќе ги сведат под четири заглавија, односно *tropoi*, на кои сега ќе преминеме.

I

Првиот *tropos* според класификацијата на Кикерон, односно вториот според класификацијата на Секст, ги обединува аргументите *ex operibus dei*, синтагма која на македонски би можела да се пренесе како „доказ од Божјите дела“. Старите често сметале дека овој аргумент воопшто не побарува расправа, толку очигледна им се чинела неговата вистинитост¹⁵. Та просто кога гледаме кон небото и ги следиме движењата на небесните тела, зар со самиот тој чин не ни станува наполно јасно дека постои надмоќен, величествен Ум (*praestantissimus mens*) кој со нив управува?¹⁶ Затоа, стоиците повторно и повторно се ползувале со овој аргумент. Најпрвин, интересно е да се напомене дека Секст Емпирик некои од силогистичките заклучоци на Сенон¹⁷ ги сведува под *tropos-oīi ex operibus dei* – иако според својата формулација не се интуитивно такви – веројатно затоа што овие се допираат до среденоста, разборитоста и други својства на живата и обоготворена вселена. Во *Pros Physicous* се изложени два докази од Божјите дела, кои авторот му ги припишува на Сенон:

¹² Ова тврдење ќе има силен одглас врз стоичките докази за Божјето постоење, што ќе стане јасно подолу во текстот.

¹³ Некои детали околу стоичкиот *prolēpsis* за Бог, како и остра критика на недоследностите поврзани со него, се дадени во (*St. Rep.* 1051 E–1052 E) и (*Comm. Not.* 1074 E–1077 A). Во (*ND* II.5.13) Кикерон изнесува четири причини за образување на теолошката пред-идеја во умовите на луѓето, постулирани од страна на Клеант.

¹⁴ За основни информации во врска со создавањето на поимите (*ennoiai*) и пред-идеите (*prolēpseis*) во човечкиот ум, види (A. A. Long and Sedley 241).

¹⁵ *Ne egere quidem videtur ... oratione* (*ND* II.2.4).

¹⁶ Види *ibid.*

¹⁷ За подробна анализа на сите аргументи на Сенон кај Кикерон и Секст Емпирик, види (Dragona–Monachou 41–70), Meijer (1–36).

- (а) Она што оддава разумско семе (т.е. *spermatikos logos* на она што е разумно),
е и самото логосно (т.е. разумно);
Но, вселената оддава разумско семе;
Затоа, вселената е логосна (разумна)¹⁸.

Поентата на овој заклучок е дека светот ги содржи во себе логосните начела на разумните суштества, што е очигледно од присуството на таквите суштества – на пример, луѓето; но ништо неразумно не содржи во себе разумски начела; затоа светот како целина е разумен.

- (б) Разумното е подобро од неразумното;
Но ништо не е подобро од вселената;
Затоа, вселената е разумна¹⁹.

Следејќи ја истата постапка, можеме да докажеме и дека вселената е разборита (*noeros*), како и проникната со душа (*empsychos*). Иако формално валиден, овој заклучок е сериозно загрозен од неговата втора премиса; (i) нејзината вистинитост се прифаќа аксиоматски, (ii) претпоставената одличност на вселената се темели токму врз својството „да се биде разумен“ од првата премиса, што е еден вид *petitio principii*.

Обата овие докази се присутни и во значително постарото дело *De Natura Deorum*, иако по обратен редослед: Кикерон аргументот (б) го изнесува прв, а аргументот (а) втор. Всушност, Секстовиот (б) е многу близок до оној што го наоѓаме кај Кикерон, што говори за можноста дека користеле ист извор²⁰. Од друга страна, аргументот (а) во *De Natura Deorum* е повеќеслоен и проследен со интересна аналогичја: кога маслиновото дрво би раѓало флејти, или чинарот лири, не би се сомневале дека тие имаат некакво знаење за музиката; зошто тогаш да не заклучиме дека светот е одуховен и мудар, кога веќе произведува одуховени и мудри суштества?²¹

Потоа, од четирите главни Клеантови докази²² кои ги наведува Кикерон (ND II.5.13–15), три, по својот дух, се различни варијанти на *ex operibus dei* стратегијата, иако во *De Natura Deorum* не се сведени под тоа заглавие. Прво, за Божјето постоење сведочат неброените благодати што природата ни ги пружа: плодната почва, редовната измена на годишните времиња итн. Второ, застрашувачките природни појави, како секавицата, метеорските дождови, кометите, поплавите, земјотресите – кои влеваат страв во срцата на луѓето – исто така, укажуваат на постоењето

¹⁸ *to proiemenon sperma logikou kai auto lokigon estin· ho de kosmos proietai sperma logikou· logikon ara estin ho kosmos* (M IX.101).

¹⁹ *to logikon tou me logikou kreitton estin· ouden de ge kosmou kreitton estin· logikon ara ho kosmos* (M IX.104).

²⁰ *Quod ratione utitur id melior est quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur* (ND II.8.21). Во Кикероновата верзија, по истата постапка може да се докаже дека светот е мудар, среќен и вечен.

²¹ (ND II.8.22). Кикерон претставува уште една верзија на овој аргумент: Ништо несвесно нема свесни делови; но светот има свесни делови; затоа, светот е свесен (*ibid.*). Аргументите (а) и (б) Кикероновиот Кота прилично уверливо го побива во (ND III.8.20–23).

²² За педантна класификација и толкување на сите Клеантови аргументи кои ги зачувале Кикерон и Секст, види (Dragona–Monachou 71–108). Cf. (Meijer 37–68).

на сили помоќни и повозвишени од човечките. Конечно, најдобриот доказ е токму еднообразното и рамномерно движење на небесните тела, нивната убавина и закономерност. Соочен со таков степен на поредок и правилност, човек едноставно не може да се сомнева дека тие се производ на разбор, а не на случај, како што организираноста на градбата на една палата, или пак на однесувањето на членовите на едно собрание, гласно говори за постоење на причина, претседавач и управувач зад нивното постоење и дејствување²³. Слично решение нуди и Хризип²⁴: постојаната согласност, единство, сродност на стварите во овој свет²⁵, усогласеноста на изменувањето на годишните времиња, плимата и осеката, излезот и залезот на сонцето и месечината, движењето на ѕвездите – откриваат творечко влијание на еден божествен, сеобединувачки дух (*divinus et continuatus spiritus*)^{26 27}.

Вториот *tropos* според класификацијата на Кикерон, односно првиот според Секст, ги опфаќа аргументите *e consensu omnium*, т.е. аргументите од општа согласност. Ова е, се разбира, една од најлошите стратегии за докажување на што било. Освен што *oĩshĩa* согласност по која било проблематика најчесто не може да се постигне²⁸, дури и кога би постоела, таа не би докажувала ништо повеќе од тоа дека сите луѓе коишто моментално ги знаеме како постоечки се согласуваат околу одредено прашање. Сепак, мора да се земе предвид и фактот дека во времето кога *сѐ е ѝолно со боѓови*²⁹, поголемиот дел од населението навистина нивното постоење го прифаќало како проста вистина за светот која не бара никакво расветлување или аргументација. Уште побитен фактор кој оди во прилог на овој аргумент е убеденоста на стоиците во постоењето на пред-идејата за Бог во сечиј ум; а таа пред-идеја, се разбира, не би била тука без постоењето на она што ја предизвикува. Таквата општествена и доктринарна состојба на нештата ја објаснува релативно честата употреба на *e consensu omnium*, како кај стоиците, така и кај другите мислителите. Па така, Кикерон напоменува дека не само што, благодарение на длабоко втиснатиот поим за Божеството, нашата вера во него е цврста и непоколеблива, туку таа и успешно го поминува тестот на времето и станува посилна со изменувањето на генерациите; сопоставени на нив се лажните верувања во Кентаври, Химера, кои веќе никој сериозно не ги зема предвид (*ND II.2.5*). Секст до-

²³ Аргументите на Клеант Кота ги побива во (*ND III.7.16–17*). Додатни забелешки кон стојалиштето дека правилноста и редовноста на движењето на ѕвездите се симптом на божествено присуство се дадени во (*ND III.9.23–25*).

²⁴ За подробна анализа на сите Хризипови аргументи кај Кикерон, и можните хризиповски аргументи кај Секст, види (*Dragona–Monachou 109–129*). Cf. (*Meijer 78–108*).

²⁵ *Tanta rerum consentiens conspirans continuata cognatio* (*ND II.6.19*).

²⁶ Интересно е да се напомене дека и Пејлиевата антологиска часовник-илустрација на аргументот од Божјите дела е всушност стоичко-кикероновска. Во (*ND II.34.87*) пишува: „Или кога набљудуваш сончев или воден [часовник], заклучуваш дека часовите ги покажува благодарение на [учеството на] умешност, а не случај“ (*aut cum solarium vel descriptum vel ex aqua contemplere, intellegere declarari horas arte non casu*). Види и (*ND II.38.97*).

²⁷ Своите забелешки кон овој аргумент Кота ги изнесува во (*ND III.4.10–11*).

²⁸ За атеизмот во антиката види (*Bett 13–6*) и (*Whitmarsh*).

²⁹ Талес, (*A 22 DK*).

дава возбудлива нота на аргументот, со тоа што се повикува не само на општата согласност, туку и на согласноста на умните луѓе какви што се поетите (M IX.63), но, пред сè, на оние најостроумните, кои се всушност најповикани да судат за нештата единствено со разборот дофатливи, односно философите (M IX.65–65)^{30 31}.

Кикероновиот трет *tropos*, односно збирот докази од осведочени богојавленија, е мошне специфичен и целосно отсуствува од листата на Секст. Тој, од една страна, не може да се поткрепи со рационални аргументи, а од друга е мошне тешко подложен на побивања. Имено, Балбиј – претставникот на стоичката школа во *De Natura Deorum* – непоколебливо тврди: „Својата сила боговите често со лично присуство ја огласуваат“³². На пример, во текот на битката меѓу Латинскиот сојуз и Римската Република кај Регилското Езеро, Кастор и Полидевк биле забележани како се борат на страната на Римјаните, кои на крај и ја однеле победата; двајца млади војни на коњи, во близината на Рим го известиле Публиј Ватиниј за конечната победа над кралот Персеј во Третата македонска војна; итн. Како што е очигледно, ниту една од овие и сличните изјави не може да се верификува, ниту поткрепи со каква било доказна постапка; но застапникот на нивната вистинитост може да се повика на личното искуство на поединци и групи, често пати наводно независно осведочено од страна на други поединци и групи, кои не присуствувале лично на настанот, и на кои затоа не може да им се прирече дека, заедно со првите, биле жртви на колективен привид^{33 34}.

Конечно, четвртиот *tropos* ги обединува доказите од утврдената вистинитост на пророштвата и визиите. И повторно Кикерон, преку својот говорник, нуди бројни примери, како од далечното минато, така и од неодамнешната историја. Тука ќе биде доволно накратко да наведеме еден, односно сведоштвото за Публиј Клаудиј кој, за време на Првата пунска војна, ги занемарил, па дури и исмевал знаменијата, што довело до пораз на римската флота и смртна пресуда за војсководецот (ND II.3.7). Кикерон жали што, дури и во негово време, умешноста на читање знаменија и пророчката вештина сè повеќе се занемаруваат, што негативно се одразува врз јавните работи на Римската Република. На обвинувањата, пак, дека пророштвата не се секогаш точни, тој одговара со (вистинитото) тврдење дека ниту сите болни луѓе оздравуваат, од што би било погрешно да се изведе заклучокот дека медицинската наука не постои. проблемот со предвидувањето

³⁰ Cf. Аристотеловиот концепт на *endoxa*, односно привилегирано мнение, кое особено им се припишува на мудрите (Top. 100b21–23).

³¹ Кратката критика на овој аргумент која ја изнесува Кота е во (ND III.4.11).

³² *Praesentes saepe di vim suam declarant* (ND II.2.6).

³³ Од овој тип е нашиот втор пример. Ватиниј примил порака од непознатите војни, која ја пренел на сенаторите во Рим. Овие не му верувале, и го обвиниле за ширење непроверени гласови. Меѓутоа, неговите наводи подоцна биле потврдени од службени извори. Се разбира, на критичарот, меѓу другото, му останува можноста да претпостави дека Ватиниј можел да ја измисли целата приказна, а при тоа да му појде од рака точно да го предвиди исходот на војната како и, благодарение на среќен сплет на околности, да го погоди приближно дури и времето кога победата била извојувана.

³⁴ Побивањето на Кота, за жал, само делумно зачувано, е во (ND III.5.11–13).

на иднината и читањето на знаменијата не лежи во природата на боговите, туку во недостатноста на човечката моќ за заклучување³⁵. Но, очигледно не сакајќи да се задоволи само со сведоштва и приказни од минатото, како составен дел од овој *tropos*, Кикерон на читателот му нуди и еден формализиран заклучок:

- (в) Доколку постојат личности што ја толкуваат волјата на извесни суштества, следува дека и самите тие суштества мора да постојат; Но, постојат личности што ја толкуваат волјата на боговите; Затоа, мораме да прифатиме дека боговите постојат^{36 37}.

Иако структурно различен, овој заклучок е по својот дух близок до групата докази кои Секст ги сведува под *tropos* – от кој го нарекуваме *reductio ad absurdum*, т.е. третиот *tropos* од неговата класификација. Најрелевантниот од нив, кој се допира токму до пророштвата, гласи како што следува:

- (г) Доколку нема богови, не постои пророштвото...³⁸; Но апсурдно е да се негира едно такво мноштво ствари во кои веруваат веќе сите луѓе; Затоа, боговите постојат³⁹.

Со ова – доколку прифатиме дека Секстовата трета категорија може донекаде да се доведе во некаква врска со Кикероновата четврта – барем во извесна мера се покриени четирите *tropoi* од *De Natura Deorum* и нивниот однос со првите три *tropoi* од *Pros Physikous*.

Она што останува да се разгледа е четвртиот *tropos* на Секст, односно доказите од неиздржаноста на аргументите на противниците, кој претставува една мошне флуидна категорија, бидејќи во него можат да се вклучат практично сите аргументи кои имаат полемички карактер. Ова негово својство ќе го искористиме едновременно да го проследиме стоичкиот аргумент наведен кај Секст, но и некои аргументи од *De Natura Deorum* кои не потпаѓаат на полно природно под еден од четирите *tropoi*.

Доказот од неиздржаноста, или побивањето, на аргументите на противниците кој го изнесува Секст Емпирик е творба на Сенон, и тој гласи како што следува:

- (д) Човек може да ги чествува боговите, со тоа што тој чин ќе е разумен; Но тие што не постојат не можат разумно да се чествуваат; Затоа, боговите постојат⁴⁰.

³⁵ *In his si qui erraverunt, non deorum natura sed hominum coniectura peccavit* (ND II.41.2).

³⁶ Види *ibid.*

³⁷ Забелешките на Кота насочени кон четвртиот *tropos* се изнесени во (ND III.6.14–15).

³⁸ Ниту одуховеност, астрологија, елоквенција и толкувањето соништа.

³⁹ *ei mē eisi theoi, oude mantikē hyparchei ... ; atopon de ge tosouto plēthos pragmatōn anairein pepisteumenōn ēdē para pasin anthrōpois; eisin ara theoi* (M IX.132). Овој заклучок има значително помала доказна моќ од Кикероновиот, бидејќи, наместо врз фактичката состојба на нештата (постоење на личности кои пророкуваат), се потпира врз проблематичната премиса дека сите луѓе веруваат во пророштвата итн.

⁴⁰ *tous theous eulogōs an tis timō(i)ē; tous de mē ontas ouk an tis eulogōs timō(i)ē; eisin ara theoi* (M IX.133). Верувам дека под истата оваа рубрика би можеле да се сведат и Сеноновите

Овој силогизам како, во извесна мера, да го антиципира многу попознатиот онтолошки аргумент на Св. Анселм, Декарт итн.⁴¹ Онтолошкиот аргумент би требал да биде *a priori*, т.е. напoлно независен од емпириски увиди. На пример, заклучокот кој го изведува Св. Анселм почива врз самиот поим на суштество од кое ништо повозвишено не може да се замисли; но таквото суштество мора да постои, инаку не би можело да биде највозвишено, па затоа Бог постои. Сепак, Сеноновиот доказ е само навидум *a priori*. Тој всушност се повикува на разумноста на чинот на почитувањето или обожувањето на боговите, а не на разумноста на нивното постоење. Но, за да се утврди разумноста на чинот на обожување, ние мораме или да се повикаме на *consensus gentium*, или по емпириски пат да го потврдиме тоа негово својство⁴².

Сега следуваат неколку од Хризиповите аргументи кои не се вклопуваат совршено во таксономијата на Кикерон, а првиот од нив без преголеми проблеми би можел да се приклучи кон Секстовиот четврти *tropos*. Тоа е еден вид аргумент од степен на совршенство:

- (f) Доколку постои нешто што човек не може да создаде, тогаш тоа што го создава е надмоќно во однос на човекот;
 Но човек не може да го создаде небото;
 Затоа, тоа што го создава е надмоќно во однос на човекот;
 Но она што е надмоќно во однос на човекот е Бог (ND II.6.16).

Стоичката философија на природата е исклучително антропоцентрична; напнатоста на космичката пневма е во човечкото суштество најсилна, па таа во него се пројавува како *pous*, најчистиот облик на пневмата. Затоа, човекот е надреден во однос на сите други суштества што ја населуваат земјата, и сите тие му се дадени нему на користење. Ова, меѓутоа, не значи дека во светот не постојат суштества повозвишени од човекот. Тој факт Хризип се обидува да го демонстрира со *reductio* аргумент, кој едновременно го крепи и се потпира на претходниот:

- (e) Кога боговите не би ги било, што подобро од човекот во вселената би постоело?
 – та единствено човекот е обдарен со разбор, највредното нешто;
 Но секој човек што верува дека ништо во вселената не е подобро од него е безобразно дрзок;
 Затоа, боговите постојат (ND II.6.16).

Со други зборови, овој аргумент го „докажува“ постоењето на суштества помоќни и подобри од човекот врз темел на истакнувањето на апсурдноста на спро-

аргументи кои врз темел на Секстовиот авторитет ги вброивме во *ex operibus dei*. Но, исто така, верувам и дека методот на класификација не е од пресудно значење.

⁴¹ За детална анализа на овој аргумент, неговата интерпретација понудена од Диоген од Вавилонија, како и за неговата поврзаност со онтолошките аргументи, види (Brunschwig 170–189).

⁴² „Онтолошката нота“ всушност станува видлива во верзијата на втората Сенонова премиса понудена од Диоген од Вавилонија, која гласи: „Оние кои не се по природа такви да постојат, човек не би можел разумно да ги чувствува“ (M IX.134.4–5).

тивната теза⁴³. Причините за таа апсурдност не се наведени, но барем една може да се изведе од претходниот аргумент – имено, ниту еден човек, колку и да е одличен, не може да го создаде небото или ѕвездите⁴⁴. Освен тоа, Хризип може секогаш да се повика на ноторните беди на човечкото постоење, какви што се смртноста и подложноста на болести, како и на Сеноновите докази (а) и (б) изнесени погоре, во конјункција со исказот дека делот никогаш не е подобар од целината. Значи, (f) го крепи (д) со тоа што се обидува независно од него да го демонстрира постоењето на суштества помоќни од човекот, како и да укаже дека тие суштества мора да се богови (во однос на сите останати човекот е надмоќен, поради поседувањето разбор); од друга страна (f) имплицитно се потпира врз (д) со тоа што овој ја потврдува вистинитоста на неговата втора премиса⁴⁵.

Кикерон во *De Natura Deorum* изнесува уште цела низа аргументи, од кои ќе издвоиме само три, кои не соодветствуваат на ниту еден од веќе споменатите, зашто во спротивно овој текст би можел да се продолжи до недоглед. Тие можат условно да се наречат телеолошки, индуктивен и космолошки⁴⁶ аргумент. Заслугите за првите два му се припишани на Хризип, додека третиот претставува модификација на Платоновите космолошки доказ од *Закониите*, и е веројатно дело на Клеант. Телеолошкиот аргумент (ND II.6.17) е всушност донекаде поврзан со (д) и (f), дотолку што ја претпоставува надмоќноста на боговите во однос на луѓето. Тој не е изложен во силогистички облик, туку се потпира врз аналогична: како што разумно суштество кое набљудува раскошна палата – иако не е во состојба да го види нејзиниот стопан – нема да заклучи дека таа е изградена од и за глупци, така и овој величествен свет, со сите убави и возвишени нешта што го красат, не е создаден за човекот, туку всушност претставува живеалиште на боговите. Како што е очигледно, човечкиот

⁴³ Со што тој природно може да се вброи меѓу аргументите опфатени со Секстовиот трет *tropos*, односно *reductio ad absurdum*.

⁴⁴ Хризип тука не ја зема предвид можноста небото да е несоздадено, или пак да е создадено по механички пат, на пример преку спонтано групирање на атоми. Тоа е главната слабост на овој аргумент.

⁴⁵ Овие два, но и другите Хризипови аргументи – како телеолошкиот и индуктивниот, кои се изнесени во следниот пасус – Кота ги критикува во (ND III.10.25). Тој за појавите и состојбите посочени од стоиците како индикативни за Божјето постоење во овие аргументи и во првиот *tropos* дава натуралистички причини, кои спонтано ги произведуваат своите последици, вториот *tropos* го отфрла од очигледни причини, додека аргументите изнесени во двата последни *tropoi* ги отфрла сметајќи дека се должат на суеверие и недореченост. За аргументите против постоењето на боговите кои ги изнесува Секст Емпирик, види (Bett 30–39). Секст, но во голема мера и Кикерон, својата критика ја темели врз побивањата на Карнеад.

⁴⁶ Треба да се напомене дека имињата на аргументите дадени овде, иако доволно добри да ја извршат својата задача, се донекаде непрецизни, како и дека таквата состојба на нештата не е ограничена само на овој текст. Така, всушност сите *a posteriori* аргументи кои од состојбите во светот го заклучуваат Божјето постоење (вклучувајќи го *ex operibus dei*) би можеле да се наречат космолошки, додека самиот *ex operibus dei* во литературата често се именува и како телеолошки. Јас со аргументи од Божјите дела ги именувам оние „докази“ кои своите заклучоци ги изведуваат врз темел на среденоста, законитоста, полезноста итн. на созданието, космолошкиот аргумент е аргументот од првобитниот двигател (како во Првиот пат на Аквински), додека телеолошки е оној кој експлицитно се повикува на крајната цел на постоењето на вселената.

род е тука спореден со глувци и други пониски животни, а боговите со господарот на куќата. Телеолошката нота на аргументот му ја дава самиот заклучок, според кој конечната цел на постоењето на светот е задоволството на боговите. Вториот, односно индуктивниот аргумент, од очигледната вистина за потеклото на земјата, водата, воздухот содржани во нашите тела од надворешни извори, изведува дека и разборот кој го поседуваме произлегува од севкупноста на космичкиот разбор, бидејќи, од каде инаку би го добиле (ND II.6.18)? Со други зборови, вселената поседува не само тело, туку и разбор. Од оваа точка е лесно да се направи следниот чекор (иако Хризип тоа го остава за друга прилика), односно да се заклучи дека светот или вселената е божество. И конечно, космолошкиот аргумент⁴⁷. Тој е претставен во текот на долгата расправа за значењето на вселенската топлина (*fervor*) и нејзината обединувачка и животородна функција (ND II.9.23–12.32). Кикерон започнува со изложување на Клеантовото учење дека сите нешта со жешка, огнена природа се извор на движење и дејствување на самите себе. Додека топлината и движењето се присутни, присутни се и восприемањето и животот, а со постепено ладеење и гаснење, се гаснат и самите единки. Па така, топлината е всушност животна сила што го оживува и раководи светот⁴⁸, обдарена како што е со осет и разум. Конечно, бидејќи оваа самодвижечка разумна топлина во целост го проникнува светот и не може да се оддели од него, тој е и самиот самодвижечки и разумен; а бидејќи – и тука Кикерон се повикува на авторитетот на Платон, божествениот философ (*deus philosophorum*) – самодвижењето ѝ е својствено само на душата, следува дека топлината е душата на светот, како и дека светот е живо суштество⁴⁹. Овој аргумент, овде сосема накратко изложен, е прилично сложен и содржи неколку под-заклучоци кои не следуваат нужно еден од друг. Тој се темели врз недокажаните премиси за самодвижењето и создателната моќ на животородното начело (односно топлината), кои се резултат на физичките спекулации на Сенон и Клеант, но и на незанемарлив број нивни претходници⁵⁰, како и навидум во однос на нив несовмесната Платонова теза дека самодвижечкиот извор на движењето е всушност душата⁵¹.

II

Тоа, значи, беа некои од најзначајните стоички аргументи за Божјето постоење кои, на наша голема среќа, ги зачувале полемички настроените Кикерон и

⁴⁷ Главниот заклучок на овој аргумент е изнесен во (ND II.11.31–12.32).

⁴⁸ Овој елемент е, се разбира, стоичкиот творечки оган (*pyr technikon*, види SVF I.120 и SVF II.1027), кој е едно со Бог и сепроникнувачката пневма.

⁴⁹ Како и Хризип во претходно наведениот аргумент, Клеант тука последниот чекор (... и затоа, Бог), го остава за својот следен аргумент, со којшто се обидува да демонстрира дека светот, како целина, е подобар од своите делови, а со тоа и мудар, бидејќи во спротивно би морале да тврдиме дека човекот како разумен дел од светот е подобар од целината, што е бесмислено (ND II.12.32).

⁵⁰ Види (Dragona–Monachou 101–103).

⁵¹ Оваа контрадикција Клеант ја решава со тоа што ги поистоветува живородната топлина и душата, што не е во колизија со постулатите на стоичката физика.

Секст Емпирик⁵². Во овој оддел, накратко ќе ги разгледаме можните сократовско-платоновски придонеси кон образувањето на стоичките теолошки *tropoi*, како и кон исцртувањето на некои од поединечните аргументи⁵³.

Се чини дека Кикероновиот трет *tropos* е, во извесна смисла, најуникатен. Тој очигледно зависи од општествено-културниот контекст⁵⁴, и веројатно не е непосредно инспириран од теолошките спекулации на стоичките претходници. Денешните теолози и философи на религијата можат само да жалат што божествените епифанији веќе не се толку чести и уверливи како што, наводно, биле во времето на Кикерон; таквите појави несомнено во голема мера би ја поедноставиле нивната работа⁵⁵.

Групата аргументи од утврдената вистинитост на пророштвата и визиите (четвртиот Кикеронов *tropos*), иако е во *De Natura Deorum* главно претставена преку современи примери, всушност, не е карактеристична единствено за Римјаните. Како што веќе беше споменато, аргументот од пророштвата, претставен во силогистичка форма, постои и кај Секст. Меѓутоа, за нас во овој оддел е многу позначајно неговото споменување во Ксенофоновата *Memorabilia*, во рамките на теолошката дебата која се одвива меѓу Сократ и Аристодем. На почетокот на *Memorabilia* I.4 Ксенофонт ја изнесува тезата дека Сократ навистина бил способен своите соговорници да ги направи подобри, наспроти мненијата на некои кои неосновано (*enioi tekmaïromenoi*) тврдат дека тој всушност бил некадарен духовен водач. Со цел да ја поткрепи оваа своја теза, Ксенофонт го дава примерот на Сократовиот разговор со Аристодем, каде што тој аргументирано го поттикнува својот соговорник да се откаже од деистичките стојалишта и да земе активно учество во установеното набожно дејствување. Иако на крајот на расправата останува нејасно дали Аристодем ги прифатил Сократовите аргументи и добри совети, Ксенофонт заклучува: „Мене барем ми се чинеше дека, говорејќи така, тој им помага на своите придружници да се држат подалеку од безбожните, неправедните и срамните нешта“⁵⁶.

Самиот аргумент од пророштва е изнесен во две скромни реченици. Во *Memorabilia* I.4.10.1, Аристодем извикува: „Сократе, јас навистина не го презирам

⁵² Секст е, се разбира, претставник на пируновиот скептицизам и стоиците ги цитира како пример на влијателна догматска школа чии учења се во судир со другите догматски школи, и чија неверодостојност се обидува да ја демонстрира. Кикерон, иако, пред сè, приврзаник на скептичката Академија, очигледно има поголеми симпатии кон стоиците.

⁵³ За формативното влијание на (пред сè, Платоновиот, а потоа и Ксенофоновиот) Сократ врз основачот на Стоата, Сенон, види (Brouwer 136–176, особено 137–145). За Платоновиот подиректен придонес, кој не е ограничен само на стоичкото формулирање теоретски постулати како реакција на извесни платоновски тези, туку вклучува и апропријација на некои концепти и учења, види (A. G. Long).

⁵⁴ Сите примери на богојавленија кои Кикерон ги наведува се одиграле во поодамнешната или поскорешната историја на *Magna Graecia* и Рим. Види (Algra 161).

⁵⁵ Доволна илустрација за фактот дека дури и официјалните цркви кон феноменот на визиите и видувањата пристапуваат прилично критично е претежно негативниот став на Ватикан кон сведоштвата за Маријанските јавленија во Меѓугорје.

⁵⁶ *emoi men oun tauta legōn ... tous synontas edokei poiein ... apechesthai tōn anosion te kai adikōn kai aischron* (*Mem.* I.4.19.1–3).

божеството, но го сметам за премногу возвишено за од мене грижа да му треба!“ Но, Бог се грижи за тебе, одговара Сократ, и сообразно со сите вредности што ти ги дарува, и твојата желба да го почитуваш треба да биде голема. Аристодем тогаш го изразува својот сомнеж дека боговите воопшто обрнуваат внимание на луѓето, а Сократ пак не штеди зборови за да го увери дека греши. На крајот од Сократовото излагање (I.4.15.1) Аристодем, сепак, останува сомничав, и вели дека кога барем тие би испраќале советници кои ќе ни кажат што да правиме, а што не, тој тогаш би верувал. Сократ како само тоа да го чекал, па без одолговлекување објаснува: „Секогаш кога на Атињаните кои се распрашуваат преку пророштвото им одговараат, зар не мислиш дека и тебе ти одговараат? Или кога–годе на Хелените иднината им ја претскажуваат предзнаци испраќајќи, или пак на човештвото во целина, зар само тебе те изземаат и на негрижа те изложуваат?“⁵⁷ Повторно, Аристодемовата реакција на овој аргумент ни останува непозната, но она што е јасно е дека кај Ксенофонт е даден сократовски модел според кој стоиците можеле да ги формулираат погоре споменатите аргументи од фактичноста на пророштвата и предзнаците.

Својот втор *tropos*, односно *e consensu omnium*, Кикерон не го поврзува со ниту еден одреден стоик, а исто така постапува и Секст. Меѓутоа, Клеантовите аргументи, наведени на стр. 75–76 погоре, всушност, претставуваат обид да се објасни појавата на самиот темел на општата согласност, односно пред–идејата за Бог која природно се раѓа во умовите на сите разумни суштества, па со тоа застануваат и во индиректна одбрана на општата согласност. Сепак, ниту овој аргумент не ја започнува својата кариера со стоиците⁵⁸. Од Кикерон дознаваме дека го користел и Епикур; згора на тоа, овој уште и сметал дека општата согласност, поттикната од природно врежаниот поим за боговите, е сосема доволен доказ за нивното постоење. Она што е уште побитно за нас е дека истиот го наоѓаме и кај Платон, а неговото практично попатно споменување во *Закониите* X, веројатно ја претставува и првата формулација на овој аргумент во литературата⁵⁹. Темата на релевантниот оддел на посочениот Платонов дијалог е токму постоењето на боговите, кое неименуваниот Атињанец ќе се обиде да го докаже, во присуство на своите соговорници Клинија и Мегил. Но, зар нивното постоење не е вистина лесна да се демонстрира?, прашува Клинија Криќанецот, и едно од објаснувањата кои ги нуди е токму аргументот од општа согласност: „Бидејќи сите Хелени и варвари сметаат дека боговите постојат“⁶⁰. Атињанецот, кој во *Закониите* всушност го менува Сократ во својство на застапник на Платоновите стојалишта, смета дека неговиот соговорник не ја разбрал вистинската причина за порастот на атеизмот,

⁵⁷ *hotan de athenaios, ephē, pynthanomenois ti dia matikēs phrazōsin, ou kai soi dokeis phrazein autous; oude hotan tois hellēsi terata pempontes prosēmainōsin, oude hotan pasin anthrōpōis, all monon se exairountes en amelīa(i) katatithenai; (Mem. I.4.15.3–6).*

⁵⁸ Наспроти тврдењето на (Meierding 271). Но лоцирањето на почетоците на *consensus gentium* и не е толку значајно. Наведената статија претставува навистина интересна одбрана на валидноста на аргументот.

⁵⁹ Види (O'Briant 73).

⁶⁰ *hoti pantes hellēnes te kai barbaroi nomizousin einai theous (Leg. 886a4–5).*

па не го ни дискутира неговиот обид, туку продолжува со својата беседа. Како и да е, непосредната формулација на *consensus gentium* во Платоновите дијалози ја остава отворена можноста истата да била поттик и подоцнежните философи со симпатии да гледаат на него.

Аргументот од Божјите дела е несомнено една од најчесто користените алатки во историјата на природната теологија. Некои од философите кои се ползувале (и ползуваат) со него, или пак сметале дека е доволно значаен за да се обидат да го побијат, се Сенон, Клеант и Хризип (како што веќе видовме), потоа Св. Тома Аквински, Хјум, Њутн, Кант, Вилијам Пејли, Свинбурн, како и бројните застапници на биолошките и пробабилистичките варијанти на аргументот од преминот од дваесеттиот кон дваесет и првиот век⁶¹. Но ниту неговата одисеја не започнува со стоиците; тој е, повторно, сократовско-платоновски, па го наоѓаме како во *Memorabilia*, така и во *Филеб* и во *Закониите*⁶². Платоновите осврт во *Закониите*, како и во случајот на претходниот *tropos*, е мошне кус: „Пред сè, земјата, сонцето, ѕвездите и сите нешта, па овој прекрасен распоред на временските периоди и нивната поделба на години и месеци [говорат за постоењето на боговите]“⁶³. Аргументот претставен во *Филеб* е многу сличен на овој, со таа разлика што Сократ таму реторички го прашува својот соговорник дали овој смета дека сите нешта ги води некаква ирационална сила, или се пак уредени од страна, не на Бог, туку на Разбор (*nous*) и чудесна мудрост, по што соговорникот емфатички ја потврдува втората опција⁶⁴. Од друга страна, аргументот на Сократ изнесен кај Ксенофонт е значително поразвиен и посложен⁶⁵. Тој започнува со Сократовото прашање дали Аристодем цени дека некои луѓе се заслужни поради нивната мудрост, а овој пак без двоумење одговара потврдно и наведува неколку големи поети и уметници. Но тие, колку и да се заслужни, создаваат само слики, неумни и неподвижни; зар не би биле повеќе вредни оние што создаваат живи, дејствени, разумни суштества,

⁶¹ Литературата посветена на оваа проблематика е повеќе од обемна. Види, e.g., (Dembski, Meyer and Behe); (McPherson); (Hick 1–39); (Mackie 131–149); (Sobel 238–297); (Swinburne 153–191).

⁶² Дејвид Седли на стоиците им допушта значително поголема оригиналност на ова поле, тврдејќи дека, освен кај Ксенофонт, пред нив не се јавува ниту една верзија на аргументот од Божјите дела, види (Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity* 205). Всушност, седмото поглавје на студијата на Седли содржи интересни анализи, толкувања и размисли посветени на стоичкиот долг кон Сократ и кон Платоновата космологија, на стоичките аргументи за постоењето на Бог дадени кај Секст, а особено на доказот од Божјите дела.

⁶³ *proton men gē kai hēlios astra te kai sympanta, kai ta tōn hōrōn diakokosmēmēna kalōs houtōs, eniaoutois te kai mēsin dielēmēna* (Leg. 886a2–4).

⁶⁴ Види (*Phil.* 28d–e). Секст Емпирик тврди дека и Сеноновиот силогизам (б) (стр. 75 погоре) кого, повторно врз темел на неговиот авторитет, го класифициравме како *ex operibus dei* аргумент, има свој преседан во извесни фрагменти од Платоновите *Тимај*, имено 29d–30b (види Bett 24f). За волја на вистината, тука Платон не се обидува да го потврди Божјето постоење, но врската е очигледна, бидејќи Платон во *Тимај* несомнено тврди дека светот е не само проникнат со душа и обдарен со разум, туку и Бог (види, e.g., 34a8–b9, 92c4–9. cf. Sedley, *Creationism* 225–230).

⁶⁵ Види (*Mem.* 1.4.2–7).

прашува Сократ? Се разбира, одговара Аристодем, доколку таквите суштества би биле производ на волја и намера, а не на случај. Како што е очигледно, Сократовата задача од тој момент натаму е да докаже дека нашето постоење е планско, наместо случајно. За да го стори тоа, философот се повикува на – за него – очигледната целисходност на морфологијата на човекот, но и на другите животни, па го прашува својот соговорник дали сè уште се сомнева дека сите тие дела, кои гласно говорат за присуство на промисла, се извршени со план и намера? Аристодем мора да се согласи дека, кога пристапуваме од таква гледна точка, изгледа дека живите суштества се навистина творба на некој мајстор мудар и полн со љубов⁶⁶. Се разбира, стоиците во овој случај не се ограничиле на просто преземање на *ex operibus dei* аргументот од своите претходници, туку низ историјата на развојот на својата школа значително придонеле кон зацврстувањето на неговата уверливост, нудејќи различни варијанти и елаборации. Треба да се напомене и дека, поради својата интуитивност и податливост, овој след на размисли за светот е постар од неговите формулации кај Платон и Ксенофонт; иако аргументот како таков не постои пред нив, некои учени сметаат дека неговите рудиментарни зачеатоци треба да се бараат кај Анаксагора и Диоген од Аполонија⁶⁷.

Толку за сократовско–платоновските влијанија врз четирите теолошки *tropoi* кај Кикерон. Дури и доколку од овој краток преглед не може со сигурност да се заклучи дека стоиците при изнесувањето на своите аргументи биле непосредно поттикнати од варијантите на истите присутни кај Сократ и Платон, слободно може да се изнесе мнението дека е сосема веројатно тоа да било случај, особено ако се земе предвид значењето кое стоиците му го придавале на Сократ, како и вниманието со кое му пристапувале на Платон. Единствен исклучок би бил третиот *tropos*, односно аргументот од осведочени богојавленија, кој е или изворно стоички, или изворно кикероновски.

Нам ни останува уште накратко да ги разгледаме аргументите кои не се вклопуваат целосно во Кикероновите *tropoi*, меѓу кои прв е Сеноновиот „онтолошки“ доказ од четвртиот *tropos* на Секст. Можното сократовско влијание тука повторно може да се исчита од Сократовите совети на Аристодем. Она што Сократ, во суштина, го истакнува во *Memorabilia* I.4.16 е дека кога боговите не би имале моќ да помагаат и казнуваат (што очигледно имплицира дека постојат), тогаш не би биле способни ниту да го наведат човекот да верува во нив. Тој уште и додава дека од искуството учиме како најмудрите и најуспешните држави се и најнабожни, но и дека човек најмногу се грижи за боговите токму во периодот од животот кога неговите мисловни функции се на највисоко ниво. Со други зборови, самиот факт што веруваме во боговите говори за тоа дека тие се и достоинствени таа верба да им ја даруваме, односно дека постојат⁶⁸. Се чини дека, кога е овој аргумент во пра-

⁶⁶ *tauta sophou tinos dēmiourgou kai philozō(i)ou technēmasi* (*Mem.* I.4.7.2).

⁶⁷ Како што тврди (Dragona–Monachou 65, 89, 91).

