



Универзитет „Св. Кирил и Методиј“  
Филозофски факултет - Скопје



# Testimonia philosophica

Зборник  
во чест на проф. д-р Вера Георгиева  
по повод 70 години од раѓањето

ΣΟΦΙΑ

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“  
Филозофски факултет – Скопје  
Институт за филозофија

# TESTIMONIA PHILOSOPHICA

Зборник во чест на проф. д-р Вера Георгиева  
по повод 70 години од раѓањето

*TESTIMONIA PHILOSOPHICA - Зборник во чест на проф.  
д-р Вера Георгиева по повод 70 години од раѓањето*

**Издавач:**

Филозофски факултет – Скопје

**За издавачот:**

проф. д-р Ратко Дуев, Декан на Филозофскиот факултет – Скопје

**Главен и одговорен уредник на Зборникот:**

проф. д-р Јасмина Поповска

**Уредувачки одбор на Зборникот:**

проф. д-р Иван Џепароски

проф. д-р Ана Димишковска

проф. д-р Ристо Солунчев

проф. д-р Јасмина Поповска

проф. д-р Марија Тодоровска

**Лектура:**

Дијана Ристова

**Компјутерска обработка:**

МАР-САЖ, Скопје

**Печати:**

МАР-САЖ, Скопје

**Тираж:**

60 примероци

Мотив на насловната страница:

Персонификација на Мудроста (Σοφία, Sophia), Библиотека на Келс во Ефес (II век), фотографија на Tratoth, дистрибуирана под лиценцата CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ephesus37.jpg>

## Содржина

Вовед.....	7
Биографија на проф. д-р Вера Георгиева .....	13
Избрана библиографија на проф. д-р Вера Георгиева .....	23
<b>TESTIMONIA PERENNIA</b> .....	29
PHILOSOPHIA PERENNIS КРОЗ ДЕЛО ВЕРЕ ГЕОРГИЕВЕ .....	31
Слађана Ристић Горгиев	
<b>TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA ANTIQUA</b> .....	45
ПРЕТСОКРАТОВСКОТО РАЗБИРАЊЕ НА ЧОВЕКОТ .....	47
Жељко Калуѓеровиќ и Дејан Донев	
ПИТАГОРА И КОСМОЛОШКАТА ЕСТЕТИКА .....	61
Иван Цепароски	
ЗА ИСТОРИЈАТА НА АНТИЧКАТА ЛОГИКА: МЕЃУ ЗАБОРАВОТ И СЕЌАВАЊЕТО .....	79
Ана Димишковска	
ФРОНΗΣΙΣ ВО ПЛАТОНОВАТА ФИЛОЗОФИЈА .....	97
Јасмина Поповска	

НЕИСКАЖЛИВОТО И НЕЗНАЕЊЕТО КАЈ ДАМАСКИЈ .....	121
Марија Тодоровска	
АНТИЧКАТА УМЕТНИЧКА ВДАХНОВЕНОСТ И ИСИХАСТИЧКОТО ПРОСВЕТЛУВАЊЕ.....	139
Вангел Ноневски	
<b>TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA BYZANTINA .....</b>	<b>155</b>
ЕДНА ФИЛОСОФСКА ВРВИЦА: ИСИХАЗАМ.....	157
Радомир Виденовиќ	
ФИЛОЗОФИЈАТА НА РЕЛИГИЈАТА, ВИЗАНТИСКАТА ФИЛОЗОФИЈА И ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСИХАЗМОТ .....	167
Златко Жоглев и Гордана Стојаноска	
ТРОИЧНИОТ БОГ ВО РЕТОРИЧКИОТ ДИСКУРС НА СВ. ГРИГОРИЈ БОГОСЛОВ.....	191
Валентина Гулевска	
ФИЛОСОФИЈА, ТЕОЛОГИЈА И ПОЛИТИКА ВО СЛИКАРСТВОТО НА ЦРКВАТА СВ. СОФИЈА ВО ОХРИД .....	203
Александар Гулевски	
<b>TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA ISLAMICA.....</b>	<b>219</b>
МЕТАФИЗИКА НА ЛЌУБОВТА ВО МИСЛАТА НА ЦЕЛАЛУДИН РУМИ .....	221
Хасан Џило	

УЛОГАТА НА РАЗУМОТ ВО ПРОЦЕСОТ НА ПОЗНАНИЕТО КАЈ МУТЕЗИЛИТИТЕ.....	237
Абдилкерим Исени	

<b>TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA MODERNA ET CONTEMPORANEA.....</b>	<b>267</b>
--	------------

ФИЛОСОФИЈА ВО РУСКАТА ЛИТЕРАТУРА: ГОГОЉ, ДОСТОЕВСКИ, ТОЛСТОЈ.....	269
Трајче Стојанов	

БАРБАРА КАСЕН: РЕТОРИЧКИ ЕНКОМИУМ ЗА СОФИСТИКАТА.....	291
Марија Тодороска	



## Вовед

Осмислувањето и публикувањето на зборникот текстови што е пред вас, како што укажува и самиот негов наслов *Testimonia philosophica*, е чин што е двојно инспириран од идејата за сведоштвото и сведочењето. Овој зборник, од една страна, ја загатнува размислата за специфичната улога што феноменот на сведоштвото ја има во контекст на филозофската дејност, а од друга, и самиот е посветен на едно оригинално и плодотворно историско-филозофско сведоштво – она што е отелотворено во научноистражувачката, но и во педагошката дејност на проф. д-р Вера Георгиева, еден од доајените на македонската филозофска мисла.

Потрагата по потеклото и богатите значенски слоеви на самиот термин „testimonium“, открива дека тој е изведен од латинскиот збор „testis“, со значење *сведок, очевидец*, реферирајќи на безинтересен и непристрасен сведок. На македонски јазик вообичаено се преведува како *сведоштво, сведочење, доказ*. Овој термин има широка употреба во голем број контексти: така, во правна и во религиска смисла, со него се означува свечена и официјална изјава за вистинитоста во поглед на одредено прашање, во усна или во пишана форма, низ потенцирање на одредени факти или настани кои за тоа прашање треба да бидат споделени. Во некои религии, приврзаниците сведочат за својата вера пред верската заедница, со споделување на некое свое лично искуство, особено настан на лично просветлување со кое се потврдува некое нивно претходно верување. Во книжевноста, автобиографската литература честопати содржи testimонијални елементи, поврзани со драматични настани од личната и од колективната историја.

Овие прелиминарни јазични согледби укажуваат на некои суштински, филозофски релевантни, карактеристики на концептот на сведоштвото. Најнапред, тоа е секогаш врзано со минатото и се однесува на



нешто што веќе се случило или одиграло. Понатаму, во неговата структура се преплетуваат две навидум спротивставени позиции, онаа на непристрасното сведочење за настаните и процесите и онаа на претставување на личната перспектива и оценка, основана на личните верувања и ставови. Сведоштвото има значајна епистемолошка компонента, бидејќи подразбира изнесување став што треба да биде релевантен за потврдување или отфрлање на определена теза врз основа на искуство или компетентност, но и силно изразена етичка димензија, бидејќи укажува на должноста на оној кој искусил или знае да го сподели своето искуство или знаење. Во контекстот на филозофската дејност, сите овие аспекти ја наоѓаат својата врвна синхронизација во работата и мисијата на историчарот на филозофијата. Така, тој претставува зналец, кој се занимава со минатото на филозофијата, соочен со предизвиците истовремено да остане непристрасен пред сите различни филозофски стојалишта кои треба да ги разгледува во нивниот историско-филозофски контекст, и сепак да ја соопшти сопствената позиција во која неповторливо еублимирана неговата научна и културна профилираност, а притоа да ги следи највисоките стандарди на историската наука.

Македонската филозофска заедница ја има привилегијата во нејзини рамки, од самото нејзино основање, да се гради, обликува и развива таква историско-филозофска дејност од највисок квалитет. Во подрачјето на античката, византиската и средновековната филозофија, нејзин корифеј е проф. д-р Вера Георгиева, која целиот свој работен век, од асистент до редовен професор, го вгради во дејноста на Институтот за филозофија на Филозофскиот факултет во Скопје, вложувајќи го целокупниот свој интелектуален и човечки капацитет во неговата домашна и меѓународна афирмација. Оттаму, поводот за излегувањето на овој зборник е 70-годишнината од раѓањето на проф. Вера Георгиева. Неговото публикување има за цел да ја одбележи нејзината речиси петдецениска педагошка, научна и стручна дејност, низ која таа го изгради угледот на врвен

стручњак во своите области, но и професор со оригинален и поттикнувачки педагошки пристап. Институтот за филозофија при Филозофскиот факултет – Скопје има чест на еден ваков специфичен начин да ја одбележи оваа значајна годишнина и нејзиниот придонес кој е импресивен според своето значење, како во потесна смисла, кон научностручната и педагошка дејност, така и кон поширокиот македонски и меѓународен општествен и културен контекст. Нејзините *testimonia* ги инспирирале нејзините најблиски соработници да ја продлабочуваат филозофската љубопитност и размисла, но истовремено успеале, следејќи ја максимата дека филозофијата е начин на живот, а не само строго интелектуална дисциплина, на бројни генерации студенти да им ја всадат идејата дека занимавањето со филозофијата, која претставува *аристократија на духот*, е врвен животен етички и духовен подвиг. Внесувањето на личната димензија на сведочењето на идеите од минатото која е неизоставен елемент од сведоштвото, придружено од максималното почитување на научната чесност и висока професионалност во нивната обработка, придонесе нејзината интерпретација да добие уникатен карактер, а нејзините предавања да претставуваат неповторливо филозофско искуство. Со ваквата интерпретација, проф. Георгиева истовремено ја истакна секогаш важечката и перенијалната важност на идеите, која ги надминува тесно историските контексти.