⁶⁸ Врската помеѓу Сократ и Сенон во овој случај навистина не е очигледна, туку само можна. Интересно е да се напомене дека Драгона–Монаху, која исто така смета дека сократовско–платоновското влијание врз овој Сенонов аргумент не е исклучено, всушност, се повикува

шање, повторно ниту можноста од платоновска инспирација не може да се отфрли. Во *Закоњите* 887a–e, Платоновите Атињанец, меѓу другото, се повикува и на убеденоста на Грците и странците во постоењето на боговите, пројавена при упатувањето молитви и вршењето ритуали, како доволна потврда за нивното постоење⁶⁹. Обата овие примери, барем во извесна мера ги содржат двата елемента на Сеноновиот доказ, имено, заклучокот за постоење на боговите до кој е дојдено врз темел на оправданоста на верувањето во нив (т.е. поседувањето правилен поим за нив), и *consensus gentium* аргументот.

За разлика од претходниот, Хризиповиот индуктивен аргумент (види стр. 81 погоре) е несомнено сократовско–платоновски. Впрочем, при изложувањето на тврдењето дека како што земјата, водата итн., содржани во нашето тело ги добиваме од вселената, истото мора да важи и за разумот, Кикерон и експлицитно се повикува на Ксенофонтониот Сократ⁷⁰. А она што Сократ му го вели на Аристодем е следново: Кога веќе се согласуваме дека земјата, водата и останатите елементи кои ги примаме од вселената се само трошка или капка од нивната севкупност, „зар претпоставуваш дека единствено разборот е никаде, туку по некаква случајност си го грабнал, и мислиш дека закономерноста на овие огромни и многубројни елементи на некакво отсуство на промисла се должи?“⁷¹ Истиот аргумент го наоѓаме и во Платоновите *Филеб*, иако изложен во значително поразвиен облик и посистематски. Сократ тука најпрвин ја изнесува пред својот соговорник опсервацијата дека четирите градивни елементи се содржани како во телото на единката, така и во составот на вселената; во нас се тие ситни и слаби, додека во вселената големи, величествени и убави; следува дека огнот итн. во нас потекнуваат и се хранат од огнот итн. во вселената, а не обратно, што е првиот под–заклучок. Потоа, Сократ упатува на фактот дека кога овие елементи ќе се здружат во една целина, истата ја нарекуваме тело; но доколку истото начело го примениме на вселената, и таа би претставувала тело; и тоа тело би било изворот и хранителот на нашето

на друг пасус од Ксенофонтото дело, т.е. на IV.3.16–17 (види Dragona–Monachou 50). Нејзиниот мотив веројатно лежи во фактот што тука постојат извесни термиолошки поклопувања со Сеноновиот аргумент, иако намерата не е иста.

⁶⁹ „[д]лабоко уверени ... дека нивните молитви и молби се упатени на богови кои сигурно постојат“ (*en spoudē(i) tē(i) megistē(i) ... hōs hoti malista ousin theois euchais prosdialegomenous kai hiketeiais* (Leg. 887d7–e2); „[н]е како да не постојат, туку како да сигурно постојат, без да покажат ниту ронка сомнеж во тоа дека боговите постојат“ (*ouch hōs ouk onto, all' hōs hoti malista ontōn kai oudamē(i) hypopsian endidontōn hōs ouk eisin theoi*, Leg. 887e5–7). Можноста за поврзаност меѓу двата аргументи е тука повторно само спорадична, но сепак остава доволно простор за претпоставката дека Сенон при формулирањето на својот силогизам бил инспириран и од Платоновата поставка за очигледната веродостојност на религиското обожување и чествување.

⁷⁰ *Ut ait apud Xenophontem Socrates* (ND. II.6.18). Овој Сократов аргумент Секст го зема како појдовна точка и на Сеноновиот аргумент (a) (M IX.101), веројатно поради начелото на зависноста на делот од, и надмоќноста на целината во однос на него, оперативно во обата аргументи. На апсолутното предимство кое целината го има во однос на делот инсистира и Платон (Leg. 903b–d).

⁷¹ *noun de monon ara oudamou onta se eutychōs pōs dokeis synarpsai, kai tade ta hypermegethē kai plēthōs apeira di' aphrosyne tina, hōs oiei, eutaktōs echein*; (Mem. I.4.8.6–8).

тело, а не обратно, што е вториот под-заклучок. Но, нашето тело има душа; сега, јасно е дека тоа сите материјални составни делови ги добива од телото на вселената – кое е составено од истите елементи, само значително надмоќни и подобри; така што, останува само да заклучиме дека и душата која секој од нас ја поседува својот извор го има во одличната и премудра душа на вселенското тело, бидејќи од каде друго би можела да дојде?⁷² Од ова е јасно дека поврзаноста на стоичкиот индуктивен доказ со оној на неговите славни претходници е несомнена, а со тоа и долгот на Хризип кон Сократ и Платон.

Космолошкиот аргумент на Клеант е, повторно, недвосмислено зависен од Платоновите теолошки спекулации – Кикерон, впрочем, и експлицитно се повикува на философот (види стр. 81f погоре). Платоновите доказ, меѓутоа, се темели исклучиво врз концептот на самодвижечкиот ентитет како нужно придвижувачко начело на сето движење и сите промени. Изложен е во *Закониите* 893b–899c, и започнува со тврдење поврзано со движењето: нештата за кои сведочиме дека се движат се главно придвижени од други движечки нешта, кои се во состојба да пренесат движење. Но дали се истите самодвижечки? Главно не, туку се и самите придвижени од некое друго движечко нешто. Бидејќи е невозможно да постои бесконечен синцир на пренесување движење, мора да постои првобитна причина на последователноста на движењата, чие движење ќе биде спонтано, односно само-настанато. Ова начело, смета Платон, мора да е душата. Простото восприемање и здравиот разум нè учат дека живите суштества се одликуваат со самодвижење, но само додека се живи, која состојба ја овозможува присуството на душата. Затоа, сето движење во крајна инстанца се должи на моќта на душата, која на тој начин се потврдува како темелно начело и изворно потекло на сето движење, вклучувајќи ги не само промената на местото во просторот, туку и мената воопшто, како и настанувањето и пропаѓањето. Понатаму, бидејќи небесните тела се движат, тие мора да се раководени од души, и, згора на тоа, добри души, души кои дејствуваат имајќи ја предвид добродетелта на живите суштества кои ја настануваат вселената. Дека таквите души се богови е наполно јасно, и тој факт не треба додатно да се елаборира⁷³. Сепак, и покрај очигледните разлики во формулацијата, јасно е дека Платоновите космолшки доказ, или доказот од само-причинето движење, ја претставува појдовната точка од која се развил стоичкиот космолшки аргумент.

Сите податоци и индикации изнесени погоре говорат за мошне веројатниот интелектуален долг кој стоиците го имаат кон својот патрон Сократ, но и кон неговиот најзначаен гласноговорник и нивен сериозен философски соперник, Платон⁷⁴. Ова во никој случај не значи дека заслугите за развојот на аргументацијата

⁷² Види *Phil.* 29a–30a. Во понатамошниот тек на разговорот (30a–e), Сократ го поткрепува аргументот за постоењето на душата на светот со тврдења кои се темелат врз специфичната онтологија на *Филеб*.

⁷³ За детално образложување и толкување на Платоновите космолшки аргумент од разни гледни точки, види (Craig 1–19), (Dombrowski 84–89), (Mayhew 76ff).

⁷⁴ Се разбира, ниту едниот, ниту другиот не биле свесни за овие свои улоги, бидејќи темелите на стоичката школа се удрени скоро пет десетлетија после смртта на Платон.

насочена кон обидот да се докаже Божјето постоење треба да им се припишат исклучително на Сократ и Платон; и покрај формативното влијание на своите претходници, стоиците успеале да развијат навистина импресивни техники, значително да надградат многу од аргументите, да ги приспособат кон својата мошне особена онтологија, а се истакнале и со уникатни придонеси. Стоичките аргументи за постоењето на Бог успеале да предизвикаат и бурна реакција меѓу мислителите од нивното време (особено кај членовите на скептичката Академија), кои се обидуваале да ги побијат со искривено подражавање на истите⁷⁵ или со контра-аргументи. Ова од своја страна ги поттикнало стоиците на противдејство и одбрана на аргументите, што сè заедно значително придонело кон општиот развој на философската и логичката мисла.

III

За крај, интересно е да се постави и прашањето кон што всушност цели сета оваа богата палета на теолошки аргументи, имајќи го предвид неконвенцијалното сфаќање на Бог и божественоста кај стоиците. Како што веќе беше споменато, стоичкото божество е всушност едно единствено, вечно, иманентно, сепроникнувачкото и сепротежно создателно и управувачко, неантропоморфно начело. Тоа е едновремено и рационално живо суштество, душа на светот благонаклонето насстроена кон човечкиот род, па во таа смисла и персонално. Што се однесува до традиционалното политеистичко гледиште, се чини дека стоиците го прифаќале единствено во рамките на сопствената реинтерпретација на истото, каде што боговите на грчкиот пантеон се сфаќаат како симболички претставници на различните својства и аспекти на пантеистичкото божество. Тие, на крајот на краиштата, не се вечни, бидејќи во времето на вселенскиот пожар само многуимениот, но еден, Бог опстојува⁷⁶.

Сепак, извесен дел од аргументите кај Кикерон, но и кај Секст, како да претставуваат обид да се потврди постоењето на традиционалните богови. Па така, аргументите од општа согласност делумно спаѓаат во оваа категорија, бидејќи поголемиот дел од човештвото верува дека боговите се токму онакви какви што тие ги обожуваат. Но ова воедно претставува и крупен проблем за традиционалното гледиште, од проста причина што традициите се различни, а со тоа и боговите би требале да бидат такви. Дополнителна компликација претставува и Секстовото воведување на мненијата на мудрите луѓе, односно на философите, кои многу често боговите ги поимале поинаку од претставите кои се образувани врз темел на хомеровско-хесиодовските текстови. Истото важи и за Кикероновиот четврти *tropos*, односно за аргументите од фактичноста на пророштвата, како и аргументите погоре означени со (г) и (д), што ги изнесува Секст (првиот на неименуван автор, вториот на Сенон). Тие се повикуваат на темелите на набожноста, имено,

⁷⁵ Види (Bett 25, 29f); (Meijer 16f).

⁷⁶ За подетално, но сепак концизно излагање на стоичката теологија, види, e.g., (DL VII.147–148), (Algra 165–170), (Dragona–Monachou 30–34, 68f).

консултирањето на пророштвата и чествувањето на боговите, што се дејности главно насочени кон стандардните божества на грчкиот пантеон, но кои сепак не ја исклучуваат можноста да се вршат имајќи ги на ум, на пример, астралните богови на философите. Во овој случај антропоморфните божества би биле само нивни искривени одрази⁷⁷. Несомнено посветен на традиционалните богови е третиот *tropos* на Кикерон, бидејќи оние што се укажуваат се токму добро познатите имиња и личности кои ние ги знаеме како ликови од митологиите како грчкиот и римскиот свет. Првиот пак *tropos*, т.е. *ex operibus dei*, е претежно насочен кон потврдувањето на постоењето на универзалниот *Logos*, автентичниот иманентен Бог на стоиците, додека силогистичките заклучоци (а), (б) и (г), како и индуктивниот и космолошкиот аргумент, целат да ја докажат разумната и одуховена природа на светот, од што не е тешко да се изведе и последниот чекор, односно тврдењето дека истиот е Бог, што е исто така во согласност со темелните постулати на стоичката физика и теологија.

Значајно е да се напомене дека, иако навидум во своите *tropoi* барем делумно го поддржува традиционалното гледиште на боговите, во подоцнежната фаза на излагањето на стоичката теологија, Кикероновиот Балбиј го дава и конечниот суд за нивниот вистински идентитет: „Говоревме за светот во целина, говоревме, исто така, и за ѕвездите“⁷⁸ – и токму тие се неговите богови, обдарени со преубави облици, сместени во најчистите предели на небото, движејќи се на начин кој ја оддава нивната грижа за одржувањето и заштитувањето на вселената (*ND II.23.60*). Со други зборови, божественоста тука им припаѓа на одуховената вселена (како во Платоновиот *Тимеј*) и на небесните тела (како во Платоновите *Закони*). Ова не е во спротивност со стоичкото учење за универзалниот *Logos*; сите тие ентитети се негови божествени пројави и претставници, присутни и дејствени за време на сегашната фаза на постоењето на Целината (*to holon*)⁷⁹. Со тоа, тие би биле и вистинските приматели на жртвите и обожувањето кои луѓето ги нудат. Но што е тогаш со многубројните боговите на популарната религија? Се чини дека тие се сепак производ на генијот на најумните меѓу Грците и Римјаните, но не без добра причина. При своето богообразување, тие биле поттикнати од неколку фактори. Прво, даровите на вистинските, односно астралните, богови се прогласени за божества, врз темел на фактот дека сè што дарува благодат и поволност на човечкиот род е дело на божествена волја. Па така, на пример, житарките и виното, кои *de facto* се плод на божествената благосклоност, бидуваат и самите обоготворени, па се именуваат како Керера и Либер, пишува Кикерон (*ND II.23.60*)⁸⁰. Потоа, некоја виша сила (*vis*

⁷⁷ Силогизмот (е) и телеолошкиот доказ еднакво би можеле да се насочени било кон традиционалните, било кон астралните богови.

⁷⁸ *dictum est de universo mundo, dictum etiam est de sideribus* (*ND II.23.59*).

⁷⁹ Стоиците ја разликувале Целината (*to holon*) од Сето (*to pan*). Целината е оформената и компактна вселена, додека Сето ги опфаќа вселената и безграничната празнина која ја опкружува.

⁸⁰ Ова не значи дека вистинските богови не можат да ги носат имињата на традиционалните, туку само дека тие не се онакви какви што нефилософот ги поима.

maior), како Судбината, Умот, Доблеста, но и Богатството, Сигурноста, Слободата, често добива свој храм и божествен статус, а истото се случува и со – барем за философите – негативни, но сепак моќни пориви, како на пример, Желбата и Задоволството. Божественоста на овие појави и состојби повторно потекнува од неможноста да постојат без Божја управа и одобрение⁸¹, а нивните имиња навистина им припаѓаат на различните моќи поседувани од боговите. Покрај ваквиот третман на божествените дарови и сили, луѓето имаат склоност и истакнатите добротвори меѓу себе да ги обоготворуваат, па така ги добиваме хероите и полубоговите како Херкул, Кастор и Полидевк, Асклепиј итн. (ND II.24.62). Четврто, и можеби најбитно за нашата тема, е алегоричко–етимолошкото толкување на хеленските божества, кое Кикероновиот Балбиј им го припишува на трите корифеи на стоицизмот – Сенон, Клеант и Хризип. Според овој пристап кон религијата и митологијата, боговите се антропоморфни деификации на природните сили, а нивните доживувања прикриени експликации на природно–научни теории. Така, митот за гениталното сакање на Уран (Каел) од страна на Крон (Сатурн) и неговото подоцнежнo заточување во Тартар после Севсовата (Јупитер) победа над Титаните, всушност, во завиен облик прикажува умна научна теорија: Уран, кој го претставува најфиниот елемент, односно небесниот етер или оган, ги создава сите нешта, без притоа да има потреба од репродуктивен орган; Крон или Сатурн – на што и етимологијата на неговото име укажува – го претставува времето (на грчки *chronos*) кое ги голта и е наситено со годините (на латински *saturatur annis*), како што Крон ги проголтал своите деца, и кое мора да се врзе, заузда, за да биде неговото течење рамномерно и сообразно со движењето на небесните тела. Таквото ограничување на силите на времето го става во дејство Севс, односно Јупитер, кој го претставува небото (*caelo*), и чие име, поттикнато од добрата репутација заслужена благодарение на неброените дарови кои ги носи, е изведено од инфинитивот на глаголот „помага“ (*iuvare*). Според истите алегоричко–етимолошки начела се толкуваат и останатите божества (ND II.24.63–28.74)⁸². Ваквите разгледби очигледно мора да кулминираат со отфрлање на традиционалните верувања на Хелените и Римјаните, и да го насочат читателот кон основните постулати на стоичката теологија. Да повториме, тие почиваат врз учењето за едниот, сепроникнувачки *Logos*, активното начело на севкупното градиво, кој се освестува себеси преку одуховената, разумна вселена и вечното – иако периодично – постоење на астралните богови, и кој опстојува како чиста, недиференцирана супстанција во времето на *ekpyrōsis*. На тоа божество може да му се припишат безбројни епитети и имиња, а меѓу најистакнатите е секако и името на врховниот бог на хеленскиот пантеон, Севс. Истото важи и за имињата на останатите богови, кои непроблематично можат да се припишат на различните аспекти на овој еден Бог, или пак на неговите разновидни пројави во светот. На тој начин, иако

⁸¹ *Sine deo regi non posset* (ND II.23.61). Донекаде изненадува присуството на Судбината (*fides*) и Умот (*mens*) на оваа листа, за кои би можело да се претпостави дека заслужуваат повисок онтолошки статус од доблестите, посакуваните продобивки и нагоните.

⁸² За подетална експликација и коментар на стоичкото видување на традиционалната религија изнесено во посочените пасуси од *De Natura Deorum*, види (Brisson 44–49).

во суштина ја отфрлаат, стоиците се во состојба на извесен начин да ја присвојат и приспособат хомеровско–хесиодовската религија кон својот темелно монистички и пантеистички систем. Благодарение на оваа стратегија, се укинува и привидната противречност меѓу стоичките теолошко–философски гледишта и очигледните недоследности присутни во нивните аргументи за постоењето на Бог, како што се заменливото користење на еднина и множина, повикувањето на „авторитетот“ на обичниот свет, аргументите со кои би требале да го потврдат постоењето на традиционалните богови. Па така, стоичките теолошки *tropoi* и последователните контрааргументи и продолжени дебати кои овие ги поттикнале, претставуваат траен залог кон развојот на философската мисла на Западот и обидите на човештвото да ја сфати вистинската природа на нештата кои го опкружуваат.

Библиографија

- Algra, Keimpe. "Stoic Theology". *The Cambridge Companion to the Stoics*. (ed.) Brad, Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 153–178.
- Bett, Richard (tr., ed.). *Sextus Empiricus: Against the Physicists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Brouwer, René. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Brunschwig, Jacques. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 170–189.
- Cherniss, Harold. (tr.). *Plutarch: Moralia*, vol. XIII. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Craig, William L. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: The Macmillan Press, 1980.
- Dembski, William A.; Meyer, Stephen C., and Behe, Michael J. *Science and Evidence for Design in the Universe*. San Francisco: Ignatius Press, 2000.
- Dombrowski, Daniel A. *A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Dragona–Monachou, Myrto. *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. Athens: National and Capodistrian University of Athens, 1976.
- Hick, John. *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder, 1971.
- Hicks, Robert D. (tr., ed.). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. London: William Heinemann, 1925.
- Long, Anthony A., and Sedley, David. *The Hellenistic Philosophers* (vol. I, II). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Long, Alexander G. (ed.). *Plato and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Marchant, E. C. (tr.). "Xenophon: Memorabilia". *Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. (trs.). E. C. Marchant, and O. J. Todd. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1923. 1–359.
- McPherson, Thomas. *The Argument from Design*. London: The Macmillan Press, 1972.

- Mayhew, Robert. *Plato: Laws 10. Translation with Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Meierding, Loren. "The Consensus Gentium Argument." *Faith and Philosophy* 15, 3 (1998): 271–297.
- Meijer, P. A. *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and the Traditional Gods*. Delft: Eburon, 2007.
- O'Briant, Walter H. "Is There an Argument Consensus Gentium?" *International Journal for Philosophy of Religion* 18, 1/2 (1985): 73–79.
- Rackham, Harris (tr., ed.). *Cicero: De Natura Deorum, Academica*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
- Sandbach, Francis H. *The Stoics*, 2nd edition. London: Bristol Classical Press, 1989.
- Sedley, David. "Platonic Causes." *Phronesis* 43, 2 (1998): 114–132.
- . *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Sobel, Jordan H. *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*, 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Von Arnim, Hans (ed.). *Stoicorum Veterum Fragmenta* (vols. I, II, III). Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.
- Whitmarsh, Tim. *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York: Alfred A. Knopf, 2015.

УДК: 111.1

Вера Хаџи–Пуља

М-р, асистент
Институт за филозофија, Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

ANALOGIA ENTIS

ЗА СМИСЛАТА НА ЕДЕН ГЕНИТИВ

„Аналогијата на битието [...] не е решение на прашањето за битието [...] туку насловот на најтешкото беспаке, на ќор–сокакот во кој античкото философирање се заплеткало, а со него, и сето она кое следува сè до денес.“
Хајдегер¹

ANALOGIA ENTIS. ON THE MEANING OF A GENITIVE

Summary

In no philosophical λόγος are the τρόποι as essential as in ontology. This is the case not only because ever since Aristotle, ontology's main subject–matter, τὸ ὄν ἢ ὅν, is taken as something that is said [λέγεται], but also because τὸ ὄν ἢ ὅν is said in many ways [πολλαχῶς]. Namely, given the profusion of these ways, there has always been the need to establish a connection between them. Remaining inconsistent with the manner in which Aristotle himself explained this connection – that is, through what he calls πρὸς ἓν, as opposed to κατ'ἀναλογίαν – practically all of his interpreters will dub it *analogia (attributionis)*. The problem regarding τὸ ὄν ἢ ὅν, its different expressions and their unity – as well as a series of other, narrower problems added to the prior – will thus acquire the inadequate designation of *analogia entis*. As we will try to demonstrate, even those who, such as the late Heidegger, try to circumvent this heritage, only end up advancing it in a different manner. Unlike in the previous case, where τὸ ὄν was expressed in many analogous ways, it now becomes that which conducts the (over) turning [τρόπος; Kehre; Umkehrung]. However, the approach in which τὸ ὄν is subjected to the τρόπος of analogy is not abandoned in favor of the approach in which τὸ ὄν accomplishes a τρόπος. Rather, the former approach appears to be grounded in the latter.

Keywords

being, πρὸς ἓν, analogy, Aristotle, Heidegger

¹ „Die Analogie des Seins [...] ist keine Lösung der Seinsfrage [...] sondern der Titel für die harteste Aporie, Ausweglosigkeit, in der das antike Philosophieren und damit alles nachfolgende bis heute eingemauert ist“ (Heidegger, *Aristoteles: Metaphysik* Θ 1–3, 46).

Еден дел од преводите во овој труд се лични, па така – и необврзувачки. За полесна споредба, тие се секојпат придружени од изворниот текст, приложен во белешка.

Доколку е вистина дека во рамките на философијата во целост, онтолошките учења се оние каде *τρόποι*–те играат најголема улога, тоа сосем веројатно се должи на Аристотеловата определба на нејзиниот предмет – *τὸ ὄν* или *τὸ ὄν ἢ ὄν* – како нешто кое се „глагола многуструко“.

Имено, како што ќе установиме во првиот дел на овој труд, кога еднаш битието ќе биде осознаено согласно на неговите мноштвени значења, се наметнува потребата од нивно обединување. Наспроти начинот на кој самиот Аристотел се обидува да го оствари ова обединување – преку таканареченото *πρὸς ἕν* – неговите средновековни толкувачи ќе го поистоветат ова со *τρόπος*–от на аналогијата. Од овој миг натаму, прашањата за битието и нивните одговори стануваат нераскинливо врзани за аналогијата.

Одовде, како што ќе се обидеме да докажеме во вториот дел на овој труд, дури и кога современата онтологија, како онаа на Хајдегер, се обидува да го ослободи битието од видокругот на аналогичноста, таа само поинаку го вовлекува во истиот. Таков е случајот со битието кое, иако не се кажува на повеќе начини кои се обединуваат преку *τρόπος*–от на аналогијата, се превртува [*τρέπει; umkehren*], затајувајќи. Впрочем, на овој начин, првиот природ не бива напуштен, а токму: втемелен.

* * *

Од сите одделни области на истражување на философијата, онтологијата е веројатно онаа на која *τρόποι*–те ѝ се најсуштествени. Се разбира, ова е делумно така поради тоа што како и останатите *λόγοι*, онтологијата мора да изнаоѓа различни начини на кои би можела јазично да го вообличи сопствениот предмет и сето она кое сака да го образложи за него. Во оваа смисла, на пример, *Рейџорикаѿа* на Аристотел ја приближува поетската реч до научната, кога вели дека една добро срочена метафора нуди „знаење преку родот“². Но, ова е пред и сè така и поради тоа што уште во самиот нејзин зародиш, значи, во збирот на списи познат како *Μετὰφυσικα*, Аристотел го определува основниот предмет на онтологијата – *τὸ ὄν* или *τὸ ὄν ἢ ὄν* – како нешто кое е самото по себе *λόγος*–но. Навистина, уште на самиот почеток на книгата Γ на *Μετὰφυσικαѿа*, ние читаме :

Бидува некоја наука којашто го созерцува *τὸ ὄν ἢ ὄν* и нему приначалните сами по себе [...] А *τὸ ὄν* пак се глагола же многуструко [...] (Аристотел, *Μετὰφυσικα ѿρв дел 82*)

Во сето она кое следува, Аристотеловите *τὸ ὄν* и *τὸ ὄν ἢ ὄν* ќе бидат подадени согласно на македонскиот превод на Виктор Метафраст, поточно, со „битието“ и со „битието како битие“. Напредно, за множината на *τὸ ὄν, τὰ ὄντα*, ќе биде задржано неговото „битијата“. Постапувајќи вака, ние не го поистоветуваме Аристотеловото *τὸ ὄν* со она што кај нас се подразбира под името „битие“ – имено, нешто од редот на: „она благодарение на кое сè бива“. Според вообичаената домашна употреба, она што се нарекува „битие“ се дофаќа преку неговата спротивставеност со

² Аристотел, *Рейџорика* 306–307.

„суштествата“, со сето она кое бива. Навистина, со оглед на тоа дека битието го овозможува бивањето на нештата, на суштествата кои се, тоа не може истовремено да биде едно од ваквите суштества. Сепак, Аристотел не е оној кому му ја должиме разликата на вака сфатените „битие“ и „суштества“. Тоа е, дваесет и нешто века подоцна, таканаречениот „ран“ Хајдегер, кој за прв пат недвосмислено ќе ги разграничи овие под називите *Sein*, соодветно: *Seiendes*. Самата разлика меѓу нив пак ќе ја крсти „онтолошка разлика“³. Оттаму, секое толкување на Аристотеловите $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ и на $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{o}\nu$, односно, на „битието“ и на „битието како битие“ како некаков неодреден чин на постоење кој би му следувал на сето она кое постои, без притоа и самиот да постои – значи, како еднакви со Хајдегеровото *Sein* – претставува едно начелно неоправдано увезување на мисли. Дали и колку ваквото увезување на мисли може да се оправда со тоа што ќе се претположи дека тоа всушност претставува враќање на овие на нивното „родно место“, останува, во најмала рака, да биде докажано⁴.

Земајќи го сето ова предвид, како треба да му се пристапи на Аристотеловото $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$? Никако поинаку одошто на начинот на кој Аристотел тоа и го прави кога вели дека битието како битие е нешто од редот на $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ –от, со други зборови, дека е нешто кое „се глагола“ или „се кажува“. Наспроти она што се чини на прв поглед, оваа забелешка е далеку од невообичаена. Таа се совпаѓа, на пример, со дел од претпоставките кои – изречно или не – лежат во заднината на тврдењата на Овен, на оние на Хинтика, но исто така, и на оние на Хајдегер. Имено, само прифаќајќи дека битието е нешто од редот на $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ –от, Овен може да смета дека $\acute{o}\nu$ соодветствува на едно, под наводни знаци: „битие“⁵, па и да оцени дека $\acute{o}\nu$ – како впрочем и „едно“, „исто“, „спротивно“ и слично – се „изрази [...] кои се употребуваат

³ „Во изречната разлика меѓу *Sein* и *Seiendes*, двете разлучени [нешта] се истакнуваат едно во поглед на друго. Заради ова, *Sein* притоа станува можна тема за поимно дофаќање (*Logos*). Одовде, изречно исполнетата разлика меѓу *Sein* и *Seiendes* ја нарекуваме онтолошка разлика. [Weil in der Ausdrücklichkeit dieser Unterscheidung von Sein und Seiendem beide Unterschiedenen sich gegeneinander abheben, wird das Sein dabei mögliches Thema eines Begreifens (*Logos*). Daher nennen wir den ausdrücklich vollzogenen Unterschied von Sein und Seiendem die ontologische Differenz.] (Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* 454).

⁴ Добро е познато дека Аристотеловото прашање околу $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ е тоа чие повторување Хајдегер го изискува на почетокот на неговиот *Hauptwerk, Sein und Zeit*. Така: „Споменатото прашање [за *Sein*] е денес паднато во заборав, и покрај тоа што нашето време повторно се задава во потера по 'метафизиката', што си го припишува како напредок. [...] Тоа [прашање] е вдохновителот кој го одржувал истражувањето на Платон и Аристотел [...]“ [Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die 'Metaphysik' wieder zu bejahen. [...] Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten [...]] (Martin Heidegger *Sein und Zeit* 2) Оттаму, бројни се навратите на кои, особено до средината на 1930–тите, $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ е разбрано можеби не сосем како нашето „битие“ или како Хајдегеровото сопствено *Sein*, но барем како „суштеството во поглед на неговото битие“, *Seindheit, Sein von Seienden* итн. Но истовремено, не помалку бројни се и навратите во кои, претежно по средината на 1930–тите, ова $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ или *Sein* – во смисла на „суштеството во поглед на неговото битие“, *Seindheit, Sein von Seienden* и слично – е оценето како лишено од својството на *Sein* за сметка на својството на *Seiendes*. По оваа точка cf., на пример, Courtine 67–69 и 67, белешка 2.

⁵ Owen 184.

во сите категории, но првенствено во првата⁶. И само така Хинтика може да истражува дали ова $\tau\acute{o} \acute{o}\nu$ – коешто патем го поистоветува со глаголот $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ или „да се биде“ – има различни значења или едноставно, различни употреби⁷. Конечно, токму поради ова Хајдегер може да се навраќа на „врската напред–назад на другите категории [со првата]“ како на „ $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ во $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ –от“⁸.

Секако, да се рече дека битието како битие припаѓа на областа на $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ –от, односно, дека тоа е нешто кое „се кажува“, ненужно значи и дека од една страна, битието се ограничува на неговата формално–логичка улога, а дека областа на $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ –от не е ништо друго, туку силогистиката, онаква каква што ја замислуваат Овен и Хинтика⁹. Сосем е можно оваа област на $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ –от, или поскоро: на оној $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ кој е $\acute{\alpha}\rho\omicron\phi\alpha\nu\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$ – доколку истиот го „прави видливо ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$)“ она нешто „на кое се однесува речта“ – да биде една феноменологија од хајдегеријански вид¹⁰. Но тоа не значи ниту дека, од друга страна, битието нема дополнително да се покаже и како нешто инакво. Накратко, дека она што онтолошката книга Г на *Μετὰφυσικαῖα* го установува за „битието како битие“, сепак, не се сведува на она чие постоење онтолошко–теолошката книга Е го остава недокажано, имено, едно „вечно, неподвижно и одделиво [од градивото] нешто“, изедначено со „божественото“ [$\tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$] (Аристотел, *Μετὰφυσικαῖα* *vīor gel* 101); и понатаму, на она кое космолошко–теолошката книга Λ го претставува како нешто „кое движи бивајќи самото недвижечко“ [$\kappa\iota\nu\acute{o}\acute{\upsilon}\nu \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o} \acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu \acute{o}\nu$] и кое „е во делотворност“ [$\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha \acute{o}\nu$] (*Metaph.* XII. 7 1072b5). Следствено: дека со посредство на извесен број чекори, онтологијата, науката за битието, не се порамнува со те(и)ологијата, науката за божјото или за бог. Како и да е, ние овде ниту можеме ниту има потреба да се

⁶ “This is the pattern of reductive translation that Aristotle latter applies to 'being' and to those other expressions, such as 'one' and 'same' and 'opposite' which have a use in all categories but a primary use in the first (*Metaph.* 1004a23-31, cf. 1018a31-8).” (*Ibid.* 184–185).

⁷ “One of the crucial questions [Aristotle] discusses in his metaphysics is whether the uses of to einai in different categories are merely 'homonymous' (equivocal) or whether they have something in common. In order to defend the possibility of his 'first philosophy' or 'science of being qua being' (i.e., metaphysics), Aristotle must argue for the latter option, as he in fact does repeatedly (but not invariably), principally in *Metaphysics C.*” (Hintikka 37).

⁸ „Die Hin- und Ruckbeziehung der übrigen Kategorien spielt sich ab als $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ im $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.“ (Heidegger, *Aristoteles: Metaphysik Θ 1-3, 5*).

⁹ „Тврдењето дека 'битието' е израз со фокално значење е тврдење дека изјавите за не-супстанции можат да бидат сведени на – да бидат преведени во – изјави за супстанции [...]“ [“The claim of IV that 'being' is an expression with focal meaning is a claim that statements about non-substances can be reduced to – translated into – statements about substances (...)” (Owen 192)].

¹⁰ „Поскоро, $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ како говор значи што $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$, да се направи очевидно она за кое говорот е 'говор'. Аристотел поточно го експлицира како $\acute{\alpha}\rho\omicron\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ –от дозволува нешто да биде видено ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), имено она на што говорот се однесува и притоа – за оној кој говори (Медиопасив), или за оние кои разговараат еден со друг“. [„ $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als Rede besagt vielmehr soviel wie $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$, offenbar machen das, wovon in der Rede 'die Rede' ist. Aristoteles hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als $\acute{\alpha}\rho\omicron\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Der $\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ lässt etwas sehen ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden“ (Heidegger, *Sein und Zeit* 32)].

произнесуваме околу оваа точка. Навистина, таа изискува да се пресече во поглед на една расправа – во која имаат вкрстено копја безмалку сите видни читатели на Аристотел од XX век, меѓу кои Овенс¹¹, Јегер¹² и Обанк¹³ – а од чиј исход зависи смислата и положбата на метафизиката како таква. Но дополнително, согледбата според која битието е нешто од редот на λόγος–от е секако претположена од оваа точка, значи од кое и да е решение на ваквиот спор.

Битието е значи нешто кое „се глагола“ и кое „се глагола многоструко“, односно, кое се кажува соласно на повеќе значења. Како што е добро познато, ваквите значења се четири на број, знаејќи дека едното од нив и самото опфаќа десет други. Така, во книгата Δ на *Μεταφυσικαῖα* стои:

'Битието' се глагола [некое] же спрема згоденото, а [некое] пак [самото] по себе. [...] А дека бидуваат пак [самите] по себе, се глаголаат оние коишто ги означуваат ликовите на прироченијата [...] Штом значи од приречените [едни] же означуваат 'што е', а [други] 'какво', [некои] пак 'колку', а [некои] пак 'во однос на нешто', [други] пак 'творење' или 'страдање' а [едни] пак 'каде', а [некои] пак 'кога', на секое од овие му се означува самото бидување. [...] Понатаму бидувањето го означува

¹¹ За Овенс, меѓу науката за битието и науката за божественото или бог, постои неспорна врска. Тој тврди: „Главната нишка во *Μεταφυσικαῖα* предвидува наука на одделените ентитети [οὐσίαι] во нивната улога на примарна инстанца на сето Битие [ὄν]. Оваа наука има намера да ги третира одделените ентитети не само доколку нивната природа се наоѓа во нив самите, туку и доколку истата природа соодносно се согледува во сите други нешта. Изложувајќи ја науката за ентитетите, книгата Λ прво ги третира сетилните ентитети. Таа тргнува од сетилните ентитети и оди кон одделените. Одделените ентитети се третирани во нивната сопствена природа, за која се покажува дека е финална причина за сите други нешта. Нужен е само уште еден чекор за ова третирање да се доведе во склад со рамката поставена во Α–Ε. Треба да се покаже дека финалното причинување е основата за *πρός ἑν* односот на Битието во сите други нешта.“ (“The main series of the *Metaphysics* is envisaging a science of the separate Entities [οὐσίαι] in their role of the primary instance of all Being [ὄν]. This science intends to treat the separate Entities not only insofar as their nature is found in themselves, but also insofar as that nature is seen by reference in all other things. Book Λ, in expounding the science of Entity, first treats of sensible Entity. It proceeds from sensible Entity to separate Entity. Separate Entity is treated in its own nature. That nature is shown to be the final cause of all other things. Only one more step is necessary to bring this treatment into the framework erected by Α–Ε. The final causality should be shown to be the basis for the *πρός ἑν* reference of Being in all other things” (Owens 300)).

¹² Напротив, за Јегер, севкупната *Μεταφυσικα* е збир од неколку, меѓу нив несповиви, развојни фази. Тој пишува: „Не е дозволено деловите обединети во *corpus metaphysicum* да се третираат како едно единство [...]“ („Es ist nicht erlaubt, die im corpus metaphysicum vereinigten Stücke als eine Einheit zu behandeln [...]“ (Jäger 172)).

¹³ Слично на Јегер на чии заклучоци се надоврзува, Обанк верува дека кај Аристотел постојат два несповиви проблеми: оној врзан за битието и неговото единство и оној врзан за божественото или бог, односно за натсетилната, одделена суштина. Така: „Во оваа смисла, би можеле да го наречеме онтолошки проблемот на суштината и теолошки проблемот на одделеноста. Анализата може доста лесно да го разлучи овој двоен тек на преокупации – самиот произлезен од двојна серија на влијанија и на полемики – и да го проследи во длабочините на Аристотеловата *Μεταφυσικα*“. („En ce sens, on pourrait appeler ontologique le problème de l'unité et théologique le problème de la séparation. L'analyse pourrait donc discerner assez aisément et suivre dans les profondeurs de la Métaphysique aristotélicienne ce double courant de préoccupations, issu lui-même d'une double série d'influences ou de polémiques“ (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* 309)).

и она што бидува дека [е] вистинито, а небидувањето пак дека не [е] вистинито, ами лага. [...] Понатаму, бидувањето го означува и битието: [некое] же искажливо во сила, а [некое] пак во совершение на [веќе] искажаните овие [битија во сила] (Аристотел, *Μετὰφυσικα βίβλος* 35–37).

Сепак, кога битието еднаш ќе биде определено во неговите посебни значења, се поставува прашањето како значењето по згода и по себе [κατὰ συμβεβηκός и καθ'αυτό]; значењето според десетте ликови на прироченијата [τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας] – Аристотел во книгата Δ ги изостави „дека има“ [ἔχειν] и „дека е положено“ [κεῖσθαι]¹⁴; значењето според вистинитото и лажното [ἀληθές и ψεῦδος]; и значењето според силата и совршенството [δύναμις и ἐντελέχεια] или моќноста и делотворноста [δύναμις и ἐνέργεια] би требало да се поврзат. Поинаку речено, доколку битието, како нешто кое се кажува, е еден и ист назив применлив во поглед на сите овие значења, нештата означени со помош на овие не смеат да имаат различни „слова на суштината“, или определби согласно на родот и на видовата разлика. Тие не смеат да се состојат во нешта кои се напосто истоимени [ὁμώνυμα]¹⁵. Така, употребата на „битие“ што се однесува до музичарот кој е случајно граматичар¹⁶ и употребата на „битие“ што се однесува до дијагоналата на еден квадрат, доколку навистина е несразмерна со неговата страна¹⁷, не треба да приликува на употребата на „животно“ што се однесува до еден човек и до еден живопис или насликан човек. Напротив, неопходно е битието, во неговото мноштво на значења, да се обедини во некаква истост. Зошто е ова вака?

По оваа основа, во книгата К на *Μετὰφυσικαῖα*¹⁸ се вели:

¹⁴ Во поглед на целосниот список од *Καίθεζοριῖς*. По оваа точка, cf. Аристотел, *Καίθεζοριῖς* 8–9.