Токму оваа специфична, непосредна врска со својата научна и стручна околина во која проф. Георгиева дејствува, е аспектот кој Редакцијата на овој зборник сака да го истакне. Така, ова издание не го содржи филозофското сведоштво на самата Георгиева, туку *testimonia* за влијанието на нејзината научна и педагошка работа, проследена низ делата на нејзините ученици и блиски соработници. Во овој зборник се содржани трудови чии автори се личностите со кои таа непосредно ги споделувала своите професионални интересирања, а кои пишуваат за историско-филозофската проблематика со која проф. Георгиева се занимава. На тој

начин, тој претставува *testimonium* за влијанието на нејзините *testimonia philosophica*.

Оригиналните и досега необјавени текстови во зборникот, вкупно петнаесет, се поделени во пет содржински оддели – *Testimonia perennia*, *Testimonia de philosophia antiqua*, *Testimonia de philosophia Byzantina*, *Testimonia de philosophia Islamica* и *Testimonia de philosophia moderna et contemporanea*. Самите оддели го рефлектираат интерпретативниот ангажман на проф. Георгиева, воден од идејата, низ навлегувањето во длабинските слоеви на партикуларните и минливите историски контексти, да се долови универзалното, перенијално значење на филозофските идеи и вредности. Првиот оддел на зборникот – *Testimonia perennia*, се состои од еден текст на Слаѓана Ристик-Горгиев во кој таа на директен начин ја иследува историско-филозофската методолошка парадигма на проф. Георгиева преку „перенијалната филозофија“. Токму поради оваа тематика, тој е избран да биде воведен текст во зборникот. Вториот оддел (*Testimonia de philosophia antiqua*) се состои од шест текста кои обработуваат теми од областа на античката филозофија. Така, за претсократовската антропологија пишуваат Жељко Калуѓеровиќ и Дејан Донеv; питагорејската естетика е предмет на анализа и толкување во прилогот на Иван Цепароски, а античката логика – во текстот на Ана Димишковска. Платоновото сфаќање на *φρόνησις* во својот текст го истражува Јасмина Поповска. Со апофатиката на Дамаскиј се занимава Марија Тодоровска, а со феноменот на античката уметничка вдахновеност во корелација со исихастичкото просветлување - Вангел Ноневски. Третиот оддел (*Testimonia de philosophia Byzantina*) го сочинуваат четири текстови кои обработуваат теми од областа на византиската филозофија и уметност. Во овој оддел спаѓаат два текста посветени на филозофијата на исихазмот, со која се занимаваат Радомир Виденовиќ како и Златко Жоглев и Гордана Стојановска. Тој содржи и еден прилог за филозофијата на св. Григориј Богослов, за која пишува Валентина Гулевска, како и за

филозофско-теолошко-политичките аспекти на сликарството во црквата Св. Софија во Охрид, кои ги проучува Александар Гулевски. *Testimonia de philosophia Islamica* е насловот кој ги групира текстовите во четвртиот оддел посветени на филозофијата на Руми (Хасан Џило) и на мутазили-тите (Абдилкерим Исени). Во петтиот оддел, *Testimonia de philosophia moderna et contemporanea*, историско-филозофската призма се премес-тува врз филозофските аспекти на делата на Гогољ, Достоевски, Толстој (Трајче Стојанов) како и врз филозофско-лингвистичкиот придонес на современата француска мислителка Барбара Касен (Марија Тодороска). Освен авторските текстови, зборникот содржи и посебни оддели посве-тени на биографијата и на библиографијата на проф. д-р Вера Георгиева, кои ги содржат сведоштвата за нејзиниот богат професионален живот и творештво.

Голем дострел за една дисциплина која се развива во определена традиција претставува можноста да се констатира дека таа се градела низ повеќе генерации кои оставиле свој оригинален печат. Уште поголе-мо значење таа традиција има доколку нејзините наследници може да ја препознаат и да станат свесни за големината и за вредноста на наслед-ството од кое и самите се плод. Несомнено е дека секоја форма на фило-зофско промислување истовремено во себе ги содржи индивидуалниот гениј и оригиналноста на мислителот, но и влијанието на филозофската традиција од која потекнува. Затоа, сегашните и идните генерации вљубеници во мудроста ѝ благодарат на проф. Георгиева за нејзината посве-теност кон создавањето на автентична филозофска традиција на нашата интелектуална заедница, за нејзината професионалност и за личниот пример, со желба и понатаму да ги споделува драгоцените сведоштва за вредноста на филозофската мисла и на животот воден според највисоки-те духовни мерила.



## Биографија на проф. д-р Вера Георгиева



Проф. д-р Вера Георгиева е родена во 1950 година во Скопје. Нејзините родители Магдалена и Мино Георгиеви, потекнуваат од стари скопски семејства. Во раните гимназиски денови, како подарок од нејзиниот татко ја добила книгата „Ум царује“ од Вил Дурант. Оваа книга ѝ ги отвори првите погледи кон историјата на филозофијата која ќе стане предмет на нејзиното професионално истражување. Младешката фасцинација од оваа книга подоцна проф. В. Георгиева ја претворила во вистинска библиографска страст кон филозофските книги. Гимназиското образование го завршила со матурската тема „Филозофските погледи на Барух де Спиноза“. На Филозофскиот факултет во Скопје, на Катедрата за филозофија дипломирала во 1974 година како најдобар студент на генерацијата. Веднаш по дипломирањето, на Институтот за класична филологија во Скопје, посетувала настава кај проф. д-р М. Петрушевски, проф. д-р П. Х. Илиевски, проф. д-р Е. Колева и проф. д-р Е. Зографска.

Откако го положила приемниот испит, на постдипломски студии се запишала на Филозофскиот факултет во Белград, на Одделението за филозофија. Таму ја одбрала насоката Современа филозофија. За потребите на изработката на магистерскиот труд, неколку години, со прекини, посетувала часови по старогрчки јазик во Белград. Во нејзината магистерска теза, примарното интересирање за античката филозофија го поврзала со насоката на која студирала. Под менторство на проф. д-р Бранко Павловиќ, магистрирала на темата „Хајдегеровото толкување на Хераклитовиот логос“. Докторската дисертација ја пријавила на Филозофскиот факултет во Скопје каде што во 1991 година докторирала на тема од областа на византиската филозофија: „Антрополошките импликации во филозофијата на исихазмот“. Докторската теза ја одбранила пред Комисија во состав: проф. д-р Ферид Мухиќ (ментор), проф. д-р Јонче Јосифовски, проф. д-р Цветан Грозданов, проф. д-р Георги Старделов и проф. д-р Кирил Темков.

Во 2000 година еден месец остварила студиски престој на L'Université de Provence – Aix – Marseille I во Франција. Проф. д-р Вера Георгиева целиот работен век го поминала на Филозофскиот факултет во Скопје. Прв пат се вработила во 1975 година, како помлад асистент на Институтот за филозофија, на предметите Историја на филозофијата I и II, Филозофија (општ курс) и Марксизам, што ги предавал проф. д-р Јонче Јосифовски. Во 1984 година била избрана во тогашното звање *предавач*, по предметите Античка филозофија, Средновековна и ренесансна филозофија и Филозофија (општ курс). Во 1991 година била избрана во звањето *доцент*, а во 1996 година во звањето *вонреден професор*. Од 2001 година, до пензионирањето во 2017 година, работела како редовен професор по предметите: Античка претсоократовска филозофија, Античка систематска филозофија, Средновековна и ренесансна филозофија, Византиска филозофија и други изборни предмети. На постдипломските студии на Институтот за филозофија ги предавала следниве

предмети: Систематски период во античката филозофија, Филозофија на исихазмот, Претсократовци, Арапска (исламска) филозофија, Еврејска филозофија, а на третиот циклус студии ги предавала предметите: Современа западна филозофија, Историја на античката и средновековната филозофија, Византиска филозофија и култура. Во 1999 година, прв пат кај нас и во регионот, како прв предавач го вовела во редовната настава предметот Византиска филозофија, поради неговото филозофско, национално и културолошко значење. Воведувањето на овој предмет предизвика големо интересирање кај студентите и кај пошироката јавност. Академските интересирања се преточиле во бројни дипломски, магистерски и докторски теми под менторство на проф. д-р Вера Георгиева. Во 2004 година таа ги вовела и следниве предмети: Арапска (исламска) филозофија, Еврејска филозофија и Пристапи кон историјата на филозофијата. Исто така, многу години го предавала предметот Филозофија (општ курс) на студентите на Институтот за педагогија и на Институтот за дефектологија, а пет години го предавала истиот предмет на Педагошкиот факултет во Штип. Работата со студентите на предавањата, вежбите и стручната соработка ја извршувала со целосна професионална посветеност и огромна љубов.

Во текот на наставно-научната дејност, била ментор или член на комисији за одбрана на многу дипломски работи, како и на многу магистерски и докторски трудови.

Проф. д-р. Вера Георгиева учествувала во неколку научни проекти. Таа била соработник на научниот проект „Социјализација на личноста“, под раководство на проф. д-р Јонче Јосифовски. Под негово раководство соработувала и на проектот „Дијалектиката во антиката“, како автор на одделот за Хераклит. Исто така, учествувала во изработката на Македонскиот термилошки речник и Историја на идеите на почвата во Македонија како проекти на МАНУ.



Во два мандата била претседател на Редакцискиот одбор на Годишниот зборник на Филозофскиот факултет во Скопје. Долги години била член на Редакцијата на српското списание „Црквене студии“. Од 2000 година до 2004 година била член на Одборот за акредитација при Министерството за образование и наука. Проф. д-р Вера Георгиева членувала и во одборите за доделување на наградите „Гоце Дечев“ и државната награда „Св. Климент Охридски“. Во Одборот за заштита на манастирот Трескавец била член во еден мандат.

Исто така, таа била претседател на Меѓународниот одбор на меѓународната конференција „2400 from the founding of Plato’s Academy“, одржана во 2013 година на Филозофскиот факултет во Скопје. Проф. д-р Вера Георгиева од 2012 до 2016 година ја извршувала функцијата сенатор на УКИМ.

Проф. д-р Вера Георгиева објавила стотина научни трудови во македонски и меѓународни публикации од областа на историјата на античката, средновековната и византиската филозофија. Таа е автор и на следниве книги „Филозофија на исихазмот“ (1991), превод на истата книга на српски јазик „Филозофија исихазма“ (1993), „Византиска филозофија“ (2001) и „Мудрост, логос, светост“ (2015).

Појавувањето на книгата „Филозофија на исихазмот“ изврши големо влијание кај нас и пошироко. Проф. д-р Вера Георгиева во книгата „Филозофија на исихазмот“ ја актуелизира оваа филозофија на монаштвото во нејзините антрополошки аспекти и во нејзиниот историски континуитет врз основа на темелното познавање на православните теолошки основи. Оваа книга беше промовирана на три наврати. Првата била во МНТ во Скопје, а промотор бил проф. д-р Ферид Мухиќ. Промоцијата на српскиот превод на Р. Виденовиќ се одржала на Универзитетот во Ниш. Третата промоција на оваа книга ја претставиле петмина промотори во Белград, меѓу нив бил и угледниот и влијателен

лекар, теолог и филозоф проф. д-р Владета Јеротиќ. Неговата рецензија тој ја објавил во српското списание „Градина“.

Проф. д-р Вера Георгиева е коавтор на книгата „Makedonien Reiches armes Land“ објавена во Германија. Исто така, таа подготвила стручна редакција и ја приредила збирката текстови од проф. д-р Јонче Јосифовски „Филозофски текстови“ (2004). Таа е автор на четиринаесет поговори и предговори на значајни филозофски дела. Кај нас и во странство проф. д-р Георгиева промовирала педесетина книги од македонски и од странски автори. Со свои прилози учествувала на повеќе симпозиуми и конференции во Македонија и во странство. Исто така, кај нас одржала повеќе јавни предавања на филозофски теми во Скопје, Куманово, Штип, Охрид и Битола, по покана на културните центри и на Француската алијанса. На сите тие јавни предавања, како и на многубројните промоции, ораторските способности на проф. д-р Вера Георгиева привлекувале огромен број присутни и оставале голем впечаток.



1999 - Одбрана на магистерски труд на проф. д-р Ана Димишковска, проф. д-р Виолета Панзова, проф. д-р Вера Георгиева, Станислава Митова, проф. д-р Ана Димишковска



2000 – Одбележување на 80-годишнината од раѓањето на проф. д-р Јонче Јосифовски, проф. д-р Ферид Мухиќ, проф. д-р Јонче Јосифовски, проф. д-р Вера Георгиева



2000 – Одбележување на 80-годишнината од раѓањето на проф. д-р Јонче Јосифовски, проф. д-р Мирко Ѓошевски, проф. д-р Виолета Панзова, проф. д-р Коле Јовановски, проф. д-р Јонче Јосифовски, проф. д-р Вера Георгиева, проф. д-р Иван Цепароски



2006 - Одбрана на докторска дисертација на проф. д-р Ана Димишковска, проф. д-р Ана Димишковска, проф. д-р Виолета Панзова, проф. д-р Вера Георгиева



2012 - Конференција на Филозофскиот факултет во Ниш, проф. д-р Владета Јеротик, проф. д-р Вера Георгиева



2010 – Членови на Комисијата за одбрана на магистерска дисертација на проф. д-р Јасмина Поповска, проф. д-р Вера Георгиева, проф. д-р Ана Димишковска, проф. д-р Јасмина Поповска, проф. д-р Мирко Ѓошевски



2013 – Членови на Комисијата за одбрана на докторска дисертација на проф. д-р Јасмина Поповска, проф. д-р Ристо Солунчев, проф. д-р Јасмина Поповска, проф. д-р Вера Георгиева, проф. д-р Ана Димишковска, проф. д-р Иван Џепароски



Членови на Комисијата за одбрана на магистерска дисертација, проф. д-р Марија Тодоровска, Ена Абјаниќ, проф. д-р Јасмина Поповска, проф. д-р Вера Георгиева



## Избрана библиографија на проф. д-р Вера Георгиева

### Објавени книги

1. *Филозофија на исихазмој*. Скопје: Табернакул, 1991.
2. *Филозофија исихазма*. Ниш: Градина, 1993.
3. *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул, 2001.
4. *Мудроси, лојос, свейоси – Оледи за историјата на филозофијата*. Скопје: Филозофски факултет, 2015.

### Објавени текстови

1. „Утопиското и реалното во Платоновото сфаќање на државата.“ Зборник: *Одумирањето на државата и самоуправувањето*. Школа за млади марксиста, 2 (1975).
2. Приказ на книгата на Ј. Јосифовски: „Марксистичката филозофија со преглед на историјата на филозофијата и одбрани текстови.“ Скопје: Просветно дело, 1977, *Социјализам* 5 (1979).
3. Приказ на книгата: *La philosophie existentialistes, Marxistes, Personnalistes, structuralistes, „Neuveaux philosophes”* Charles Nehri Favord, 1977, *Социјализам* 6 (1979).
4. „Филозофска лектира.“ *Филозофска ѝрибина* 2 (1979) : 69-75.
5. „Марксизмот на Луј Алтисер.“ *Филозофска ѝрибина* 3 (1980) : 68-80.
6. „Логосот, ’нескриеноста‘ и говорот.“ *Филозофска ѝрибина* 8 (1982) : 68-76.
7. „Историја на дијалектиката во античката филозофија.“ *Филозофска ѝрибина* 8 (1982), (заедно со Ј. Јосифовски и В. Панзова).
8. „Интересот на Карл Маркс за античката филозофија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* 9 (35) (1983) : 321-332.
9. „Прашањето за битието во филозофијата на М. Хајдегер.“ *Трета ѝрограма на Радио Скопје* (1983).
10. „Присутноста на византиската филозофија.“ *Трета ѝрограма радио Скопје* 26 (1986) : 191-197.



11. „Проблемите и структурата на филозофијата на Епикур.“ *Третиа програма радио Скопје* 35 (1988) : 289-292.
12. „Агапи како гносеолошки принцип.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* 43-44 (17-18) (1990-1991) : 323-338.
13. „Зборот и молчењето во исихазмот.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* (21)47, (1994) : 15-20.
14. „Методолошки аспекти на истражувањето на средновековната филозофија во Македонија (Some methodological aspects of research into medieval philosophy in Macedonia).“ Георги Старделов, Матеја Матевски, Ташко Георгиевски (ур.). *Содржински методолошки истражувања во истражувањето на историјата на културата во Македонија*. Скопје: МАНУ, 1995. (Макропроект „Историја на културата на Македонија“; кн. 1), 307-310.
15. „Ниче и претсократовците.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* (23)49 (1996) : 23-29.
16. „Августин и Декарт.“ *Филозофска трибина* 11 (1996) : 55-61.
17. „Богољуб Шијаковиќ, Хермесова крила. Плато. Београд, 1994, стр. 231.“ *Жива антика*. 46, 1-2 (1996) : 134-136.
18. „Рационализмот на Григориј Акиндин (The rationalism of Gregory Akindynos).“ Георги Старделов, Петар Хр. Илиевски, Матеја Матевски, Цветан Грозданов (ур.). *Религиозни и религиозни аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија: прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија*. Скопје: МАНУ, 1996. (Макропроект, Историја на културата на Македонија“; кн. 4), 65-68.
19. “Die philosophischen Ideen in Makedonien”. In Elke Lorenz, Andreas, Raab (eds.). *Makedonien Reiches armes Land*. Ulm: Gerhard Hess, 1997, 141-149.
20. „Нежната логика на православието.“ *Наше исмо* 1, 1997.
21. „Универзалната граматика и македонскиот јазик. Виолета Панзова, Епоха, Скопје, 1996.“ *Културен живот* 42, 1 (1997) : 94-97.
22. „Violeta Panzova: The Universal Grammar of the Macedonian Language, Ed. Epona, Skopje, 1996.“ *Macedonian Review: History, Culture, Literature, Arts* 27, 1-2 (1997) : 134-138.
23. „Пролегомена за Платоновата филозофија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје*. 25(51) (1998) : 25-31.
24. „Мудрост и светост.“ поговор во Василиј Татакис. *Историја на византиската филозофија*. Скопје: Култура, 1998, 391 - 398.