¹⁵ За Аристотел, истоимените или хомонимни [нешта] – како и соимените или синонимни [нешта] – се токму нешта, а не имиња. Така: „Истоимени се нарекуваат [оние нешта] на коишто [им е] заедничко само името, а [додека пак,] поименично, зборото на [нивната] суштина е различно, како што на пример, и човек и живопис [имаат заедничко име:] животно.“ (*Ibid.* 1)

¹⁶ „Време е сега да се одговори на прашањето што е ὄν κατὰ συμβεβηκός [...] Оној кого го бидува за музика е, како таков, благодарение на едно нему својствено битие, тој е едно ὄν καθ'αυτό. Но доколку граматичарот бива преку ова битие на оној кого го бидува за музика, дотолку е тој само едно ὄν κατὰ συμβεβηκός.“ („Hienach ist denn die Frage zu beantworten, was das ὄν κατὰ συμβεβηκός sei (...) Der Tonkundige als solcher ist durch ein ihm eigenen Sein, er ist ein ὄν καθ'αυτό, aber wenn der Grammatiker durch dieses Sein des Tonkundigen seiend ist, so ist er insofern nur ein ὄν κατὰ συμβεβηκός.“) (Brentano 13).

¹⁷ „Но доколку вистинитото и лажното се наоѓаат најнапред во судот на духот, како една ствар би можела да биде наречена вистинита или лажна? Очигледно, само доколку таа сочинува предмет на еден вистинит или лажен суд.“ („Wenn nun dagegen das Wahre und Falsche zunächst im urteilenden Geiste sich fand, wie wird ein Ding wahr oder falsch genannt werden? Offenbar nur insofern es den Gegenstand eines wahren oder falschen Urteils bildet.“) (Brentano 31–33).

¹⁸ За волја на вистината, автентичноста на книгата К е честопати доведувана под сомнеж. Сепак, причината зад ова не е толку во нејзиното настојување значењата на битието да се обединат во име на воспоставување на една наука за битието, колку во нејзиното поистоветување на оваа со науката за [нешто] одделиво, односно, за божественото или за бог. Така, на пример: „Штом постои некоја наука за битието како битие и [кое е] одделено, мора да се разгледа дали оваа треба да се смета за иста со природната [наука] или пак за различна.“ („Ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἣ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτόν ποτέρον ποτὲ τῆ φυσικῆ ἢ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν.“) (*Metaph.* XI. 7 1064a25–1064a30)).

Така, науката на философот е науката за битието како битие – земено во целина, а не делумно – но битието се кажува многуструко, а не на еден начин. Значи, доколку [битието се кажува] истоимено, без ништо заедничко, [тоа] не би било под една наука (бидејќи не постои еден род за ваквите [истоимени нешта]). Доколку пак [се кажува] со нешто заедничко, би било под една наука¹⁹.

Со други зборови, доколку битието се кажува многуструко – наместо да биде род²⁰ – и знаејќи дека единственоста на предметот во рамките на еден род е она кое вообичаено го обусловува востолчувањето на дадена наука како посебна – неможноста значењата на битието да се припојат во некаква истост, несомнено води кон распрскување на битието во повеќе различни науки. Во овој случај, не би имало ниту една онтологија, бидејќи, едноставно, не би имало една онтологија.

Како тогаш да се обмислат одделните значења на битието во нивното обединување? При повеќето наврати на кои Аристотел се осврнува на ова, неговиот одговор се чини недвосмислен. Така, согледбата од книгата Γ на *Μετὰφυσικαῖα*, која велеше дека „битието пак се глагола же многуструко [...]“ – а и безмалку сите останати места каде се подвлекува истото – продолжува со: „но [се глагола многуструко] во однос на едно“ [*πρὸς ἓν*] „и [во однос на] една некоја природа [...]“ [*καὶ μίαν τινὰ φύσιν*] (Аристотел, *Μετὰφυσικα ἕρβ γελ* 82). Како да се разбере ова? Согласно на често приложуваниот пример кој треба да послужи како објаснение, различните значења на битието се соединети на сличен начин како што се различните значења на „здраво“ или на „лекарско“. И овие и оние ги означуваат одделните нешта кои ги означуваат благодарение на тоа што меѓу ваквите одделни нешта постои и едно кому значењето му следува како на „прво“ (*Ibid.* 82–83). Сите останати „се глаголаат заради [ова]“ и „зависат“ од него (*Ibid.* 83). Што се однесува до битието, ова прво нешто е, се разбира, суштината [*οὐσία*]; што се однесува до „здраво“ и до „лекарско“ – здравјето и лекарската наука. Така, „битие“ се кажува за оние нешта кои се „страсти на суштина“, за оние кои „[се] на пат до суштина“, за оние кои се „тленија [на суштина] или лишености“ итн., заради тоа што се кажува за оние нешта кои се и самите суштини; а ова е вака заради тоа што сите претходно споменати нешта се зависни од суштините. Исто, „здраво“ и „лекарско“ им се припишуваат и на она кое е „чување“ на здравјето, и на она кое е „[негово] творење“ – соодветно, и на „тоа што ја има лекарската [наука]“ и на „тоа што бидува природно во однос на нејзе“ (*Ibid.* 82) – исклучително со посредство на здравјето и на лекарската наука како такви.

По оваа точка, *cf.*, на пример: Natorp, „Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik“ и Aubenque, „Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique“.

¹⁹ „Ἐπεὶ δ' ἔστιν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἧ ὄν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, τὸ δ' ὄν πολλαῶς καὶ οὐ καθ' ἓνα λέγεται τρόπον · εἰ μὲν οὖν ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηδὲν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην (οὐ γὰρ ἓν γένος τῶν τοιούτων), εἰ δὲ κατὰ τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην.“ (*Metaph.* XI. 3 1060b30–1060b35).

²⁰ „Но не може ниту едното, ниту битието да биде род на битијата [...]“ (Аристотел, *Μετὰφυσικα ἕρβ γελ* с. 67).

* * *

Во досегашните скромни објаснувања на основните Аристотелови гледишта за τὸ ὄν – и особено, во потсетувањето на начинот на кој значењата на битието се приведуваат кон едноста на суштината – никаде не стана збор за такво нешто како τρόπος – от на ἀναλογία – та. И со право: Аристотел, кој сосем добро го познава поимот на аналогија, секојпат се служи со него во смисла на сооднос на повеќе односи²¹. Оттаму, не само што тој никојпат не го поистоветува нашето πρὸς ἓν или „во однос на едно“ со аналогијата, туку на еден наврат, тој изречно ги спротивставува овие. Имено, во првата книга на *Никомаховаџа Еџика*, читаме:

Но, на кој начин [добрите нешта] се нарекуваат [добри]? Се чини дека не се од оние [нешта] кои се истоимени по случајност. Дали поради тоа што се од едно или [поради тоа што] сите заедно целат кон едно? Можеби, – по аналогија? (Делумно изменет превод од *Ibid.* 69.)

И покрај ваквото јасно разграничување, подоцнежните толкувачи на Аристотел – а особено, толкувачите на најголемиот толкувач на Аристотел, Тома Аквински – полека го изобличуваат начинот на кој се поставува и одговара прашањето околу мноштвените значења на битието и нивното обединување. Ова прашање и одговор, на кои со текот на времето нечујно им се прилепуваат и оние околу различните видови на суштини и нивната надреденост едни над други, полека се стекнуваат со несоодветниот назив на *analogia*. Секако, обидувајќи се колку – толку да ја запазат Аристотеловата разлика меѓу πρὸς ἓν и κατ'ἀναλογίαν, латинските толкувачи соодветно го разликуваат она што го нарекуваат *analogia attributionis*, „аналогија на припишување“ и она што го нарекуваат *analogia proportionis*, „аналогија на пропорции“. Па сепак, од овој миг натаму, низата недоумици околу битието станува позната под името *analogia entis*, односно: аналогија на битието.

Во суштина, целата долга низа на заблуди и премрежја која довела до една ваква состојба на нештата е сега веќе темелно обработена, на пример, во одличното дело на Жан-Франсоа Куртин насловено како *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Следствено, во делот кој следува, ние ќе се задржиме на само една патемна случка од оваа приказна. Имено, освен проследувањето на прашањето за мноштвените значења на битието од антиката па сè до арапскиот и латинскиот среден век, Куртин покажува како извесни недоразбирања околу аналогијата се провлекуваат дури кај еден од Аристотеловите највидни современи читатели, Брентано (Courtine 30). А пак, со оглед на тоа дека Брентановата *Von der mannigfachen bedeutung des seienden nach Aristoteles* била првата философска книга со која младият Хајдегер се сретнал – и која извршила неспорно влијание врз понатамошните

²¹ На пример – во рамките на една од видовите на праведноста сфатена согласно рамномерноста [τὸ ἴσον] – меѓу средствата или почестите доделени на еден според неговото учество во некоја дејност, и оние доделени на друг според неговото учество во истата. По оваа точка, cf. Аристотел, *Никомахова еџика* 165–168.

текови на неговото творештво²² – не е изненадувачки доколку ваквата аналогија се јавува во срцевината на Хајдегеровите сопствени толкувања и становишта. И навистина, Куртин посочува:

Доколку сè уште е дозволено да се зборува за аналогизација, тогаш тоа е во една доста изведена или изместена смисла на зборот, земајќи предвид дека оној Хајдегер од *Бийије и време* поставува такво нешто како егземпларно суштество, *Dasein*-от, во кое треба да се исчита смислата на „битие“/„сум“. Па сепак [...] зар самото тоа што се зборува за „смислата“ на битието или за смислата на „битие“/„сум“ уште на почетокот не ја имплицира претпоставката на една можна истоименост [синонимија]?²³

Куртин не продолжува со дополнување на оваа низа од прилично набиени забелешки, ниту пак дава некаков одговор на она кое овде го загатнува. Како треба сето тоа да се разбере? Прво, како што веќе видовме, Аристотеловото прашање околу *τὸ ὄν* е, кај раниот Хајдегер, прогласено за прашање кое е запоставено и кое мора да се повтори. За него, тоа претставува прашување околу она кое тој го именува *Sein von Seienden*²⁴. Спротивно на општоприфатениот начин на кој оваа сложена се преведува кај нас, поточно, со „битието на суштествата“, ние овде ќе ја подадеме со „сум на битијата“. Но пак, поради тоа што за Хајдегер, ова *τὸ ὄν* или *Sein von Seienden* е *λόγος*–но – во смисла на *λόγος ἀποφαντικός* како оној *λόγος* кој го „прави видливо (*φαίνεσθαι*)“ она нешто „на кое се однесува речта“²⁵ – неговото сум не се одликува толку со мноштвени значења кои би требало да се набројат преку изустување, колку што се одликува со разновидни начини [*Modi; Seinsmodi*] кои треба да се разоткријат. А пак, бидејќи сум е сум на битијата, и бидејќи ваквите битија ги има две, и разновидните начини на бивање се два на број. Од една страна, тука е битието *Dasein*, кое Хајдегер, не сакајќи да го поистовети со човекот, го опишува како „онтолошки исправно сфатениот 'субјект'“ [*ontologisch wohl-verstandene „Subjekt“*] (Heidegger, *Sein und Zeit* 111). Неговиот начин–на–сум е оној на постоењето, не како *existentia*, туку како она кое „му следува да [го] биде“, кое „треба да– или ќе [го/ја] биде“²⁶. Од друга страна, тука е битието „кое не му е по мерка на *Dasein*–от“ [*nichtdaseinsmässig*]. Неговиот начин–на–сум може да биде или „при–

²² „И уште порано, во последните години од гимназија, во летото 1907, бев погоден од прашањето за битието вообличено во дисертацијата на Франц Brentano, учителот на Хусерл“. („Und noch früher in den letzten Jahren am Gymnasium, datumsmässig im Sommer 1907, traf mich die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Dissertation von Franz Brentano, dem Lehrer von Husserl.“ (Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* 88)).

²³ „S'il est encore permis de parler d'analogisation, c'est alors en un sens assez dérivé ou déplacé, dans la mesure où le Heidegger d'Être et temps pose quelque chose comme un étant exemplaire, à savoir le Dasein, sur lequel lire le sens de 'être' [sic]. Mais est–ce que le fait même de parler du 'sens' de l'Être ou de sens de 'être', n'implique pas dès le départ la présupposition d'une possible univocité?“ (Courtine p. 30).

²⁴ По оваа точка, cf. *supra*, c. 4, белешка 5.

²⁵ По оваа точка, cf. *supra*, c. 5, белешка 11.

²⁶ „Das 'Wesen' dieses Seienden liegt in seinem Zu–sein. [...] Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, dass, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat

рака“ [zuhanden]²⁷, или „пред-вид“ [vorhanden]²⁸. Битието *Dasein* е устроено [verfasst] на тој начин што е отворено кон суштествата кои не му се по мерка, кон оние кои се при-рака на тој начин што ги користи, како кога чука со чекан; кон оние кои се пред-вид на тој начин што просто ги разгледува, како кога среќавајќи се со потешкотија во чукањето, се зафаќа со утврдување на својствата на чеканот.

Второ, слично како кај Аристотел, Хајдегер смета дека ова сум, земено во поглед на сите негови начини заедно, е подложно на обработка во рамките на таканаречената „фундаментална онтологија“. Но пак дополнително, исто како кај Аристотел, Хајдегер има потреба ваквите начини да ги сплоти приврзувајќи ги за еден, за оној на битието *Dasein*. Начинот-на-сум на битието *Dasein* се разгледува во рамките на таканаречената „егзистенцијална аналитика“. Следствено, на фундаменталната онтологија нужно ѝ претходи егзистенцијалната аналитика, првата зависи од втората²⁹. Хајдегер му ја доделува оваа предност на *Dasein*-от, поради тоа што тој е единственото битие чијшто начин-на-сум прави тој да го „сфаќа“ [versteht] (сопственото) сум, односно да се проектира во своите можности на постоење³⁰. А пак, со оглед на тоа дека *Dasein*-от е отворен кон битијата кои не му се по мерка, споменатите можности можат да бидат можности кои се однесуваат на ваквите битија, или можност која се однесува на него самиот како битие³¹. Првите се безмалку сите негови можности, како користењето на чекан или неговото промислување, додека втората – ја има само една – е можноста на смртта.

Всушност, самата можност на дофаќање на сум во поглед на сите негови начини заедно, можноста на фундаменталната онтологија – како и онаа на егзистенцијалната аналитика врз која оваа почива – е можност и како таква, е засно-

und haben kann; existentia besagt ontologisch soviel wie Vorhandensein, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt“ (*Ibid.* 42).

²⁷ „Начинот-на-сум на о-премата, во кој таа се подава од самата себе како очевидна, го нарекуваме при-рачност“. („Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit“ (*Ibid.* 69)).

²⁸ „Во таканареченото задржување – како воздржување од секакво занимавање и употреба – се остварува приемот на пред-видноста“. („In sogeartetem 'Aufenthalt' – als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung – vollzieht sich das Vernehmen des Vorhandenen“ (*Ibid.* 61–62)).

²⁹ „Така, фундаменталната онтологија, од која сите останати дури отпосле можат да бликнат, мора да се бара во егзистенцијалната аналитика на *Dasein*-от“. („Daher muss die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden“ (*Ibid.* 13)).

³⁰ „[...] сфаќањето во себе ја има егзистенцијалната структура која ја нарекуваме проект.“ („[...] das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den Entwurf nennen“ (*Ibid.* 145)).

³¹ „Сфаќањето може првично да се положи во отвореноста на светот, односно, *Dasein*-от може отпрвин и најчесто да се сфаќа себеси тргнувајќи од неговиот свет. Или пак сфаќањето се проектира себеси првично во за-кое-то, што значи дека *Dasein*-от постои како самиот тој. Сфаќањето е или својствено, кое бликнува од своето себе како такво, или несвојствено.“ („Das Verstehen kann sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches.“ (*Ibid.* 146)).

вана во *Dasein*–овото сфаќање на сум, во неговото проектирање во можностите насочени кон битијата кои не му се по мерка и во можноста во која тој е како битие. Таа се должи на тоа што кога *Dasein*–от го сфаќа сопственото сум, тој на со–изворен начин го сфаќа и сум на суштеството кое не му е по мерка³². Сфаќањето на сопственото сум при проектирањето во можноста за чукање со чекан е истовремено сфаќање на чеканот како опрема [*Zeug*].

Така, посочувајќи дека дури и кај Хајдегер, прашањето за битието е одговорено со помош на еден вид на аналогија – затоа што овој признава едно „егземпларно битие, *Dasein*–от, во кое треба да се исчита смислата на „битието“/„сум“ – она на кое Куртин всушност укажува, е безмалку судбинската врска на онтологијата и аналогизацијата. Но, зар Хајдегер не тврди исто така дека „аналогијата на битието [...] не е решение на прашањето за битието [...] туку насловот на најтешкото беспаке“ во кое сета онтологија се има заплеткано?³³ И зар ваквото тврдење не треба да го одведе кон разделба колку со неговата онтологија толку и со аналогијата? Несомнено: впрочем, и покрај неколкуте ветувања³⁴, раниот Хајдегер никогаш не ја остварува фундаменталната онтологија. Напротив, како што можеби и може да се насети од промената во толкувањето на Аристотеловото *ὄν* или *Sein von Seienden* – најпрво разбрано како сум на битијата, а потем како едно сум кое се губи себеси во врската со битијата³⁵, можеби веќе раниот Хајдегер, можеби само подоцнежниот го отфрла пристапот согласно на кој фундаменталната онтологија би требала да се развие благодарение на егзистенцијалната аналитика. Поточно, тој се откажува од намерата да дојде до сум во сите негови начини заедно, тргнувајќи од *Dasein*–от и од неговото соизворно сфаќање на своето сум и на сум на битието кое не му е по мерка. Сега е потребна „инаква мисла“, мисла која ја напушта „субјективноста“³⁶. За сметка на ова таа се соочува со „повлекувањето на

³² „Со оглед на тоа дека сфаќањето поскоро се однесува секојпат на севкупната отвореност на *Dasein*–от како на–светот–сум, преминот во сфаќањето е егзистенцијална модификација на проектот во целост. Со сфаќањето на светот секогаш е сфатено и сум–на, сфаќањето на постоењето како такво е секогаш сфаќање на светот.“ („Weil vielmehr das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In–der–Welt–sein betrifft, ist das Sichverlegen des Verstehens eine existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzen. Im Verstehen von Welt ist das In–Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt“ (*ibidem*)).

³³ По оваа точка, *cf. supra*, 1.

³⁴ На пример, 23, 26, 37 итн.

³⁵ По оваа точка, *cf. supra*, 4, белешка 5.

³⁶ „Доколку она кое во 'Сум и време' се нарекува 'проект' се сфати како претставувачко поставување, тогаш тоа се зема како остварување на субјективитетот и не се обмислува како што 'сфаќањето на сум' единствено и може да се обмисли во опсегот на 'егзистенцијалната аналитика' на 'на–светот–сум', имено, како екстатичната врска со осветлението на битието. Доволното пре– и со–остварување на оваа инаква мисла која ја напушта субјективноста е секако отежнета и преку тоа што при објавувањето на 'Сум и време', третата глава од првиот дел, 'Време и сум', беше задржана (спореди 'Сум и време', 39). Овде севкупноста се пресвртува.“ („Versteht man den in 'Sein und Zeit' genannten 'Entwurf' als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie 'das Seinsverständnis' im Bereich der 'existentialen Analytik' des 'in–der–Welt–Seins' allein gedacht

сум, како кое самото сум суштествува“ [*der Entzug, als welcher das Sein selbst west*] (Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band* 355). Интересно, ваквата промена Хајдегер ја нарекува *Kehre* или *Umkehrung*, што на македонски се подава согласно основното значење на... *τρόπος*, имено: „сврт“ или „пресврт“. Конечно, доколку Грондан е во право кога тврди дека замената на првиот приод со вториот се должи не на некаков произволен избор, а на состојбата со ова сум, односно, на неговата суштинска прикриеност, тогаш следува и дека *τρόπος*—от е свртување во самото сум, дека „сум станува, така да се рече, актерот на свртот“ (Grondin 95).

Оттука, се чини дека согласно на тоа дали си имаме работа со раниот Хајдегер или со подоцнежниот, фундаменталната онтологија/егзистенцијалната аналитика и „инаквата мисла“ која ја напушта „субјективноста“ се исклучиви: или, како кај првите, *Dasein*—от соизворно го сфаќа своето сум и сум на битието кое не му е по мерка, или, како кај втората, самото сум затајува, свртувајќи се на начин кој нужно го отстранува. Но напоредно, се чини и дека на двете стојалишта им соодветствуваат два разнообразни, меѓу нив неспоиви *τρόποι*: *τρόπος*—от на аналогичноста и *τρόπος*—от како *Kehre*. Но што ако егзистенцијалната аналитика, наместо да се надминува себеси во „инаквата мисла“, нуди една прилика за помирување на соизворно сфаќање и на повлекувањето на сум, на едниот *τρόπος* и на другиот?

Токму една ваква прилика ни се чини отворена во Хајдегеровите стојалишта околу она кое тој го нарекува основниот у—сет на тегобноста [*Grundbefindlichkeit der Angst*] (Heidegger, *Sein und Zeit* 184–191). Според Хајдегер, со тегобноста, *Dasein*—от се наоѓа фрлен во расположба во која сето сфаќање на— и проектирање во можностите кои ги допираат битијата кои не му се по мерка се отсечени. Притоа, тегобноста го остава само сфаќањето на или проектирањето во една можност, во единствената можност која го засега него самиот како битие, можноста на смртта³⁷. Па и покрај ова, од една страна, Хајдегер пишува и дека во тегобноста, *Dasein*—от не е испречен пред „оваа или онаа чинидбена“³⁸ можност, односно, пред можностите кои доаѓаат со фрленоста или при—паѓањето на светот [*Geworfenheit*]. Но, земајќи предвид дека „*Dasein*—от умира чинидбено сè додека живее“³⁹, чинидбените можности ја вклучуваат и можноста на смртта. Следствено, тегобноста мора да ја истави и можноста на смртта. Од друга страна, Хајдегер вели и дека во тегобнос-

werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins. Der zureichende Nach- und Mit-Vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, dass bei der Veröffentlichung von 'Sein und Zeit' der dritte Abschnitt des ersten Teiles, 'Zeit und Sein' zurückgehalten wurde (vgl. 'Sein und Zeit' 39). Hier kehrt sich das Ganze um“ (Heidegger, *Wegmarken* 327–328)).

³⁷ „Тегобноста пред смртта е тегобност 'пред' она можам—да—сум кое е најповеќе свое, кое е неврзано [за што било друго], кое е ненадминливо.“ („Die Angst vor dem Tode ist Angst 'vor dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen“ (*Ibid.* 251)).

³⁸ „Заканата е самата неопределена, па така не може заканувачки да пробие до ова или она чинидбено—конкретно можам—да—сум.“ („Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen“ (*Ibid.* 187)).

³⁹ „*Dasein*—от умира чинидбено сè додека постои [...]“ („Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert [...]“ (*Ibid.* 251)).

та, колку што сфаќањето е свртено кон внатрешетовните битија, толку и самите овие битија се поистоветуваат во едно сеопшто ништо. Едноставно, сè губи секаква вредност. Но пак, во недостиг на сфаќање на или проектирање во чинидбената можност на смртта – а земајќи ја предвид истоветноста на сфаќањето или проектирањето во можностите и внатрешетовните битија во ништоста – како тегобноста е воопшто можна без да стане, всушност, смрт?

На тој начин што ќе потврди дека во тегобноста, не е *Dasein*–от оној кој првенствено ги сфаќа и се проектира во сопствените можности, туку самото сум кое ги сфаќа и се проектира во сопствените. Можностите пак на ова сум не се ништо друго, но можноста на *Dasein*–от и можноста на битието кое не му е по мерка, нивната можност да бидат. Но, за сум, сфаќањето и проектирањето во можноста овие да бидат е токму неговото свртување во отклон. Со други зборови, *Dasein*–от опстојува во тегобноста, продолжува да ги сфаќа и да се проектира во сопствените, поради тоа што е понесен од сум, од неговото сфаќање и проектирање „од заднина“. А пак, со оглед на поништеноста на можноста на смртта, со оглед на изедначеноста на сфаќањето свртено кон внатрешетовните битија и самите овие битија во ништото, единственото нешто кое му преостанува на *Dasein*–от овде е соизворното сфаќање на своето сум и сум на битието кое не му е по мерка.

* * *

Со ваквото решение *тρόπος*–от на аналогичноста се покажува како заснован во *тρόπος*–от како *Kehre*; *тρόπος*–от на сум, во смисла на *тρόπος* кој му се наметнува на сум, во *тρόπος*–от на сум, во смисла на *тρόπος* кој ова го исполнува. Притоа, онтологијата или фундаменталната онтологија и егзистенцијалната аналитика, наместо да се трудат да го избегнат „беспаќето“ на аналогичноста во име на „инаквата мисла“ и нејзините „(пре)сврти“, ја препознаваат, благодарение на овие пресврти, како сопствената најдлабока нужност.

Библиографија

- Аристотел. *Катјезории*. прев. Виктор Теодорстудит. Скопје: Табахон, 2012.
 Аристотел. *Метјафисика ѓрв дел*. прев. Виктор Метафраст. Скопје: Табахон, 2013.
 Аристотел. *Метјафисика вѓтор дел*. прев. Виктор Метафраст. Скопје: Табахон, 2014.
 Аристотел. *Никомахова Еѓтика*. прев. Елена Колева. Скопје: Три, 2003.
 Аристотел. *Ретјорика*. прев. Весна Томовска. Скопје: Македонска книга, 2002.
 Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF. coll. Paris: Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1962.
 Aubenque, Pierre. „Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique“, in Moraux, Paul und Jurgen Wiesner (eds.) *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zum einigen Dubia*. Berlin: W. de Gruyter, 1983.
 Bekker, Immanuel (eds.) *Aristoteles Graece. Volumen alterum*. Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831.

- Brentano, Franz. *Von der mannigfachen bedeutung des seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1862.
- Courtine, Jean-François. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Problèmes et controverses. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF. Coll. Epiméthée, 2011.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band II. Sein und Zeit. Elfte, unveränderte Auflage*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1967.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band VI 2. Nietzsche. Zweiter Band*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1961.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band IX. Wegmarken*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band XII. Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band XXIV. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1975.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band XXXIII. Aristoteles: Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1990.
- Hintikka, Jaakko. *Analyses of Aristotle*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Jäger, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
- Natorp, Paul. „Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik“, in *Philosophische Monatshefte*, 24 (1888). Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- Owen, Gwilym Ellis Lane. „Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle“ in Gwilym Ellis Lane Owen (eds.) *Aristotle on Dialectic: The Topics (Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

УДК: 27-9"/1054":2-264

Лидија Ковачевад-р, доцент
Универзитет „Евро Балкан“ – Скопје

ЛОГОСОТ КАЈ ОРФЕЈ И ХРИСТОС КАКО „ПАСТИРИ НА ЛУЃЕТО“

LOGOS IN ORPHEUS AND CHRIST AS „SHEPHERDS OF THE MEN“

Summary

Notwithstanding that in the Christian doctrine God at the beginning “has made and arranged things according to His logos”, according to the stoicism’s ideas for a divine Logos, He has not left Himself without any witnesses from the pagan world. Eschatology with heaven and hell, the idea of a sin, purgatory and forgiving trespasses, pessimistic valuation of the earth’s life, disrespecting the body that is holding the soul in bondage, the evolved rites where the priests take the main part, learning about the Logos and the belief in suffering of God, the recognition of the Tropos as a legal right to become a God from a mortal, whereas “Virginal comes out of the pureness” as indicated in the gold orphic tablets, dogmatism with certain henotheistic additions, are some of the main doctrines of the Orphism as determined at the time of Pisistratus offering different analogies in the later Christian beliefs. The texts in the secret orphic papyrus and gold tablets, the image of Orpheus depicted as the Good Shepherd, Orpheus charming (and wild) beasts, the Allegory of Christ as Orpheus discovered in the early Christian catacombs in Rome, as well as the sarcophagus discovered in Ostia depicting Orpheus with the Christian symbols a fish and a fisherman, are one of the most remarkable proofs for the secret orphic doctrines, which in some places correspond to a great extent to the Christianity and the Christian burial symbolism. The holy orphic phrase: “I swear in the Logos (i.e., in the voice and breath of God)”, provides certain explanation on how the Christian interpolation found its way within the spirit of the missionary diplomacy, and has caused the early Christian Church with a prudent tolerance to transform the local pagan gods – which were then in phase of extinction – into Christian Saints.

Keywords:

Orphism, Early Christianity, Orpheus, Christ, secret Orphic papyrus, gold Orphic tablets, catacombs

Иако во христијанските доктрини Бог на почетокот „ги создал и ги наредил нештата според својот логос“, сепак, согласно идеите на стоиците за еден себожествен логос, Тој не се оставил самиот себеси без сведоштва од паганскиот свет. Согласно поновите истражувања, идејата за себожествениот логос од паганскиот свет како можен рудимент на дел од христијанските доктрини, особено во деловите за учењата за есхатологијата со рајот и пеколот, учењата за логосот и верувањето во Богострадание, идејата за гревот, прочистувањето и простувањето на

гревовите итн., се забележува во орфичките текстови во Дервенскиот папирус. Овој папирус е откриен 1962 година во месноста Дервени во северна Грција. Имено, папирусот, датиран според едни научници од почетокот на хеленистичкиот период (Daux 793), а според други кон крајот на IV или почетокот на III в. пр. н.е. (Themelis and Touratsoglou 185, 221), бил свиткан во ролна и ставен на посмртна клادا со цел да изгори заедно со покојникот во чија чест бил принесен, но за среќа, паднал од кладата и е зачуван како јагленосана и подгорена ролна (Torjussen, *Metamorphoses of Myth* 217–218). Во 1964 година Дервенскиот папирус е успешно одмотан од страна на швајцарскиот конзерватор Антон Факелмен (Torjussen, *Study of Orphism* 296). Дервенскиот папирус има 26 колумни напишани во епска форма и претставува најголемиот зачуван антички текст од класичниот и хеленистичкиот период. Со самиот превод на дел од текстот од Дервенскиот папирус се фрла едно ново светло на Орфеј како митолошки лик, на доктрините на орфизмот и орфичките мистерии.

Кој, всушност, бил Орфеј? Тој е еден од најконтроверзните божества во старогрчката митологија. Неговиот лик во класичните извори е претставен во постојан конфликт со литературата, историјата и религијата; од една страна претставен како бог, културен херој, величествен поет, создател на музиката и на сите мистерии, а од друга страна, едновременно прикажан како одраз на мизерна сенка (Casadiegos 38) и недоличен свирач на лира, кој исправено држејќи го дрвениот инструмент удирал по жиците со прсти или перце, *plektron* (Дуев 45, 50–51), чие влијание во старогрчките мистерии и философски размисли го довело Аристотел во положба неговото име во записите да го става под наводници (*Arist. Gen. An.* 734a 16). Во старогрчкиот пантеон се толкува како божество од туѓо потекло, па според Гатри, наставката *-eus* на која завршува името Орфеј (ст. гр. *Orpheus*) имплицира на име од пред старогрчко потекло (Guthrie 68), кое најверојатно доаѓа од Тракија. Согласно етимолошкото толкување, името Орфеј упатува на одвојување, недостиг на среќа или „хтонска темнина“, митски лик кој ја доживеал смртта и оживеал преку негово распаѓање (Casadiegos 44), налик на шаманистичкото спиритуално искуство (Burkert 9, 133, 163, 165).

Митот на Орфеј, според Касадиегос (Casadiegos 39), е поделен во четири *mythemes*, како: 1. Културен херој, син на Аполон и музата Калиопа, па оттаму неговата магиска надареност за свирење, пеење и комуницирање со таинствените сили на природата, прикажан во иконографските мотиви како свирани на лира опкружен со диви животни кои внимателно го слушаат неговиот мелос; 2. Аргонаут, прикажан трет на списокот на аргонаутите кои патувале на Калхида по Златното руно, веднаш после Јасон и Тифис. Неговата улога на ова патување како свештеник–музичар–маѓепсник со чии звуци на музиката се справувал со силите на природата и кобното заводништво на сирените, била од клучно значење за безбедноста на аргонаутите при нивното патување; 3. *Katabasis* – најпознатата сцена во орфизмот каде што тој слегува во адот во потрага по неговата сакана Евридика (*Ov. Met.* X, 8); 4. Смртта на Орфеј, една од најконфузните *mythemes* поради различните верзии на митолошките прикази на неговата смрт (*Arist. Ran.* 1032; *Ov. Met.* XI, 1–85; Paus.

IX, 30,3; II, 30,1; III, 14,5). Поврзаноста на Орфеј со подземниот свет, доживуван од страна на античкиот свет како основач на орфичките мистерии, го воздигнува на повисоко место, како во старогрчката религија, така и во есхатологијата.

Првичните научни толкувања за орфичките доктрини се должат на *Орфичката теогонија*, позната под името *Рајсогија*. Согласно орфичките доктрини, бидејќи човечката раса потекнува од „неправедни предци, зли титани кои го распарчиле и го свариле во лонец младиот бог Дионис“ (Eur. *Vacch.* 99–102; Paus. VIII, 37, 3; Diod. Sic. III, 62:), секој човек е извалкано и виновно битие, па оттаму и душата му е извалкана, па затоа таа треба да биде прочистена од сите нечистотии или ќе ја плати казната во „другиот“ свет или во следната инкарнација.

Приврзаниците на орфизмот верувале во бесмртноста на душата, која за да не подлегнува повторно и повторно на циклусот на реинкарнација и да постигне блажен задгробен живот, морала да се прочисти од сите траги од наследените гревови и да се ослободи од истите преку исползување на одредени ритуали и секојдневно практикување на „орфичкиот начин на живот“ кој во себе вклучувал одредени правила и забрани во секојдневието (Torjussen 287–288). Најдобра илустрација на низата појави нетипични за религијата на старите Грци дал Емпедокле во неговата песна „Пурификација“, чии почетни редови се зачувани кај Диоген Лаертиј (Diog. Laert. viii. 61), како на пр.: аскетски начин на живот, отфрлање на профаното општество и концепт на посебен начин на верски живот, учење за грев и спасение, фаталистички верувања во задгробниот живот, т.е. животот по смртта итн., доктрини кои во голема мера соодветствуваат со египетските религиозни доктрини, за што сведочи и Диодор Сицилиј (Diod. Sic. 1, 96, 4–5) со описот на патувањето на Орфеј низ Египет каде што дошол во допир со мистериите на Озирис и погребните ритуали.

Главните доктрини на орфизмот биле уредени во втората половина на VI в. пр. н.е. од страна на Писистрат, кој во митографијата се наведува како пријател и следбеник на Орфеј (Casadiegos 46). Писистрат ги собрал сите прописи кои се однесувале на веќе постоечките религиозни прашања и ги официјализирал, меѓу кои била и религијата на орфизмот (Casadiegos 47). Есхатологијата со рај и пекол, идејата за изворен грев, прочистувањето и простувањето на гревовите, презирот кон човечкото тело како гроб или затвор на душата, песимистичкото вреднување на земскиот живот, развиените ритуали во кои главното место го заземаат свештениците, учењето за логосот и верувањето во Богострадание (Eisler 56–57), признавањето на тропос на законско право на станување бог од смртник (Torjussen 37), каде „Чист од чисто доаѓа“ како што е наведено на Орфичките златни плочки (Edmonds 4) – догматизам со одредени хенотеистички примеси, се едни од главните доктрини на орфизмот утврдени во времето на Писистрат (Eisler 56–57). Во тој период описите на орфизмот станале унифицирани, јасни и сеопфатни за нивните следбеници, а нивната религија се практикувала на перифериите на старогрчките полиси.

Според Кумонт, Орфичките химни кои датираат од најдалечниот период не содржат мноштво ориентални елементи (Cumont 217), со исклучок на есхато-

лошките верувања на Египќаните кои во поголема мера се забележуваат на овие плочки. Кумонт (Cumont 231–232) го посочува истражувањето на Харисон (Harrison 623–624), кој орфичките доктрини ги толкувал како нови идеи оформени под влијание на стара митологија, особено на митолошките прикази на Изида кои во себе нуделе претчувствување на откровение и утврдување на една вистина, загатната во раната симболика. Кумонт додава дека египетските религиозни идеи, иако можеби имале ограничување во орфичките доктрини по IV или III в. пр. н.е. на територијата на Јужна Италија, сепак, тие својот израз го нашле стотина години порано (Cumont 239).

Една од најголемите загатки во историјата на религијата во античкиот свет е несомненото присуство на орфичкиот симболизам во ранохристијанската уметност која може да се забележи на сидовите во ранохристијанските катакомби, на скулптурите на саркофазите изработени од камен или слонова коска. Најпрепознатливиот мотив е ликот на Орфеј, облечен во фригиско (или персиско) руво и со лира во рацете, опкружен со мноштво диви животни, или пак, среде стадо овци кои насекаде го следат како „Бог пастир“ (Eisler 51), симболички слики потврдени во бројни митолошки приказни за обожувањето на богот на овенот, како бог на создавањето (Ковачева 63).

Идентификувањето на титулата свештеник „*archiboukolos*“ во зачуваните орфички текстови (CIL, VI, 504, 510, 1675 итн.) со името *archipoimen* или „главен пастир“ (говедар) се забележува и во Првото послание на апостол Петар 5,5: „А кога ќе се јави Пастирначалникот, ќе добиете венец на слава што никогаш не свенува“, додека орфичкото именување *boukoloi*, иако се поврзува со ранохристијанската претстава на пастир, сепак, од етимолошки аспект означува говедар (Послание на апостол Павле до Ефесјаните 4,11; Прво послание на апостол Петар 5,2). Иако сцената на Бог пастир е типична ранохристијанска сцена, сепак, оваа мистична фигура на богот пастир се забележува кај орфиците, потем кај питагорејците кои тврделе дека во минатиот живот биле „*Eu-phorbos*“ „Бог пастир“, во легендите од Тесалија и Бојотија се издвојува митскиот лик на Бог-говедар Форб, потоа ликот на *Eu-nomos*, Бог-сточар, чија статуа на Делфи е забележана од страна на Павсаниј, херметиците, па дури и во Стариот завет, преку споредувањето на Јахве со пастир.

Ранохристијанската зедница во Рим била добро запознаена со претставите на старогрчкиот бог Хермес Кривофор како носач на овен, прикажан во старогрчката митологија како носејќи овен на своите раменици околу градот успеал да ја оддалечи сточната зараза (Eisler 53), претстава која во голема мера наликува на бројните христијански претстави на „Добар Пастир“ кој врз своите рамена носи овен или јагне (Cirlot 18–19). Исто така, била добро запознаена и со претставите на египетскиот бог Теут (Тот) или говедар, како и овенот како симбол на Амон Ра (Wilkinson 204–209), па оттаму и неговата претстава со глава на овен со рогови (Cirlot 18–19). Сепак, нивните претстави со овен досега не се откриени во ранохристијанските катакомби, туку единствено се откриени орфичките мотиви. Согласно научните мненија, тоа најверојатно се должи на мисионерската дипломатија со

која изобилувала ранохристијанската црква, која подоцна во духот на мудрата толеранција предизвикала црквата да ги трансформира локалните пагански божества кои во тој период биле во фаза на исчезнување, во христијански светители.

Претставата на Христос и христијанските свештеници како овчари не може да се споредува со орфичката претстава *boukolos*, говедари. Сепак, во еден ранохристијански натпис се забележува именувањето на новообратените, не со терминот овци од светото стадо, туку со терминот *vituli lactentes*, теле цицалче (Kraus 394), при што „говедото ги симболизира апостолите и проповедниците“, па оттаму овој израз, според Ејслер (Eisler 57–58), најверојатно го искажува тогашното непочитување на новообратените. Касиодор го објаснува присуството на различни видови животни во сликањето на Орфеј и единственото оправдување кое го наоѓа во паганскиот израз *boes*, говедо, го наоѓа во видот на животно кое како крвна жртва се принесувало за време на иницијација во мистериите на Дионис, па оттаму според Ејслер, во однос на симболиката на жртва или жртвување, не постои голема разлика помеѓу паганскиот говедар и христијанскиот овчар (Eisler 57–58).