25. „Љубомир Цуцуловски: *Сведоштва и коментари*, Култура, Скопје, 1999.“ *Културен живот*, 44, 2 (1999) : 82-84.
26. „Философско-мистичните идеи во православната традиција.“ *Историја на идеите на почвата на Македонија: прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија*. Скопје: МАНУ, 2000, 27-31.
27. „Слободата како највисок принцип на филозофијата на историјата.“ Поговор во книгата Лорд Актон. *Историја на слободата*. Скопје: Слово, 2001, 195-224.
28. „Kocijančić, Gorazd: Posredovanje: uvod u hrišćansku filosofiju.“ *Jasen*, Никшић, 2001.
29. „Основни проблеми на Византиската филозофија.“ *Пелагонийска*. 6, 12 (2001) : 46-54.
30. „Амулетот на Блез Паскал.“ *Културен живот* 46, 1 (2001) : 26-29.
31. „Филозофија на молитвата.“ *Наше писмо*, 2001.
32. „Љупка Христова-Башевска: *Црквата и световноста*, Слово. Скопје, 2002.“ *Културен живот* 48, 1 (2003) : 125-127.
33. „За византиската 'внатрешна' филозофија.“ *Културен живот* 48, 4 (2003) : 38-43.
34. „Фатима Мерниси: Превезот и машката елита. Феминистичко толкување на женските права во исламот, превод од англиски: Слободанка Марковска, Сигмапрес, Скопје, 2003.“ *Културен живот* 49, 1/2 (2004) : 94-96.
35. „Доксографските сведоштва на Диоген Лаертиј“, предговор во книгата: Диоген Лаертиј, *Животописе и мислењата на славните философи*, Скопје: Аз-Буки, 2004, I-XVII.
36. „Филозофијата како *ars dialectica*“, предговор во книгата Јонче Јосифовски, *Философски текстови-избор*. Скопје: Аз-Буки, 2004, I-XV.
37. „Поговор“ во Валентина Гулевска. *Филозофијата на кападокиските оци*. Скопје: Аз-Буки, 2005, 167-176.
38. „Стоичката *amor fati* и римскиот философ Марко Аурелиј Цар“, предговор во книгата Марко Аурелиј. *За самиот себе*. Скопје: Три, 2005, 5-26.
39. „*Testimonia Platonica*.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет во Скопје*. 58 (2005) : 1-14.

40. „Владо Тимовски: 'Образованието и религијата, соочување со веронауката', Феникс, Скопје, 2005.“ *Образовни рефлексии* 2 (2005) : 77-79.
41. „Икономија на премолченото.“ *Премин* 33-34 (2006).
42. „Искусството на тајната.“ *Филолошките замечки* 4, 1 (2006).
43. „Мислење во акција“, приказ на книгата на Ферид Мухиќ, *Смисла-та и доблеста*, Битола, 1997 во Златко Жоглев. (прир.) *Врвовише на филозофијата*. Битола: Педагошки факултет, Скопје: Филозофски факултет, 2006.
44. „Жива демократија: Политика и демократија од Квал, Мелби, Трени, Феникс, Скопје, 2006 год. Спектар од Лав Мелдем, Салви Лилицорд, Ерик Салберг, Феникс, Скопје, 2006.“ *Образовни рефлексии* 3-4 (2006) : 102-106.
45. „Покајанието како антрополошки принцип во православниот светоглед.“ *Зборник од меѓународниот научен собир на тема „Класика, балканистика, палеославистика“ (по повод 85 години од раѓањето и 60 години научна работа на академик Пејтар. Х. Илиевски)*, Скопје: МАНУ, 2007, 195-204.
46. „Библијата и човекот на западната култура.“ во Љупка Христова-Башевска, Библиски одзиви: социолошко-антрополошки есеи, Слово, Скопје, 2008, 153-159.
47. „Поговор.“ во Трајче Стојанов. *Досиевски: од подземјето до Божовекото*. Скопје: Аз-Буки, 2008, I-X.
48. „Стереотипи во толкувањето на античката философија.“ *Античката и европската наука и култура*. Скопје: Филозофски факултет, Институт за класични студии, 2009, 37-51.
49. „Поговор.“ во Горан Стојанов. *Персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев*. Скопје: Култура, 2010, 121-128.
50. „Педагогија на духовниот живот“, предговор во митрополит струмички Наум. *Школа за исихазам-основна*. Велјуса: Библиотека Воведение, 2011, 5-13.
51. „Поговор.“ во Слађана Ристиќ Горгиев. *Филозофија у раном средњем веку*. Ниш: Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, 2011.
52. „Пригодна беседа за откривање на бистата на акад. М. Петрушевски.“ *Жива антика*. Монографија бр. 10 (2012) : 22-24.

53. „Есхатолошкиот оптимизам на Платон“. *Филозофијата на крстојачите: аналитичка и/или континентална филозофија - Зборник на текстови*, Скопје: Филозофски факултет, (2013), 8-17.
54. „О вези логоса и бесмртности“. Ниш: *Годишњак за филозофију* Година I/1 (2013) : 147-150.
55. „За душата и за духовниот живот.“ во *Прилози XXXVIII* 1-2, Скопје: МАНУ, 2013, 153-158.
56. „Социолошко-антрополошки одзиви од Библијата: Љупка Христова-Башевска Библиски одзиви: социолошко-антрополошки есеи, Слово, Скопје, 2008 (прво издание, на македонски): Библиски одзиви: социолошко-антрополошки есеи, Арка, Смедерево, 2014 (второ издание, на српски).“ *Културен живот* 61, 1-2 (2014) : 92-95.
57. „Наследниците на Платон во Академијата“. *Зборник на текстови од меѓународната конференција во јовод 2.400 години од основањето на Платоновата Академија*. Скопје: Филозофски факултет, 2016, 159-176.
58. Georgieva, V., V. Gulevska. “Hermeneutics in the Philosophy of Saint Clement of Ohrid.” *Зборник од меѓународна конференција “Education across Borders”* (електронско издание), Битола: Педагошки факултет – Битола, 2016, 41-45.

### Стручна редакција на преводи и текстови

1. Диоген Лаертиј. *Животописе и мислењата на славните философи*. Скопје: АЗ-Буки, 2004.
2. Избор на текстови и стручна редакција на книгата Јонче Јосифовски. *Филозофски текстови - избор*. Скопје: АЗ-БУКИ, 2004.
3. Платон. *Тимај*. Скопје: АЗ-БУКИ, 2005.
4. Аристотел. *За небојто*. Скопје: АЗ-БУКИ, 2005.
5. Марко Аурелиј. *За самиот себе*. Скопје: Три, 2005.
6. Платон. *Софист*. Скопје: АЗ-Буки, 2008.



**TESTIMONIA PERENNIA**



УДК: 1.073"04/14":1(38)

## PHILOSOPHIA PERENNIS КРОЗ ДЕЛО ВЕРЕ ГЕОРГИЕВЕ

Слађана Ристић Горгиев  
Филозофски факултет у Нишу

### Abstract

A comprehensive consideration of the oeuvre of professor Vera Georgieva proves that her view of philosophy could be perceived through the prism of *philosophia perennis*, i.e. “perennial philosophy”. The majority of her works were concerned with the ancient and mediaeval history, which not only emphasized the differences between these two periods but also certain perpetual questions and their eternal answers to be found in the spiritual activity. Examining Plato’s work, philosophy of hesychasm and Byzantine philosophy, Vera Georgieva demonstrated that theological issues were essential in philosophy. Therefore, her ideas evoke the understanding of ancient philosophy which made no distinctions between science, religion and art.

**Key words:** Vera Georgieva, *philosophia perennis*, antiquity, Middle Ages, absolute

Постоје различите претпоставке о томе ко је први употребио термин *перенијална филозофија*. Сматра се да та част припада Лајбницу који је у писму из 1751. године поменуо израз *perennis gvaedem philosophia*, како би указао на то, да је светлост истине присутна и у кинеској и јапанској филозофији, а не само европској, како се надмено сматрало (Кахтеран, 2001, 10). Овим су постављени темељи о „вечној истини“ која се на различите начине пројављује у различитим цивилизацијама и временским раздобљима. Све то је инспирисало и новије ауторе да укажу на могућност постојања *philosophia perennis*, т.ј. вечне филозофије. Управо под тим називом *Philosophia perennis* појавило се дело О. Хакслија 1946. године (Нухлу, 2006), као и дело А. Стеука *Di perenni philosophia* 1540. године (Steuchi, 2018). Од савременијих аутора идеју о перенијалној



филозофији неговао је и К. Јасперс (Јасперс, 2000). Идеја ове филозофије заснива се на универзалној метафизици која препознаје Божанску стварност у свету пролазних ствари. Она се огледа како у непосредној интуитивној спознаји, тако и у мистичним доживљајима који традиционално постоје у религиозним искуствима.

Имајући у виду опус професорице Вере Георгиеве, може се рећи да је њен поглед на историју филозофије сагледан кроз призму *philosophia perennis*. Највећи део њених радова посвећен је историји античке и средњовековне филозофије, у којима она поред разлика указује и на вечна питања, али и вечне одговоре, који се налазе у духовној делатности. На први поглед овако постављена теза, пре може указивати на то да се ради о некаквим езотеријским или теолошким расправама, међутим начин на који В. Георгиева разуме филозофију не искључује богословске теме. Управо супротно, њена дела показују да је теолошка проблематика неодвојива од метафизичких питања, како у античкој тако и у средњовековној филозофији. Како би указали на одређену заокруженост која се може назрети кроз различите текстове и књиге професорице Вере Георгиеве, њен рад ћемо представити најпре кроз специфичну методологију коју она користи у истраживању античке и средњовековне филозофије, а затим и кроз теме које доминирају у њеним истраживањима.