Тит Флавиј Климент или познат како Климент од Александрија (Clem. Al. *Strom.* 2.58.2), пишува дека црковните отци велеле дека молитвата за вистинскиот „Eu-pomos“, христијанизираниот лик на Логос како „Пастир на луѓето“, притоа алудирајќи на митскиот пејач, не ја пеат во метрика, туку во вечниот ритам на „Новата песна“. Ранохристијанската молитва „Свети пастиру на овците на логосот... Дозволи ни заедно да пееме за Христос, кралот, наивни пофалби и вистинити песни, свети надници за учење за животот“ (Selections from *Paed.* 3.12.101, ET by van den Hoek in Kiley, *Prayer from Alexander to Constantine*), сведочи за возвишеното значење на употребата на поимот логос, која иако не е влезена во литургиите, сепак, претставува молитва кон Христос изготвена врз јазикот и обрасците на паганските молители (Mitchell and Frances 13).

Согласно научните истражувања, се издвојуваат и одредени сличности кои наместа доведуваат до големо соодветствување при компарирање на претставите на Орфеј и Христос. Најголемата сличност на орфичките доктрини со христијанството се забележува на саркофагот откриен во Остија, денес во Латеранскиот музеј во Рим (Visconti, *Dichiaraz. d'un sarcoph. Di Ostia; Diss. d. Pontif. Acad. Rom. di Arch.*, xv. 1864, 161 ff.), на кој е претставен Орфеј со христијанските симболи риба и рибар. Напред на саркофагот е претставен Орфеј облечен во негово типично фригиско (персиско) руво како седи под маслиново дрво на кое е застаната птица, пред него има овен во полулежечка состојба, левата нога му е поставена подигната врз бедрото на овенот, а зад него има глава на овца. Десната страна на саркофагот, за жал, недостасува, но на левата е прикажан многу добро познатиот симбол на риболовец со рибарски стап, со мистична риба и претставен е како во левата рака држи сад во кој ќе го стави пленот откако ќе го улови. Имајќи предвид дека главното значење и еквивалент на името Орфеј е „Рибар“, според Ејслер, симболиките на Орфеј и рибар ги претставуваат егзотеричните и езотеричните аспекти на едно исто божество (Eisler 59–60.). Во катакомбите во Димитила, во т.н. Галерија на Флавијан, на плочата бр. VII, најстариот и најзачуван примерок кој најверојатно

датира од втората половина на I в., се забележува ранохристијански симбол на риба. Галеријата на Флавијан, покрај оваа плоча, содржи сидно сликарство на кое место единствено е прикажан истиот мотив од Остија, Орфеј седнат под маслиново дрво на чија гранка стои птица, но прикажан е и мотив со вообичаен посмртен оброк на кој се прикажани и јагне и полно ведро со млеко (лат. *Mulctra*) (Eisler 61). Уметничките дела насликани со ликот на Орфеј како „Добар Пастир“, Орфеј меѓу сверовите, ликот на Христос претставен како Орфеј, откриени во ранохристијанските катакомби во Рим, саркофагот откриен во Остија на кој е претставен Орфеј со христијанските симболи риба и рибар, како и текстовите во тајните орфички папируси и златни плочки, се едни од најизвонредните сведоштва за тајните орфички доктрини, кои наместа во голема мера соодветствуваат со христијанството и христијанската погребна симболика.

Идејата за божествениот логос својата кулминација ја доживеала во времето на старогрчката философија и хеленистичкиот јудаизам, а со текот на времето се натурализирала и во христијанските кругови за време на ранохристијанството. Улогата на логосот во орфизмот е повеќе значајна. Логосот е музиката на Орфеј (Eisler 54), логос е пастир на луѓето (Eisler 53) и согласно проповедите на проповедниците, логос е „оган што проголкува“ (Eisler 196). Во орфизмот логос е мед (Eisler 64) и божјото млеко е логос (Eisler 66). Млекото се толкува како вид на прелиминарно откровение на логосот кое соодветствува на едноставното учење, кое претходи на целосното започнување на учење на возрасен човек (Eisler 64.). Одредено соодветствување на млекото и медот како логос се забележува и во христијанството. Климент од Александрија, христијаните ги нарекувал *galaktophagoi*, или пијачи на млеко (млекопијачи), согласно мнението за млекото како отелотворување на логосот. Според Општото послание на Варнава 5,15: „Господ рече: 'Ете, ќе го направам последното како прво. Затоа што пророкот така кажа, Влезете во земјата во која тече млеко и мед и владејте над неа'", и потем, во истото послание 5,21 стои: „Но, што ги означуваат млекото и медот? Бидејќи како што детето се храни прво со млеко, а потем и со мед; и ние, исто така, се одржуваме во живот со нашата вера во ветувањето и заради словото...“, па оттаму, ако детето животот го започнува со мед и млеко, тогаш е верно на светот. Млекото како вид на прелиминарно откровение на логосот, како основа за целосното започнување на учење за спасение, се забележува и во Второто послание на св. Петар, 2,3: „И како новородените деца, бидете желни за вистинско и разумно млеко, та во него да пораснете за спасение, бидејќи вкусивте дека е Господ благоразумен“.

Во орфизмот чашата со вино е вистинската „крв на логосот“, која ќе биде доделена само на оној, кој веќе „вкусил, колку благоразумен е Бог“ (Eisler 64). Восприемањето на виното како крв Божја се забележува и во христијанството во Евангелието по Матеј: „И како ја зеде чашата, заблагодари, им даде и рече: 'Пијте од неа сите; зашто ова е Мојата крв на Новиот завет, која се пролева за мнозина, за простување на гревовите“ (Матеј 26,27–28) и во Евангелието по Лука: „Исто така и со чашата, по вечерата, велејќи: 'Оваа чаша е Новиот завет со Мојата крв, која се пролева за вас“ (Лука 22,20).

Философскиот концепт на Божествениот обединувачки принцип на сето создавање се забележува и во орфизмот, каде логосот е „глас“, „здив“ Божји (Eisler 196) и во христијанството во Прологот на Четвртото евангелие: „Јован го идентификува Исус како логос, слово или причина“. Во Светото писмо стои: „Евангелието започнува со претставување на Исус како Божјо слово“. Според Јустин, Бог на почетокот ги создал сите нешта преку својот логос, па оттаму, толкувањето на поимот логос треба да се восприема делумно библиски, а делумно аполетски (Richardson 162).

Дека постоело паралелно почитување на паганските и христијанските божества, не само од страна на народот, туку и од страна на римските императори, сведочи и делото *Historia Augusta*, документ на римската историја од времето на Адријан (117–138) до Карино (283–285), собирана серија на биографии на римските императори од тој период. Меѓу другото, авторот на *Historia Augusta* известува за огромната почит на Александар Севериј (222–235) која ја имал неизменично, како кон древната власт на понтификите, така и кон религиозните убедувања на Евреите и христијаните (SHA Alex. Sev. 29.2). Во *Historia Augusta* е наведено дека императорот Александар Севериј во својот *lararium*, покрај портретите на неговите предци и слики од неколку римски императори, ги имал истакнато и сликите на неопитагорејскиот философ Аполониј од Тијана, Исус Христос, Авраам и Орфеј (Curran 14). Несомнено е дека во овој период во Римската Империја се забележува висок степен на синкретизам на религиите, каде во римскиот пантеон, покрај домородните религиозни култови се исползувале и почитувале и ориенталните религиозни култови, идоли и симболи, што довело до создавање на мултирелигиозна клима која соодветствувала со мултиетничкиот состав кој во тоа време ги населувал градовите на територијата на Римската Империја.

Иако некои елементи од христијанската религиозна пракса можеби во одредена мера соодветствуваат со елементи од некои древни култови, сепак, според Кларк, кај сите постои една заедничка карактеристика, а тоа е светиот текст. Од најстарите времиња, кај разните религиозни групи се забележуваат свети текстови, некаде јавни и достапни за народот, а некаде тајни и наменети единствено за одредени религиозни групи, некаде создадени од еден автор, како на пр. светите текстови на орфизмот се припишуваат како песни создадени од легендарниот мудрец и поет Орфеј, или пак создадени низ времето од повеќе автори, какви што се Стариот и Новиот завет, а се издвојуваат и светите текстови, како на пр. Светото писмо, заеднички за Евреите и христијаните (Clark 22). Кај различните народни и религиозни традиции и земји од различни историски периоди не се забележува несоодветствување во исползувањата и почитувањата на светите древни божествено–инспирирани книги, а особено езотеричните учења, мистериите и нивните теории и доктрини, бидејќи, според Кумонт, „сите произлегуваат од божественоста, философијата, *ancilla theologiae*, како обид да се усогласат со помош на алегорична и на тој начин да остварат компромис меѓу старите ориентални идеи и старогрчко–латинската мисла, корпус на верувања кои полека низ времето

зале форма, една вистина која се чини дека е основана со заедничка согласност. Тој додава дека „кога атрофираните делови на римската религија морале да се отстранат, туѓите елементи морале да се комбинираат во веќе постоечките за да дадат една нова енергија, а со тоа и самите станале изменети“, па оттаму скриените нешта на внатрешното распаѓање и реконструкција на старата со новата религија морало несвесно да произведе една нова религија, многу поразлична од дотогашната (Cumont 202).

Сепак, во однос на компарирање на древните религиски практики, не постои ништо што би можело да се спореди со римската религиозна пракса, како во народните, така и во изборните култови и според Кларк, не постојат докази дека древните религии и практики оствариле одредени врски со христијанската религија и религиска пракса, дека меѓусебно ги размениле своите свети книги, или пак се обиделе да одржат одредена конзистентност во религиските верувања и религиските обредни практики (Clark 22). Оттаму, слободно можеме да ја посочиме дефиницијата на орфизмот на Вест како „мода на претендирање на Орфеј како авторитет и историјата на орфизмот е историја на таа мода“ (West 2–3). Она што поклониците на орфизмот го откриле под превезот на митологијата и го пропагирале е дека земскиот живот е искушение, подготовка за еден живот на повисоко и почисто ниво и дека блаженството во животот по смртта може да се осигури единствено преку исползување на ритуални обреди и обичаи, откриени лично од страна на божествата (Cumont 101).

Библиографија

- Aristotle. *Generation of Animals*. With an English translation by Peck, Arthur Leslie. Toronto: Cambridge Harvard University Press, 1943.
- Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Casadiegos, Yidy Páez. “Orpheus or the Soteriological Reform of the Dionysian Mysteries”. *American Journal of Sociological Research* 2(3), (2012).
- Cirlot, Juan Eduardo. *Dictionary of Symbols*. 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1971.
- Clark, Gillian. *Christianity and Roman Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Cumont, Franz. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911.
- Curran, John R. *Pagan. City and Christian Capital Rome in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Guthrie, William K. Ch. *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Daux, Georges. “Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1961”. *BCH* 86(2): 629–975, 1962.
- Дуев, Ратко. *Музикаџа во микенскиот свет и Хомер*. Скопје: Матица, 2009.
- Eisler, Robert. *Orpheus — The Fischer, Comparative studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*. London: Historical Institute at the Vienna University, etc., 1921
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study Of Greek Religion*. Toronto: Cambridge University Press, 1903.

- Хол, Аделаида С. *Речник на значајни симболи во нивнаџа хебрејска, џаганска и христџијанска форма*. Скопје: Центар за духовно и културно наследство, 2013.
- Ковачева, Лидија. „Религиозното восприемање на овенот кај древните цивилизации и во македонската народна традиција“. *Жива Анџиика* 65 (2015). Скопје, 57–66.
- Kraus, Franz Xaver. *Real-encyklopädie der christlichen alterthümer*. Herder, Freiburg im Breisgau, St. Louis, Mo., 1886.
- Laërtius, Diogenes. “Pythagoreans: Empedocles”. *Lives of the Eminent Philosophers*. Translated by Hicks, Robert Drew (Two volume ed.). Loeb Classical Library, 1925.
- Mitchell, Margaret M., and Frances M. Young. *The Cambridge History of Christianity, Origins to Constantine*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Платон. *Одбранаџа Сократиова, Криџион, Фајгон* (Plato, *Apologia Socratis, Crito, Phaedo*). Превод од старогрчки и белешки, Елена Колева. Скопје: Македонска книга, 1983.
- Платон. *Тимај* (Plato, *Timaeus*). Превод од старогрчки и предговор, Витомир Митевски. Скопје: Аз–Буки, 2005.
- Ravasi, Gianfranco. *Religious Syncretism and Early Christianity of the Third Century, Christ and Orpheus on the Altar of the Emperor*. L'Osservatore Romano, 2011.
- Radcliffe, G. Edmonds III. *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion, Further along the Path*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Richardson, Cyril C. *Early Christian Fathers*. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- Свето писмо, Библија. *Новоџи завейџи*. Скопје: МПЦ, 2006.
- The General Epistle Of Barnabas. https://archive.org/stream/pdfy-p_dCmdKbL50-r1Hf/The+General+Epistle+Of+Barnabas_djvu.txt.
- Themelis, P. and I. Touratsoglou. *Ои тафои тоу Дервениу*. Athens: The Hellenic Ministry of Culture, 1997.
- Torjussen, Stain Sundell. “Metamorphoses of Myth. A Study of the ‘Orphic’ Gold Tablets and the Derveni Papyrus”. *A Dissertation for the Degree of Philosophiae Doctor*. University Of Tromsø, Faculty of Humanities, Department of Culture and Literature, September 2008.
- Torjussen, Stain Sundell. “Study of Orphism”. *American Journal of Sociological Research*. 2(3) (2012): 38-51.
- Visconti, Dichiaraz. “D’un sarcoph. Di Ostia”. *Diss. d. Pontif. Acad. Rom. di Arch.*, xv. (1864), 161 ff.
- West, Martin L. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Wilkinson, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, Ltd., 2003.

УДК: 162.5

Марија Тодороскад-р по филозофија
независен истражувач**БАДЈУ: АНТИФИЛОЗОФИЈАТА НА ВИТГЕНШТАЈН
КАКО АРХЕ–ЕСТЕТСКИ ТРОПОС****BADIOU: WITTGENSTEIN'S ANTIPHILOSOPHY AS ARCHE–ESTHETICAL ACT**

This text would try to show antiphilosophy through categorisation of truth in Badiou. Thus, antiphilosophy in Wittgenstein will be designated through categories of truth, subject and act. Whole antiphilosophical metonymy is explicated by Badiou as arche-topos or arche–esthetical act in Wittgenstein's philosophy.

Antiphilosophy is tropos of philosophy, but metaphor and metonymy are metanoia of philosophical subject. From this initial point Badiou is pulling out specific difference of Wittgenstein's antiphilosophy as ethical, esthetical act as arche–experience of the world, which is tropical difference from any other antiphilosopher.

Arche–esthetical tropos should be expressed as mystical, ethical and esthetical exaltation (with evidence that no one should not deny). Arche–esthetical tropos is climbing divergence versus all philosophical, logical and epistemological subjects and represent supraréality of individual act.

Arche–esthetical tropos of Wittgenstein designates subtle unexpressible dimensions of that act and with vital silence overcomes all logical, epistemological and philosophical pretension of elaboration. Arche–esthetical tropos is infrasubjective reality in the world that do not annul existent (that is the world of science) but add, we would say almost in a Kantian way, one regulative idea of liveliness, as identity of ethics and esthetics.

Arche–esthetics is paradoxical concept of silent mystical emanation of life, ethical and esthetical that do not annihilate the world that exists. Arche–esthetical tropos is not from the row of a symbolism – logical and philosophical. That is metonymy and methanoia of pure mystical evidence.

Keywords

Antiphilosophy, metonymy, tropos, life

Од почетокот на 90–тите години на минатиот век, па сè до денес антифилозофијата е еден од главните топови на интерес на Ален Бадју. Генерално, неговиот интерес е концентриран на три главни филозофски лика, кои, според него, можат да се означат како антифилозофи, а тоа се Ниче, Лакан и Витгенштајн. Одредувањето на местото, условите и перспективите на филозофијата за Бадју е клучен проблем и во тоа светло се обидува да ги анализира нејзините вариетети или нејзиното кончено растворање, па и евентуалната нејзина анихилација (Badiou, 2010: 14). Обидот да се спаси филозофијата за Бадју е примарен и во таа негова борба се соочува

со хајдегеровски речено, нејзината релативизација – софизам или со нејзината супституција – антифилозофијата. Така, тријадата филозофија – софистика – антифилозофија за Бадју истовремено е симптом, но и лична филозофска позиционираност, со цел ограничувањата кои ѝ се наметнаа на филозофијата од страна на софистиката и антифилозофијата да се декласираат и разбијат.

Бадју, поаѓајќи од модерната деконструкција на филозофијата, а во неговиот пример – диспозицијата на математичката бесконечност, се обидува да го надмине она што тој го нарекува *џемјорализација на концепцијата*, без оглед дали е софистички или антифилозофски. Девастирачката темпорализација на концептот е крај на филозофијата, десигнатор на нејзината конечност, новооткриена сигурност, крајна детерминираност, едно, бог (Badiou, 2008: 96–99). Иницијалната антипозиција Бадју ја препознава како антитотализација, присилна систематизација, теоретска сатурација. Бадју може да ги разбере софистиката и антифилозофијата како парадигми кои ја имплодираат филозофијата низ револт. Револтот, бунтот се јавува поради застоените доктрини на филозофијата, со што нужно се отвора прашањето за заснованоста на самата филозофија, но уште поважно за иднината на филозофијата. Револтот, според Бадју, е различен од полемичкиот тон на софистиката, за која милјето на расправата е логичко-лингвистичкото и како такво претставува само јазична игра која како свој императив ја има еквивокалноста, истозначноста на секој филозофски став. Антисофистичкиот гнев – вели Лакан – го сочинува *typos*-от на филозофијата, што за Бадју би значело адресирање на *негајивови* во однос на грандиозните филозофски концепти: битие, вистина, супстанција (Bosteel, 2008: 156). Осцилирањето меѓу полемичноста на софистиката и импозитивната антифилозофија е битна одлика за сите антифилозофи, но кај Ниче, Лакан и Витгенштајн резултира со тропичка разновидност, со деривирани акти означени како архе-политички, архе-научни и архе-естетски. Контрастирањето на софистиката и антифилозофијата со филозофијата Бадју го врши со неговиот клучен концепт – вистината. Така, преку одредување на топосот на софистиката и антифилозофијата, ќе можеме да ја анализираме посебната позиционираност на Лудвиг Витгенштајн, неговите филозофски постулати кои кулминираат со граничната улога на неговиот субјект и она што Алан Бадју го нарекува – архе-естетски акт. Елаборацијата на антифилозофијата на Витгенштајн ќе ја засноваме главно на двата извори кај Алан Бадју, а тоа се неговите предавања (кои се достапни во електронска форма на интернет) и неговото дело посветено на антифилозофијата на Витгенштајн, како лапидарна, стегната форма на неговите екстензивни предавања (Badiou 2011; www.entretemps.assp.fr/Badiou/93-94.htm). Но најпрво да се лоцира топосот на антифилозофијата и софистиката, генералните антифилозофски тези на Витгенштајн, што би нè довело до тропичкиот антифилозофски архе-естетски акт.

Топосот на антифилозофијата и софистиката

Бадју термилошки, поимот антифилозоф го среќава кај Лакан. За Лакан овој термин ја одразува крајно реакционерната, конзервативна страна која еден психоаналитичар може да ја заземе, наспроти сиот сјај на историјата на идеите,

универзализацијата на дискурсот, лажната рационалност, линеарната едукативна функција. Езотеричноста на Лакановиот дискурс, речиси онемувањето, е техника на аналитичарот која ги издвојува во една партикуларна позиција во која се поништува супериорноста на јазикот, десигнира еден учител на елузивноста, исчезнувачки субјект кој низ психоаналитичката пракса нужно води до искуство – појава, чиј дискурзивитет е недофатлив. Софистиката е неспособна за конструирање во мислењето, наспроти она што го прави филозофијата, според Бадју. Неговата четврта теза од делото *Услови* поставува императив според кој филозофските дефиниции мораат да бидат одвоени од софистиката (Badiou, 2008: 8). Паразитскиот статус на софистиката која покажува само историска длабочина е десигниран низ печатот на енциклопедизмот, заситеноста и девалвацијата. Софистите од кои најзначаен е Горгија со ставот *небиѝиѝѝѝ не е* го доведува непостоечкото во јазикот како постоечко, апсолутното ништо како нешто, а јазикот се јавува како граница за она што смислено може да се зборува. Тој став е скандалозен за Платон, а софистот кој го допушта дискурсот за ништото – непостоечкото да може да суштествува во јазикот ја турка филозофијата кон *унишѝувачкаѝа индукција* (Badiou, 2008: 10). Реторичкиот тип *ἐπιβεβηκτῆ* кај Горгија е препознаен како говор со перформативна сила, повеќе спектакуларен, трансформативен во продуцирањето на нови објекти и нови вредности. Горгија ја измислува оваа нова уметност на користење на вообичаено прифатените вредности, за да продуцира нови. За оваа уметност Жан Франсоа Литор ќе рече дека е *проширена идеја на заведување* (Cassin, 2004: 1038), а Бадју – извор на *умѝничка замисла* (www.entretemps.assp.fr/Badiou/93-94.htm, четврти курс – софистика). Барбара Касин го наведува исказот на Горгија во *Енкомиум за Елена* кој го епитомизира ефектот на јазикот, неговата егзалтираност, божественост (Cassin, 2014: 170)¹. Оваа божествена димензија на дискурсот, кој го дава логосот на логиката, за Бадју е парцијализација на битието до границите на јазикот, со помош на перформативноста и симболизацијата. Софистичката логологија е афирмација на субјектот кој ја нарушува рационалистичката артикулација, ја извртува одбраната и ја уништува тезата. Софистичкиот паралогизам ја поткопува секоја онтолошка заснованост разбивајќи го едното, вистината и битието. Логологијата која го менува значењето на *logos*–от кој не е веќе посакуван говор, но потврден говор ја демонизира секоја теза, субјект, учител или господар на дискурсот (McLennan, 2015: 69).

Кога Хајдегер го апострофира Парменид како филозофот со кој започнува падот на филозофијата, тоа е поради начинот на кој бититето е покажано како логос, означеност, репрезентација. За Бадју тоа не е аргумент кој би се однесувал поеднакво и на Платон и Аристотел. Не постои став, според Бадју, кој би можел да значи пад на филозофијата кај Платон и Аристотел, а тоа да биде оправдано низ софистички премиси. Кај Платон не само антагонизмот кон софистиката е јасен, но и клучниот поим за Бадју – *вистѝинаѝа* има несомнен примат.

Модерните софисти во очите на Бадју се теоретска девијација, филозофи кои користејќи се со софистички средства се обидуваат да избегнат реифицирање

¹ „Дискурсот е голем учител, кој со најмалите и најмалку видливи тела може да изведе божествени акти“.

во системи од платоновски или хегеловски вид (McLennan, 2015: 71). Модерните софисти ѝ опонираат на филозофијата со силата на правилото, не сакајќи да воспостават правило. Милитантно поставени наспроти секој систем се служат со правилата за депласирање на секоја вистина и секоја опозиција (McLennan, 2015: 70).

Софистичката линија на Лиотар е бришење на границата на исказот, лизгање во дискурзивност наспроти сиот логицизам на системот, на доктрината, на вредноста. Модерната софистика со реториката на рушење на секоја опозитност, води до аниhilација на субјектот (колку и да е тој атипичен) и нужно води кон финитет на јазичниот органон. Конечноста на софистичкиот дискурс произлегува од:

- Двојниот јазик.
- Продуцирањето на искази.
- Така продуцираните искази ќе застанат наспроти секој збор, со што антагонизацијата низ дискурсот ќе се востанови како апсолут (McLennan, 2015: 73).

Модерната софистика претпоставувајќи ги итерабилноста, циркуларноста и арбитарноста имплицира дека вистината е конформна, релативна според прескриптивните правила на јазичната игра. Јазичните игри како софистичко средство креираат ситуација во која е извлечена централната категорија според Бадју – вистината, со што софистичката станува мимезис на филозофијата, нејзин симулакрум, депрививирана од носител, вредност, настан (www.entretemps.asso.fr/Badiou/93-94.htm, четврти курс – софистика). Еквиполентноста на софизмот на јазичните игри се разликува од пристапот на антифилозофијата, а тоа е *меџаноја-џа*. Јазичните игри, ограничената структурираност, прескриптивноста се судираат со антифилозофијата како метаноја и како акт, но и двата модуси се обидуваат да ја понижат или целосно да ја заменат филозофијата, како надмината, застарена или штетна.

Логосот на антифилозофијата како метаноја

Борис Гројс кој напиша книга под наслов *Антифилозофија*, тој термин го конструира од сосема различни причини од оние присутни во антифилозофијата на психоанализата. Гројс антифилозофијата ја доведува во врска со антиуметноста, како некој вид на реакција на традиционалните, класични уметнички дела, кои конечно не завршуваат како реакција, но само како нов вид продолжение на уметноста. Во оваа смисла Гројс ги поврзува антифилозофијата и антиуметноста како бунт против универзалистичкиот пристап и вистина–ефектот од една страна, и класичната, музејска уметност, од друга страна (Groys, 2010: ix). Гројс ја нагласува уникатната позиција на антифилозофијата како евидентност која не зависи од некои надворешни фактори и не е од редот на научните сознанија за кои е неопходен доказот, слично на делото во традиционалната уметност која генерира дела со иманентна структура, различна од екстерниот свет. Тоа би значело заземање став кој би ги надминал сите лични, историски и културолошки разлики, што ќе рече постулирање на една *philosophia perennis*, самоевидентност, универзалност, но од мета–позиција.

Епистемолошкото ниво е сега концентрирано врз исклучителната персоналноста на филозофот кој раскинува со старите, конвенционални, традиционални форми на расудување, теоретизирање и преминува на ново – метаноја ниво или персонализиран епистемолошки дискурс. Метанојата претставува целосно менување на умот, кој низ целосна интринсична, радикална експресија ќе овозможи новата светлина на вистината да стане посакуваната самоевидентност. Антифилозофската позиција како метаноја е автархичен метаакт со кој се емитува една генијалност, онаа која не може да биде формализирана и репродуцирана (Groys, 2012: x). Филозофите кои се здобија со титулата антифилозофи кај Гројс се разликуваат од оние на Бадју, но не е важна толку листата колку акцентот кој го ставаат под функторот метаноја. И за Гројс и за Бадју е извесно дека антифилозофот секогаш има свој антипод, филозоф кој не само што треба да се побие, но интенцијата е воопшто да не постои поларитет, спротивставеност која дури и како логичка симболизација е неприфатлива за антифилозофот. Она што Бадју го разликува од Гројс е изведбата на метанојата врз еден принцип, иако со дивергентни последици. Гројс антифилозофите ги третира со историските претпоставки како примарни, за некој филозоф да се детерминира како антифилозоф, често само како реакција на својот претходник или на некоја теоретска струја. Бадју се обидува да најде заеднички именител, кој може да биде именуван и различно, но генералната линија се обидува да ја следи кај сите филозофи кои се од негов интерес, пред сè, Ниче, Лакан и Витгенштајн. Бадју ја лоцира точката на бифуркација меѓу софистиката и антифилозофијата и таа според него се наоѓа во актот. Софистиката е целосно депривирани од актот, додека антифилозофијата е означена од актот, се разбира, како и секој антифилозофски акт, со различни консеквенции. Антифилозофскиот акт, секако има своја генеза, некои заеднички карактеристики кои доследно се воочуваат кај сите антифилозофи, претставуваат некој вид пропедевтика, или скала како кај Витгенштајн, која треба да го десигнира крајот на филозофијата онаква каква што ја знаеме. Лакан обидувајќи се да се дистингира од рационализмот, историјата на идеите го користи терминот *ексџимносџ* (заедно – со една двор), но тоа означува само тополошко ситуирање и не ја покажува суштината и „логосот“ на антифилозофскиот акт (Vosteel, 2008: 158). Сите филозофи кои Бадју ги наведува: Паскал, Кјеркегор, Русо, Св. Павле, Ниче, Лакан, Витгенштајн имаат слични или спротивни ставови (на пример, во однос на христијанството), но како такви структурираат иста ситуација која кулминира со актот, со кој дури и се замаглува самата дихотомија на отфрленото и новото. Паскал ја пронаоѓа чистата вера, непосредувана од рационализмот на јакобинците или од *ratio*–то на Декарт; Русо со својата совест оди наспроти просветителството на Волтер; Ниче наспроти Платон, а Витгенштајн наспроти синтезите на Хегел (Badiou, 2011: 69).

За антифилозофите Ниче, Лакан, Витгенштајн, Бадју ги издојува трите карактеристични операции:

- Борба со лингвистичкиот пресврт, бескорисност на логичко–генеалогскиот пристап, откажување од претензиите на филозофијата (кај Ниче со превреднување на сите вредности, борбата со Платоновата болест, борба со граматичките знаци и типови) за заокруженост, систематизација, тоталитет.

- Детронизирање на филозофијата како легитимен теоретски дискурс, укажување на грешниот пропозициски екстериер како пропаганда, лага. Филозофијата не треба да биде теорија, туку акт.
- Предлагање на нов филозофски акт, кој би ја заменил филозофијата (антифилозофите себеси се изразуваат како филозофи, од некој друг вид), кој Бадју го означува како супрафилозофски или афилозофски (Badiou, 2011: 76).

Овие три карактеристики генерално би значеле критика на сета логичка, лингвистичка, нормативистичка, конструктивистичка аспирација на филозофијата. Второ, анимозитетот и критиката кон теориското ја покажува лимитираноста на пропозиционалното како модус кој би ја лоцирал вистината. Ваквата филозофска активност е грешна, лажна и конечно болна филозофија. Трето, востановувањето на филозофијата на постојан филозофски акт значи дека лажниот филозофски акт мора да биде заменет со манифестноста, презентноста на актот како таков (www.entretemps.asso.fr/Badiou/93-94.htm – под (a) дефиниција на трите димензии на антифилозофијата).

Интенцијата да се дисквалификува филозофијата не се прави по пат на побивање и аргументирање затоа што – според антифилозофијата, на тој начин повторно би се вовел логичко-пропозиционалниот израз со вистинитосната вредност. Филозофијата не треба да се побие само низ двовалентниот пар вистина-лага, но треба да се покаже како бесмисленост, грешност и штетност (Badiou, 2011: 77).

Така антифилозофијата како филозофија против филозофијата, како акт на растурање на сатурираниот простор на филозофијата ќе генерира различни антифилозофски трополошки акти кај тројцата модерни антифилозофи. Секој од нив ќе биде одреден според инхерентниот телос на антифилозофскиот акт, според посакуваната состојба која тој акт треба да ја предизвика. Во таа смисла, Бадју антифилозофскиот акт кај Ниче ќе го означи како архе-политички, оној на Лакан како архе-научен, а Витгенштајновиот како архе-естетски. Навидум се чини како Бадју да извршил пермутација на актите кај антифилозофите, но неговиот критериум не е според внатрешната афилијација на секој филозоф – што за Ниче би значело дека е архе-естетски антифилозоф, но според целта која антифилозофот ја има предвид, како идна онтолошка состојба, а таа кај Ниче е поделба на историјата на два дела, превреднување на сите вредности и тоа како политички акт, а не како уметнички. Витгенштајн е носителот на архе-естетскиот акт, нова презентност која не е од логичко-научниот регистар (иако тоа е пледоајето, полето на размисла), но акт кој како чисто покажување ќе доведе до еден свет живот и внатрешна убавина (Badiou, 2011: 82). Но до тој антифилозофски акт нема директен пристап, иако е ненадејност, прекин и мора да мине низ извесна егзегеза на грешноста на филозофијата (кај Витгенштајн изложена во *Логичко-филозофскиот илтрактивитет*), која треба да биде анихилирана низ актот кој следува. *Трактивајот* на Витгенштајн во таа смисла е некоја пропеедвтика за антифилозофскиот акт – вистинска филозофија. За таа внатрешна поделеност на *Трактивајот*, Лудвиг Витгенштајн му пишува на својот пријател Лудвиг Фикер 1919:

Целта на книгата е етичка. Еднаш сакав тоа да го напишам во прологот, но го пишувам до тебе затоа што можеби тоа ќе ти биде клучно. Сакав да напишам дека мојата книга се состои од два дела. Овој кој е овде и сè за што може да се пишува и токму вториот дел, кој е најважниот. Етиката е ограничена во него, како што е во мојата книга и јас Ве уверувам дека само така може да се ограничи – строго кажано (Huyers, 201: 52).

Според овој навод, антифилозофијата за Витгенштајн е всушност синедоха во однос на филозофијата, таа е отцепен дел кој нема критички претензии. Антифилозофијата има изделено значење во однос на традиционалната филозофија, трансценденталност и вредносна супериорност. Синедохата на филозофијата не е нејзин недостаток, туку е етичко–естетска надмоќ која логичко–лингвистичкиот дискурзивитет не може да ја дофати.

Антифилозофската пропедевтика на *Трактатот*

Дискредитирањето, индиферентната ограниченост и бескорисноста на филозофијата Витгенштајн ги изведува низ неколку чекори што ќе резултира со појава на еден повисок вид на егзистенција, кој за Витгенштајн е круцијален. Првиот чекор е прогласување на филозофијата за бесмислица. Целиот лингвистички и логички напор да се смести реалноста во пропозиција води кон ништо друго, освен до апсурд. Пропозиционалната вредност не е ниту вистина, ниту лага, таа е апсурдност, а според Витгенштајн целата филозофија е исполнета со бесмислици (Wittgenstein 1974: prop. 4.003). Со сведувањето на вистината на пропозиционална со две вредности – вистината и лагата, се замаглува прашањето за значењето и смислата, кои, според Витгенштајн, не спаѓаат во регистарот на дискурзивноста и нормативноста. Затоа филозофијата мора да биде не само побиена, туку мора да биде и дисквалификувана за да дојде Филозофијата. Оваа Филозофија ќе треба да го претстави сопствениот, личен израз кој смислата ќе ја бара надвор од границите на јазикот и логиката. Вториот чекор се однесува на идниот, прескриптивен карактер на Филозофијата која излегува од рамките на теоретското. Антифилозофијата на Витгенштајн или неговата лична Филозофија ја заменува филозофијата – целосно со актот, а тоа повлекува дека филозофијата која е теорија е бесмислена и на нејзино место треба да дојде активноста. Тоа го постулира и пропозицијата 4.112 од *Трактатот* која гласи: Филозофијата не е теорија, туку активност.

Ако Филозофијата со големо Ф или антифилозофијата е активност тогаш се проблематизира теоријата не само од аспект на јазикот и логиката, туку и од аспект на субјектот. Антифилозофот создава нешто кое во теоријата се означува како псевдофилозофија, измама која може да се пласира како теорија. Оттука следува клучното место на субјектот во антифилозофијата, без кое самата би била ништовна. Антифилозофијата го хипостазира сопственото име како граница на битието, израз *sine qua non* на реалноста. Тоа е субјектот со своја биографија, судбина, иманентна вредност, непоблематизирана од никој и хипертрофирана до границите на битието (Vosteel, 2008: 169). Дијакритичкиот момент врз субјектот е означен и како граница и како презентност која кумулативно е израз на актот. Актот кој е трети-

от чекор на антифилозофот, кај Витгенштајн е специфициран како архе-естетски. Всушност, тука се лоцира надемпириската димензија на филозофската активност со непропозиционална експресија. Тој акт не е веќе бунт затоа што мора да демонстрира нешто сосема друго од традиционалната филозофска теорија, што патем речено за Витгенштајн е брборене и воведување на еден мистичен акт, кој би ја поништил филозофската бесмисленост и немисла. Секоја антифилозофија со актот со што се повлекува демаркациона линија во однос на филозофијата е исполнета со грешна и болна универзалност. Антифилозофскиот акт кај Витгенштајн го носи печатот на апсолутна сингуларност која непропозиционално ќе стане евидентна, покажана во сиот сјај на светото и убавото. Надемпириската светост и убавина е искажана со пропозициите 6.522 – Ако сигурното е неискажливо, тоа е мистично, и 6.44 – Што е мистичкото, не е она каков е светот, туку дека е свет.

Неискажливоста е пандан на покажувањето затоа што искажувањето е мисла, а мислата во филозофијата е бесмислена, па така тивкото покажување е смислата на актот. Актот е неискажлив, но Витгенштајн не создава уметност, тој размислува во доменот на логиката и науката, но самото поставување на граница на искажливото е архи-естетски инспирирано (Badiou, 2011: 89). Парадигма за антифилозофскиот акт кај Витгенштајн е музиката.

Бадју се обидува антифилозофијата да ја анализира низ логичкиот след на *Трактатот* кој е единствениот евидентен пат што води до претпоставениот архи-естетски акт. Логичкиот след сè до пропозицијата број 7, всушност, е *уништување на мислата*, за да дојде на нејзино место непропозиционалниот акт, во вид на постојан, трансемпорален, мистичен акт. Антифилозофијата со постојано присутниот акт го востановува бескрајното појаснување на смислата на светот, единствената вредна работа во животот. Смислата на светот која за Витгенштајн е бог не се појавува во светот (пропозиција 6.432) и токму овој став ја воведува дихотомијата во делото, а осветлувањето на таа смисла е истовремено и остварување на среќата. Но претходно во *Трактатот* доследно се спроведува проектот за девалвирање на филозофијата каде таа не е никаква *ancilla* на некој надреден дискурс, туку една онтолошки, логички и епистемиолошки сатурирана теорија на бесмислата.

Онтолошката пропедевтика на бесмислата

На онтолошко ниво Витгенштајн ја испитува бесмислата секако логички искажана. Невозможнота првично воопшто не е видлива. Сè започнува со пропозицијата која како и секоја друга филозофска пропозиција се обидува да опише некоја онтолошка констелација. Витгенштајн постулира:

1. Светот е сè што е настан.

Овој свет од *Трактатот* не е збир на ентитети, туку на настани. Тој продуцира на ниво на настани со ефективност што го разликува од супстанцијалната постојаност. Светот за Витгенштајн е флуид. Вториот исказ опишува што е настан.

2. Што е настан–факт тоа е реална егзистенција на материјалната состојба.

Со оваа пропозиција се алудира на чистиот факт, фактицитетот кој е од редот на случувањата, егзистирачката материјална конфигурација, наспроти супстанцијалноста. Материјалната егзистенција е актуелното постоење на настанот. Целиот онтолошки комплекс кулминира со пропозицијата:

2.01 Состојбата е врската на објектите (материјалните ствари).

Овие три пропозиции кога се анализираат во однос на исказите на супстанцијата – објектите се супстанција на светот (2.021) и супстанција е она што постои независно од настанот (2.024), се воочува инхерентна недоследност и амбивитет на онтолошко рамниште. Светот кој е детерминиран од настанот е светот на можностите, случајноста, егзистенцијалноста, додека супстанцијата како кумулативност на објектите е апсолутно неменлива подлога на битието. Бадју го посочува инхерентниот онтолошки хијатус кој од една страна го означува светот во вообичаената смисла и ја опфаќа ефективната мундана егзистенција, а од друга, тоа се состојбите на светот кои се независни во однос на настаните, фактите. Овој пресврт Бадју го смета за клучен затоа што пропозицијата 2.06 – „постоењето или непостоењето на состојбите на стварите е реалност“, на суптилен начин воведува негативна пропозиција, а оттука и мост кон неискажливото (<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/93-94.htm> под (a) онтологија). Контингентната природа на егзистентното, случајното е диференцирана од вечната природа на супстанцијата која го имплицира и непостоечкото како независна состојба на стварите, а двојниот модус на вечната супстанција е таков затоа што единствено на тој начин може да се зборува за границите на световите. Световите имаат или немаат смисла, само супстанцијата содржи независна состојба на стварите како непостоечко.

Втората димензија на дихотомичната природа на светот се усложнува на логичко ниво. Тоа е постулирано во пропозицијата:

4.021 Пропозицијата е слика на реалноста.

Логичкиот простор на пропозициите треба да ја обезбеди логичката слика на фактите, реалноста како мисла (пропозиција број 3). Теоријата на сликите кај Витгенштајн е варијација на теоријата на вистината како кореспонденција. Спецификата се состои во тоа што Витгенштајн го додава логичкиот атомизам. Па така вистината во неговата варијанта може да утврди само ако се спореди со реалноста.