Једно од основних питања које себи постављају сви истраживачи старог и средњег века, јесте како приступити периоду који је далеко иза нас. Када је реч о филозофији онда се ствари додатно усложњавају, јер је потребно не само познавати старе језике, него и правилно разумети филозофске појмове који су вишеслојни и вишезначни. Суочени са тешкоћама једног таквог подухвата многи свесно одустају од тога, трагајући само за оним појмовима и темама које би могле бити разумљиве савременим читаоцима. У Раутлицовој (Routledge, 1990) историји филозофије налазимо управо овакву тврдњу. „Циљ је да се што јасније истакне аргументација коју су средњовековни филозофи користили, посебно тамо

где је она повезана са интересовањима модерних филозофа, те да се критички испитују, на исти начин на који би филозоф данас испитивао аргументе својих савременика.“ (Marenbon, 1990, 31). Овакав методолошки приступ из ранијих филозофија свесно издваја „савремене теме“, занемарујући шири контекст, који је најчешће у директној синергији са теолошком и уметничком компонентом. Додуше, сам аутор нам говори да овакав приступ није обезбедио веће интересовање за средњовековну филозофију, особито на енглеском говорном подручју, али ипак не нуди неку нову методологију којом би се могао истраживати овај период (Marenbon, 1990, 31-32).

За разлику од понуђене методологије, у радовима Вере Георгиеве налазимо покушај да се, колико је то могуће продре, у аутентично разумевање античке и средњовековне филозофије. Наравно, свест о разлици између савременог и античког, као и средњовековног духа времена увек постоји, али упркос томе могу се пронаћи и неке ванвремене компоненте. И док рационалистички и аналитички приступи ванвремену компоненту налазе у логичком мишљењу, В. Георгиева сматра да је то само једна, али не и довољна карика у разумевању античке филозофије. У супротности са аналитичким приступом који се залаже за „свесно издвајање“ логичког и научног мишљења из теолошког контекста, Вера Георгиева сматра да се без религиозног контекста не може разумети филозофија старог века. (Георгиева, 2015, 7-22).

Сва тумачења која трагају само за рационалним у античкој филозофији заборављају богатство античког појма филозофије. Они филозофију издвајају из њеног свеукупног контекста и изједначавају је са актом мишљења, те гледају на њу као на служавку науке (Георгиева, 2015, 20). Ако се филозофија не разуме као наука о целини, онда се удаљавамо од њеног аутентичног значења, без могућности да је сачувамо, и да савременом свету пренесемо њену праву вредност. Сваки покушај свођења

филозофије на један аспект или један сегмент, не може нам пружити право разумевање њеног места, нити у антици, нити у савременом свету.

Зато Вера Георгиева закључује да постоје многи стереотипи, који настају због читавања различитих модела којих реално нема у античкој филозофији. Вера Георгиева наводи две позиције које селективно приступају античкој филозофији: једна је *сциентизам* а друга *пројекција мишљења*, појам који се преузима из психологије сазнања. (Георгиева, 2015, 7). Сциентистичка позиција настоји да у филозофским учењима региструје научна достигнућа и да их оцени са аспекта савремене науке. Из антике се преузимају само они делови учења који се виде као почетни развој научног мишљења. На тај начин се потпуно гура у заборав шири појам филозофије који поред оног научног и рационалног у себи укључује и ирационално. Сциентистичка тумачења се руководе идејом да су се антички филозофи постепено и у далеким назнакама приближавали науци, која је сама по себи врх људског стваралаштва. Као пример наводи се Бернс који сматра да је онтолошка компонента код Анаксимандра пренаглашена науштрб научној. А највећу критику Бернс упућује Пармениду и Мелису који су по њему били заробљеници метафизичких спекулација (Георгиева, 2015, 11).

За разлику од сциентистичке позиције, пројекција мишљења по Вери Георгиевој, своје ставове заснива на пројектовању сопствене филозофске позиције на идеје античке филозофије. Пример оваквог начина мишљења може се наћи код значајних филозофа као што су Хегел и историчара филозофије као што су Винделбанд и Целер. Идеја Хегела је да целокупна историја филозофије сведочи о развоју филозофије као паралелизам између логичког и временског процеса. Винделбанд пак сматра да се група филозофских проблема хронолошки поклапа са редоследом филозофских учења. Целер изјављује да историја филозофије показује временски развој духа на емпијским основама (Георгиева, 2015, 18). Без обзира што се ради о истакнутим ауторима, Вера Георгиева сматра

да је сваки покушај да се филозофија антике или средњег века чита из позиције нечијег филозофског система методолошки погрешна, и да умањује могућност аутентичног изучавања филозофије старог и средњег века. Античка филозофија не треба да се редукује само на рационални, мисаони или логички елемен (Георгиева, 2015, 19). Да би се доловила унутрашња суштина античке филозофије, треба да се повежу сви њени елементи како би се она сагледала у њеној свеукупности. Свака филозофија из прошлости не само да садржи историјску истину, већ омогућава да у комуникацији са њом откријемо претпоставке историјског континуитета филозофије као целине. Свака филозофија је филозофија свога времена, али поред тога у њој постоји и нешто што превазилази само то време (Георгиева, 2001, 6). Вера Георгиева наводи, да у ризници филозофских проблема спадају и ирационалистичке и мистичке појаве, и да историја европске филозофије не може да се разуме, ако се и ови елементи не укључе у њену конститутивну основу (Георгиева, 2001, 11).

У том смислу код Вере Георгиеве можемо наћи и текстове који указују на то да неки доксографски записи, као онај Диогена Лаертија, могу допринети већем разумевању античке филозофије од класичних историја филозофије. Диоген Лаертије у свом делу *Живот и мишљење истакнутих филозофа* (Laertije, 1985), несистематски приказује идеје филозофа, мешајући их заједно са анегдотама и различитим сликама из њихових живота. Међутим, Вера Георгиева сматра да управо због тога што нуди материјал различите садржине о филозофима, ова књига се не либи да нам покаже да су филозофи људи са манама и врлинама, и да су живели у једном реалном историјском времену. Овакви доксографски записи иако недовољно цењени од научника, могу понудити неселективну и комплетнију слику о животу значајних филозофа, него ауторитети који јако често кроз своју призму провлаче мишљење филозофа (Георгиева, 2015, 100). Модерни историчари филозофије праве велики превид када заборављају да античка мисао није у супротности са

практичном страном живота. „Примарна карактеристика античке филозофије је њена практична функција“ (Георгиева, 2015, 18). Тежња за разумевањем света проистекла је из осећаја сродности човека са космосом, и из потребе да се космос пронађе у себи. Они не само што су тежили да разумеју свет у целини, него су се истовремено трудили да живе у складу са космосом, који си се одражавао у врлини. Јер разумевање света као целине не би било могуће уколико се не напредује у врлини. Исходиште целокупног филозофског мишљења, антички филозофи налазе у врлини, која је била једна од водећих парадигми античког света. Суштина филозофије не своди се дакле, само на знање и теоријско истраживање света, него на мудрост која подразумева живот у складу са највишим вредностима. Али да би се то постигло потребна је искрена чежња ка врлинском животу, која се остварује синоптичким сагледавањем јединства света. Управо због тога мудрост у себи садржи и еротолошки момент, односно љубав и чежњу као покретачке мотиве досезања врлине (Георгиева, 2015, 18). Тако из самог терминолошког одређења филозофије (љубав према мудрости), Вера Георгиева изводи не само њену рационалну, него и њену ирационалну димензију, која је саставни део античког поимања филозофије. Да су филозофи свет сагледавали као тајну, говори и чињеница што су многи од њих своје филозофске поставке изражавали кроз поеме. Ово се посебно односи на филозофе космолошког периода, мада ову чињеницу многи савремени аутори пренебрегавају. Тако нам Вера Георгиева наглашава да се скоро по правилу изоставља уметничка компонента представника космолошког периода, који су се изражавали кроз поеме (Георгиева, 2015, 19). Скоро целокупно запостављање теолошке и уметничке компоненте из античке филозофије, и њено свођење на рационално мишљење озбиљно нарушава нашу слику о том периоду.

Управо због тога у делима Вере Георгиеве наилазимо на осветљавање оних тема у филозофији, како у антици, тако и средњем веку, које се дуго нису сматрале филозофским и које су свесно занемариване. То

су управо оне теме које у савременом корпусу припадају теологији и психологији, а тичу се сотериолошких питања, као што су питање спасења душе, смисла живота и бриге о души. Савремени истраживачи не виде никакав проблем у томе када филозофији приписују научне теме, али када се у њој препознају теолошке теме, тада у томе виде нешто страно филозофији (Горгиев, Ристић, 2011, 17-33). Ово је један од основних проблема који је довео до тога да су се теме перенијалне филозофије изостављале из проучавања антике и средњег века. Вера Георгиева нас подсећа, како су аутори збуњени мистично - религиозним списма Емпедокла, док прихватају списе у којима он говори као космолог и научник. Са друге стране, често су збуњени чињеницом, као што смо раније нагласили, што су и Парменид и Емпедокле своје филозофске мисли изражавали кроз поеме, што даје нову димензију у тумачењу њиховог филозофског корпуса. Такође, сведоци смо, редукованог тумачења Платоновог опуса где се већим делом занемарују теме које се баве бесмртношћу душе (Георгиева, 2015, 49). Професорица В. Георгиева напомиње да је веза душе и истине предмет Платонове гносеологије и да је његова теорија преегзистенције душе, као и брига о души и њеном сапсењу, једна од његових централних тема (Георгиева, 2015, 50). Логичке претпоставке Платонове гносеологије налазе се у његовој метафизици (Георгиева, 2015, 36). Душа филозофа, по Платону, не само да се присећа небеског света, него је у трајном заносу (манији), ка том наднебеском свету (Георгиева, 2015, 52). Он филозофију дефинише као разговор душе са собом и као припрему за смрт. Из идеје о бесмртности душе може се дедуцирати свако друго филозофско гледиште Платона (Георгиева, 2015, 53). Зато проф. В. Георгиева наглашава да је за Платона филозофија начин живота који је у сагласности са иманентном суштином људске душе (Георгиева, 2015, 60). Метафизички свет идеја, на челу са врхунском идејом Добра, окосница је Платоновог есхатолошког оптимизма. У том смислу В. Георгиева наводи да код Платона

не постоји изједначавање између идеја и појмова, већ су појмови само одрази идеја у људском уму (Георгиева, 2015, 52). Идеје као истински објект познања код Платона истовремено имају и онтолошки и гносеолошки статус (Георгиева, 2015, 46). Зато страх од смрти није нешто што приличи филозофу, јер филозоф који се сроди са светом идеја, сродно се истовремено и са вечношћу (Георгиева, 2015, 57). И када говори о Платоновом неписаном учењу проф. Вера Георгиева укључује она места из посредних сведочанства у којима се потврђује његово учење о прана-челима (Георгиева, 2015, 35). А када је реч о Платоновој академији и њеним личностима, В. Георгиева и у њој налази ону клицу Платоновог учења које ће бити духовни расадник и средиште образовно - етичког карактера за потоње генерације (Георгиева, 2015, 81). Тачно је да су се антички филозофи бавили промишљањима и појмовним обликовањем света, али се не сме заборавити да је њихова креативност резултат двеју инспирација. „Античка филозофија садржи две инспирације истовремено: темпоралну и перенијалну. У њој постоји хармонија и сагласност вечног и временског, емотивног и мисаоног...“ (Георгиева, 2015, 18).

За разлику од античке филозофије која има васпитни и онтолошки карактер, средњовековна филозофија по В. Георгиевој има гносеолошко - психолошка и естетска обележја. У антици имамо јединство онтологије и педагогије, а у Византији јединство теорије и праксе (Георгиева, 2015, 158-159). У оквиру средњовековне филозофије Вера Георгиева се бави византијском филозофијом, а једна њена посебна студија посвећена је филозофији исихазма. Централна идеја филозофије исихазма је проналажење смисла човековог постојања у непосредном додиру и доживљају вечности (Георгиева, 1995, 6). Она овде посебно указује на монаштво као покрет у оквиру хришћанства из кога настаје исихазам као мистични пут ка Богу, односно као икономија тишине и неизрецивог. Вера Георгиева нам даје опис и развојни пут монаштва без кога се тешко може разумети аутентичност средњовековне филозофије (Георгиева, 1995, 17-24).

Сврха монаштва јесте управо очување опитног искуства Бога, а у исихазму налазимо врхунац таквог духовног искуства. „Филозофија исихазма има егзистенцијално значење, које произилази из њеног основног циља, а то је спасење човека схваћеног као непоновљива и незаменљива личност“ (Георгиева, 1995, 13). Овом својом књигом Вера Георгиева сведочи о аутентичности средњовековне филозофије, упркос доминантним ставовима који одбацују не само византијску, него и целокупну средњовековну филозофију због њене везе са хришћанском религијом (Kalin, 1985, 68). Али веза са религијом не умањује оригиналност византијске филозофије, већ напротив, мистика омогућава конституисање оригиналне хришћанске филозофије која се суштински разликује од других филозофија по својим специфичним карактеристикама (Георгиева, 2001, 20). Византијска филозофија је дуго оспоравана од историчара филозофије. И док су се из схоластике спорадично проучавали аутори који се баве онтолошким и логичким доказима постојања Бога као што су Августин, Анселмо, Тома Аквински, дотле се византијски мислиоци нису ни помињали. Проблем који савремени аутори виде управо јесте тај, што је у средњовековној филозофији вера примарни гносеолошки принцип. А феномен вере се тешко исказује речима, и пун је антиномичности. Језик вере је металогичан, пун слика и метафора, и као такав он се разликује од дискурзивног мишљења. Тако рецимо Вера Георгиева наводи ставове Целера и Хегела који у мистици виде самоубиство филозофије (Георгиева, 2015, 157).

За разлику од оваквих ставова, Вера Георгиева у мистици налази један од оригиналних доприноса филозофији у Византији. У својим најдубљим инспирацијама византијска филозофија се формира на есхатолошким питањима хришћанства. Њена теоријска основа представља религијски теоантропоцентризам. (Георгиева, 2001, 21). Уместо интелектуалног односа према Богу као у антици, у Византији спознаја Бога има мистични карактер. У гносеолошком систему спознаје доминира



емоционални и ирационални моменат, што значи да она узима искуство као примарну степеницу у сазнању (Георгиева, 2001, 23). Мистика је гносеолошко искуство највишег ранга недоступно дискурзивном мишљењу и научној методологији, али то не значи да она треба да буде искључена из теорије сазнања.

Вера Георгева у својој монографији о византијској филозофији показује управо супротно, да је хришћанска филозофија изворна филозофија јер даје изворно сазнање, и да је дуго времена непотребно занемарена. Византијска филозофија као одраз источног хришћанства нуди изворне одговоре на основна филозофска питања и покрива целокупну филозофску проблематику. „Аутентичност византијске филозофије се препознаје у питањима смисла постојања човека, вредности живота и улоге смрти, у питањима бесмртности, непосредности егзистенцијалног искуства, односа теорије и праксе, као и у питањима о трансцедентности и иманентности. Преко одговора на ова вечна питања конституише се основа византијске антропологије, онтологије, гносеологије, етике, естетике.“ (Георгиева, 2001, 21-22). И заиста, В. Георгиева у својој монографији о Византијској филозофији исцрпно нам представља филозофско - богословске идеје Василија Великог, Григорија Ниског, Григорија Богослова, Дионисија Ареопагита, Јована Лествичника, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Фотија, Симеона Новог Богослова, Михаила Псела, Григорија Паламе, Акиндина и Плитона.

Већина аутора којима се бави Вера Георгиева јесу црквени оци, који своје учење заснивају на опитном искуству сједињења са Богом. Израз мистично у патристичком значењу јесте употпуњена другост која продире у свет и преображава човека. Централна теза византијске филозофије је однос Бога и човека, међу којима постоји онтолошка сродност. Човек је у Византији и микрокосмос и микротеос, он је сродан са космосом, али и са Богом. Управо због те онтолошке сличности са Богом, у човеку постоји образ божји и могућност богопознања (Георгиева, 2001, 152).

Суштина богопознања не огледа се само у некаквој теоријској спознаји, већ је акценат стављен на искуство љубави. Богопознање остварује се једино кроз љубав према Богу, јер се Бог по учењу црквених отаца, људима открива кроз љубав. Ово откривање Бога, Вера Георгиева назива онтолошком нежношћу према свету (Георгиева, 2015, 153), или нежном логиком православног хришћанства (Георгиева, 2015, 177), чиме је наглашен синтетички карактер византијске филозофије.

Све ово говори у прилог тези да Византија није била само архивско спремиште антике, и њена једина улога није се огледала у томе да прене-се античку мисао до ренесансе, већ је она била плодан сусрет хеленске и хришћанске филозофије. Она је очувала и надградила грчку жеђ за истином и опитним мистичним искуством и изградила нову терминологију на темељима хеленске. Она је хришћанским садржајем дала духовну свежину филозофској терминологији и самим тим себе уврстила у непресушну ризницу мудрости.

Основне тезе назначене у својим студијама о филозофији исихазма и византијској филозофији Вера Георгиева поткрепљује и у својим другим текстовима, где се бави основним категоријама хришћанске филозофије као што су васкрсење и покајање. Када је реч о покајању оно се може схватати као антрополошки принцип који повезује три антрополошка питања: какав је био човек, какав је сада и какав ће бити? Покајање је свест о томе да човек жели да се врати својој онтолошкој сличности са Богом. Покајање је чин преображаја човека а самим тим и његова нова шанса, извор новог живота (Георгиева, 2015, 170). Али покајање није само лични чин него и саборни, јер он увек позитивно утиче и на заједницу у ширем смислу (Георгиева, 2015, 173). У исихастичкој традицији покајање је чин којим се отварају духовна врата, јер кроз њих се искуствено дотиче онтолошка реалност, другост, која је по свему различита од ове постојеће (Георгиева, 2015, 175). У том смислу покајање

има везе са психологијом, али оно није психолошки него онтолошки чин који преображава човека.

Поред покајања Вера Георгиева се бави и анализом филозофије васкрсења која у себи сажима сотериологију, есхатологију и антропологију хришћанства. Васкрсење је један од основних појмова *philosophia perennis*, јер је засновано на идеји о вечном животу човека. Живот на земљи је само једна етапа у плану вечног живота (Георгиева, 2015, 187). Земаљски живот човека је припрема за вечни живот. Есхатолошка перспектива осмишљава живот верника (Георгиева, 2015, 184). Човек је позван да учествује у Христовој богочовечанској природи и да сам постане обоготворен. Преко Христа човек добија шансу да сједини своју створену природу са нествореним божјим енергијама. На овај начин човек кроз Бога задобија вечност и поражава смрт. „У религији се поништава страшна космичка реалност смрти. Њен водич је есхатолошка реалност“ (Георгиева, 2015, 179). Вечни живот дакле, човеку не долази из његове сопствене природе, већ по благодати коју Бог даје човеку. У основи васкрсења стоји филозофија бесмртности сваког човека, као непоновљиве и незаменљиве личности. Пут ка бесмртности занован је на сазнању Бога као вечности, преко чега се човек испуњава божанском врлином.