2.223 Со цел да се открие дали сликата е вистинита или лажна ние мораме да ја споредиме со реалноста.

Но тука искрснува и разликата во однос на современата теорија на кореспонденцијата, а тоа е инсистирањето на релацијата меѓу пропозицијата и фактите

да се гледа како на интринсична, интерна релација, а не како на нешто екстерно (Huters, 2010: 39). Пропозициите на логиката се оние од редот на музиката и тие отсликуваат интерна поврзаност која е заокружена во просторот кој не е епистемолошки заснован. Од постулатот 6.1 сè до 6.5 Витгенштајн таксативно ја детерминира важноста на логичките пропозиции опишани како тавтологии со еднаква логичка важност и секако како апсолутно нужни. Светот на логиката и математиката (како псевдологика) кои постулираат апсолутна вистинитост и нужност кај Витгенштајн завршува со бесмисла, затоа што тавтологијата која е вистинита за сите случаи нема никаква вредност, зашто важи апсолутно, а истото важи и за контрадикциите кои немаат никаква важност затоа што не постои случај за кој тие би се однесувале. Апсолутната вистина и апсолутната лага имаат површна релација со светот, релација чија вредност нема смисла, а филозофијата е полна со такви ставови. Затоа логиката за Витгенштајн не е теорија, туку рефлексивна на светот. Логиката е трансцендентална (6.13).

Виртуелната онтологија (Badiou, 2011: 105) и трансценденталната логика се само на површината на супстанцијата кои десигнираат случајност на настаните, фактите се нужност која е логичка, но ограничена. И двата пристапи укажуваат дека состојбите во светот како случајно детерминирани се двовалентни, како вистинити или лажни². Така логиката служи да го верифкува она што се случува, па оттаму кај Витгенштајн има емпириска и контингентна доктрина на вистината. Оваа вистина, сепак, е само парцијална која во вид на научни поставки може да пледира на еден дел од стварноста. Сложените логички пропозиции кои се проста сума на вистинитосната вредност на елементарните пропозиции го сочинуваат логичкиот простор на искажливото.

4.11 Тоталитетот на вистинитосните пропозиции е целина на природните науки.

Логиката видовме дека е вистинита само во рамките на своите интерни релации, науката се однесува на контингентните факти, но двата домени го опфаќаат само светскиот фактицитет. Што значи дека светот, фактите, настаните претставуваат само синедоха на вечната супстанција. Поделеноста на битието кај Витгенштајн реферира на поделеност на значењето на вистината која би била делумен одраз на вечната суштина или кај Витгенштајн – бог. Синедохата на вистинското битие се подразбира затоа што објектите (кои се прости 2.02) се недостапни за мислата, затоа што субјектот може да ги знае само состојбите на стварите, кои се независни едни од други (2.061). На тој начин Витгенштајн го стеснува полето на мислата, затоа што мислата е само пропозиција со смисла (пропозиција 4) со што на немислата ѝ се отвора огромен простор. Она што за Бадју е спорно кај Витгенштајн е неговото поистоветување на имињата со објектите (колку тоа и да е посредно),

² Ова сфаќање целосно се разликува од Лајбницовото, според кој, овој свет иако е најдобриот од сите можни светови е нужен, недиференциран во однос на супстанцијалното битие, додека Витгенштајн светот вклучително и субјектот ги смета за случајни (6.41 Затоа сè што се случува е настан кој е случаен).

не упатува на начинот како немисловната разлика на објектите може да биде потврдена со имињата (Badiou, 2011: 107). Проблемот произлегува од парадоксалната позиција на пропозицијата 4 со пропозицијата 6.41 која постулира дека „смислата на светот мора да лежи надвор од светот“. За какви видови смисла зборува Витгенштајн, која е смислата надвор од светот ако видовме дека пропозициите се однесуваат на доменот на светот, иако само како нужност. Смислата на пропозициите сведена на смисла на светот која ги опиша стварите во светот дека се, но не и што се – е смисла без вредност (Badiou, 2011: 113). Смислата на пропозициите, бидејќи е еквиполентна, еднаквоважна, онаа која не кажува ништо надвор од логичкиот простор – нема вредност. Исто и исказите на емпириските науки кои се однесуваат на случајните настани немаат специјална вредност за субјектот кој ги валоризирал. Смислата на светот е интра-световна за разлика од смислата на смислата која е највисокиот антифилозофски акт, архи-етичко-естетичка димензија на смислата. Логичките вистини се тавтологии, не кажуваат ништо, етичките не постојат (пропозиција 6.42). Бесмислата е во светот, логиката е трансцендентална, етиката (а оттука и естетиката, затоа што за Витгенштајн тие се едно исто) како неискажлива во форма на пропозиции е бесмислена, тие не кажуваат ништо за животот. Кај Витгенштајн нема метафора, нема метајазик, сè што може да се искаже мора да се искаже јасно (4.116). Јазикот кој е густо депривирани од метанарација е единствениот дискурс за фактите. Во *Трактатот* нема ниту иронија која би го поткопала вообичаеното искуство, таа не тера според Витгенштајн да бараме доказ, да утврдиме второстепени докази за да го отстраниме сомнежот (Altieri, 1976: 1408). Метајазикот не постои затоа што она што се искажува не се покажува и она што може да се покаже не се искажува – 4.121 (Badiou, 2011: 146). Искажливото е во доменот на световното, а тој свет е ограден од вистинското битие, каде е границата на субјектот.

5.632 Субјектот не му припаѓа на светот; тој повеќе е граница на светот.

Субјектот нема интервенција во светот, тоа е свет на контингентни настани, факти кои се такви според констелацијата на состојбите на стварите, а тие беа независни. Свеста, мислата се само рефлексивна на тој свет, тој е депривирани од интервенцијата на субјектот је-сратије. Субјектот колку и да изгледа како генератор на логиката тој, сепак, припаѓа на надворешноста на светот, оттука и коекстензивноста со тој свет – 5.62. Витгенштајн, според Бадју, ја исчистува филозофијата од секаков субјективен став. Логиката овде е а-субјективна и затоа апсурдна, таа не се однесува за смислата на светот, дискурзивитетот на мислата е многу ограничен и немислата во форма на чувственоста е единствениот актуалитет на субјектот, неговата вистинска природа. Солипсистичкиот субјект на Витгенштајн, Бадју го десигнира како егзистенција на актот, а не на мислата (Badiou, 2011: 149). Солипсистичкиот субјект кој е иманентен на својот свет е истовремено граница и надвор од светот (со што Витгенштајн се обидува да ја надмине а-субјективноста и универзалноста) како врска со вечната супстанција – мора да е акт, кој би го одразил животот. Тој акт кај Витгенштајн е архе-естетски.

Архи-естетскиот акт како тропос

Антифилозофскиот акт како неискажлива трансценденција на смислата кај секој антифилозоф, според Бадју, носи свои специфики. Во случајот со Витгенштајн тој е архи-естетски инспириран од следните обележја:

- Самоманифестноста – која со актот воведува разлика во битието. Светот кој е апсурден е ист, нема разлика, логичките вистини се трансцендентални, секогаш вистинити, а научните вистини се а-субјективни, универзални, а актот е мистичен. Покажувањето е без концепт, тоа е мистичкото во актот.
- Вредноста на актот е кога може да биде покажан бог. Тоа е единствениот пример каде што зборот бог има смисла.
- Односот на актот со напишаното не се однесува на пишувањето, туку на одиумот што го има напишаното, достапност до непропозиционалната вистина.
- Последниот елемент актот го означува како трансцендирање, каде што не е доволно само сфаќање на смислата, туку одење отаде смислата, до смисла на смислата. Тоа е тивко напуштање на смислата на исказот.

Самиот Витгенштајн се подвел под ригорозност, исчистување кое било неопходно за зачувување на смислата на смислата, етиката, естетиката, животот. Животот кој го водел во Кембриџ како професор изгледал како чудовишен, одвратен, апсурден во однос на луминозниот акт.

Заклучок

Филозофијата на Витгенштајн е тропички израз на модерната антифилозофија. Во таа групација на филозофи кои заговараа конечност на филозофијата, Витгенштајн низ својот тропос ја завршува дискурзивната филозофија и започнува со живот. Антифилозофијата така е насловот под кој живее, етички и естетички актот, настанот. Губењето на вредноста на логичкиот и научниот корпус отвора простор за вечноста, светоста, добрината и убавината. Категориите на филозофијата остануваат само живи акти кои можат да се покажат, но не и да се докажат. Вечната супстанција нема дискурзивитет во светот, она што останува е само инстантната, жива непосредна активност. Филозофијата на актот е филозофијата на животот. Во поделениот свет само етичко-естетичкиот израз има вредност, тој е смисла на смислата, не доволниот, но вистинскиот разлог на постоењето. Губењето на континуитетот на светот кај Витгенштајн не значи губење на животот, напротив тој е единствената вистинска афирмација на живиот субјект. Двојната конечност на филозофијата – логичко-лингвистичка и научна – се анулира со супериорноста на адискурзивниот етичко-естетички акт.

Κοριστενα литература

- Altieri, Charles. *Wittgenstein on Conciousness and Language: A Challenge to Derridian Literary Theory*. MNL, Vol.91, N°6, Comparative Literature, 1976.
- Badiou, Alain. *Conditiones*. London: Continuum, 2008.
- Badiou, Alain. *Key Concepts*, (ed.: A. J. Bartlett & J. Clemens). Durham: Acumen, 2010.
- Badiou, Alain. *Wittgenstein's Antiphilosophy*. London: Verso Books, 2011.
- Bosteel, Bruno. „Radical Antiphilosophy“, *Filozofski vestnik*. Volume/Letnik XXIX, Number/ Stevilka 2, 2008.
- Cassin, Barbara (ed.). *Dictionary of Untranslatables*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Cassin, Barbara. *Sophistical Practice: Toward the Consistent Relativism*. New York: Fordham University Press, 2014.
- Groys, Boris. *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso Books, 2012.
- Hymers, Michael. *Wittgenstein and the Practice of Philosophy*. Ontario: Broadview Press, 2010.
- McLennan, R. Matthew. *Philosophy, Sophistry, Antiphilosophy: Badiou's dispute with Lyotard*. New York: Bloomsbury Academics, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London and New York: Routledge Classics, 1974.
- www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm – Предавања на Ален Бадју за антифилозофијата на Витгенштајн.

УДК: 1:165.75]:81'27

Бошко Караџов

д-р
професор по филозофија и научен истражувач

ЏОН СЕРЛ ПРОТИВ ЖАК ДЕРИДА: ФИЛОЗОФСКИОТ ЛОГОС ПОМЕГУ „ТЕРОРИСТИЧКАТА ОПСКУРНОСТ“ И ИЛОКУЦИСКИОТ ГОВОРЕН ЧИН

...таканаречената филозофија е колосална мистификација, којашто на идните генерации ќе им понуди неисцрпна тема за подбив кон нашето време.

Таа е злоупотреба на јазикот што ги парализира духовните сили.

Сè што навистина може да размислува го задушува со својата псевдофилозофија, која на нивно место ги поставува најпразните, најбесмислените, нејнепромислените, според тоа како што потврдува искуството, и најзатупувачките брборенија –

Артур Шопенхауер за Хегеловата филозофија во Предговорот за *Двајта основни проблеми на еџикаџа*¹

JOHN SEARLE VS JACQUES DERRIDA: PHILOSOPHICAL LOGOS BETWEEN “TERRORISM OF OBSCURANTISM” AND ILLOCUTIONARY SPEECH ACT

Summary

In this article we will analyse the discussion between Jacques Derrida and John Searle about J.L. Austin's theory of speech acts. Based on their positions, we will evaluate obscure philosophical discourses as a radical speaking/writing practice, trying to find answer or justification for their linguistic specialized idiomatic vocabulary. We consider that the analysis of obscure philosophical writings is not a technical discussion of certain stylistic solutions, but a basis for redefining the value of the philosophy itself as a kind of intellectual activity. Believing in the deliberate violation of the rules of clarity in the philosophical λόγος, we will try to find the reasons for the deliberate violation of the rules of clarity by the obscure discourses in certain philosophical traditions.

Keywords

theory of speech acts, performances, philosophical argotic language, obscure discourse, iterability, obscure terrorism, citation

Пролог

Џон Серл (John Searle) во едно од многуте документациски архивирани предавања сподели впечатливи собитија од неговите неформални разговори со Мишел

¹ Артур Шопенхауер во Предговорот за *Двајта основни проблеми на еџикаџа*, објавена во Р. Македонија како Артур Шопенхауер, *Еџика*. Скопје: Култура, 1998, 21.

Фуко (Michel Foucault) и Пјер Бурдје (Pierre Bourdieu) во поглед на опскурноста на јазикот во француската постструктуралистичка филозофија. Ова предавање² го започнува со четирите *Maxims of Manner* на Пол Грајс (Paul Grice) во следниов правец:

...немојте да бидете двосмислени (ambiguous), не употребувајте премногу зборови (too wordy), имајте одреден ред (orderly) и избегнувајте ја опскурноста (obscurity). Ова се четирите максими на [филозофскиот] пристап. Сметам дека тие *сисџема-иично, намерно и често* беа прекршувани од одредени филозофски школи, кои кои немам никаква наклонетост. Не знам, дали досега сум ви ја раскажал оваа случка, но, еднаш долго разговарав со познатиот француски филозоф Мишел Фуко, кој беше и мој личен пријател, и му реков: „*По џаволише, човеку, зошто* [овде во Франција] *џишуваше џолку лошо* (badly)?“ Фуко ми одговори: „*Види, ако џишуваш јасно и чџиливо како што џишуваше Виџ, овде во Париз никој нема да ме зема за сериозно. Ке мислаџ дека џишувашеџо е наивно, деџинесџо*“... А кога дојде кај нас во Беркли и држеше предавања беше сосема јасен и прецизен. Тогаш, пак му реков: „*Зошто не џишуваш вака?*“ Повторно, исто ми одговори, вели: „*Наџишаношто ке биде смеџано за деџинесџо и наивно*“. Му реков: „*Мишел, немој да се шеџуваш, кажи ми ја висџинскаџа џричина? Зошто џишуваш џака лошо, кога во конверзациџа си џодеднакво јасен и џрецизен како што сум јас?*“ Тогаш ми рече: „*Во Франција мораш да имаш 10% неразбирливи (incomprehensible) зборови, во сџроџивно, луџеџо нема да мислаџ дека најшаношто е глабокоумно, нема вооџишто да џе смеџааџ за глабокоумен мислиџел*“. Потоа, кога држев предавања во Париз, се запознав со Пјер Бурдје, му ја раскажав оваа случка, и знаете што ми рече: „*А не, не е џочно, не е 10%, џовеке е од десџџ, вероџаџно над 20%*“. Му се восхитував на Бурдје. Во приватните разговори беше неверојатно јасен и прецизен, меѓутоа, кога за еден од курсевите со студентите ја работевме неговата *The Logic of Practice*, не само што тие имаа проблем да разберат, туку признавам, и јас имав потешкотии да сфатам што сакаше да каже. Навистина, Фуко и Бурдје пишуваа во франко-германски стил кој е неверојатно опскурен и неразбирлив... За систематското, намерното и честото прекршување на четирите максими е комплетно одговорен овој франко-германски филозофски стил на пишување. Се сеќавам, кога учев француски, слоганот беше: „*Ако не е јасно, значи не е на француски*“. Сега, оваа максима е тотално напуштена³.

Вовед

Ова пледоаје на Џон Серл, иако *озборувачко* (gossip) по својата природа [така и го нарече Жак Дерида (Jacques Derrida) „аргументот“ на повикување на приватните разговори со Фуко од страна на Серл во академската дебата со него], нагледно го изострува прашањето за природата на филозофскиот *lóyos*, смислата и значењето на филозофските дискурси, функцијата на филозофската терминологија, говорот и писмото во филозофската продукција, и секако рефлексииите на сето ова врз македонската филозофска терминологија и нејзината *lóyos*-ност. Овде не подразбираме расправа во поглед на преведувачката традиција во Македонија и проблемите на помакедончувањето на категоријалниот апарат на дисциплината, туку говориме за филозофијата како радикална дискурзивна практика

² Краток извадок од предавањето на Џон Серл е достапно на следниов линк на You Tube платформата за споделување аудио и видеосодржини: <<https://www.youtube.com/watch?v=yvwhE1hv3NO>>

³ Ibid.

која намерно ги прекршува правилата на јасноста, како и за нејзината таква (не) оправданост. Одговорите на овие прашања не се наивна техничка расправа за одредени стилистички решенија, напротив, тие ја рedefинираат вредноста на самата филозофија како вид интелектуална дејност.

Ако пристапиме историографски, ќе испливаат два можни одговори за причините поради кои одредени филозофи пишуваат неверојатно опскурно. Првиот, дидактички, и во слава на посебноста на филозофијата како интелектуална дејност, предочува дека тешкиот јазик на филозофијата, неразбирливоста на филозофската терминологија е совмесна и определена од тешкоста и неразбирливоста на проблемските подрачја на филозофскиот (у)вид. Поточно, говорот (λόγος) е таков затоа што се такви и филозофските проблеми. Вториот, не го дели апотеозниот карактер на првиот и уверува во намерното прекршување на правилата на јасноста во филозофскиот дискурс. Ако е прекршувањето намерно, тогаш која е целта на опскурните дискурси на одредените филозофски традиции? За да одговориме на овие прашања ќе се послужиме со инструктивните перспективи кои ги отвора преписката помеѓу Џон Серл и Жак Дерида во поглед на теоријата за говорните чинови на Џон Л. Остин (J.L. Austin).

Џон Серл vs. Жак Дерида

Во 70–тите години на минатиот век Џон Серл започна преписка со Жак Дерида во поглед на теоријата за говорните чинови на Џон Л. Остин. Преписката ја обезлежи меѓусебно непријателство, обвинувања за неразбирање на позициите на соговорникот, за недоволно познавање на филозофските традиции, за систематска нејасност кај противникот и слично. Серл во принцип ја спореше деконструкцијата како филозофска рамка на Дерида, уверувајќи дека тој пристап воопшто не е легитимна филозофија, ниту пак е некаква интелегибилна пишувачка. Во почетокот, ниту сакаше да придава значење на деконструктивистичката филозофија со тоа што ќе зборува за неа како за рамнопрестолен филозофски пристап, ниту пак дозволи неговите одговори да бидат испечатени во збирката на Дерида од 1988 со наслов *Limited Inc.* Меѓутоа, потоа чувствуваше потреба, не само да влезе во заштита на својот професор Остин, туку и во одбрана на филозофијата од тенденциите во континентална филозофија. Читајќи ја дебатата, навидум е како да разговараат двајца луѓе кои воопшто не се слушаат еден со друг. Меѓутоа, таа расправа ја сметаме за најрепрезентативна линија на непомирливоста⁴ во концептуалната војна помеѓу аналитичката и континенталната филозофска традиција⁵.

⁴ Подетално за непомирливоста на аналитичката и континенталната филозофија видете во научната студија: Бошко Карацов, „Молчеливците на Рорти и аферата ‘Сокал’: кон вердиктските корени на непомирливоста меѓу континенталната и аналитичката филозофија“. *Зборник на Шекспирови: Филозофијата на крстопајат: Аналитичка или континентална филозофија*. Скопје: Филозофски факултет, (2013): 125–133.

⁵ Џон Серл беше уверен дека би било голема грешка пишувањата на Дерида за Џон Л. Остин да се сметаат за конфронтација помеѓу проминентни филозофски традиции. Сепак, не можеме да ја пренабрегнеме улогата на Дерида во поставувањето на основите на т.н. континентално филозофско идејно течение.

Библиографски гледано, преписката течеше по следниов редослед. По пре-раната смрт на Џон Л. Остин, на 48 години, белешките од неговите предавања во Оксфорд од 1951 до 1954, како и согледбите од неговите курсеви во Харвард од 1955–тата, беа објавени во книгата *How to do Things with Words* (Austin 1975). Жак Дерида критички реагираше на дел од интерпретациите на Остин во есејот *Signature Event Context* (Derrida 1977). На овој есеј реагираше Серл во статијата *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida* (Searle 1977). Дерида возврати во ста-тијата *Limited Inc a b c...* и делумно во подоцнежната *Afterword: Toward an Ethic of Discussion*. Сите овие статии и есеи на Дерида се објавени во *Limited Inc* (Derrida 1988). Серл одби директно да полемизира и не прифати неговиот есеј во одбрана на Остин да се објави како прилог во *Limited Inc*, меѓутоа, во 1984 во *The New York Review of Books* критички се осврна во рецензијата на книгата на Џонатан Калер (Jonathan Culler) со наслов *On Deconstruction*⁶, книга која беше изразито наклоне-та кон Дерида и неговиот филозофски метод. Дерида на рецензијата од *The NY Review* одговори во *Afterword: Toward an Ethic of Discussion* (Derrida 1988). На ова Серл во 1995 во *The Construction of Social Reality* (Searle 1995) повторно се освр-на на некои од објекциите за Дерида. Исто така, иако Дерида веќе не можеше да одговори, Серл во интервјуто за *Reason magazine* (Searle 2000), како и во многуте статии, аудиодокументирани настапи и предавања, воопшто не пропушташе мож-ност да ги изнесе своите, не само концептуални несогласувања, туку и нескриени антипатии кон Дерида⁷.

Теоријата за говорните чиновни

Теоријата за говорните чиновни се зароди во рамките на островската фило-зофија на јазикот. Во многу историографски студии провејува интерпретативната позиција дека Остин, а и целата островска филозофија на јазикот била под длабо-ко влијание на идеите на Лудвиг Витгенштајн (Ludwig Wittgenstein)⁸. Серл ја оспо-рува оваа интерпретативна позиција, пренесувајќи приватни искуства и разговори кои ги сведочел за односот на професор Остин и младиот австриски мигрант Вит-генштајн. Во едно од предавањата, Серл го пренесува следново:

...често читам во интелектуалната историја, колку ли само тоа Остин бил под влијание на Витгенштајн. Ви вела, тоа е апсолутно неточно. Многу добро го поз-

⁶ John Searle, "The Word Turned Upside Down", *The New York Review of Books*, On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism by Jonathan Culler, October 27, 1983 issue, рецензијата е достапна на следниов линк <<http://www.nybooks.com/articles/1983/10/27/the-word-turned-upside-down/>>.

⁷ Дополнително видете и споредете: John Searle, "Rationality and Realism, What is at Stake?", *Daedalus*, (1993): 55–83; "Literary Theory and its Discontents", *New Literary History* 25: 637–667; "Postmodernism and Truth", *TWP BE: a journal of ideas* 13, (1998): 85–87.

⁸ Оваа интерпретативна позиција може да се воочи во следниве студии кои во македонската наука за јазикот имаат пропедевтичко важење: Ranko Bugarski, *Uvod u opštu lingvistiku*. Beograd: Čigoja štampa, 1996; Кристијан Белон и Ксавиер Мино, „Говорни акти“ во: *Комуникација*. Скопје: Логос-А, 2004, 87–121; Karal Soring i Christine Penzinger, "Pragmalingvistika" u: *Uvod u lingvistiku*, (priр. Zrinjka Golovacki – Bernardi). Zagreb: Školska knjiga, 2001, 217–234.

навав Остин, и верувајте, тој беше тотално незаинтересиран кога станува збор за Витгенштајн... Витгенштајн беше мистичен централ-Европеец, полн со длабокумни, темелни, но често и прилично мистични идеи. А Остин беше чиста спротивност на Витгенштајн. Прилично прецизен професор од британската средна класа кој инсистираше на јасност, прецизност и недвосмисленост. Па кога Витгенштајн ќе речеше: „Има безграничен број употреби на јазикот“, Остин знаеше да рече: „Има тука, на Оксфорд многу празно мислење (*loose thinking*) и филозофи кои ќе ви речат дека има безграничен број употреби на јазикот и после ќе ви излезат со список на 17 такви. Или 32 такви употреби⁹.“

Но, прашањето за традицијата и инспирацијата за теоријата за говорните чинови не е толку пресудно. За нашата дискусија, далеку порелевантен е фактот дека Остин со *How to do Things with Words* го заокружи дисциплинарното поле на она што денес полноправно се нарекува: *џраџмаџичка линџвистика*. Да глаголиш, да говориш, да зборуваш, значи да правиш нешто. *Dico ergo ago* е неговото *Cogito ergo sum*. Од мислењето извесно следува сумстувањето, но, по Остин, идентично, од говорењето извесно следува правењето/чинењето нешто.

На темелот на согледбите на родоначалниците на прагматиката и филозофијата на јазикот: Ч. С. Пирс (C. S. Peirce), Џ. Е. Мур (G. E. Moore) и др., Остин тргна од антрополошко–лингвистичкото стојалиште дека човековото однесување секогаш е множество од телеолошки, поточно целесообразни чинови/дела/акции кои имаат намера и способност да стигнат до своите цели. Човекот како општествено суштество постои за целите. А тие се неверојатно разнообразни: ситуации кои сакаме да ги предизвикаме, настан што сакаме да се случи, нечии постапки кои сакаме да ги видиме и сл. Но, во основа, заедничко им е тоа што секогаш се финалистички. Поточно, нема цел без намера и обид за нејзина реализација. А јазикот е клучен елемент во ова суштинско однесување на човекот. Јазикот, поточно неговиот говорен аспект, е исто така множество од финалистички, т.е. целесообразни чинови.

Ако ја погледнеме лингвистиката, како и филозофијата на јазикот пред него, ќе видиме дека овој аспект на јазикот не бил воопшто предмет на филозофски интерес. Историската согледба нагледно ни предочува дека пресудниот филозофски интерес за јазикот беше исклучително врзан за неговата улога во потрагата и изразувањето на вистинитоста. Овој проблемски аспект беше константно филозофско прашање од античката филозофија па сè до Фреге и Расел. Тие го проширија значењето на проблемската и дисциплинарна одреденост на логиката, но, сепак, таа не можеше да биде дисциплина надвор од она што во современата епистемологија се нарекува: *верикондиционална рамка*. Поточно, речениците кои ги истражува логиката како дисциплина секогаш ги подложува на проверка на нивниот вистинитосен статус.

Таквата логичка задача во првата половина на XX век стана методолошки услов и епистемолошка научна норма на позитивното мислење. А развојот на науката одеше дополнително во прилог на воспоставување примат на дискурсот за

⁹ Аудиозаписот од Серловото сеќавање за мислењето на професорот Остин за Витгенштајн, снимен при курсот на Серл Philosophy 133 одржан есента 2010 на UC Berkeley може да се слушне на следниов линк: <<https://www.youtube.com/watch?v=-9BXHqiosnl>>.

кој може недвосмислено да се говори во категориите: вистина–лага. Како последица на приматот на вистинитите/лажните дискурси, во анализите и толкувањата поврзани со прашањата што произлегуваа од филозофската согледба на јазикот доминираше стојалиштето дека смислата на јазичната размена е во збогатувањето на сознанијата на соговорникот. Или едноставно, пренесување информации. Сè друго е второстепено. Меѓутоа, филозофијата на јазикот во верикондиционалната рамка воопшто не се разликува од задачите на епистемологијата. А комуникацијата, со тоа и јазикот, е нешто многу повеќе од информација за вистинитосни статуси на речениците.

Остин забележа дека традиционалните расправи во филозофијата на јазикот се во заложништво на оваа верикондиционална рамка. Таа не е погрешна, туку само ограничувачка. Дobar дел од речениците имаат употребна вредност, а не можат да се одредат како вистинити или лажни. Од друга страна, многу искази кои можат да се одредат како вистинити или лажни, својот вистинитосен статус го должат на говорната ситуација, говорната околност или говорниот чин¹⁰.

Оттука, Остин уверуваше дека во разгледбите за природата на говорот треба приматот да се стави на говорниот чин, а не на логичката содржина на реченицата. Теоријата за говорните чинови, во рамките на филозофијата на јазикот, како дисциплинарен дел од прагматиката, преку согледбите на употребната вредност на јазикот во комуникацијата, пресудно придонесе за пренасочување на вниманието од прашањата на традиционалната семантика и логика во поглед на референцијалните и вистинитосните аспекти на реченичните значења кон прагматичката страна на јазикот во рамките на говорниот контекст. По овој пресврт, а особено по влијателните студии на Питер Стросон (Peter Strawson) и Серловата книга *Speech Acts* (Searle 1991), идеите за перформативноста и севкупната теорија за говорните чинови станаа епистемолошки образец, не само во лингвистиката и филозофијата на јазикот, туку и во многу други дисциплини и идејни теченија како постструктурализмот, студии на културата, теоријата на книжевноста¹¹, студиите за т.н. изведбени уметности и сл.

Џон Л. Остин во *How to do Things with Words* убедливо ја протна идејата за перформативноста (изведбеноста) како нов говорно–исказен облик разликувајќи *перформативни од констативни изрекувања* (utterance)¹². Констативните или како што

¹⁰ Во овој контекст Серл го назначува познатиот пример во исказот „Мачката лежи на рогозината“ кој може да го загуби вистинитосното значење на пример во говорна околност во бестежинска ситуација каде горе и долу воопшто немаат никакво важење.

¹¹ Во македонската наука за литературата, поточно во студијата „Сакралната функција на јазикот, книжевноста и Библијата во контекст на романот Време на чуда на Борислав Пекиќ“ од акад. К. Кулавкова може нагледно да се воочи експликацискиот капацитет и широкиот апликативен опсег на теоријата за говорните чинови како епистемолошки образец употребена за одгатнување на сакралната функција на литературните дела и нивната чинотворна и светотворна димензија. Споредете: Катица Кулавкова, „Сакралната функција на јазикот, книжевноста и Библијата во контекст на романот Време на чуда на Борислав Пекиќ“, научен реферат приложен на Конференцијата Библијата и книжевноста во организација на МАНУ и Институтот за вера и култура, Скопје (20–21. 04. 2017).

¹² Во оваа студија, за Остиновото „proposition“ користиме „исказ“, а за неговиот термин „utterance“, преведуваме со поимот „изрекување“.

ние ги нарекуваме во нашата логичка традиција – декларативни искази со кои нешто тврдиме или одрекуваме, опишувајќи и утврдувајќи фактички состојби, се искази на кои со право може да им се припише вистинитосна вредност или логичка содржина како вистина или лага. Овие искази, по значење, создаваат релација кон фактите и стварноста и секако подлежат на критериумите за вистинитост¹³. Но, Остин воочува дека во говорот имаме низа изрекувања кои не одговараат на таа форма и предлага да се земат предвид како посебен вид говорни облици. Така доаѓа до неконстативните¹⁴ изрекувања кои ги нарекува *џерформативи*. Тие ниту опишуваат, ниту утврдуваат, туку делуваат или извршуваат одредено дејство. Критериумот на вистинитоста за нив не функционира, бидејќи тие не реферираат на стварноста, туку подлежат на критериумот на ефициентноста (делотворноста) и се одредуваат, не во категориите вистина/лага, туку во категориите успешно/неуспешно.

Врз основа на ова, Остин доаѓа до заклучок дека и многу изрекувања (*utterance*) кои имаат логичка и граматичка структура на декларативен исказ (констативи), често се имплицитни перформативи од кои е изоставен перформативниот глагол. Така Остин прави инверзија по хиерархија и уверува дека вистинитите и лажните искази како норма на јазикот се само посебен случај на сите глаголења кои по својата природа се перформативни. Тој, наспроти идејата на логоцентристите, заклучи дека значењето зависи првенствено од контекстот на изразувањето и искажувањето.

Остин уверуваше дека јазикот содржи граматички структури и зборови, но преку нив извршува, изведува некое дело, акција, чин. Со говорните практики се чини нешто, се прави нешто. Дејството кое се извршува преку исказите се нарекува *говорен чин*. Во зависност од намерата на говорникот во изрекувањето на реченицата настануваат различни говорни чинови: извинување, пофалба, ветување, барање и сл. Говорникот, вообичаено очекува, неговата комуникациска намера да биде препознаена и разбрана од соговорникот/соговорниците. Околностите во кои се наоѓа реченицата одат во прилог на разбирањето на намерата на говорникот. Таа околност се нарекува: говорно собитие. Често и самата природа на *говорното собитие* ја одредува интерпретацијата на реченицата како одреден говорен чин. Исказот „чајот е ладен“, зиме е поплака, а лете е пофалба. Поточно, иста реченица, во зависност од говорното собитие, може да се протолкува на два различни начини.

¹³ Овој вид на искази се смета за суштински дел од филозофијата и науката, па во рамките на раната логичко-позитивистичка традиција, сите искази кои не одговараа на оваа форма се отфрлаа како псевдоискази.

¹⁴ Во теријата на Остин најважно место има т.н. исказ – перформатив. Перформативот е исказ кој директно влијае на вонјазичната реалност. Изгледа како суд, граматички се одредува како декларативна реченица, а при тоа, ниту е бесмислен, но ниту е вистинит или лажен. Негов опозит е констативот. Тој е исказ во кој нешто се тврди или одрекува и може да биде вистинит или лажен. Говорниот чин не е чин на говорење, туку комуникациска активност (локуциски чин), кој се дефинира на основа на намерите на говорникот при говорот (илокуциска моќ на неговиот исказ) и дејствата или ефектите кои тој ги предизвикува кај слушателот (перлокуциски ефект на исказот).

Затоа, дејството извршено низ реченицата се состои од три нивоа: (1) **локуциски чин** – го претставува самиот чин на говорење, т.е. создавање на смислен исказ. Секој така склопен исказ се создава со одредена цел, намера и целесобразност. Ова е второто ниво, т.н. (2) **илокуциски чин**. Овој чин се извршува со комуникативната сила на исказот која се нарекува илокуциска сила. Со исказите се остварува ефект или дејство. Ефектот е третото ниво или т.н. (3) **перлокуциски чин**. Исказот се создава со претпоставката дека слушателот ќе го препознае и сфати ефектот кој се состои во намерата (перлокуциски ефект). Јадро на говорниот чин е самата *илокуциска сила*. Ист илокуциски чин може да се смета и за наредба, и предупредување, и закана, и барање. На пример: „Вратата е отворена“ значи наредба (Затвори ја вратата) или предупредување (Може да бидеш избркан од час).

Поимот *перформатив* води потекло од англискиот збор *to perform* што значи *изведување*. Остин перформативите ги одредува на следниов начин: (а) ништо не опишуваат, за ништо не известуваат, ниту што било констатираат, затоа, ниту се вистинити, ниту се лажни, (б) искажувањето реченици е еден вид вршење одредено дејство, но не може на вообичаен начин да се опише само како кажување нешто (Austin 1975: 15).

Остин, по испитувањето на природата на перформативите и констативите го усвојува стојалиштето дека констативите се еден вид перформативи, затоа што покрај тоа што констативите можат да бидат вистинити и лажни, сепак, и тие претставуваат еден вид говорен чин, односно претставуваат дејство кое субјектот го изведува/врши со изрекувањето на реченицата¹⁵.

Успешни и неуспешни перформативи

За да изведеме еден перформатив, согласно теоретските разгледби на Остин, не ни е доволно само да изговориме одредено множество од зборови, туку, напротив, потребно е исполнување на посебни услови. Во комуникацискиот процес секогаш учествуваат субјектот кој говори и субјектот кој слуша. Затоа, условно говорникот мора да има искрена намера, со самиот чин на изрекување,

¹⁵ Најчесто се говори за пет видови говорни чинови: декларативни, репрезентативни, експресивни, директивни и комисивни. Декларативниот говорен чин е оној кој на некој начин ја менува реалноста и влијае на неа низ самиот исказ. За да имаат смисла овие искази, или за да имаат важечка функција, потребно е да бидат задоволени одредени услови, т.е. услови на соодветноста (прикладноста). Или говорникот да има посебна улога во посебен контекст. На пример, декларативен говорен чин имаме во исказот: „Во името на народот, Ве прогласувам за виновен“, кој како исказ би имал смисла само ако го изрекува судија во судска постапка. Репрезентативни се оние говорни чинови во кои говорникот изразува свои уверувања и сознанија за светот и стварите кои го опкружуваат („Земјата е тркалезна“, „Самовили не постојат“ и сл.). Експресивни говорни чинови се оние во кои говорникот изнесува чувства и психолошки состојби. Директивите се говорни чинови кои говорникот ги ползува за да го натера слушателот, принуди или одоброволи да направи нешто. Тие јасно покажуваат што говорникот сака, а можат да бидат: команди, барања, наредби, сугестии и сл. Комисивни говорни чинови се оние кои говорникот ги користи за да се обврзе на некое дејство во иднина. Го означуваат она што говорникот планира да го направи. Тоа се најчесто: ветувања, заклетви, закани и сл.

нешто одредено да соопшти. А слушателот, треба да препознае дека говорникот му се обраќа токму нему. Ова е сосема вообичано и комплетно разбирливо. Но, воопштено значи дека секогаш мора да постои прифатен општествен протокол или конвенционална постапка со одреден конвенционален ефект. Притоа, оваа постапка или протокол мора да вклучува во себе искажување на одредени зборови од одредена личност во одредени околности. Поточно, перформативот: „Те осудувам на 10 години затвор“ нема смисла, ниту ефект, ако не е изречен во протоколарна конвенционална постапка од одредена личност во одредени околности кои се подразбираат. А над сè, тие посебни личности и околности мораат да бидат соодветни и приспособени за повикување на посебна постапка, за која и станува збор. Таа постапка мораат да ја изведат сите учесници и тоа подеднакво точно и целосно (Austin 1975: 25).

Меѓутоа, Остин разликува и т.н. неуспешни перформативи или говорни чинови. Ги нарекува: (а) неодигрување, (б) погрешно одигрување, (в) претерување или (г) неизвршување и слично¹⁶. Перформативот е јалов или ништовен, ако го искаже актер на бина или доколку е изговорен во песна или монолог. Овие говорни чинови Остин ги нарекува паразитски и не се занимава со ниту еден од нив. Својата анализа ја сосредоточува на т.н. *сериозни чинови*, наспроти *ипаразитски* кои се користат во поезијата, вицовите, театарот и сл. Тие се придружени со неискреност и затоа не ги зема предвид. А *сериозни* ги подложува на анализа и се повикува на шест услови за успешни перформативи, кои покрај контекстот, вклучуваат и одредени психолошки состојби на говорникот. Доколку се задоволат овие услови, говориме за успешен перформативен исказ, ако не, тогаш перформативот не е успешен. Чиновите како: метафората, иронијата, мејозата се т.н. небуквални чинови, кои не се јавуваат само во литературата, туку и во секојдневниот живот. Поради нивните небуквални значења секогаш е нужна нивна интерпретација. Па како типични паразитски чинови на *неискреност*, тие, за него, се еден вид неуспешни перформативи.

Дерида и паразитскиот говор

Во општата теорија на говорните чинови во која се сосредоточуваме на разни дискурзивни јазично–говорни дејства: локуциски – говорен чин на искажување, илокуциски – говорен чин на искажување во кој се врши дејство и перлокуциски – кога нешто се постигнува со искажувањето, Остин уверуваше дека одредувањето на значењето подразбира одредување на конвенциите кои го овозможуваат илокуцискиот чин. Според него, за да биде успешно едно говорно дејство не е доволно да се изрече еден перформативен исказ, туку голем број чинители на

¹⁶ Во *How to do Things with Words* Остин го употребува придавскиот пар *happy/unhappy*. Иако, навидум лесно би се превело со среќно/несреќно, сепак, во склад со неговата теорија, далеку подобар е послободниот превод со парот успешно/неуспешно. Од друга страна, за т.н. неуспешен перформатив Остин го користи англискиот збор *infelicity* кој на македонски би се превел како: несреќа, неумесност, неприспособеност и сл. Но, за *infelicities* во контекст на перформативите, подобар превод е неуспешни говорни чинови.

контекстот треба да течат на правилен начин. Така значењето е определено со одреден протокол кој некогаш се спроведува како што треба, а понекогаш не. Па тогаш, промашувањето и неделотворноста се суштински впишани во перформативниот говор.

Остин во овој контекст ја усложнува интерпретацијата со воведување на феноменолошкиот поим *интенција*. Интенцијата во говорниот чин е во протоколарните конвенции на изведувањето на говорното дејство, па така, интенцијата е дел од протоколарното значење на перформативниот исказ. Но, тука Остин ја вметнува дистинкцијата која Дерида не ќе може никако да ја прифати. Самата сцена, како простор на уметничкото говорно дејствување, за Остин е типичен пример за *несериозен говор* кој треба да се исклучи од научното разгледување. Еве што велеше Остин:

...перформативниот исказ ќе стане, на особен начин, прилично јалов или ништовен, ако го изрази или искаже актер на бината, или доколку е изговорен во пиеса, монолог и сл... јазикот во такви околности, на сосема специфичен начин, разбирливо, не се употребува сериозно, туку на некој начин паразитски во однос на неговата нормална употреба; овие начини на употреба потпаѓаат под доктрината за избледеноста на јазикот (Austin 1975: 26).

Сосема спротивно на забелешките на Остин, оваа теорија за говорните чини на најде плодно тло токму во, за него, паразитските (не)нормални употреби на јазикот: говорот во прво лице, директната акција, стрит артот, идентитетските перформанси, концептуалните танци и сл. Дерида во *Signature Event Context* ја деконструира целата идеја на Остин за сценската перформативност. Имено, Дерида го преиспитува поимот *контекст*, односно можноста од континуиран, апсолутен *контекст* кој ја овозможува комуникацијата, при што ја овозможува и Остиновата *сериозност* на перформативниот исказ воопшто.

За Дерида таков контекст за каков што зборува Остин не евозможен, бидејќи никогаш не може апсолутно да биде одреден. Позицијата на Дерида е дека во недостиг на актуелно присутна интенција, секогаш можат да се пронаоѓаат и допишуваат нови и нови поединечности. А интегритетот на смислата и значењето на исказот воопшто не е имун на нив, напротив, тие константно пробиваат во него. Ова важи и за секојдневната и за сценската (паразитската) говорна ситуација. Тој пробив, за Дерида, не е воопшто нежен, бидејќи исказот како и писмото носи во себе радикален прекин со контекстот.

Ова е многу важно за прашањето на репрезентацискиот карактер на писмото, карактер кој е поврзан со неговиот комуникациски и експресивен аспект. Дерида вели: „Да, моето пишано соопштение има функција на писмо, т.е. читливост, и треба да остане читливо и покрај апсолутното исчезнување на секој одреден примател воопшто. Тоа треба да биде повторливо – итерабилно – во апсолутното отсуство на примател или емпириски утврден збир на приматели“ (Derrida 1977: 9-10).

Овој поим *иџерабилност* на Дерида е клучен за разбирање на неговата објекција кон Остин. Имено, според Дерида, главна одлика на означителот е тоа што има препознатлива форма и може да биде повторлив. Штом означителот е препознатлив и повторлив, може семиотички да се копира, рециклира и фалсифицира,

искривува, преозначува и сл. Со други зборови, иако означителот претпоставува и посведочува присуство на автентична оригинална намера (интеција), сепак, по себе, симултано, отвора можност и за негово неавтентично копирање и преозначување.

Дерида смета дека тезата на Остин за несериозните перформативи (сценски) како паразитски ненормални употреби на јазикот е неодржлива. Логиката на Остин е следнава: ако во театарска пиеса актерот на сцена ги прогласи другите актери за маж и жена, секако, актерите воопшто не стануваат брачни партнери. Но, ако тоа го направи матичар, тогаш да. Но, Дерида е уверен дека ова не само што не е проблем, секако дека актерите не се венчаваат, но, ликовите да. Па затоа, оваа сценска употреба на фразата како цитат на *нормалнаџа* е еден вид итерабилност која значи повторна употреба на фразата. А секоја повторна и повторна употреба на фразата ја реперформира перформативноста на самото изрекување. Ова сценско реперформирање, овозможено од итерабилноста, е суштината на комуникациската функција на јазикот.

Па врз основа на ова, перформативниот исказ, итерабилноста и цитатноста (сценскиот аспект), не само што не се паразитски и несериозни, туку се конститутивни за перформативниот говор. Без нив не е возможно разбирање и следење на кодот на читливоста во отсуство на субјектот кој е емпириски одреден (Derrida 1977, *ibidem*).

Од ова јасно се гледа дека Дерида го спори Остиновиот „сериозен“ нормален перформативен исказ или говор, посочувајќи дека перформативниот исказ не е ништо друго освен преместување, реконтекстуализација на означителот од еден контекстуален синцир во друг. Ако итерабилноста и цитатноста се експлицитно конститутивни за перформативите во сценскиот простор (театар, песна и уметност), тогаш нели перформативот во обичниот говор е изведен, па според тоа и паразит, на сценскиот, уметничкиот и поетскиот перформативен јазик? Поентата на Дерида е дека, во сложените системи на медиумски посредувана комуникација, не може да се прекине синцирот на репрезентацијата и да се говори за граници на оригинално и паразитско, претходно и последователно. Со ова Дерида решително влијаеше врз теориите за означувачката хиперпродукција, празните знаци, театарот на сликите, идентитетските перформанси, постмодерни изведбени процедури и сл.

На овие забелешки на Дерида, Серл одговори во статијата *“Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”* укажувајќи дека критиката на овој француски постмодернист е комплетно неоснована, бидејќи Остин воопшто немал за цел да даде севкупна слика за јазикот, смислата и значењето. Според Серл, опсегот на истражување на професорот Остин е прилично потесен од она што го критикува и од она што од него го бара Дерида. Серл прифати дека интенционалноста на говорниот чин ја претпоставува итерабилноста (*iterability*), меѓутоа, воопшто не го применува истиот поим на интенционалност за кој говори самиот Дерида. Серл уверува дека терминот *паразитски* кај Остин нема вредносно значење, какво што претпоставува Дерида, туку техничко, во смисла дека сценскиот говор и перформативите во него имаат смисла само под претпоставка на постоењето на „нормалниот“ говор. Поточно, зар сценското „ве венчавам“ би имало сценска смисла без вистинското „ве

венчавам“ на матичарот или свештеникот? Во оваа смисла, вели Серл, сценското преправање паразитира на несценското непреправање (Searle 1977: 204–205).

Второ, Серл уверува дека паразитскиот говор ниту е инстанца ниту е модификација на цитатноста, туку претставува инстанца на итерабилноста како што секој говор е всушност инстанца на итерабилноста, своевидна модификација на сериозниот говор. Серл вели дека Дерида го ползува следниов силогизам: паразитизмот е инстанца на итерабилноста, итерабилноста е претпоставка кај сите перформативи, Остин го отфрла паразитскиот говор. Значи, Остин ја отфрла самата итерабилност (Searle 1977: 206). Серл не го прифаќа овој аргумент велејќи дека отфрлањето на фиктивниот дискурс, кое е всушност оставање на страна за дополнително истражување, а не отфрлање во принцип од страна на Остин, не подразбира отфрлање на итерабилноста воопшто. Итерабилноста останува во најтривијална смисла онака како што секој конвенционален јазичен акт го носи поимот на повторливоста во себеси.

Дерида на ова возврати во “Limited Inc a b c...” од збирката есеи *Limited Inc* останувајќи на позициите и својата критика кон Остин и Серл, повторувајќи дека кај нив воочува константен апел за нормалност, а тоа е нешто што го смета за проблематично. Во оваа дебата е воочливо дека Дерида не може да го прифати отфрлањето на инфелициите (infelicities) од т.н. нормална употреба на јазикот. Според него, не е така едноставно ниту нивното разлучување: една инфелиција се појавува и кога не може да се знае дали соодветниот говорен чин е искрен или во голема мера преземен цитат, а со тоа веројатно и ироничен. Дерида вели дека секоја итерација е цитационална поради граматичката природа на говорот и пишувањето. Јазикот не може да функционира воопшто без сеприсутноста и неуништливата (ineradicable) можност на алтернативните отчитувања.

Дерида упати забелешки на поимањето на интенцијата од страна на Серл и уверуваше дека интенционалниот акт во говорниот чин не може да управува со тоа како интерацијата сигнифицира (означува), токму еднаш кога ќе стане слушлива или читлива. Сите говорни чиновни позајмуваат јазик чие значење е определено (детерминирано) од историско–лингвистичкиот контекст, и од алтернативните можности кои овој контекст ги прави подеднакво можни. Ова значење, вели Дерида, не може да биде изменето или регулирано со каприците на интенцијата. Серл вели дека таквото разбирање на интенцијата води до позицијата дека контекстот претходи на сè, што е и позиција од *Грамајшолоџијата* на Дерида, позиција која Серл ја отфрла како тотална бесмислица.

Серл и опскурниот тероризам

Џон Серл, и покрај арготиката на нивните текстови, сепак, ја уважуваше филозофската продукција на Фуко и Бурдје. Меѓутоа, кон Жак Дерида не беше воопшто наклонет. Во интервјуте за магазинот *Reason*, во 2000–тата, Серл назначи дека, често и некоректно, Фуко го ставаме во истиот кош со Дерида. Напротив, како што назначува Серл, Фуко е сосема друг калибар на мислител. Во ова интервју, Серл вели: „Дерида, дури не ни можеш неправилно да го отчиташ“. Негова-

та опскурност е дотолку доминантна во текстот, што кога и да го интерпретираш дека го кажува ова или она, тој одговара: „Ма не, не си ме разбрал како што треба“. А ако се потрудите да ја (до)фатите „правилната интерпретација“, ќе видите дека е проклето тешко. Во ова интервју, Серл додава дека за Дерида разговарале и со Фуко и тој му назначил дека Дерида свесно го користи методот на т.н. *терористичка опскурност* (*terrorism of obscurantism*). На прашањето на Серл: „Што, по фаволите, подразбирате под *терористичка опскурност*?“, Фуко дообјаснува: „Дерида пишува толку опскурно, што ти воопшто не можеш да кажеш што тој вели. Ова е опскурниот дел. Но, потоа, кога ќе го критикуваш, тој секогаш може да каже: 'Воопшто не си ме разбрал. Ти си идиот'. Е ова е терористичкиот дел“. Серл го замолил Фуко за дозвола во статија за Дерида, да го спомне овој разговор со Фуко, на што Фуко се согласил. За Серл, континенталните филозофи ги прекршуваат максимите на рационалната логосност поради: конформизам, вертикална општествена подвижност (*social-climbing*), но и интелектуално нечесна желба да се биде длабокоумен и имун на секаков вид критика.

И покрај жестокото противење во Одделот за филозофија при Универзитетот од Кембриџ, сепак, тој му додели почесен докторат на Дерида. Реакциите на аналитичарите ширум светот беа бурни. Бери Смит (Barry Smith), Вилијам ван Орман Квајн (W.V.O. Quine), Дејвид Армстронг (David Armstrong), Рут Баркан Маркус (Ruth Barcan Marcus), Рене Том (René Thom) и десетина други проминентни филозофи упатија и објавија протестно писмо во лондонски *The Times* уверувајќи дека текстовите на Дерида впрегнуваат стил кој се коси со елементарниот процес на читателско разбирање. Додавајќи на крајот дека неговите полуинтелектуални текстови против вредностите на разумот и вистината се далеку од доволни за таква почесна награда на таков престижен универзитет¹⁷.

* * *

Природата на оваа статија не дозволува порепрезентативен пристап, ниту поголем фонд на примери кои би ја илустрирале опскурноста и стилистичката претенциозност на добар дел од постмодерните филозофи. Меѓутоа, следниве фрагменти го илустрираат токму она што го сметаме за проблематична точка. На пример, Жак Лакан (Jacques Lacan) во *The Subversion the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious* психоаналитичката топологија ја „објаснува“ со математички равенки во кои:

$$\begin{array}{l} S \text{ (signifier)} \\ \hline = s \text{ (the statement), } S=(-1), \text{ produce } s=\sqrt{-1} \\ s \text{ (signified)} \end{array}$$

Уверувајќи дека означителот поделен со означеното дава пропозиција *s* која врз основа на тоа што означителот *S* е еднаков на -1 , по Лакан следува дека озна-

¹⁷ From Professor Barry Smith and others, *The Times* (London). Saturday, May 9, 1992. Писмото е достапно на следниов линк: <http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm>.

ченото s е еднакво квадратен корен од -1 . Не е потребно преголемо математичко или логичко познание за да се постави прашањето: Како е можно означителот, означеното и пропозицијата да бидат нумерички категории и како линијата за „поделено со“ помеѓу означителот и означеното денотира математичко или логичко делење на квантитативни вредности? Овој обид за алгебризација дополнително збунува во продолжението од текстот во кој вредноста „квадратен корен од -1 “ станува еквивалентна на еректираниот пенис (Lacan 1977: 316–317). Со оглед дека оваа алгебра во психоанализата е комплетно научно неодржлива, тогаш неминовно се јавуваат две можности. Или Лакан говори метафорички или станува збор за намерен псевдоерудитивен перформанс.

Јулија Кристева (Julia Kristeva) во нејзината семиоанализа на поетскиот јазик ги впрегнува логичките и математичките аксиоматски системи за да објасни како наративниот дискурс, како епски дискурс, е прохибиција на монололизмот во бинарниот коден систем (0–1). За неа епиката во својата идеолошка и религиска наративност мора да излезе од догматиката на монололичкиот код (0–1) во поетички код (0–2) во кој логиката станува трансфинитивна и поетскиот јазик станува како Канторовиот концепт за моќта на континуумот (Kristeva 1980: 151–153). Кристева во фуснота признава дека употребата на логичко–математичките теории и аксиоматски системи за анализа на поетскиот јазик е метафоричка, сепак, додава дека Аристотеловата логика и поетичката логика се аналогни на денумеративната логика и математичката теорија за бесконечните множества. И во овој случај се јавува истата дилема за улогата на метафората и изведбената употреба на логичката анализа.

Лјус Иригареј (Luce Irigaray), позната по прогласувањето на Ајнштајновата равенка $E = mc^2$ за сексистичка поради нејзината фалусоидна привилигирана позиција во однос на, како што вели таа: „другите брзини во светот“, во *Полови и генеологија* досегнува интерпретативна изведбена псевдоерудитивна која дури предизвикува насмевка. Во еден дел вели дека Ниче своето его го гледал како атомско јадро кое ќе експлодира под фисијата. Кутриот Ниче е починат 1900, атомското јадро е откриено 1911, фисијата 1938, а сето тоа експериментално потврдено во 1940 година. Прашањето за тоа како кутриот Ниче себеси се набљудувал на тој начин предизвикува насмевка онолку интересна колку и нејзините кованици кои немаат никаква смисла во физиката, како на пр.: *акцелерација без електроматнејшна рееквилибрација* или деловите во кои е очигледно неразликувањето на логичката квантификација со егзистенцијалниот и универзалниот квантификатор во логиката на предикатите од зборот квантификација во секојдневна употреба како синоним за количествено категоризирање на нештата (Irigaray 1993: 204–205). Друг пример е Жан Бодријар (Jean Baudrillard) кој тврдеше дека Заливската војна се случила во неевклидовскиот простор (Baudrillard 1995). Оваа чиста метафора, заедно со псевдонаучниот јазик и термилошкиот гламур кој го носи со себе, кога ќе се прочистат се гледа дека Бодријар не говори ништо поразлично од она за што говореа: Ги Дебор (Guy Debord) во *Ойшћесћиво на сћекћакли*, Маршал Меклуан (Marshall McLuhan) во *Разбирајќи го медиумој: екстћензијата на човекој*, Мануел

Кастелс (Manuel Castells) во *Мрежно оишћесїво* и други социолози. Меѓутоа, најзострен пример на стилистичкиот фетишизам на опскурниот филозофски дискурс воочуваме кај Пјер–Феликс Гуатари и Жил Делез (Pierre–Félix Guattari and Gilles Deleuze) во нивните книги: *Шћо е филозфија*, *Анћи–Егић* и *Илјага ѓлаћоа* и *Каћи–ћализам* и *шизофренија*. Следниов извадок од *Chaosmosis* на Пјер–Феликс Гуатари го сметаме за репрезентативен. Во него, интензитетот на опскурноста е доведен до такво арготичко „совршенство“ кое може да се прогласи за посебен уметнички род.

Онтолошката релативност која се застапува и репрезентира овде е неделива од енуцијативната релативност. Познанието на универзумот, во астрофизичка и аксиолошка смисла, е возможно само низ медитацијата на автопоетичките машини. Зоната на себе–припаѓање треба да постои негде во когнитивната егзистенција на секое битие или секој модалитет на битието. Енуцијативните координати на биосферата и механосферата, во време, простор и енергија, ги трасираат аглите на конституција на галаксијата... егзистенцијалните машини се на ниво на интринсични мултипликации, нивниот трансцендентален означител е субмисивен на унивокалната онтолошка фундаменталност. Тие за себеси се сопствен материјал за семиотичка експресија. Таквата егзистенција е детериторијализација, или интермеханичка операција со суперимпозирани промоција на сингуларизираната егзистенцијална интензивност. Нема општа синтакса за детериторијализацијата, таа не е дијалектичка ни репрезентативна, таа е тешко вредна за живеење (Guattari, 1995: 50–52).

Врз основа на сето ова, во 1996–тата прекршувањето на максимите на рационалната логосност досегнува тотална супституција на субјектот и смислата воопшто. На интернет се појавува слободен софтвер, наречен постмодерен генератор, за креирање постмодерни текстови. Постмодерен генератор е компјутерска програма која автоматски продуцира и имитира постмодерни текстови во франко–германски стил. Програмата ја креираше во 1996 Ендрју Булхек (Andrew C. Bulhak) од Монаш Универзитетот во Мелбурн, Австралија, користејќи т.н. data engine – систем за генерирање рандом текст од рекурзивна граматичка база¹⁸. Програмата генерира синтаксички коректни реченици и безгрешен граматички коректен нов, дотогаш невиден, текст, но без никакво значење. Еве еден пример:

Ако ја испитаме капиталистичката теорија, ќе се соочиме со избор: или да го исфрлиме неотекстуалниот материјализам или да заклучиме дека општеството има објективна вредност. Ако дијалектичкиот деситуационизам држи вода, ние треба да избереме помеѓу хабермасовскиот дискурс и суптекстуалната парадигма на контекстот. Може да се каже дека субјектот е контекстуализиран во текстуален национализам кој ја вклучува вистината како вредност. Во таа смисла, премисата на суптекстуалната парадигма на контекстот поставува дека реалноста доаѓа од колективното несвесно¹⁹.

¹⁸ Генераторот мже да се тестира на следниов линк: <<http://www.cs.monash.edu.au/cgi-bin/postmodern>> Р. Донкис во текстот *Postmodernism Disrobbded* го тестира генераторот и добива прилично симпатична бесмислена пишувачка; споредете и видете; Richard Dawkin, *Postmodernism disrobed*, Nature, 9 July 1998, vol. 394, pp. 141–143.

¹⁹ Р. Докинс во текстот *Postmodernism Disrobbded* го тестира генераторот и го доби овој фрагмент; споредете и видете: Richard Dawkins, “Postmodernism disrobed”, Nature, 9 July 1998, vol. 394, pp. 141–143.

Постмодерна агнозија

Во ранодобен залет кон филозофските искуства и практики, постмодерниот франко–германски стил на опскурно пишување може да биде заводлив и предизвикувачки, меѓутоа, сериозниот филозофски пристап обврзува кон преиспитување на вредноста на таквите пишувачки и нивната „интелегибилност“. Токму затоа што прашањето за природата на филозофскиот говор (*lóyoc*), смислата и значењето на филозофските дискурси, функцијата на филозофската терминологија и сл., го покренува прашањето за природата, смислата и вредноста на самата филозофија како интелектуална дејност.

Покрај впрегнувањето кон отчитување на клучните дела на француската постмодерна, три скорешни студии во овој правец се вонредно значајни: Првата, култната *Помодарски бесмислици: за ѝосѝмодернаѝа инѝелекѝиуална злоуѝоѝпреба на наукаѝа*²⁰ на Алан Сокал (Alan Sokal) и Жан Брикмон (Jean Bricmont)²¹ од 1998 година. Втората, од британскиот историчар на филозофијата Гари Гатинг

²⁰ Alan Sokal and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998.

²¹ Станува збор за аферата „Сокал“ (Sokal affair или во одредени студии и on line извори може да се сретне како Sokal hoax) или марифетлакот на професорот по физика Алан Сокал (Alan Sokal) од Њујоршкиот универзитет кој во 1996 година стана планетарно познат со тоа што протна и објави научно–истражувачка студија во најреномираното и највлијателно академско списание за постмодерна теорија и постмодерни студии на културата *Social Text* – студија која беше комплетна измислица и бесмислица, но темелно совмесна на идеолошкото предубедување на журналот. Имено, Сокал вознемирен од постмодерниот третман на научното познание со теоретските и вредносни стојалишта дека тоа е само општествена конструкција, лингвистичка разиграност, наратив кој треба да се надмине или јазична сообразба која нема специјален однос со стварноста, туку со општествените и идеолошките норми на кои отсекогаш се покорувал, се одлучил да направи една проверка на интелектуалната ригорозност на Редакцискиот одбор на списанието кој го сочинуваа најзначајните претставници на филозофскиот постмодернизам. Неговиот тест се состоеше во прашањето: Дали списанието ќе објави „научна“ и „академска“ измислена бесмислица (читај: глупости) ако и само ако таа е ерудитивно накитена, идејно совмесна на предубедувањата на постмодернистите и доаѓа од природонаучната академска заедница!? Во името на својата задача, Сокал срочи една „истражувачка“ псевдостатија со наслов „Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity“ (Пречекорување на границите: кон трансформативната херменевтика на квантната гравитација) во која, совмесно на идеологијата на списанието, тврдеше дека теоријата за гравитацијата е општествена и јазична конструкција, а сето тоа го накити со орнаменти од лажни и измислени цитати, сервилни референции, комплетни глупости и неодредености, цитати од авторитетите на предубедувањето и соодветен дискурзивен жаргон и протолевичарски пастиш во идеолошко подлизуркувачки формулации. Списанието *Social Text* без никаков проблем го објави „истражувањето“, а Сокал во научното списание *Lingua Franca* ја објави измамата и опитот кој го направи со постмодернистите во статијата „A Physicist Experiments With Cultural Studies“ (Експеримент на еден физичар со студиите на културата) поткрепувајќи ги стојалиштата за „помодарските глупости“ од влијателната книга на Пол Грос (Paul R. Gross) и Норман Левит (Norman Levitt) од 1994 со наслов *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science* (Високи суеверија: Академската левица и нејзиниите расѝавии со наукаѝа), која претходеше на неговата измама, а во која на трендовскиот деконструктивизам се гледа како на содржина сочинета од луѓе кои, или малку или воопшто, не ја познаваат науката и научното познание. Следната година, Алан Сокал, заедно со Жан Брикмон (Jean Bricmont) ја објавија култната книга *Impostures Intellectuelles* (Инѝелекѝиуални измами) (во САД е објавена како:

(Gary Gutting) од 2011 со наслов: *Промислувајќи го невозможното: француската филозофија од 1960*²² (*Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*) и книгата која излезе пред една година и нешто на чијашто насловна страница, како ултимативна визуелна метафора на француската филозофија, се појавува ликот на Бернар–Анри Леви (Bernard–Henri Lévy) со препознатливата бела раскопчана кошула, ноншалатната цигара и фенираната долга коса, а ја напиша Судир Хазарисинг (Sudhir Hazareesingh) со наслов *Како Французиите мислаат*²³ (*How the French Think: An Affectionate Portrait of an Intellectual People*).

Книгата на Алан Сокал и Жан Брикмон е исцрпен фактографски преглед на очигледни злоупотреби на науката (*abuse of science*). Тие лоцираат неколку посебни видови: (а) употреба на научната терминологија стипулирана во научните теории без посебна грижа или внимание за нивните изворни, втемелени и вистински научни значења и контексти; (б) екстраполација на научните поими надвор од доменот на нивната валидност, поточно внес на научни поими од природните науки во општествено–хуманистичките дисциплини без концептуално и емпириско оправдување; (в) употреба на поими, налик на научните, но без никакво значење во научен контекст на одредените дисциплини; (г) изложување на вештачка наменска изведбена ерудиција преку нафрлање технички термини во контексти во кои тие се комплетно ирелевантни; (д) манипулација со фрази и реченици кои, во суштина, немаат никакво значење. Поточно, одредена вербална интоксификација со зборови комбинирана со супериорна индиферентност кон какво било значење (Sokal and Bricmont 1998: 2–17).

Највообичаениот одговор на овој вид критички забелешки, од страна на поддржувачите на овој вид интелектуална култура, е дека станува збор за метафори и алегии кои се употребени со слободна, често и фигуративна смисла. Но, овој одговор е уште попроблематичен, бидејќи поетичкиот јазик и неговата експресивна функција носат со себе право на т.н. метафоричка лиценца, меѓутоа, кога станува збор за општествена анализа или хуманистичка егзегеза (наука за општеството и човекот), тогаш целта на напишаното, на изреченото не е да ги изрази чувствата и внатрешните премрежја на личноста (експресивна функција), туку да понуди теорија која во себе ќе има епистемолошки капацитет за објаснување и разбирање на феномените. Метафоричката лиценца важи за литературните дела, и за уметноста воопшто. Меѓутоа, за општествените науки, хуманистичките дисциплини, филозофијата или семиотиката, воопшто не. Во спротивно, ако важи, тогаш тие во ништо суштинско не се разликуваат од литературата. Стануваат нејзин род. Претставуваат интелектуална дејност, налик на литературата во која се оперира со преносни значења, а не со логички доказ и експликациски структури и стратегии.

Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science) во која се обидоа да ја предочат неодржливоста на постмодерното растопување на природата на научното познание.

²² Gary Gutting, *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

²³ Sudhir Hazareesingh, *How the French Think: An Affectionate Portrait of an Intellectual People*, New York, Basic Books, 2015.

Тогаш останува отворена втората можност дека во филозофската традиција на постмодерниот филозофски опскуризам станува збор за намерно прекршување на правилата на јасноста со одредена изведбена (перформативна) псевдо-ерудиција. Што значи тоа? Едноставно, *fancy* научниот жаргон и природонаучниот математичко-логички пастиш, често за вообичаени социолошки или филозофски опсервации, е наменски изведбен говорен чин со (об)мислен локуциски јазичен конструкт, со предвидена иколуциска сила и целесообразен перлокуциски ефект. Во овој контекст теоријата на Остин се покажува плодотворна за разбирање на прекршена логосност на опскурните филозофски текстови.

Филозофијата станува изведбена театарска активност која е неискрена, т.е. еден вид неуспешен перформатив. Театарска и сценска, есеистичка и литерарна, еден вид мејоза. Таа е остиновски гледано паразитски логос.

Врз основа на сето ова, како и врз втемеленото уверување дека станува збор за намерно перформативно прекршување на правилата на јасноста во филозофскиот *lóyoc*, се поставува прашањето за причините за намерното прекршување на правилата на јасноста од страна на опскурните филозофски пишувачки. Одговорот на прашањето нè одведе кон неколку можни објаснувања/хипотези. Предлагам да ги наречеме: (а) хипотезата за филозофска *celebrity culture*, (б) хипотезата за модернизмот на постмодерната, (в) хипотезата за „Астерикс и Обеликс“ и (г) хипотезата за б8-маштвото, левата идеологија и филозофот.

Филозофијата и поп-културата. Многумина еминентни филозофи од аналитичката филозофска традиција забележуваат дека опскурноста на филозофскиот јазик е во релација со она што може да се нарече филозофска *celebrity culture*. Ако не го сметаме Брајан Едгар Меги (Bryan Edgar Magee) и неговата *The Great Philosophers* на BBC, филозофот, а и филозофијата воопштено, својата популарност и присутност во популарната култура ја имаа само во Франција. Во Франција филозофот сè уште може да биде популарен. Таму се зароди термилошкиот гламур и арготичкиот стил со ноторна и намерна нејасност. Популарноста изискуваше филозофски јазик на кој ќе се восхитуваш. А што би било пофилозофско за восхит отколку опскурноста на филозофскиот логос? Во него нејасноста е вкалкулирана систематична намерност со единствена цел да се постигне и инспирира восхит кон себеси од страна на читателот. Претставниците на континенталната филозофија, секако не сите, се доживуваат како популарни ѕвезди кои фасцинираат, често со вонредно опскурната арготика. И Сокал и Брикмон, кои, иако на прашањето зошто така пишуваат одговараат: немаме поим, сепак имплицитно и тие сметаат дека целта на тој дискурс е импресионирање и заплашување на ненаучните читатели на текстот (Sokal and Bricmont 1998: 5–6).

Модернизмот на постмодерната. Гери Гатинг (Gary Gutting) во *Промислувајќи го невозможното: француската филозофија од 1960* во делот: “Heidegger and French style” вели дека германскиот *turn* имал разорувачки ефект врз францускиот филозофски стил (Gutting 2011: 65). Со вчудовидувачка брзина, само 10-ина години по Бергсоновата последна книга *Двајта извора на моралот и религијата*, која е типичен пример на луцидна француско-филозофска проза, читана со нес-

криено задоволство и од филозофите и од пошироката интелектуална јавност во Франција и во светот, се појавува *Бийџе* и *нишџосџи* во 1943 година на Жан–Пол Сартр, во која за прв пат се јавува опскурниот филозофски дискурс. Па книгата, посветените ја читаа со воведи, водичи, речници и сл. За Гатинг причината за опскурниот дискурс е токму Сартр, бидејќи неговиот стил станува филозофска норма. А легитимитетот на таа стилистичка норма во Франција доаѓа директно од Хајдегер (Gutting 2011: 65–66). Подетално, за Гатинг преминот од луцидната есеистика кон опскурниот логос на француската филозофска сцена има директна врска со модернизмот. Оваа интерпретативна теза Гатинг директно ја презема од стариот маоист Алан Бадју (Alain Badiou) кој во *The Adventures of French Philosophy* (Badiou 2001: 71) тврдеше дека француските филозофи биле под директна инспирација на модернистичките културни и поп–културни појави. Поточно, од нефигуративното сликарство, преку новата музика и театар, pulp новелите и растечката кинематографија во тој период. Како што сите овие форми ги рушат воспоставените канони на наративниот логос, така нивните текстови, емулирајќи ја комплексната проза/поезија на Пруст, Џојс и Елиот, почнуваат да го прекршуваат дикурзивниот филозофски говор со груба одредена намерна нечитливост, преопширност, прекомплексност, преерудитивност, предлабокомисленост. На германската филозофска сцена, Ниче, неокантијанците и позитивистите ја искоренија оваа хегелијанска практика. Меѓутоа, истата одново ја пресоздаде Хајдегер, младиот Сартр ја презема, а неговите француски следбеници Делез и Дерида ја лансираа во височините.

Астерикс и Обеликс. Судир Хазаресинг во *Како Французиџе мислаџи* направи аналитички преглед на последните 400 години во Франција и пишуваше за Волтер и Русо, за Хуго и Мишел, Ками и Сартр, Леви–Строс и Фуко. Се обиде да ја покаже чистата имагинатива сила на француската мисла, нејзиното големо значење во високата култура и како таа им дава скоро сакрална вредност на нејзините пишувачи – создавајќи проминентна улога на францускиот интелектуалец во општеството. Кога пишува за постмодерната француска сцена Хазаресинг вели дека стилистичкиот фетиш на француските филозофи, нивната вљубеност во парадоксите, месијанскиот инстинкт и предаденоста на универзализмите наликува на борбата на Астерикс и Обеликс на Рене Госини (René Goscinny) и Алберт Удерзо (Albert Uderzo) за преживувањето на францускиот јазик во глобалниот англиско–говоречки свет. Само така може да се бориш со универзалната култура на новоримјаните.

68–ма и филозофот. Политичките околности во Европа за време на студентските немири во 1968 година и улогата на филозофите во тие собитија на драматичен начин покажуваат дека револуцијата не само што ги јаде своите деца, туку, иронично до крај, се насладува, во само(за)доволен револуционерен занес, и со сопствената филозофска инспирација. Примерот со Теодор Адорно и германските 68–маши е парадигматичен и дополнително може да објасни зошто во Франција филозофите имаа потреба од изведбената театаралност и жед за инспирација и восхит кон нив. Со други зборови, сметаме дека таквата филозофија во својот изворен перформативен телос носеше политичка програма, а дискурсот беше впрегнат во функција на политичката борба.

Имено, по убиството на студентот Бено Онезорг (Benno Ohnesorg) од страна на полицијата при насилните протести во Западен Берлин поради доѓањето на иранскиот шах, студентите, институционално организирани во Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS) на чело со харизматичниот Руди Дучке (по кратко време и тој ќе биде елиминиран во атентат), започнуваат жестоки протести кои подразбираа попречување и саботирање на самите универзитетски активности. Иако Адорно со неговите книги (*Дијалектика на просветителството*, *Minima Moralia* и др.), со неговите критички рефлексии на капиталистичкиот конзумеризам, со неговата улога во денацификацијата на германското општество, со возобновувањето на левичарскиот Франкфуртски институт за општествена критика, со неговите јасни опозициски политички ставови е во секој поглед идеолошки на страната на политичката борба на студентите и несомнено, нивна идејна водилка, инспирација за оправданоста на политичката борба за подобар свет, сепак, тој не ги поддржа саботирањата на универзитетите и таквите протести ги прогласи за антиинтелектуалистички тренд. На ова Sozialistischer Deutscher Studentenbund реагираа со објавување војна и недозволување на Адорно воопшто да држи предавања, ниту како гостин предавач, ниту на неговиот матичен Франкфуртски институт.

Првиот радикален протест на неговите предавања е 68-ма кога Петер Сонди (Peter Szondi) го поканува Адорно да одржи почесен курс/предавање за Гете на Универзитетот во Берлин. Меѓутоа, студентите вадат големо платно со натпис: "Berlin's left-wing fascists greet Teddy the Classicist" и бараат од него да престане да предава за l'art pour l'art теми или аполитични содржини, туку да се говори за политичката борба, опресијата и револуционерните случувања. Адорно не ја прифаќа оваа револуционерна стратегија, се обидува и да преговара со Berlin Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS), меѓутоа, нивното меѓусебно нетрпение дополнително расте. Адорно не го прифаќа саботирањето и окупацијата на Универзитетите, а студентите не ја прифаќаат неговата „неутралност“ или недоволна револуционерност. За него, студентите имаат валидни ставови, но очајни акции. За студентите, тој е само стар реакционер.

По атентатот врз Руди Дучке, пролетта 68-ма, Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS) уште повеќе ги радикализира протестите и ја сметаат државата за директно одговорна за атентатот. Па така, на 31 јануари 1969 се случува инцидент во кој студентите ги окупираат просториите на Франкфуртскиот институт среде предавање на Адорно и тој, веројатно уплашен од вандализмот, а во неговото сеќавање можеби одсунувала сликата како проф. Мориц Шлик (Moritz Schlick) беше убиен на скалите на Универзитетот во Виена, се јавува во полиција и бара заштита од државата. Полицијата на драго срце прави веднаш решителна рација на Институтот и апси 80-тина студенти, а другите, во името на професорите ги исфрла од Институтот, иронично до крај, од истиот оној Институт и во името на истите оние професори кои претставуваа водилка во нивниот социјален револт и политички бунт.

Но, на 22 април 1969 на предавањата по естетика во Франкфуртскиот институт се случува таков инцидент по кој се крши срцето на непоколебливиот

марксист. Имено, пред доаѓањето во предавалната студентите пишуваат парола: *If Adorno is left in peace, capitalism will never cease* и веднаш на почетокот од предавањата сите студентки од т.н. студентска група *Busenaktion* (Цицки во акција) ги соблекуваат блузите и ги разголуваат своите гради во знак на протест и бунт против Адорно. Дел од студентките, американска фракција, идолопоклонети на тројното М (Маркс, Мао и Маркузе) во крајно понижувачки акт се обидуваат и да го расоблечат и понижат и самиот стар професор Адорно, фрлајќи му лалиња, ружи и нападно бакнувајќи го наредени во круг со соблечени блузи. Акцијата на „Цицките во акција“ се викала „планирани нежности“. Адорно, крајно засрамен и понижен се повлекува и не го одржува предавањето. Тоа воедно е и неговото последно „предавање“. Морално скршен, повреден, вчудовиден и комплетно разочаран од студентите и студентките заминува во изолација во Швајцарските Алпи, и без да ги слуша советите на лекарите во тихувачко самување ги качува 3 000–метарските врвови на Алпите и како последица од срцевите оптоварувања од неразбирливото и опасно планинарење умира за кратко време.

Овие собитија се парадигматични, затоа што во Франција се случува спротивното: Режи Дебре (*Régis Debray*), ученикот на стариот марксист Луј Алтисер, стана професор по филозофија во Хавана под Кастро и четуваше со Че Гевара во Боливија. Сартр и Симон беа нескриени фанови на Кастро и Че Гевара и директни учесници во протестите во 68–ма заедно со Мишел Фуко. Сартр го прогласи Че Гевара за најсовершеното човечко суштество на нашето време. Андре Глуксман (*André Glucksmann*) и Бернар–Анри Леви пред да станат дел од *nouveaux philosophes* беа ортодоксни марксиста. Жан Клод Пасерон (*Jean-Claude Passeron*) во 68–ма го основаше 8. Париски универзитет како одговор на политичко–академските барања на студентите. Пјер Бурдје до пред некоја година беше новиот Сартр на фронтот против „неолиберализмот“. Александар Кожев (*Alexandre Kojève*), Анри Лефевр (*Henri Lefebvre*), Жак Рансиер (*Jacques Rancière*) и др. беа клучни фугури во движењето *Социјализам или варварство*. Делез беше дел од 8–миот Париски, Дерида беше дел од *Tel Quel* — маоистичката авангардна група. Во 1971 Ј. Кристева и Ролан Барт патуваа во Кина во организација на Комунистичката партија на Кина, Лиотар беше активен троцкист и посветен 68–маш, исто како и Пол Вирилио. Бодријар од *Paris Nanterre University* каде што предаваше ги испраќаше студентите низ париските улици.

Со други зборови, токму онака како што тоа го стипулира францускиот либерален филозоф Рејмон Арон (*Raymond Aron*) во култната студија *The Opium of the Intellectuals* (Aron 1955), француската интелектуална сцена е заводливо опиена од месијанскиот марксизам и неговата политичка програма, по што, не само што ги подложуваат под жестока критика капитализмот и демократијата, не само што симултано ги бранат марксистичките опресии, нивните форми на сурова нетолеранција и репресија, туку, таа политичка агенда мораше да подразбере и еден намерен изведбен опскурен „филозофски“ дискурс. Дискурс кој поради својата политичка или еманципациска интенција, создаваше восхит, фасцинација и популарност на француските интелектуалци. А фасцинацијата и популарноста,

и денес се несомнена политичка логистика и ресурс за секакви форми на општествен активизам.

Некои теоретичари одат и чекор подалеку. Хелен Плукрос (Helen Pluckrose) во статијата од 27 март 2017 насловена како: *How French „Intellectuals“ Ruined the West: Postmodernism and Its Impact, Explained Culture* заклучува дека француската постмодерна, со поткопувањето на политичките универзалии на либералниот хуманизам, е одговорна за унижувањето на човековите права денес, за поткопувањето на кредибилитетот на левицата и враќањето во ирационалната и трибална (племенска) предмодерна култура²⁴.