Овде смо се бавили само неким радовима професорице Vere Георгиеве који мање или више показују основну линију њеног филозофског промишљања. Тај правац мишљења огледа се и у њеним другим радовима, које овога пута нисмо анализирали, али који су прожети указивањем на присуство трансцедентног у филозофији. Филозофија како је види Вера Георгиева је непрекидно трагање за апсолутним. Она је спој пролазног и вечног, спој трансцедентног и иманентног. Основни проблем савремене филозофије је тај што се својим темама све више окреће профаном, а занемарају свето. Ако се занемари свето, трансцедентно, вечно, шта онда остаје филозофији? И зар филозофија од првог свог импулса не трага за божанским, за оним што надилази ову стварност.

Филозофија није само прича о логичком мишљењу, него прича о човеку, а човек се не своди само на логичко мишљење. Човек насушно трага за оним вечним у њему и ван њега. Знање о томе да га је нашао мора бити дубоко проживљено искуство. Познато је да су духовне вежбе и молитве као и многи видови аскетизма били практиковани још у античким филозофским школама: питагорејској, киничкој, стоичкој, итд., тако да потрага за мудрошћу и мудрост није могла остати само на промишљању. Вера Георгиева управо у античкој и средњовековној филозофији проналази ону заједничку нит која указује на доживљај као место узвишене гносеологије. При томе не занемарује нити негира значај појмовног мишљења. Она нам само показује да је појмовно мишљење тек један сегмент наговештаја искуства трансцедентног. А филозофија није ништа друго него покушај да се наузвишенијим појмовним опише искуство Апсолута. Античка и средњовековна филозофија јасно сведоче о томе да човек у себи осећа присуство божанског, зато се доживљај трансценденције не може свести само на мишљење, већ и на присуство. О том присуству Бога најбоље нам говори филозофија исихазма, о којој нам професорица Вера Георгиева нуди исцрпну студију. Мистично искуство је индивидуални чин који доказује суштину есенцијалних одлика човека као бића, сведочећи о безграничности његове природе. Мистични чин је гносеолошки инспирисана тежња да човек себе спозна у свом најаутентичнијем извору, сведочећи притом о онтолошкој слободи човека.

Својим радовима Вера Георгиева нас враћа не само изворном разумевању света и човека, него нас враћа себи, оним најбољим плодовима човековог духа и душе. А зар филозофија није убирање тих најбољих плодова, и зар јој управо због тога није додељен статус краљице наука!? Ако је тај краљевски статус филозофије давно пољуљан и ако у њега данас мало ко верује, Вера Георгиева нас својим радовима управо на то зналачки подсећа.

## Литература

- Георгиева, В. (1995). *Филозофија исихазма*. Ниш: Градина Јунир.
- Георгиева, В. П. (2001). *Византијска филозофија*. Скопје: Табернакул.
- Георгиева, В. (2015). *Мудросӣ ло̄џос свей̄осӣ*. Скопје: Филозофски факултет.
- Горгиев, Ристић, С. (2011). *Филозофија у раном средњем веку*. Ниш: Филозофски факултет.
- Jaspers, K. (2000). *Filozofska vera*. Beograd: Plato.
- Kalin, B. (1985). *Povjest filozofije*. Zagreb: Školska knjiga.
- Kahteran, N. (2001). *Philosophia perennis. Znakovi vremena*. Sarajevo: Ibn Sina. 10-34.
- Laertije, D. (1985). *Život i mišljenje istaknutih filozofa*. Beograd: BIGZ.
- Marenbon, Dž. (1990). *Medieval philosophy*. London and New York: Routledge.
- Steuchi, A. (2018). *De Perenni Philosophia. Libri X* (Classic Reprint) (Latin Edition) (Latin) Hardcover: Oktober.
- Huxley, A. (2006). *Večna filozofija. Philosophia perennis*. Beograd: Metaphisice.

**TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA  
ANTIQUA**



УДК: 113/119(38)

## ПРЕТСОКРАТОВСКОТО РАЗБИРАЊЕ НА ЧОВЕКОТ

Жељко Калуѓеровиќ

Универзитет во Нови Сад, Филозофски факултет, Нови Сад

Дејан Донеv

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски факултет, Скопје

### Abstract

Western civilization, whose vision of *cosmos* is still prevailingly anthropocentric, finds the origin for its standing points in Judeo-Christian tradition and in the views of ancient Greek philosophers. In searching for antecedents of the vision of man as a being having a special status among other living beings, the focus of the study in this paper will be on the preserved fragments of first *physicists*. The authors have identified that indications of anthropocentric approaches, despite structural hindrances of their concepts, may be found in Pythagoreans, Parmenides, Empedocles, Anaxagoras and Democritus. However, the Presocratics who most clearly anticipated the latter anthropocentric views was Alcmaeon from Croton, whose statement that the man is different from other living beings by being the only one that is capable of understanding while other living beings receive sensations but do not understand, represents, the authors concluded, an indication of both Aristotle's and the statements of numerous subsequent thinkers that *logos* abilities may be allocated only to humans and that the man has ontological primacy in relation to other living beings.

**Key words:** first *physicists*, practical wisdom i.e. thinking, sensation, ontological primacy, man

Западната цивилизација, чијашто визура на *космосот* и натаму е доминантно антропоцентрична, излезната точка на сопствените ставови ја пронаоѓа во јудејско-христијанската традиција и во ставовите на античките философи. Навестувања за логоцентрички и хомоцентрички<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> За конституирањето на самиот хомоцентризам *alias* антропоцентризмот, погледни: Krzmar, 2016, 63-76.



погледи на светот како основи на модерната граѓанска епоха,<sup>2</sup> и покрај структуралните пречки во нивните концепции, може да се пронајдат уште во делата на првите старогрчки мислители,<sup>3</sup> односно во сочуваните фрагменти, во овој контекст, на интересните претсократовци.<sup>4</sup>

Питагореецот Филолај, во книгата *За ѱриродаӣа*, тврди дека постојат четири начела на разумното животно (ζώου τοῦ λογικοῦ): мозок (ἐγκέφαλος), срце (καρδία), папок (ὀμφαλός) и полов орган (αἰδοῖον). Филолај ги раздвојува средиштата на мислењето и восприемањето (DK44B13):

Главата (мозокот) е начело на разумот, срцето е начело на душата и чувствата (восприемање).<sup>5</sup> | κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος.

<sup>2</sup> Елементи на ваков светоглед можно е да се забележат и кај Платон (*Symp.* 207a-c; *Rep.* 441a-b; *Not.* 963e). Во *Крайшил* 399c, основачот на Академијата етимологизирајќи го зборот „човек“ (ἄνθρωπος), вели дека од сите животни единствено човекот е исправно наречен ἄνθρωπος, затоа што разгледувајќи гледа (ἀναθρών ἃ ὅπλε). Со други зборови, човекот: „исц̄ӣовремено гледа и то разгледува и то ѱромислува ӣоа ӣӣо то видел“ (καὶ ἀναθρεῖκαὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὅπλεν). На почетокот на самиот пасус Атињанецот пишува дека: „Дрӯӣӣе живо̄ӣни она ӣӣо то гледа̄ӣ во̄ӣӣӣо не то исц̄ӣӣува̄ӣ, нӣӣу то ѱромислува̄ӣ, нӣӣу то разгледува̄ӣ (anathoréo)“ (ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρίαῶν ὄρᾳ οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ). Прев. В. Томовска-Митровска. Платон, *Крайшил*, Магор, Скопје, 2006, стр. 45, 399c. Оригиналот на *Крайшил* е преземен од: Platon, *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., dritter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, s. 446-448, 399c. За Аристотеловите заслуги за постулирање и подоцнежната рецепција на човекот како привилегирано суштество на земјата да се консултира: Калуђеровић, 2018, 203-214.

<sup>3</sup> Лакс смета дека дел од програмата на раните грчки философи било да се оди понатаму од она што сетилата го кажуваат. Laks, во: A. A. Long, 1999., 257.

<sup>4</sup> Како идеја за овој труд послужи дел од трудот којшто еден од авторите нешто порано го има објавено во Хрватска: Kaluđerović, 2014, 393-406. Измените од содржински стилски карактер се направени заради „стегнување“ на текстот, негово растоварување од повремени дигресији и неопходни прецизирања предизвикани од дополнителни увиди на авторите заради достапна дополнителна литература, како и поради попрегледно и течно излагање на материјата.

<sup>5</sup> Прев. Дејан Донеv според преводот на S. Hosu. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 361, B13. Германско издание H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich 1985, s. 413, B13.

Заклучокот кој Филолај го изедува е дека мозокот го покажува начелото на човекот, срцето начелото на животното, папокот начелото на растението, додека половиот орган начелото на сите нив заедно, затоа што сè цвета и ’рти од семето.

Во белешките на Александар Полихистор стои дека тој пронашол и податок кој во одредена мера му опонира на Аристотеловиот генерален приговор упатен кон претсократовците<sup>6</sup> дека тие не го одвојуваат умот (νοῦς) од разборитоста, т.е. мислењето (φρόνησις) од восприемањето (αἴσθησις) и другите аспекти на душата (ψυχή) (DK58B1a). Имено:

<p>дека човековата душа се дели на три дела, на разум, ум и волја. Дека разумот и волјата речиси и да постојат и во другите живи суштества, но умот (дека постои) само во човекот.<sup>7</sup></p>	<p>τὴν δ' ἀνθρώπου ψυχὴν διηρῆσθαι τριχῆ, εἰς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν. νοῦν μὲν οὖν καὶ θυμόν εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ.</p>
--	--

<sup>6</sup> Бивствената апорија во промислувањата Аристотел ја објаснува со тврдењето дека тие, навистина, ја истражувале вистината на суштествата, но поаѓајќи од претпоставката дека сетилните ствари се единствените суштества во стварноста. Аристотел сметал дека неговите претходници го разбираат умувањето како нешто телесно, како што е восприемањето и дека, главно, разбираат дека сличното со слично се восприема и разбира. Поинаку кажано, Аристотеловиот генерален став е дека тие, освен што ја поистоветуваат разборитоста, т.е. мислењето и восприемањето, велат и дека восприемањето е некоја другост, односно дека е, по нужност, вистинито само она што се појавува во восприемањето. Поради тоа, не само Емпедокле и Демокрит, туку и „речиси сийе осџанайџи“ станале приврзаници на таквото мислење, што Аристотел го поткрепува и во наводите од нивните фрагменти или со сопствени увиди во нивниот пристап (*Met.* 1009a38-1010a15).