Заклучок

Денес кога веќе постмодерната ја нема истата заводливост како пред 20-ина години и кога политичкиот контекст е сосема друг, можеме слободно да го поставиме прашањето за цената која филозофијата ја плати за својот термилошки гламур и стил. Постмодерната филозофска култура и нејзината јазична акробатика прогласи победа на сликата над ставарноста, на површината над длабочината, на стилот над содржината, на означителот над означеното, на она што реферира над она за кое се реферира, на ризомот над коренот, на хетерогенијата над систематската редуktivност, на диференцијалниот плурал над структуралните сингуларитети, на дисперзијата над телеологијата, и најнакрај, на текстот над животот. Внатре оваа парадигма на постмодерната, воочуваме само една константна, повторлива и определувачка семиургија. Поточно, мобилизација и реконфигурација на сите можни знаци во една бесконечна комбинација која носи мултипликациски ефекти. Поради оваа неминовност, постмодернизмот се сосредоточи на јазикот и неговите мултипликациски кодови и резови. Консеквентноста на оваа позиција води кон постструктуралистичката поставка дека целиот свет е само еден текст, а стварноста е само производ на дискурсот.

Цената која ја плати филозофијата на опскуризмот беше токму оваа текстуализација на светот. Тука неминовно ни се наметна граничното филозофско прашање за приматот или првенственоста на текстот над говорот или обратно. Поточно, која култура претходи; дали орално-акустичната култура (ГОВОРОТ) претходи и е услов за визуелно-линеарната култура (ТЕКСТОТ) или спротивно визуелно-линеарната култура ја генерира и условува орално-акустичната култура!?

Се сеќаваме на Платоновииот *Фегар* и судбинското проколнување на писмото и семиургијата како погубна за човештвото низ следниве зборови на Сократ:

...овој пронајдок [писмото, визуелно линеарната култура] ќе создаде заборав во душите на оние кои учат, бидејќи веќе нема со помнењето да се служат, па ќе веруваат на надворешните пишани знаци, а сами воопшто нема да можат да се сеќаваат.

²⁴ Helen Pluckrose, *How French “Intellectuals” Ruined the West: Postmodernism and Its Impact, Explained Culture*, 27 март 2017 <<https://areomagazine.com/2017/03/27/how-french-intellectuals-ruined-the-west-postmodernism-and-its-impact-explained/>>.

Семиургијата на посмодерната, како и текстуализацијата на светот претставува само една самодоволна *metaphorike tehne* или конфигурациска разиграност на семионите. Таквата разиграност на знаците во линеарната култура го одвлекува, го оддалечува означувачот од означеното до граници на самоукинување, неразбирање и тотална некомуникабилност. Филозофскиот текст станува комплетно нереференцијален и нерепрезентативен. Едноставно, чиста хипертекстуализација. Можеби и затоа, Сократ не сакаше да пишува. Метафизиката на присуството низ моменталноста на логосот/говорот на орално–акустичната култура му дава метафизичка подлошка и на самиот свет врзувајќи го присуството за смислата, едновременно не дозволувајќи негово текстуализирање, а со самото тоа отсутствено самоукинување. Самоукинување кое води кон создавањето на ултимативниот филозофски симулакрум. Филозофија – која–не–е.

Затоа време е да се извика: *назад кон модернајџа*. Во одбрана на смислата и присуството од пантекстуализамот на Дерида и презирот кон очигледното. Назад кон метафизичката акустика на филозофскиот логос и неговата нормативна ригорозност.

Референции

- Aron, R. *The Opium of the Intellectuals*. New York: Norton, 1955.
- Austin J.L. *How to do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Badiou, A. "The Adventures of French Philosophy". *New Left Review* 35 2001: 71.
- Baudrillard, J. *The Gulf War Did Not Take Place*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Белон, К. и К. Мино "Говорни акти" во: *Комуникација*. Скопје: Логос–А, 2004, 87–121.
- Bugarški, R. *Uvod u opštu lingvistiku*. Beograd: Čigoja štampa, 1996.
- Dawkin, R. "Postmodernism disrobed". *Nature*, 9 July 1998, vol. 394, pp. 141–143.
- Derrida, J. "Signature Event Context". *Glyph*, I, 1972, pp. 172–197.
- _____, *Limited, Inc*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.
- Guattari, Pierre-Félix. *Chaosmosis: an Ethico-Aesthetic Paradigm*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Gutting, G. *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Halion, K. *Deconstruction and Speech Act Theory: A Defence of the Distinction between Normal and Parasitic Speech Acts*. (PhD dissertation) <<http://www.e-anglais.com/thesis.html>>
- Hazareesingh, S. *How the French Think: An Affectionate Portrait of an Intellectual People*. New York: Basic Books, 2015.
- Irigaray, L. *Sexes and Genealogies*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Караџов, Б. „Молчеливците на Рорти и аферата 'Сокал': кон вердиктичките корени на непомирливоста меѓу континенталната и аналитичката филозофија". *Зборник на Шекстинови: Филозофијата на крстијата: Аналитичка или континентална филозофија*. Филозофски факултет, Скопје, (2013) : 125–133.
- Kristeva, J. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Ќулавкова, К. „Сакралната функција на јазикот, книжевноста и Библијата во контекст на романот *Време на чуда* на Борислав Пекиќ", научен реферат приложен на

- Конференцијата Библијата и книжевноста во организација на МАНУ и Институтот за вера и култура, Скопје (20–21.04.2017).
- Lacan, L. "The Subversion the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious", in: *Ecrits: A Selection*. New York, Norton, 1977.
- Pluckrose, H. "How French 'Intellectuals' Ruined the West: Postmodernism and Its Impact, Explained" *Culture*, 27 март 2017 <<https://areomagazine.com/2017/03/27/how-french-intellectuals-ruined-the-west-postmodernism-and-its-impact-explained/>>.
- Searle J. "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida". *Glyph*, 1, 1977, pp.172–208.
- _____, "The Word Turned Upside Down", *The New York Review of Books*. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism by Jonathan Culler, OCTOBER 27, 1983 ISSUE, рецензијата е достапна на следниов линк <<http://www.nybooks.com/articles/1983/10/27/the-word-turned-upside-down/>>.
- _____, *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- _____, Reality Principles: An Interview with John R. Searle. *Reason Magazine*, Steven R. Postrel & Edward Feser from the February 2000 issue. Интервјуто е достапно на следниов линк <<http://reason.com/archives/2000/02/01/reality-principles-an-intervie>>
- _____, "Rationality and Realism, What is at Stake?". *Daedalus*, (1993) : 55–83;
- _____, "Literary Theory and its Discontents", *New Literary History* 25: 637–667;
- _____, "Postmodernism and Truth". *TWP BE: a journal of ideas* 13, (1998): 85–87.
- Serl, Dž. *Govorni činovi: ogled iz filozofije jezika*. Beograd: Nolit, 1991.
- Smith, B. and others, *The Times* (London). Saturday, May 9, 1992. Писмото е достапно на следниов линк: <http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm>
- Sokal, A. and J. Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: Picador, 1998.
- _____, Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity, in: *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: Picador, 1998, pp. 212–258.
- Soring, K. i C. Penzinger, "Pragmalingvistika" u: *Uvod u lingvistiku*, (prir. Zrinjka Golovački – Bernardi). Zagreb: Školska knjiga, 2001, 217–234.
- Шопенхауер, А. *Ешика*. Скопје: Култура, 1998.

УДК: 13:165.194

Боби Бадаревски

д-р, вонреден професор
Институт за родови студии, Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

КОМПЈУТАЦИСКАТА МЕТАФОРА ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА УМОТ И КОГНИТИВНАТА НАУКА

COMPUTATIONAL METAPHORE IN PHILOSOPHY OF MIND AND COGNITIVE SCIENCE

Summary

In this article, we consider the philosophical implications of the role of the computer metaphor (τρόπος) in the constitution of discourse (λόγος) of cognitive science and the philosophy of the mind. The general conclusion is that the computer metaphor is a productive model for the development of the research of mind and cognition.

Keywords

computation, metaphor, Philosophy of mind, Cognitive Science, discursive analysis

За почеток, дозволете ми да напишам збор-два за тоа како ја разбрав темата на Симпозиумот, и мојата реакција кон неа. Одговорот на тоа прашање директно води кон одговорот за изборот на темата на мојот текст и неговата содржина. За мене, ова прашање е од исклучителна важност, затоа што интердисциплинарниот филозофски и теоретски контекст на родовите студии и когнитивната наука во кој функционирам, изискува многу чувствителност за разнородноста на нивните дискурси.

Мојата интуитивна реакција од моето читање на насловот на темата, напишана во оригинално писмо „λόγος/τρόπος“, беше следнава: имајќи ги предвид организаторите на настанот и потребата од покриеност на можните интересенти за Симпозиумот, темата е така подготвена што претставува доволно широка концептуална рамка која ќе овозможи доволно широка интерпретација, што ќе резултира со мноштво интересни излагања и текстови. Како што веќе напишав, темата ја разбрав како концептуална рамка која треба да стои во заднината на тоа што може да се испита, истражи, но не и да претставува предмет, субјект на таквите потфати. Темата како концептуална рамка не бара да се пишува за темата, туку на темата. Затоа, мојот предлог-апстракт, да говорам за компјутерската метафора како централен модел на теоретизирање и истражување во рамките на дискурсите на филозофијата на умот и когнитивната наука, беше интуитивен одговор дека употребувајќи го зборот „метафора“ го вклучувам аспектот на „τρόπος“, а во однос на дискурсите, аспектот на „λόγος“, на филозофијата на умот

и когнитивната наука. Па според тоа, смислата на текстот, испитувајќи ја генеологијата на употребата на метафората во рамките на таквите дискурси, ќе значи продуктивен начин на испитување на темата на Симпозиумот. Но се покажа дека мојот пристап и не е баш така очигледен, интуитивен и беше потребно експлицитно да ја наведат поврзаноста на мојот апстракт со поврзаноста со темата на Симпозиумот.

Како што и очекував, повеќето од апстрактите на Симпозиумот се на линијата на филолошкото читање на дистинкцијата, „херменевтска егзегеза“ или „поетско“ читање на темата. Под претпоставка дека интенцијата на темата е прашањето за теоретската релевантност, продуктивност на дистинкцијата „λόγος/τρόπος“ во контекстот *x* од перспектива *y*, навистина се можни многу одговори. Но, исто така, и ризик за релевантноста на одговорот, имајќи го предвид ризикот од преводот, од дифузноста на семантичкиот потенцијал на самата дистинкција. Семантичкиот трансфер на лексичко–концептуалните значења на страните во дистинкцијата, во нови и можни контексти на нивна употреба секогаш носат ризик за тривијализација на „базичното“, изворното значење на дистинкцијата. Ако воопшто и го има. За да се избегне тривијализацијата, може да се одигра во рамките на веќе класичните пристапи на традициите на толкувањето; тоа значи во историјата на филозофијата, лингвистиката, филологијата, науката, теологијата, да се побараат примери на употреба на дистинкцијата „λόγος/τρόπος“ и нејзината релевантност и продуктивност. Примери за таквиот пристап ги има на овие страни: семантички анализи на паровите во дистинкцијата, „λόγος/τρόπος“ во стоичката филозофија, „λόγος/τρόπος“ во теологијата на Максим Исповедник, кај изворните говорници/пишувачи на јазикот на дистинкцијата. Историската реконструкција ни ја покажува употребата на „λόγος/τρόπος“ дистинкцијата, но и ни открива нешто за прашањето за нејзината фундаменталност, контексти и граници на употреба.

Вториот приод има два пристапи и е похрабар. Во првиот пристап, семантичкото ехо на страните во дистинкцијата, наведува на „поетско–херменевтско“ читање на самата дистинкција, доведувајќи во нејзина семантичка близина „сродни“ дистинкции кои како да еманираат од нејзиниот поетски потенцијал. Но какво е фајдето ако до некој пар од некоја тековна и оперативна дистинкција во современата теоретска пракса, се придружи и терминот во оригиналното писмо? Каква е теоретската корист од тоа ако до терминот „дискурс“ се додаде „λόγος“, а до терминот „метафора“ се додаде „τρόπος“, поврзувајќи ги според никоја можна семантичка вредност? Дали тоа ќе покаже дека е идентификувана дистинкција како модус на оригиналната? Или, каква е современата теоретско–експанаторна смисла, ако во изразот, на пример, „логосот на философскиот дискурс“ „λόγος“ стои во оригиналното писмо или во неговата транслитерација. Според мене, никаква. Класичен пример за пара–синонимија, квазисинонимност, која води во „дистинкција без разлика“, дистинкција без дистинктивност.

Вториот пристап се состои од прифаќањето од она што останало како семантички потенцијал на историската дистинкција „λόγος/τρόπος“ како конотативен

спектар во обидот да се разлучи што навистина останало од нејзиниот теоретски потенцијал, но веќе претставен во различни дистинкции и концептуални парови. Тука нема потреба од херменевтско–историска реконструкција на изворноста на смислата ниту на паровите ниту на самата дистинкција: тие стојат доволно јасни и блиски во своето значење онолку колку што тоа преживеало. Значења во траги. Семантичкиот скептицизам и неодредливоста на преводот се заднински хипотези на ваквиот пристап, соочувајќи нè со фактот дека е невозможно да се „преведат“ страните на дистинкцијата и нивната употреба, ниту да се реконструираат околните дистинкции со кои таа гради релации.

Тоа што е карактеристично за овој пристап е идентификацијата на карактерот на релацијата што стои во основата на дистинкцијата и ја прави можна, и на тој начин, ги идентификува можните семантички и концептуални ефекти врз страните во дистинкцијата. Како основа за идентификација на карактерот на релацијата на дистинкцијата, можат да послужат нејзините историски употреби кои стојат како клучни во формирањето на нов теоретски и семантички простор. Примери за таквата употреба на дистинкцијата наоѓаме во стоичката логика, во контекст на класичната реторика, и во учењата на Максим Исповедник. Во сите тие употреби на дистинкцијата може да се разликуваат три аспекти: логичко–аналитички, онтолошки и семиотички. Меѓутоа, во основата на сите тие употреби, стои, според мое видување, карактеристична релација која можеме да ја идентификуваме преку концептите на „истанцирање“, „егземплификација“, „ре–презентација“; и сите тие концепти имаат работа со смислата на „идентитет“ и „идентификација“ во контекст на конотативната рамка на концептите, од една страна, „образец“, „норма“, „трансценденталност“ (услов за можност), и од друга, концептите „приказ“, „модел“, „супституција“. Ми се чини дека концептуалните меѓници на „λόγος/τρόπος“ дистинкцијата се дистинкциите род/вид и логос/митос. Просторот што логос и тропос го заземаат се пресекува со семантичките вредности, концептуалните парови во споменатите дистинкции, со прашањата на „вистината“, „реалноста“ и „значењето“.

* * *

Целта на овој текст е да ја индицира техничката, концептуалната и онтолошката смисла на дистинкцијата „λόγος/τρόπος“ во контекст на когнитивната наука. Реконструкцијата се однесува на смислата на самата дистинкција, односно, на смислата на поврзаноста на овој концептуален пар претставена низ појавата и развојот на когнитивната наука и современата филозофија на умот, со посебен осврт на функционалистичката позиција во концептуализацијата на менталните состојби и онтолошките импликации за менталистичкиот дискурс. Во поширока смисла, текстот може да биде восприемен како дел од филозофијата и реториката на рационалниот дискурс, како дел од дијалогот и испитувањата за улогата на тропичниот (τρόπος) аспект на мислењето и јазикот во конституција и конструкција на рационалните дискурси (λόγος).

Појавата на когнитивната наука како дискурс

Интердисциплинарното поле на истражување на когнитивните процеси и феномени (когнитивна наука) кое ги вклучува перспективите на филозофијата на умот, вештачката интелигенција, когнитивната психологија, когнитивната лингвистика, когнитивната антропологија и когнитивната невронаука своите почетоци ги има во таканаречената когнитивна револуција на почетокот на 50-тите години од минатиот век како алтернатива на бихејвиоризмот во психологијата и филозофијата на умот (Bechtel, Graham, and Balota 150). Појавата на когнитивната наука е нераскинливо врзана со употребата на компјутерот како модел на дескрипција, објаснување и теоретизирање за когнитивните феномени. Скоро е незамисливо, интелегибилноста на дискурсот (λόγος) на когнитивната наука да биде разбрана без компјутациската метафора (τρόπος). Може да се каже дека почетоците на когнитивната наука, нејзиното воспоставување како теорија и пракса на истражување на когнитивните процеси, парадоксално, започнува како метафорички дискурс за умот (Gardner).

Се чини дека е претерано да се каже и да се тврди дека промената на една парадигма во испитувањето на умот, се случила како прашање на промена на дискурс, а не на фундаментални истражувања и факти и објаснувања произлезени од таквите истражувања. Меѓутоа, исто така, промените во разбирањето и објаснувањето на менталноста во модернизмот можеме да ги следиме и како промени на дискурси кои се темелат на централни метафори за умот, тропи кои функционираат како гравитациски јадра на дискурсот и ја организираат неговата структура. Нема ништо необично ако историјата на испитувањето на когнитивноста ја проследиме преку „огледалната метафора на умот“ на Декарт, „метафората на црната кутија“ на бихејвиористите, „компјутациската метафора“ на постбихејвиористите, и „роботската метафора“ на современите когнитивни научници. Се чини како да нема ништо противречно во тврдењето дека дискурсот на когнитивната наука и современата филозофија не започнува како дискурс. Во „војната на дискурсите“ компјутацискиот когнитивизам и започнува со хипотезата дека компјутерската метафора е попродуктивна и поплаузабилна во конципирањето на доменот на истражување на она што се опишува како когнитивност, во однос на метафората на „црна кутија“ на бихејвиористите.

Историски погледнато, во крајот на 40-тите и почетокот на 50-тите години од минатиот век, воведувањето на компјутациската метафора во истражувањето на когнитивните феномени не се потпира исклучиво на компјутерите како конкретни апарати, затоа што во времето на почетокот на нејзината употреба, компјутерите се далеку од тоа што се денес и во смисла на нивната архитектура и реализација. На пример, Туринговата машина која стои како основа за компјутациската метафора, не е нешто што конкретно постои отелотворено во реална направа (Turing). Дури и првите текстови и конференциски излагања на „основачите“ на компјутацискиот когнитивизам се само мисловни експерименти во кои е вклучен компјутерскиот вокабулар (GA). Анализи во кои се покажува успешноста и продуктивноста на таквиот вокабулар да ги опфатат нашите репрезентациски интуиции

за умот: како умот може да биде претставен, идентификуван, анализиран. „Војната на дискурсите“ ќе ја добие тој што ќе ја добие „битката за метафорите“ за умот.

За бихејвиористите, умот е опишан преку метафората на „црна кутија“ (O'Donohue and Kitchener). Централниот аспект кој треба да се проучува е односот меѓу „инпутот и аутпутот“ во контекст на однесувањето, а не „наводниот“ внатрешен механизам кој од инпутот доведува до аутпут. Психологијата треба да ги проучува односите меѓу стимулите од околината и нашите реакции, без да постулира внатрешни ментални процеси кои на одреден начин, од стимулот водат до реакцијата. Менталните состојби и процеси се излишни во психолошкото објаснување, бидејќи однесувањето на поединецот е каузално определено од факторите на околината. Прашањето дали навистина постојат ментални состојби и процеси за бихејвиоризмот речиси е ирелевантно, бидејќи тие немаат никакво влијание во поглед на анализата и објаснувањето на однесувањето. Оттаму и доаѓа името „методолошки бихејвиоризам“, бидејќи неповикувањето на „ментални состојби и процеси“ се темели на прифаќањето на една интерсубјективна научна метода за објаснување и предвидување на однесувањето.

Меѓутоа, дури и да се прифатат принципите на бихејвиористичкото научно објаснување како легитимни, тоа не значи дека психолошките теории не можат да постулираат конструкти кои би биле експланаторно релевантни. Збирот од проблеми околу експланаторната улога на тие конструкти и реалноста на својствата кои тие ги изразуваат се средишни теми на психолошкиот, односно научниот бихејвиоризам. Меѓу стојалиштата на претставниците на психолошкиот бихејвиоризам позицијата на Скинер (Skinner) е најрадикална затоа што, според него, употребата на концептите како што се меморија, мотивација, емоција, внимание, перцепција треба да биде редуцирана во научната психологија затоа што тие се инференцијални конструкти (за разлика од она што е физички мерливо) и со тоа неприфатливи за научно објаснување. Психолошкото објаснување треба да вклучува термини кои можат да бидат дефинирани во термини на искусвени настани во околината (стимули) и интерсубјективно проверливо однесување (одговори, реакции). Ваквото ограничување треба да се постави, бидејќи менталните состојби не се јавно забележливи, и не може да постои општа согласност за јавната идентификација на таквите состојби.

Бихејвиоризмот како алтернатива и современите критичари на компјутацискиот когнитивизам ја оспоруваат репрезентацијата на умот како компјутер. Се чини дека судбината на кој било дискурс кога ќе се стабилизира како парадигма, и ќе се воспостави како систем на пракса на теоретизирање и истражување, е да ја потисне својата метафоричност и да развие тенденција на еднозначност и идентификација на значењата со предметот на испитување. Историјата на когнитивната наука и современата филозофија на умот, покажува одредени симптоми дека се двоуми околу тоа дали метафората на компјутерот да ја сфати буквално, и умот, односно когницијата и свеста навистина да ги идентификува како компјутери; како еден вид компјутери. Но ако се воспостави таква идентификација, тогаш нужно ќе следува интуицијата дека и на компјутерите како реални направи, апарати ќе мора да им

се припише во најмала рака интелигенција, па дури и имање на ментални состојби. Многу филозофи одвреме–навреме потсетуваат на метафоричката природа на компјутерската концепција; Денет (Dennett), со неговата забелешка за интенционално стојалиште за која било наука за умот, Серл (Searle), со неговата Кинеска соба, дека компјутерите не го разбираат тоа што го „зборуваат“, Фодор (Fodor), дека референцијалноста на компјутациските симболи не значи интенционалност. И тие навистина се во право. Многу од нашите интуиции за менталноста не можат да бидат опфатени со компјутерската метафора. Но од друга страна, компјутацијата е единствениот емпириски модел, процес кој можеме да го создадеме артифициелно и да покажеме нешто фундаментално во врска со природата на информациите и нивните содржини во една монистичка физикалистичка метафизика.

Многу веројатно дека идејата и успехот на компјутациската метафора лежи токму во можноста да се говори и да се артикулираат интуициите за умот во една материјалистичка метафизика. На пример, ние и немаме друг вокабулар освен компјутацискиот да изразиме состојби за тоа дека информациската содржина (на менталната состојба) може да биде „зачувана“, „одложена“, „процесирана“, „имплицитна“, „лажна“ или „вистинита“, да „претставува“ (репрезентира), „изведена“ и слично. За идеалистите, за онтолошките дуалисти, па дури и дуалистите на својства, на менталното и физичкото, употребата на менталистичкиот дискурс не претставува проблем. Но, повторно, во контекст на еден монистички физикализам, што значи да се зборува за „внатрешни состојби“ на организмот при опис на неговото однесување, што значи „да се има, или да се биде во иста ментална состојба“ во однос на два организми кои имаат различна физичка дескрипција во моментот додека им се припишува иста ментална состојба. Како е возможно два организми кои имаат иста типска физичка дескрипција да истанцираат „различна ментална состојба“.

Компјутерската метафора за умот овозможува ваквиот дискурс, на непротивречен начин во контекст на материјалистички онтологии, да ги обмисли и претстави процесите на транзиција на еден организам, и тоа не во вокабулар на биолошко–хемиски процеси, туку во процеси на логички трансформации; да сфатиме што значи за еден физички систем (организам или машина) да истанцира „иста состојба“ во различни сеопфатни состојби на физичкиот систем во различно време. Да разбереме како е возможно „иста информација“ да биде зачувана/складирана во различни медиуми со различни „технологии“ на чување/складирање. Да замислиме како е возможно за еден физички систем да постои поврзаност на неговите семантички својства со каузалните, и на тој начин да добиеме идеја за конзистентноста на интуицијата дека менталните состојби се „одговорни“ за нашето дејствување и однесување согласно нивната „семантичка“ рационалност.

Функционализам

Компјутациската метафоризација на доменот на менталноста, когнитивноста, конкретната реализација на компјутерите и компјутерските симулации како модели на истражување и тестирање на хипотезите во останатите дисциплини на когнитивната наука, добиваат своја филозофска артикулација на компјутациона-

лизмот во лицето на функционализмот. Најдобар начин да дадеме воведна идеја за функционализмот во филозофијата на умот, е да ги реконструираме критичките забелешки кон бихејвиоризмот и кон теоријата за идентитетот.

Како што веќе покажав, проблемите со бихејвиористичката анализа и во психолошкиот и во аналитичкиот бихејвиоризам се јавуваат околу прашањата за постоењето и улогата на внатрешните состојби во објаснувањето на однесувањето. Според умерената позиција, постулираните внатрешни состојби, дури и да постојат, тие немаат никаква каузално експланаторна улога. Тоа водеше до едно радикално стојалиште дека бихејвиоралната анализа нема потреба од постулирање и признавање на постоење на менталните состојби.

Неуспешноста на бихејвиоралната анализа се состоеше во неможноста без остаток да го преведе менталниот дискурс во дискурс во бихејвиорални диспозиции. Причината за тоа е имплицитното повикнување на други ментални состојби при формулирањето на бихејвиоралниот хипотетички суд. Хипотетичкиот суд, кој говори само за стимули и одговори (инпут–аутпут) нуди атомистички пристап и нецелосна анализа во објаснувањето на однесувањето. Диспозиционалната редукција не може да ја опфати каузалната релација на менталната состојба со други ментални состојби, па според тоа, не може ниту да го реконструира концептот на ментални процеси како процес на ментална каузална поврзаност: процес каде што менталните состојби се причини за појавување на други ментални состојби.

Проблемот со менталната каузалност на менталните состојби како каузално посредување меѓу инпутот и аутпутот, односно концептот за менталните состојби како каузално–експланаторно релевантни за продукција на однесувањето, е возможно да се реши во контекст на теоријата на идентитетот како материјалистичка теорија на умот. Каузалноста на менталните состојби поради идентитетната релација со мозочните состојби, може да се реконструира како специјален случај на физичка каузалност: бихејвиоралните ефекти се последица на менталните состојби и процеси доколку постои соодветна идентитетна релација со неврофизиолошките состојби и процеси.

Формулацијата на менталните состојби и процеси во каузални термини ќе ни овозможи индивидуацијата (типската идентификација) на менталните состојби да ја претставиме во функционално–каузални термини, односно во термини на функционална–каузална улога. Сега би можеле да дадеме дефиниција на менталните состојби која е доволно широка и прифатлива од неколкуте функционалистички правци: *менталните состојби се внатрешни состојби карактеризирани преку функционално–каузалната улога и дефинирани преку каузалните релации со интентивни, аутентивни и други ментални состојби.*

Функционално–каузалната карактеризација на менталните состојби посочува на својство што менталните состојби и процеси есенцијално го поседуваат и кое ни овозможува преку определени типски определби на функционалните улоги и релации да ги дефинираме разните видови на ментални состојби – верување, желба, страв. Определбата на менталните состојби, во релациона дефиниција ја истакнува нивната реалност, каузалната ефективност и несомерливост на одне-

сување или на диспозиции за поведение. Иако функционалната карактеризација претендира да ги дефинира менталните состојби таа, сепак, не е теорија која треба да ја објасни менталноста на овие состојби ниту да ја определи нивната онтолошка природа. Функционализмот е целосно неутрален во поглед на онтолошката супстанција на менталните состојби и на субјектите на кои тие им се припишуваат.

Со цел да се конструираат теории на менталниот живот прифаќајќи го функционалистичкото стојалиште за менталните состојби, дискурсот, односно термините и концептите потребно е да имаат прецизна семантика која ќе ја рефлектира функционалистичката карактеризација на менталните состојби. За таа потреба психолошкиот дискурс треба да се интерпретира во каузална смисла, со што значењето и употребата на менталните термини и концептите ќе се сведе на каузални денотации, додека интенционалните, феноменалните и структурните (онтолошките) денотации ќе бидат игнорирани. Така на пример, концептот „верува дека P“, иако денотира семантички својства, па според тоа можеме да го анализираме како интенционален концепт, со функционалистичката семантичка интерпретација можеме да го дефинираме како функционален концепт, така што неговото значење би било одредено од денотацијата на функционално каузалните својства на објектот на кои реферира. Вака реинтерпретираните ментални концепти ќе послужат за дефинирање на менталните видови и ќе ја овозможат прецизната типска индивидуација на менталните состојби: она што болката ја разликува од верувањето ќе биде прикажано во функционални концепти кои ќе реферираат на функционалните карактеристики и разлики за секој вид одделно.

Функционализмот разликува две позиции во поглед на конструкцијата на функционалистичките теории. Иако и двете позиции се согласни во однос на функционализацијата на менталниот дискурс, тие не се согласни околу генералниот теоретски контекст. Функционализмот според кој дефинирањето на менталните концепти и термини може да биде направено *a priori*, искористувајќи го секојдневниот психолошки вокабулар и знаењето имплицирано во тој дискурс е познат како аналитички или фолк психолошки функционализам. За разлика од таквата позиција, според гледиштето познато како психофункционализам, конструкцијата на психолошките теории треба да содржи специфично развиени методи, теории и емпириски наоди кои ќе ги одредат функционално каузалните определби на менталните типови и нивните меѓусебни релации. Психофункционализмот не ја отфрла фолк психолошката рамка, туку ја смета за преттеоретска формулација на сопствениот истражувачки домен.

Како што напоменавме, функционализмот е целосно неутрален во поглед на онтолошката природа на менталните состојби. Каква ќе биде природата на менталните состојби кои ги препознаваме како каузално ефективни и ги карактеризираме со референција на таа особина, не е имплицирано од функционалистичкото стојалиште. Луис (Lewis), на пр., менталните состојби како носители на функционална улога ќе ги идентификува со мозочни состојби, додека Патнам (Putnam) со сосема друг вид состојба. Да потсетиме уште еднаш дека функционализмот е доктрина за каузалниот карактер на менталните состојби – каузално експланаторни за продукција

на однесувањето и други ментални состојби и многу моќно средство за типска индивидуација на менталните состојби – инстанците на ментални состојби се инстанции од ист тип ако имаат типски идентична функционална каузална улога. Мотивите за онтолошките решенија за природата на менталните состојби кои се компатибилни со функционализмот треба да се бараат надвор од функционалистичката доктрина.

Аналитички функционализам

Во филозофијата на умот, аналитичкиот функционализам се именува уште и како *a priori* функционалистичка анализа на психолошките дискурси. Смеслата на таквата анализа се состои во таканареченото „тематско – неутрално стојалиште“, според кое менталните состојби, односно, менталните термини се каузално дефинирани и не имплицираат никаква онтологија на менталните состојби. Иако се чини дека аналитичкиот функционализам е заеднички за сите видови функционализми како општа аналитичка рамка, сепак, ова стојалиште имплицира одредени ограничувања.

Стратегијата на ова гледиште се состои во тоа што најпрво ќе понуди „онтолошки неутрална“ дефиниција на менталните термини, а подоцна ќе понуди онтолошка теорија. Вака дефинираниот функционализам е подеднакво апликативен и на дуалистичките и на материјалистичките стојалишта. И двете стојалишта можат да ја афирмираат каузалната улога на менталните состојби, иако се спротивставени онтолошки позиции. Меѓутоа, од голема важност е да се истакне дека предлагачите на оваа анализа, како што е Луис, ја имаат предвид материјалистичката, односно физикалистичката онтологија. Во одредена смисла „функционалната неутрална анализа“ се воведува да го афирмира материјализмот.

Иако се чини парадоксално дека токму функционализмот може да биде основа за една материјалистичка теорија за умот, токму тоа е случај кај Луис. Тој предлага модифицирана ремзификација на менталните термини и дискурси. Според Луис, новите теории воведуваат нови термини кои се специфицирани според нивната каузална улога, но тоа не значи дека ремзификацијата на менталните термини не имплицира одредена онтологија, теоретска идентификација. Двата клучни моменти, според него, се научната пракса која при постулирање на некоја теорија презема одредена онтолошка обврска за ентитетите кои ги постулира во теоријата, и обврската да се изврши идентификација на ентитетите на Теоријата А со екстензиите на теоретските термини на Теоријата Б, доколку се покаже дека ентитетите на Теоријата А ја имаат каузалната улога опишана во Теоријата Б. Бидејќи контекстот во кој функционира модерната наука е физикалистичката онтологија, треба да се прифати дека ентитетите опишани во Теоријата Б се, всушност, физички ентитети.

Компјутациски функционализам

Идејата за компјутацискиот функционализам доаѓа од повеќе извори. Во својот оригинален предлог за функционализмот, Патнам се повикува на Туринговата анализа на интелигенцијата преку метафората на компјутациски процеси. Во својата критика на материјалистичката теорија на умот која менталните состојби

ги идентификува со состојби на мозокот, Патнам предлага еден сосема нов поглед на умот, повикувајќи се на компјутациските машини – компјутерите; поточно, на еден посебен вид машини кои во литературата се познати како Турингови машини.

Туринговата машина е апарат што со читач се движи по бесконечна лента која е поделена на полиња каде што може да се впише по еден симбол од некоја конечна низа на знаци. Во зависност од тоа во која состојба се наоѓа и кој знак го регистрира на лентата ќе биде детерминиран следниот чекор на машината во однос на неколку параметри:

1. Ќе остане во состојбата во која се наоѓа или ќе премине во друга состојба.
2. Ќе го остави симболот во полето во кое се наоѓа, ќе го избрише, или ќе го избрише и ќе впише друг.
3. Ќе се придвижи по лентата во еден или друг правец, или ќе остане во место.

Во дефинирањето на компјутацискиот функционализам Туринговата машина се користи да покаже како е можно состојбите на еден систем да бидат дефинирани релационо – посебноста и нумеричкиот идентитет на состојбите се дефинирани преку нивните односи со други состојби, и дека е сосема возможно да ги опишеме менталните состојби и процеси без да реферираме за нивната структура (квалитет, материјалност). Оттаму и можноста различни физички системи и механизми да истанцираат иста Турингова машина, односно преку Туринговата машина може да се покаже како е возможно различни биолошки видови да имаат исти или слични ментални капацитети, на пр., да чувствуваат болка.

Функционалните и структурните описи на организмите, всушност, одговараат на разликата меѓу софтверот (програмскиот аспект) и хардверот (физичкиот аспект) на еден компјутациски систем, па затоа често во литературата за функционализмот се зборува за умот како програма на мозокот.

Редукционизам – идентитет на инстанци и типови

Со појавата на функционалистичките теории за умот, посебно оние кои се директно инспирирани од компјутациската метафора, се појавија неколку проблеми поврзани со физикализмот како онтолошка позиција на науката. Како што видовме, функционалната анализа не имплицира каква онтологија треба да биде прифатена, дека сосема е возможно и една дуалистичка онтолошка позиција да има функционална анализа. Но, во контекстот на физикалистичката онтологија прашањето на идентификацијата на менталните концепти или предикати на психолошките теории отвора нови прашања и предизвици за физикализмот. Доколку, како што е тоа во компјутацискиот функционализам, описот на видовите ментални состојби не зависи од квалитативните и структурните аспекти на системите кои се опишуваат, тогаш е тешко да се претпостави каква ќе биде идентификацијата на менталните состојби со одредени видови физиолошки состојби. Со можноста за описот на менталните видови независно од структурните описи се појавува проблемот на редукцијата во филозофијата на умот.

Редукционизмот/физикализам на типови

Имајќи го предвид класичното разбирање на интертеоретската идентификација, како идентификација на еден тип (вид) на ентитети со друг, по базичен тип (вид) ентитети, може да се забележи дека во контекстот на компјутацискиот функционализам таквата идентификација е контингентна. Стојалиштето на типската идентификација, односно, физикализмот на типови, тврди дека за кој било од психолошките предикати P постои некој неврофизиолошки предикат N , така што некој организам се наоѓа во состојбата P ако и само ако се наоѓа во состојбата N . Во контекст на ова стојалиште се тврди идентичност меѓу психолошките и неврофизиолошките состојби и својства. Овој начин на идентификација повлекува еден вид на редукција (редукција на типови) која има и онтолошки импликации.

Редукционизмот на типови се поставува и во контекст на концептот на обединета наука, така што не само теоретските термини и концепти треба да бидат редуцирани на базичните дискурси, туку треба да постои и можност предикатите на психологијата преку неврофизиологијата да бидат сведени на предикатите на физиката. На тој начин, својствата и состојбите за кои психологијата тврди дека постојат не се ништо друго, туку својства и процеси кои можат да бидат опишани од физиката.

Редукционизмот/физикализам на инстанци

За разлика од физикализмот на типови, физикализмот на инстанци тврди дека за кој било психолошки предикат P постои некој неврофизиолошки предикат N , така што некој организам се наоѓа во состојба P ако и само ако се наоѓа во состојба N *од овој или оној вид*. Додека во редукционизмот на типови се тврди идентитет на состојбите или својства на цела класа, во физикализмот на инстанци се тврди идентитет на поединечни ментални состојби со поединечни неврофизиолошки состојби. Физикализмот на типови го вклучува во себе физикализмот на инстанци, но не и обратно.

Редукционизмот во физикализмот на инстанци не претставува типска редукција, туку само ја потврдува физикалистичката онтологија, според која светот во крајна истанца се состои од физичките настани и ентитети. Може да се каже дека редукционизмот на инстанци одбива секаков вид на онтолошки монизам, и имплицира одреден дуализам на својства. Во однос на монизмот, редукционизмот на инстанци би дозволил и идеализам, но не и редукционизам доколку одредени типови својства се претстават како единствени во објаснување на психолошките инстанци. Тоа покажува дека онтолошката позиција во рамките на физикализмот на инстанци е придодadena позиција која зависи од онтолошката обврска на теоријата.

Компјутацискиот функционализам е компатибилен со физикализмот на инстанци врз неколку основи: психолошките предикати не имплицираат никаква посебна онтологија, а нивната типска индивидуација (таксономија) претпоставува само функционално–каузална дескрипција. Затоа физикализмот на инстанци уште се одредува и како нередуктивен физикализам, резервирајќи ја одредбата „редуктивен“ и „материјализам“ само за физикалистичкиот редукционизам на типови.

Повеќекратна реализација

Концептот на повеќекратна реализација на менталните видови е дефиниран во стојалиштето на компјутацискиот функционализам и во концепцијата на физикализмот на инстанци. Историски погледнато, за прв пат аргументот за повеќекратната реализација го изложува Патнам кога го критикува стојалиштето на теоријата на психофизичкиот идентитет, додека Фодор го разработува и поставува како класичен аргумент против редуктивниот физикализам и како клучен аргумент за функционализмот.

Стојалиштето за повеќекратната реализација во филозофијата на умот изворно претставува аргумент против типската идентификација на менталните состојби. Според Патнам, типската идентификација претпоставува дека сите суштества способни да истанцираат одреден тип ментална состојба треба, исто така, да имаат ист тип на неврофизиолошка состојба, што, според Патнам, е нереално да се очекува дека е навистина така. Доволно е само да се прегледаат фактите на компаративната невроанатомија и физиологија за да се забележи дека мноштво живи суштества за кои веруваме дека имаат одредени капацитети за психички живот (па дури и окотоподот, како што наведува Патнам) немаат иста неврофизиолошка структура, иако можеме да тврдиме дека сите овие суштества се способни да бидат во менталната состојба на болка, на пример. Доколку редуктивниот физикализам е вистинит, тогаш мора да постои заеднички тип на неврофизиолошко својство заедничко низ сите варијетети на биолошки структури, односно животински видови. Доколку редуктивната идентификација се постави како емпириска теза во согласност со научната формулација на законите, тогаш доколку се идентификува одредено неврофизиолошко својство од одреден тип како редуктивно својство на некој ментален тип, како што е кај човекот, на пример, тогаш ќе се очекува дека такво својство треба да биде инстанцирано и кај останатите организми способни да го имаат истиот ментален тип. Меѓутоа, таквото инстанцирање е невозможно токму поради различната неврофизиологија.

Повеќекратната реализација како аргумент

Тезата за повеќекратната реализација на менталните типови својства би можеле да ја дефинираме на следниов начин:

1. Сите типови на ментални својства се повеќекратно остварливи во дистинктни физички видови својства.
2. Доколку некој тип на ментално својство е повеќекратно остварлив во различни физички својства, тогаш тој не може да биде идентичен со некој специфичен физички тип на својства.
3. Ниту еден тип на ментално својство не е идентичен со кој било специфичен тип на физички својство.

Според некои теоретичари како што е Ким (Kim), стојалиштето за повеќекратната реализација не е поврзано со воведувањето на машинската метафора во филозофијата на умот, иако многу критичари експлицитно ја посочуваат таквата поврзаност. Аргументот за повеќекратната реализација не имплицира при-

фаќање на стојалиштето на компјутацискиот функционализам, затоа што тој само ја исклучува можноста за типска идентификација. Сепак, ова стојалиште коинцидира со компјутерската метафора и поделбата на софтвер/хардвер во описите на организмите. Тоа што наведува дека повеќекратната реализација е имплицирана од машинската метафора е фактот дека еден компјутациски систем може да биде реализиран, односно направен од различни материјали. На тој начин може да се види умот како софтверска метафора, која како програма може да биде имплементирана низ различни хардверски системи.

* * *

Кои се границите и опсегот на компјутациската метафора во испитувањето на умот? Ако трите компоненти клучни во дефинирањето на когнитивната наука, когнитивната доктрина, когнитивноста и компјутациските процеси упатуваат на тоа дека когнитивноста е ментална манипулација со ментални репрезентации, а овие ментални репрезентации се симболи и нивната манипулација е автоматска, тогаш ќе мораме да прифатиме дека когнитивноста е подвид на компјутација. Алтернативите на ваквиот веќе „класичен пристап“ ќе мораат да понудат алтернатива на механизмите на когнитивните процеси и/или да додадат некој аспект на човечкото постоење и да го претстават како конститутивен за когнитивноста. Главниот конкурент на класичниот модел во однос на когнитивната архитектура е конективистичкиот пристап. Според овој приод, информациите во когнитивните епизоди не се симболски како кај класичниот компјутациски модел, туку се претставени преку единиците на невронски мрежи; што се однесува за начинот на манипулација на информациите, конективизмот овие процеси ги претставува како динамична и скалеста еволуција на активности на единиците во невронските мрежи, односно, активацијата на единиците зависи од соседните единици во невронските мрежи.

Еден друг правец во истражувањата на когнитивната наука ја истакнува улогата на телото и околината во конституирањето на когнитивните процеси. Познатата под името отелотворена когнитивна наука (*embodied cognitive science*), таа ја нагласува улогата на телото во формирањето на когнитивноста, одрекувајќи ја поделбата на телесна и функционална дескрипција на когницијата (Varela, Thompson, and Rosch). Според тезата за отелотвореност, телесните механизми на сензорното процесирање и моторните контроли не се нешто надворешно на креирањето на когнитивните процеси. Тезата за отелотворената когнитивна наука се темели на филозофските позиции за отелотворениот и проширениот ум, кои почиваат на една нова метафора во дискурсот на испитување на умот, метафората на роботот.

Библиографија

- Bechtel, William; George Graham, and David A. Balota. *A Companion to Cognitive Science*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 2008.
- Dennett, Daniel C. *The International Stance*. London, Cambridge: The MIT Press, 1987.
- Fodor, Jerry A. *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2012.
- GA, Miller. "The Cognitive Revolution: A Historical Perspective." *Trends in Cognitive Sciences* 7.3 (2003): 141–44.
- Gardner, Howard. *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: BasicBooks, 1987.
- Kim, Jaegwon. "Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction." *Philosophy and Phenomenological Research* 52.1 (1992): 1–26.
- Lewis, David. "How to Define Theoretical Terms." *Journal of Philosophy* 67 (1970).
- O'Donohue, William, and Richard F. Kitchener. *Handbook of Behaviorism*. Amsterdam [etc.]: Elsevier, 2007.
- Putnam, Hilary. "The Nature of Mental States." *Art, Mind, and Religion*. (Ed.) W. H. Capitan and D. D. Merrill. Pittsburgh University Press, 1967. 1–223.
- Searle, John R. "Minds, Brains, and Programs." *Behavioral and Brain Sciences* 3.03 (1980): 417.
- Skinner, B. F. *About Behaviorism*. [Bridgewater, NJ]: Distributed by Paw Prints/Baker & Taylor, 2008.
- Turing, Alan M. "On Computable Numbers: With an Application to the Entscheidungsproblem." *Proceedings of the London Mathematical Society* 42 (1936): 3–4.
- Varela, Francisco; Evan Thompson, and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991.

УДК: 179.8:1

Виктор Недески

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

СТРАСТИТЕ ВО СФЕРАТА НА ДАДЕНОТО И ЗАДАДЕНОТО КАЈ АРИСТОТЕЛ И КАЈ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

PASSIONS IN THE SPHERE OF GIVEN AND ASSIGNED IN ARISTOTLE AND ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Summary

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

Клучни зборови

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

1. Аристотеловиот преглед на страстите на душата

Аристотел не дава строга дефиниција за страстите; меѓутоа, составува парадигматски каталози на страстите, поставува описни дефиниции (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105b21-23: „λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη“; Dirlmeier 187 sqq; Joachim 81–85; Hardie 94–97), а прави и подетални анализи во своите етички дела *Ретиорика* (*Ῥητορικὴν*) и *За душата* (*Περὶ Ψυχῆς*). Како што во секој трактат се разликуваат појдовната точка и перспективата од која се анализира предметот, така и заедничките предмети (во нашиот случај страстите на душата) не остануваат непроменливи, туку соодветно се менуваат¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Максимовиот преглед на страстите на душата

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

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

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

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

"Ὅλη γὰρ τῆ δραστικῆ δυνάμει τῆς οἰκειᾶς θεότητος ὁ σαρκωθεὶς Λόγος ὄλην ἐσχηκῶς συμφυεῖσαν καθ' ἑνωσιν ἄλυτον τὴν παθητικὴν τῆς ἰδίας ἀνθρωπότητος δύναμιν ἀνθρωπίνως Θεὸς ὢν ἐνήργει τὰ θαύματα, διὰ σαρκὸς φύσει παθητῆς συμπληρούμενα,

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

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

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

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

Падот ја донесе склоноста на човекот кон душевните и телесните страсти. Пренасочувањето на движењето од рајската цел и бегството од усовршувањето на движењето со Бога³, носи болест; и тоа се случува, бидејќи веќе и несвесните дви-

² За разликата помеѓу природната и одлучувачката волја види: Λουδοβίκος 225; Gauthier 53–54.

³ Адам не отпадна од највозвишеното совршенство, туку скршна од патот на усовршувањето

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

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

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

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

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

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

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

(Ρωμανίδης 123–124).

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

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

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

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

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

3. Споредба на двете гледишта

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

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

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

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

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

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

(а) Човечката природа според Аристотел се остварува движејќи се кон својот крај (τέλος) што се поистоветува со стекнување на нејзиниот вид (εἶδος); страстите се неразделни компоненти на овој вид (εἶδος). Човечката природа, според свети Максим, исто така се остварува движејќи се кон својот крај (τέλος), но тој се наоѓа надвор од неа и се поистоветува со човечкиот логос, односно со создавачката волја на Бога за човекот. Архетип за човекот е воплотениот Логос, Богочовекот Исус (*Περὶ διαφόρων ἀποριῶν... 1141C-D*). Предвечната личност на Христос е саканиот крај на човечката природа, зашто оваа личност ги победи страстите.

(б) Според Аристотел, страстите функционираат како тропоси – начини за воспоставување врска со сограѓаните. Според свети Максим, исто така, се јавуваат како врски на нивниот носител со светот и со ближните, но не се сметаат за индивидуални манифестации на човечката природа, туку за лични карактеристики.

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

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

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

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

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

Референции

Извори

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

Литература

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

- Mansion, Sorabji. "Body and Soul in Aristotle." *Philology* 49 (1974): 63-89.
- Νέλλας, Παναγιώτης. *Ζῶον θεούμενον. Προοπτικές για μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*. Αθήνα: ἔκδ. Ἐποπτεία 1979.
- Papadimitriou, Euthymios. *Ethische und psychologische Grundlagen der Aristotelischen Rhetorik*. Frankfurt am Main; Las Vegas: P. Lang 1979.
- Rorty, Amélie. "Aristotle on metaphysical status of Pathe." *The Review of Metaphysics* 37 (1983/1984): 521-546.
- Ρωμανίδης, Ιωάννης. *Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα*. Αθήνα: Δόμος 1989².
- Σιάσος, Λάμπρου Χρ. *Κι ἂν τὸ πραγματικὸ δὲν εἶναι ἀληθές; Κριτικὴ ἀναστοιχείωση τῆς ἀριστοτελικῆς προϋποθέσεως*. Αθήνα: Αρμός 2002.
- Solmsen, Friedrich. "Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings." *Classical Philology* 33 (1938): 390-404.
- Thunberg, Lars. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund: C.W.K. Gleerup; Copenhagen: Ejnar Munksgaard 1965.
- Völker, Walther. *Maximus Confessor als meister des Geistlichen Lebens*. Wiesbaden: F. Steiner 1965.

УДК: 141.132

Никола Стојкоскидипломиран професор по филозофија
независен истражувач**ЗА ЛОГОСОТ СФАТЕН КАКО РАЗУМ¹****ON THE LOGOS UNDERSTOOD AS REASON****Summary**

The nature of human reason is one of the thorniest of mysteries in philosophy. Reason appears in many specific forms within general areas such as cognition, thinking, experiencing beauty, and moral judgment. These forms are “perfectly” known in philosophy, yet an unknown pattern has been noticed which shows us that they are all a variation of the same theme: truth is an identity relation between the “thought” and “reality”; justice is an identity relation between the given and the deserved; beauty is an identity relation as rhyme is an identity relation between the final sounds of words; rhythm is an identity relation between time intervals; symmetry is an identity relation between two halves; proportion is an identity relation between two ratios; anaphora is an identity relation between the initial words. Particular things are identities in themselves and universals are identities between particulars. One idea associates another idea identical to it; an analogy is an identity between relations; induction is an identification between the known and unknown instances; and all the logic rests on the law of identity. What is common for all of them is the nature of reason itself.

Keywords

reason, identity, difference, truth, beauty, goodness

Вовед

Разумот се дефинира како способност за логичко мислење, морално расудување и естетско расудување. Можеме да речеме дека овие се општите форми во коишто разумот се пројавува или начини на коишто разумот постои. Тие се предмет на проучување на фундаменталните филозофски дисциплини – логика, етика и естетика, соодветно. Нивните централни категории се вистина, добрина и убавина. Внатре овие општи форми разумот се пројавува во мноштво најразлични специфични форми. Овие специфични форми на разумско бивствување се „совршено“ познати во филозофијата, меѓутоа, забележана е одредена „правилност“ којашто ни покажува дека сите тие се варијации на една иста тема. Имено, забележано е дека сите тие, во суштина, се видови односи на идентитет.

¹ Текстот претставува синопсис за книга. Неговата цел е повеќе да поттикне љубопитство отколку да понуди целосно развиена идеја.

Разумот како субјект на естетското – Убавина

Според класичната теорија, „убавината се состои во аранжирање на составните делови во кохерентна целина според пропорција, хармонија, симетрија и слични концепти“². Слични дефиниции можат да се пронајдат кај Аристотел, кај античкиот римски архитект Витрувиј и други³, при што во сите дефиниции впечатливо се повторува употребата на два поима со цел да се дефинира убавината, а тоа се симетрија и пропорција. Од друга страна, Плотин, кој се вбројува во претставниците на идеалистичката теорија за убавината, ја критикува симетријата, а со тоа и класичната теорија. Неговата критика се базира на фактот што постојат убави нешта кои не се симетрични, а исто така, постојат симетрични нешта за кои не можеме да речеме дека се убави. Плотин не ја отфрла симетријата целосно со оглед на тоа што признава дека во симетријата се содржи одредена убавина, туку само тврди дека убавината се должи на некој подлабок принцип⁴. Сметам дека оваа критика е целосно оправдана, а Плотин со сигурност бил на трагата која води до природата на убавината. Тогаш, се прашувам кој е овој подлабок принцип, што е подлабоко, поапстрактно од симетријата?

По дефиниција, симетријата е однос на идентитет помеѓу две половини на еден објект според големина, број и положба⁵. Понатаму, кога во класичната теорија се тврди дека убавината се темели на пропорција не се мисли на какви било пропорции, туку на складни, балансиран или хармонични пропорции. Ваквите пропорции, всушност, се идентични пропорции. По дефиниција, пропорцијата е однос на идентитет помеѓу два односи во кои првиот термин поделен со вториот е еднаков со третиот термин поделен со четвртиот⁶. Според дефиницијава, таа не е прост однос на идентитет помеѓу елементи, туку однос на идентитет помеѓу односи, на едно метаниво.

Особено значајно место во уметноста има таканаречената златна пропорција⁷. Златна пропорција е кога односот на целината спрема поголемиот дел е

² “The classical conception is that beauty consists of an arrangement of integral parts into a coherent whole, according to proportion, harmony, symmetry, and similar notions” (Sartwell, para. 2.1).

³ Види: Crispin Sartwell, “Beauty”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, chapter 2.1.

⁴ Во оригинал: “Again since the one face, constant in symmetry, appears sometimes fair and sometimes not, can we doubt that beauty is something more than symmetry, that symmetry itself owes its beauty to a remoter principle?” (First Ennead, Sixth Tractate, Beauty, 1).

⁵ “symmetry, n.” *OED Online*. Oxford University Press, June 2017 <https://en.oxforddictionaries.com/definition/proportion>. Accessed 3 December 2017.

⁶ “proportion, n.” *OED Online*, op. cit.

⁷ Се смета за естетски атрактивна пропорција. Позната е и под други имиња како златен пресек, екстреман однос, златен рез, златен број и др. Големиот математичар и астроном Јоханес Кеплер ја опишува златната пропорција како „скапоцен камен“. Астрофизичарот Марио Ливио ѝ посветува цело дело од кое цитираме во слободен превод: „Некои од најголемите математички умови на сите времиња, од Питагора и Евклид во античка Грција, преку средновековниот математичар Леонардо од Пиза (подобро познат како Фибоначи — моја заб.) и ренесансниот астроном Јоханес Кеплер, се до современите научни фигури како оксфордскиот физичар Роџер Пенроуз, поминале безбројни часови над оваа едноставна пропорција и нејзините својства. Меѓутоа, фасцинацијата со златниот пресек не е резервирана само за математичарите. Биолозите, уметниците, музичарите, историчарите, архитектите, психолозите,

идентичен на односот на поголемиот дел спрема помалиот⁸. Според ова може да се заклучи дека симетријата и пропорцијата се видови односи на идентитет и дека кога класичарите тврдат дека убавината се должи на пропорција и симетрија тогаш тврдат дека убавината се должи на односи на идентитет. Одовде се наметнува круцијално прашање — дали идентитетот е подлабокиот принцип по кој трагал Плотин? Се чини дека анализата на сите останати естетски категории кои содржат убавина ја потврдува оваа теза, бидејќи покажува дека и тие во својата суштина не се ништо друго освен имиња за видови односи на идентитет.

Потрагата по Светиот грал на естетиката сè уште не е завршена. Сè уште не постои универзален рецепт или божествена методологија, како што ја нарекува Ларс фон Трир⁹, за создавање на убавина, но би рекол дека во теоријата се познати фрагменти на ваквиот рецепт. Во продолжение ќе анализираме некои од нив, чијашто употреба во уметноста е познато и проверено дека резултира со одредена убавина:

- Анафора е однос на идентитет според почетната фраза или збор на последователни фрази, реченици или стихови. (Пример: не, ја не можам овде да седам, не, ја не можам мразој да гледам.)
- Епифора е однос на идентитет според крајниот израз или збор на последователни фрази, реченици или стихови. (Пример: мисли како дете, зборува како дете, се однесува како дете!)
- Ритам (во музика) е однос на идентитет според временскиот интервал помеѓу битовите.
- Алитерација е однос на идентитет според почетните согласки помеѓу два или повеќе соседни збора или слогови. (Пример: дојдов дома, донесов дожд.)
- Рима е однос на идентитет според завршните букви помеѓу два или повеќе збора или стихови.
- По дефиниција метар во поезијата е систематско аранжиран и измерен ритам во стиховите. Систематското аранжирање и мерење во суштина се состои од креирање на два типа идентитети во стиховите: (1) идентитет помеѓу стапките според нивната структура и (2) идентитет помеѓу стиховите според бројот на „стапките“ (воедно и слоговите) што ги поседуваат.
- Метафора е „најважната и најраширена стилска фигура, во која еден предмет, идеја или дејство се означува со збор кој вообичаено означува друг предмет, идеја или дејство, на начин што сугерира некој заеднички квалитет што го споделуваат¹⁰. Заеднички квалитет е квалитет според којшто

па дури и мистичарите ги промислувале и дебатираше основите на неговата сеприсутност и атрактивност. Всушност, веројатно е чесно да се каже дека златниот пресек ги инспирирал мислителите од сите области како никој друг број во историјата на математиката (Livio 6).

⁸ "golden section, n." *OED Online*, op. cit.

⁹ Види: *Nymphomaniac*: Vol. I, 1–40.

¹⁰ "...the most important and widespread figure of speech, in which one thing, idea, or action is referred to by a word or expression normally denoting another thing, idea, or action, so as to suggest some common quality shared by the two..." (Baldick 153).

се идентични така што во ваквата дефиниција на метафората јасно е дека замената на еден збор со друг се случува врз основа на некаков идентитет. Метафората е дотолку побогата колку што идентитетот е според повеќе квалитети.

- Асонанца е однос на идентитет според самогласките помеѓу соседни или блиски зборови. (Пример: око соколово)
- Консонанца е однос на идентитет според согласките од крајот на слоговите помеѓу два збора¹¹.
- Анадиплоза е однос на идентитет помеѓу последниот и првиот збор на две соседни фрази или реченици.
- Епаналепса е однос на идентитет помеѓу почетната и крајната фраза или збор во една реченица.

* * *

Ваквата анализа на естетските категории ме води кон помисла дека убавината во суштина е однос на идентитет помеѓу елементите кои го сочинуваат уметничкото дело. Сосема е логично да се претпостави дека за да стигне разумот до идентитет тој мора да поистоветува и разликува, односно дека естетското расудување се сведува на поистоветување и разликување. Додавам „и разликува“, бидејќи секое поистоветување истовремено е разликување во иста смисла како што секое етикетирање истовремено е негирање¹². Слични размислувања за природата на убавината пронаоѓаме кај шкотскиот филозоф Францис Хатчесон, според кој убавина е „униформност во различноста“¹³. Понатаму, во својот есеј *On Poesy or Art*, англискиот поет Колриџ експлицитно тврди дека „задоволството се состои во идентитетот на два спротивставени елементи...“¹⁴

¹¹ Дефиниции и примери за сите наведени естетски категории можат да се пронајдат кај Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*.

¹² Поистоветувањето и разликувањето како операции се спротивности во дијалектички однос: Секое поистоветување истовремено е разликување и секое разликување истовремено е поистоветување. Овој постулат произлегува од фактот што за секое поистоветување е потребно да познаваме минимум две нешта, а со самото тоа што познаваме две нешта се подразбира дека тие мора барем според нешто да бидат различни. Во реалноста не постојат две апсолутно исти нешта и не постојат две апсолутно различни нешта. Меѓу кои било две реални нешта мора да има разлика и меѓу кои било две реални нешта мора да има идентитет. Ако ништо друго ќе бидат идентични според тоа што постојат и ќе бидат различни според времето и/или просторот во кој постојат. Ова е принципот на Лајбниц познат како "identité des indiscernables". Затоа, кога зборуваме за идентитет секогаш се мисли на делумен идентитет и кога зборуваме за разлика зборуваме за делумна разлика.

¹³ "The Figures which excite in us the Ideas of Beauty, seem to be those in which there is Uniformity amidst Variety" (Hutcheson, T.I, Sec. II, III).

¹⁴ "...pleasure consists in the identity of two opposite elements, that is to say sameness and variety. ...This unity in multitey I have elsewhere stated as the principle of beauty" (Coleridge, Lecture XIII).

Разумот како субјект на логичкото – Вистина

Логичкото мислење е уште една од општите форми во кои се појавува разумот. Во рамките на логиката разумот се пројавува во повеќе специфични форми кои се познати под името апстрактно логички операции. Анализата на овие операции ни покажува дека сите тие во својата суштина се видови на поистоветувања и разликувања:

- Индукцијата е еден од начините на мислење, резонирање, односно донесување заклучоци. Можеби најдобра формулација на индукцијата ни дава Дејвид Хјум. Иако самиот не го употребува терминот, извесно е дека мисли на индукција кога тврди дека таа е принцип според кој случаите за кои поседуваме искуство мора да личат на случаите за кои немаме искуство¹⁵. Сосема оправдано е „личењето“, односно сличноста да ја сметаме за идентитет; таа е делумен идентитет, односно идентитет според едно или повеќе својства на нештата што ги споредуваме. Што всушност прави разумот при извлекувањето индуктивен заклучок? Најпрво врши поистоветување помеѓу поединечни познати случаи според одредено својство. Потоа врши поистоветување, под претпоставка, помеѓу овие познати случаи со другите непознати случаи. Според ова, можеме да кажеме дека индукцијата е сложен процес на поистоветување составен од два потпроцеси и тоа прво поистоветување помеѓу поединечни случаи, а потоа претпоставка за идентитет на познатите со непознатите случаи од една класа.
- Во процесот на дедуктивно мислење се работи за серија поистоветувања и тоа најпрво помеѓу субјектот и предикатот на првата и на втората премиса¹⁶. Потоа следува главното поистоветување, што е суштина на дедукцијата, помеѓу двете премиси според средниот термин при што, со примена на Евклидовото правило – „нештата кои се идентични со едно исто нешто се идентични и помеѓу себе“¹⁷, се доаѓа до заклучокот кој претставува идентитет помеѓу големиот и малиот термин. Дедукцијата е искористување на транзитивноста на идентитетот.
- Аналогијата како метод на расудување се смета за фундаментална способност на човечкиот разум. Даглас Хофштатер ја определува како „core of the cognition“ (Gentner, Holyoak and Kokinov 499–538). Аналогијата, според Кант, „не значи, како што зборот вообичаено се смета, една несовершена сличност на две ствари, туку една совршена сличност на два односи

¹⁵ „... instances, of which we have had no experience, must resemble those, of which we have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same.“ (Hume, Book I, Part III, Sec. VI).

¹⁶ Поткрепа за разбирањето на премисите (судовите) како идентитети помеѓу субјектот и предикатот пронаоѓаме кај мегаро–стоичкиот логичар Стилпон кој „тврдел дека само идентичните судови можат да се искажат и дека според тоа исказите имаат една единствена форма 'A (не) е A'" (Јосифовски 99). Покрај Стилпон и според најпознатиот средновековен схоластички логичар Абелар, „врската 'е' претставува знак на идентитетот на субјектот и предикатот“ (Јосифовски 124).

¹⁷ “Things equal to the same thing are also equal to one another” (Euclid, book 1, 155).

помеѓу целосно неслични ствари“ (Кант 133). Аналогијата во случајов не е „прост“ однос помеѓу две нешта, туку однос помеѓу односи или метаоднос. Сведувањето на вака сфатената аналогија на идентитет е лесна задача. Еве еден пример во духот на ова сфаќање: темнина спрема светлина е аналогно со тишина спрема звук; темнината и светлината се спротивни нешта, или, односот помеѓу светлина и темнина е спротивност. Тишината и звукот се, исто така, спротивни нешта и односот помеѓу нив е спротивност. Па така кога тврдиме дека темнина спрема светлина е аналогно со тишина спрема звук, всушност, тврдиме идентитет помеѓу односи – спротивност е идентично со спротивност.

- Асоцијацијата е уште еден начин на мислење. Фундаменталниот принцип на асоцијацијата е сличноста. Вообичаената формуација на принципот на сличноста е дека „едно искуство стреми да потсети на друго искуство со кое е слично“¹⁸. Или, во друга формуација: една идеја асоцира на друга идеја којашто е слична на неа. Секоја сличност може да се апстрахира до чист идентитет. Една идеја е слична на друга доколку имаат едно или повеќе идентични својства и колку што повеќе идентични својства поседуваат дотолку е поголема нивната сличност. Асоцирањето се случува токму според идентичните карактеристики.
- Категоризација или класификација, по дефиниција е „операција или процес на распоредување во групи или класи“¹⁹. Во биологијата, на пример, „класификација е распоредување на животни и растенија во групи според нивните забележани сличности“²⁰. Клучен термин овде е сличност. Сличноста, како што беше забележано погоре, лесно е да се апстрахира до идентитет и според тоа можам да заклучам дека секоја класификација во суштина е поистоветување и разликување.
- Апстракција е „процес на формирање општи идеи преку издвојување на она што им е заедничко на конкретните нешта“²¹. Заедничките својства всушност се својства според кои се идентични и според тоа апстракцијата во својата суштина е поистоветување.

* * *

Ваквата анализа на логичките операции нè води до претпоставка дека логичкото мислење во својата суштина е процес на поистоветување, при што треба да имаме предвид дека секое поистоветување истовремено подразбира и разликување, како што патот нагоре и патот надолу е еден ист. На крајот на краиштата мислењето кое го сочинуваат овие операции воопшто не би било мис-

¹⁸ “An experience tends to recall experiences which resemble it” (Warren, 283).

¹⁹ “categorization, n.” *OED Online*, op. cit. Accessed 30 December 2017.

²⁰ “classification, n.” *OED Online*, op. cit. Accessed 30 December 2017.

²¹ “supposed process of forming an idea by abstracting out what is common to a variety of instances” (Blackburn).

лење доколку не им се потчинува на логичките закони, а како што знаеме првиот од традиционалните логичките закони не е никој друг, туку законот на идентитетот (*Ens est ens*). Од сето ова можеме да претпоставиме дека фундаментален принцип на мислење е принципот на идентитет и разлика, односно дека сета сложеност на логичкото мислење може да се сведе на елементарни поистоветувања и разликувања.

Како што е постулирано во логиката, целта, продуктот на логичкото мислење е достигнување на вистината. Според ова, ако мислењето е поистоветување, тогаш неговиот продукт не може да биде ништо друго освен однос на идентитет. Директна потврда за ова тврдење пронаоѓаме во таканаречената теорија на идентитетот, застапувана од Берtrand Расел и Џорџ Мур, во еден период, според која „вистинитите искази и факти се идентични и во овој идентитет се состои природата на вистината“²². Најголемата забелешка и причина за отфрлање на оваа теорија е дека апсурдно е да се зборува за идентитет помеѓу мислата и стварноста, односно помеѓу нешто ментално како исказите и нешто реално како фактите. Како реакција на овие забелешки се јавува современата теорија на кореспонденција. Во потесна смисла на нејзиното значење, таа е гледиште според кое вистината е кореспонденција на исказите со фактите. Меѓутоа, сметам дека вака направената замена на термините идентитет – кореспонденција е несуштинска затоа што и кореспонденцијата е само вид на идентитет. Имено, според австралиските филозофи Стјуарт Кандлиш и Ник Дамјанович „кореспонденција постои помеѓу исказите и фактите кога исказот и фактот имаат идентична структура и идентични конституенти на секоја позиција во структурата“²³. Според ова е јасно дека кореспонденција е вид на идентитет, односно идентитет според структура. Од сето ова можеме да заклучиме дека независно како ќе го определиме онтолошкиот статус на носителите на вистината и креаторите на вистината (исказите и фактите), вистината останува однос на идентитет.

Разумот како субјект на моралното – добро

Уште една од фундаменталните форми во кои бивствува разумот е моралното расудување. Целта на моралното расудување е да определи што е добро, а што лошо. Низ анализа на неколку специфични форми во кои се пројавува доброто, ќе се обидам да навестам дека доброто воопшто, во суштина е специфичен однос на идентитет и дека морално расудување во својата срцевина е поистоветување и разликување. За оваа цел во голема мера ќе се потпрам на авторитетот на постоечките морални теории, а пред сè, на моралниот егалитаризам.

²² „...true propositions and facts are identical (and that this identity constitutes the nature of truth)” (Candlish, Damnjanovic, para. 3).

²³ “Correspondence holds between a proposition and a fact when the proposition and fact have the same structure, and the same constituents at each structural position. When they correspond, the proposition and fact thus mirror each-other” (Glanzberg, para. 1.1.2).

Еднаквоста е суштина на моралот

Ова е фундаменталната теза на моралниот егалитаризам кој доминира во социјалната, политичката и моралната филозофија од почетокот на дваесеттиот век до денес. Еминентниот американски филозоф Џејмс Грифин тврди дека „на најдлабоко ниво постои барање за еднаква почит — да ги гледаш нештата морално значи му гарантираш на секого некаков вид на еднаквост“²⁴. Во денешно време „еднаквиот третман е заеднички морален стандард во современата теорија“²⁵. Од своја страна, пак, суштина на еднаквоста е идентитетот и секоја еднаквост може лесно да се сведе на чист идентитет. Според ова, може да се тврди дека морално добар чин е оној којшто резултира со идентитет помеѓу моралните агенти во релевантна смисла, односно дека доброто, во својата суштина е однос на идентитет. Ако треба да се подели еден колач на десет луѓе, тогаш е сосема природно и не постои ништо поприродно колачот да се подели на идентични делови.

Една од специфичните форми на пројавување на доброто е правдата. Таа е еден од најважните морални концепти. Поконкретно, во теоријата се разликуваат четири видови на правда:

- Дистрибутивната правда по дефиниција е „исходот кога секој добива според заслуженото“²⁶. Според ова, дистрибутивната правда, во својата суштина е однос на идентитет помеѓу вредноста на привилегиите, должностите и доброта кои ги добива индивидуата од една страна, и вредноста на заслугите на таа индивидуа од друга страна. Ако на пример вредноста на надоместокот кој го добива еден работник е идентичен со вредноста на сработеното тогаш зборуваме за дистрибутивна правда.
- Процедуралната правда се однесува на процесот користен при одлучување за дистрибуција на доброта (Blackburn). Или, во суштина процедуралната правда е однос на идентитет помеѓу процесите користени при одлучување за дистрибуција на доброта и решавање на спорови за секоја различна индивидуа. Ретрибутивната правда, во својата суштина, е однос на идентитет помеѓу тежината на криминалот и тежината на казната. Најдобра илустрација на овој идентитет е библиската морална максима „око за око“ (Blackburn).
- И на крај, реставративната правда, исто позната и како корективна правда, е однос на идентитет помеѓу тежината на направената штета и тежината на репарацијата²⁷.
- Во продолжение следуваат некои други специфични форми во кои бивствува доброто:

²⁴ “At the deepest level, there is the requirement of equal respect—to see things morally is to grant everyone some sort of equal standing” (Griffin 295).

²⁵ “... ‘treatment as an equal’ is a shared moral standard in contemporary theory...” (Gosepath, para. 2.3).

²⁶ “the outcome in which everyone receives their due. A common basis is that persons should be treated equally unless reasons for inequality exist” (Blackburn).

²⁷ “principle of corrective justice, which (in its most influential form) says that an individual has a duty to repair the wrongful losses that his conduct causes” (Coleman at all, chapter 3.1).

- Среќата, во едно слободно размислување, можеме да ја дефинираме како состојба која се појавува кога се постигнува однос на идентитет помеѓу реалноста и желбите кај една личност.
- Љубовта е една душа во две тела. Оваа дефиниција му се припишува на Аристотел. Една душа во две тела значи дека телата се идентични според душите и според тоа љубовта можеме да ја определиме како однос на идентитет помеѓу две души. Наједноставна потврда за ова размислување е она пријатното чувство, длабока приврзаност, кое нè обзема кога ќе запознаеме личност со идентични интереси, ставови, вкусови, или желби. *Similis simili gaudet*.
- Солидарноста по дефиниција е „единство на чувствата или акциите особено помеѓу индивидуи со заеднички интерес“²⁸. Заеднички интерес значи идентичен интерес и според тоа солидарноста во својата суштина е однос на идентитет според интересите, помеѓу припадниците на некоја група или класа.
- Емпатијата по дефиниција е „способност да ги разбираш и споделуваш чувствата на другиот“²⁹. Да споделуваш чувства значи да имаш идентични чувства. Според тоа, емпатијата, во својата суштина е поистоветување со другиот.
- Понатаму, формирањето на социјални групи е уште еден облик на материјализација на разумот. Социјална група се дефинира како „одреден број на индивидуи поврзани заедно во помал или поголем степен затоа што споделуваат заеднички својства, како класа, етничка припадност итн.“³⁰ Секоја социјална група, категорија или кој било друг облик на разумско заедништво на индивидуи се формира на темелот на некаков тип на идентитет. Етничките групи се формирани на темелот на идентитет според раса, јазик или култура; социјалните класи на темелот на идентитетот според социоекономскиот статус; самото општество по дефиниција претставува организирана заедница на луѓе во одредена земја или регион кои споделуваат заеднички обичаи, закони, вредности и организации (Blackburn). Сè што луѓето споделуваат е сè според што се идентични.

Златно етичко правило

Уште еден аргумент за нашата теза можам да извлечам од една општа морална максима позната во западната култура како златно етичко правило. Една од највообичаените верзии гласи: „Прави го она што сакаш другите да (ти) го прават“ (Темков 13). Или, златното правило во својата суштина е барање за однос на идентитет помеѓу третманот што го посакуваме кон нас со оној што другите го

²⁸ “Unity or agreement of feeling or action, especially among individuals with a common interest; mutual support within a group” (Blackburn).

²⁹ “the ability to understand and share the feelings of another” (Blackburn).

³⁰ “a number of individuals associated or aggregated together to a greater or lesser degree, either because they share certain features, as class, ethnicity, etc., or (especially Social Sciences) because they are bound together by patterns of interaction” (Blackburn).

добиваат од нас. Кога разумот ќе го констатира овој идентитет тогаш третманот го вреднува како добар.

Категорички императив

Златното етичко правило неодоливо потсетува на уште еден фундаментален морален принцип, а тоа е категоричкиот императив на Имануел Кант. Неговата најпозната, прва формулација гласи: „Постапувај според онаа максима за која можеш да посакаш да стане универзален закон“³¹. Всушност, барањето за универзалност, кое постои не само кај Кант, туку и во многу други етички теории, е барање за идентитет, бидејќи универзалното не е ништо друго, туку она што според кое сите луѓе се идентични³². Така, можам да речам дека категоричкиот императив е една варијанта на барањето за еднаквост, односно барање за идентитет помеѓу сите луѓе според начинот на нивно постапување.

* * *

Ваквата анализа на етичките категории ме води кон помисла дека доброто во суштина е однос на идентитет. Сосема е логично да се претпостави дека разумот за да стигне до идентитет, како продукт на неговата активност, тој мора да поистоветува и разликува, односно дека е можно моралното расудување да се сведе на поистоветување и разликување.

Заклучни зборови

Станува јасно во што се состои врската помеѓу убавината, вистината и добрината којашто толку често ја среќаваме во историјата на филозофијата – тие се само имиња за различни видови односи на идентитет. Логичкото мислење, естетското и моралното расудување ја опфаќаат речиси целокупната активност на разумот³³. Прашањето кое се наметнува е дали оваа нивна анализа е доволна за една храбра претпоставка дека зад незамисливата комплексност на функционирањето на разумот стои просто, елементарно поистоветување и разликување кое во своите безбројни комбинации и варијации ја произведува оваа комплексност? Дали оваа анализа е доволна да се претпостави дека разумот воопшто е способност за поистоветување и разликување?

³¹ Во оригинал: “Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law” (Kant 1785, sec. 2).

³² “In fact, one of the, maybe the most, elementary of moral principles is that of universality, that is, If something’s right for me, it’s right for you; if it’s wrong for you, it’s wrong for me. Any moral code that is even worth looking at has that at its core somehow” (Chomsky 2007).

³³ На крајот ни остана уште една форма на пројавување на разумот како субјект кој познава, која поради својата сложеност е невозможно да се опфати во вака краток формат. Имено, разумот се пројавува и како преработувач на сетилната граѓа, креатор на перцепции и креатор на општи поими. Како филозофска провокација можам само да спомнам дека општите поими се супстантивизирани идентитети помеѓу конкретни нешта.

Библиографија

- Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Blackburn, Simon. *Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford Paperback Reference). Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Candlish, Stewart; Damjanovic, Nic. "The Identity Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/truth-identity/>>.
- Chomsky, Noam [2007]. August 3. "On Responsibility, War Guilt and Intellectuals", *CounterPunch*. Retrieved January 12, 2016, from <<http://www.counterpunch.org/2007/08/03/on-responsibility-war-guilt-and-intellectuals/>>.
- Coleman, Jules; Hershovitz, Scott and Mendlow, Gabriel. "Theories of the Common Law of Torts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/tort-theories/>>.
- Coleridge, Samuel Taylor [1836]. *The Literary Remains of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 1. ed. Henry Nelson Coleridge and Esq. M.A, Produced by Jonathan Ingram, et al, Project Gutenberg, Retrieved January 07, 2016, from <<http://www.gutenberg.org/files/8488/8488-h/8488-h.htm#section47>>.
- Euclid, *The Thirteen Books of the Elements*. trans. Thomas L. Heath, vol. 1, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Gentner, Dedre; Keith J. Holyoak and Boicho N. Kokinov. eds., *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*. Cambridge MA: The MIT Press/Bradford Book, 2001.
- Glanzberg, Michael. "Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/truth/>>.
- Gosepath, Stefan. "Equality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/equality/>>.
- Griffin, James. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Hume, David [1739–40]. *A Treatise of Human Nature*, vol. 1. ed. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hutcheson, Francis [1726]. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. ed. Wolfgang Leidhold, Indianapolis: Liberty Fund, 2004, Retrieved January 05, 2016, from <http://oll.libertyfund.org/titles/2462#lf1458_label_073>.
- Јосифовски, Јонче. *Исџорија на логикаџа*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, 1984.
- Kant, Immanuel [1785]. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*. trans. Thomas Kingsmill Abbott, eBooks @ Adelaide, 2014, Retrieved January 13, 2016, from <<https://ebooks.adelaide.edu.au/k/kant/immanuel/k16prm/chapter2.html>>.
- Кант, Имануел. *Пролежомени за секоја идна метафизика*. Скопје: Аз–Буки, 2004.
- Livio, Mario. *The Golden Ratio: The Story of Phi, the World's Most Astonishing Number*. New York: Broadway Books, 2002.
- Nymphomaniac: Vol. I*. Dir. Lars von Trier. Perf. Charlotte Gainsbourg, Stellan Skarsgård, Stacy Martin, 2013.

Plotinus. *The Six Enneads*. trans. by Stephen MacKenna and B.S. Page, eBooks @ Adelaide, 2014, Retrieved December 06, 2015, from <<https://ebooks.adelaide.edu.au/p/plotinus/p72e/>>.

Sartwell, Crispin. "Beauty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition)*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/beauty/>>.

Stojkoski, Nikola. *Essay on Human Reason: On the Principle of Identity and Difference*. Wilmington: Vernon Press, 2018.

Темков, Кирил. *Еџика*. Скопје: Министерство за образование и наука на Република Македонија, 2014.

Warren, Howard C. *A History of the Association Psychology*. New York: Charles Scribner's sons, 1921.

CIP – Каталогизација во публикација

Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

1(082)

Логос и Тропос : Зборник на текстови од Меѓународниот симпозиум одржан на 29-30 мај 2017 год. на Филозофскиот факултет во организација на Институтот за филозофија и Институтот за класични студии при Филозофскиот факултет, Здружението на класични филолози „Антика“ и Филозофското друштво на Македонија / [уредници Ристо Солунчев... и др.]. – Скопје : Филозофски факултет, 2020. – 192 стр. : илустр. ; 24 см

Фусноти кон текстот. – Други уредници: Светлана Кочовска–Стевовиќ,
Милан Ѓорѓевиќ, Марија Чичева–Алексиќ. – Библиографија кон трудовите

ISBN 978-608-238-181-7

а) Филозофија – Зборници

COBISS.MK-ID 51400453