<sup>7</sup> Прев. Дејан Донеv според преводот на А. S. Kalenić. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 397, B1a. Германско издание H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich 1985, s. 450, B1a.

Она што е видливо од овој фрагмент, според анонимните питагорејци, е дека душата ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$ ) е *genus proximum* на „разумот“ ( $\nu\omicron\upsilon\nu$ ),<sup>8</sup> на „умот“ ( $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ )<sup>9</sup> и на „волјата“ ( $\theta\upsilon\mu\acute{o}\nu$ ). Седиштето на душата се простира од срцето до мозокот. Оној „дел“ од душата кој се наоѓа во срцето е „волјата“, додека умот и разумот се „делови“ кои се наоѓаат во мозокот. Посебноста на статусот на човекот се манифестира и преку констатацијата дека разумниот и „волевиот“ „дел“ на душата се смртни и пропаѓаат, додека умниот „дел“ на душата е бесмртен и не пропаѓа.

Понатаму, Парменидовиот „пат на вистината“ во поемата *За  $\bar{\iota}\rho\iota\rho\omicron\gamma\alpha\bar{\iota}\tau\alpha$* , претставува своевидно истражување за вистинската природа на стварноста и односот на таа стварност кон сетилните појави. Нивната основна цел, зачувување на битието, би можела да се постигне само со потполно одредување на целината како неподвижна, полна, неделива, вечна... Доколку сетилата говорат спротивно од она што се добива со *λοῖσοσι*, хегеловски би можело да се каже - дотолку полошо по сетилата. Елејската онтологија првенствено, дава вистинит модел на постоечкото, таа ја изложува структурата на стварноста која секогаш е иста и која не може да се восприеми со сетилата. Умствената стварност е вистинита без оглед на фактот што може да биде недостапна за видот. Елејците покажаа дека вистината не мора да биде на страна на она што сетилно се појавува, односно она што е наједноставно да му се претставува на сетилата. И навистина, постојаноста и евидентноста на вистината стои во контрадикција со непостојаноста и несигурноста на сетилното

<sup>8</sup> Иако именката од машки род  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , т.е.  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  може да се преведе како „разум“ (но и како „памет“, „свест“, „промислување“, „разборитост“, „душа“, „ќуд“, „мислење“, „цел“, „намера“, „одлука“, „смисла“, „значење“), авторите сметаат дека правилно е да се преведе со „ум“. Да се погледне: Liddell, Scott, Jones, 1180-1181.

<sup>9</sup> Грчката именка од женски род  $\phi\rho\acute{\iota}\nu$ , односно  $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , дескриптивно го означува она што благородните делови во телото, на пример срцето, ги раздвојува од остатокот, како своевидно седиште на она душевното, свеста и мислењето. Оттука, таа може да се преведе, освен како „срце“ и „душа“, и како „памет“, „разум“, односно „мислење“ и „ум“. На ова место  $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$  е преведена како „ум“, покажувајќи дека тоа е она што е единствено својствено за човекот.

сознание, па затоа истата примарно се ситуира во сферата на мислењето.<sup>10</sup> Парменид, во прологот од својата поема ја нагласува непроменливоста на рационално сфатената вистина (**DK28B1.28-30**):

Ти треба да спознаеш сè: <i>и срцејѝо</i> <i>бесѝрејѝејѝно на веродосѝојѝнаѝа</i> <i>висѝина,</i> <i>и мненијаѝа на смрѝиниѝе во кои</i> <i>висѝинска веродосѝојѝносѝ нема.</i> <sup>11</sup>		χρῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἤμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθῆς.
---	--	--

Најпознатиот елејски философ во 7 фрагмент (**DK28B7**) вели дека не треба да се следат обичаите, видот или слухот,<sup>12</sup> па ниту јазикот, туку треба да се просудува со разумот (κρίναι δὲ λόγῳ). Уште повеќе, за Парменид вистинскиот предмет на знаењето е областа на *λοῖσοῖι*. На основа на прологот во поемата *За ѝрпυροгаѝа* може имплицитно да се заклучи дека еден човек (Парменид) на необјаснив начин стигна до навистина привилегирана позиција, првенствено во однос на останатите смртни луѓе.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> И Аристотел бил свесен дека кај Парменид не е можно да се игнорира постоењето на дистинкцијата меѓу мислењето и восприемањето. Врската меѓу гледиштето од „патот на вистината“ и она што следува на „патот на мнението“, Аристотел го излага во *Меѝафизика* 986b31-33. Во списот *За создавањето и уништувањето* 325a13-14, тој го потврдува ова разликување на умственото и сетилното, припишувајќи им го можеби на сите Елејци.

<sup>11</sup> Прев. Витомир Митевски, *Почетѝоци на заѝагнаѝа философија - Преѝсократѝовци*, Матица Македонска, Скопје, 2006, стр. 172, B1.28-30. Германско издание H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich 1985, s. 230, B1.28-30.

<sup>12</sup> Слично, Херкалит во 107 фрагмент (**DK22B107**) забележува дека лоши сведоци им се очите и ушите на луѓето што имаат варварски души (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων). За одредени карактеристики на Хераклитовата философија да се консултира и Kaluđerović, Donev, 2017, 97-115.

<sup>13</sup> Парменидовата големина е во тоа што се обидува да излезе од кругот „телесно-душевно“, насочувајќи се примарно на она што Платон подоцна ќе го нарече „бидувачкото на бивствувачкото“ (τοῦ ὄντος ὄντος). За елејскиот философ е ирелевантно дали суштеството е тварно или душевно, реално или идеално, па неговата онтологија зазема своевидно посредно место помеѓу анимализмот на претходниците и метафизиката на оние кои дојдоа после него. Поопширно за Парменидовата поема *За ѝрпυροгаѝа* види кај Kaluđerović, 2017, 101-110.

Кај Емпедокле, еден век подоцна, исто така, можно е да се забележи спротивност помеѓу фрагментарното согледување на сетилата, т.е. восприемањето (αἰσθήσεως) и синтетичкото согледување кое настанува со посредство на мислењето, односно разумот (λόγος), а кој е во некоја смисла синестетички. Затоа и го повикал својот ученик Павсаниј (DK31B3.9-13):

Просри со мислата моќно од каде се нештата јасни,  
и немој повеќе верба да имаш  
в’око одошто в’уво  
ниту во громкиот глас, туку во јасниот јазик.  
Немој да губиш верба во кој било друг дел од себе, пат до знаењето што е;  
тук спознај откај што е јасно.<sup>14</sup>

ἀλλ’ ἄγ’ ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῆι  
δῆλον ἕκαστον,  
μήτε τιν’ ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ  
κατ’ ἀκουήν  
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα  
γλώσσης,  
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὀπόσῃ πόρος  
ἔστι νοῆσαι,  
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ’ ἦι δῆλον  
ἕκαστον.

Иако Емпедокле верува дека сите живи суштества се разборити,<sup>15</sup> тој сепак прави градација и во една своевидна хиерархизација на животот луѓето се над животните, а животните над растенијата. Според него,

<sup>14</sup> Прев. Витомир Митевски, *Πочетници на зајаднајта философија - Прејисократиовци*, Матица Македонска, Скопје, 2006, стр. 193, B3.9-13. Германско издание H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich 1985, s. 310-311, B3.9-13.

<sup>15</sup> Емпедокле наведува (DK31B103) дека сите суштества се разборити (πεφρόνηκεν), односно дека имаат разум или свест, додавајќи дека тоа е така според волјата на судбината. Во воведот во 110 фрагмент (DK31B110) дури може и да се пронајде тезата дека сите делови на огрот, било да се тоа видливите или невидливите, може да имаат свест (φρόνησιν) и способност за мислење (γνώμην), наместо дел од мислењето (νόματος). Секст Емпирик додава дека уште понеобично е што Емпедокле сметал дека сè има моќ на расудување (λογικά), вклучувајќи ги и растенијата. Емпедоклевата позиција од крајот на 11 фрагмент (DK31B110) дека: „Сè има разборитосци во себе и од мислењето доделен дел“ (πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν), може релативно лесно да се доведе во врска со Парменидовото гледиште: „Дека секое сушисциво има некакво сцознаие“ (πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνώσιν) (DK28A46). Што се однесува до самиот Елеец, односно до релативноста на неговите ставови во однос на подоцнежното втемелување на не-антропоцентризм, парадигматичен е Парменидовиот 16 фрагмент (DK28B16).

исто така постои градација и внатре во човечкиот род. Душите на оние мудри луѓе кои стигнале на чекор до обоготворување, попримаат највисоки облици на човечност. Гатачите, поетите, исцелителите и овоземните предводници на луѓето се ослободени од човечките маки и ја делат трpezата со другите бесмртници. Емпедокле сметал за себе дека поседува поголем број од споменатите карактеристики, па оттука и не е така чудно кога во една реченица (DK31B112.4) за себе вели дека е бесмртен бог, кој повеќе не е смртен човек.

Дека работите ниту кај Анаксагора не се симплифицирани, може да се регистрира од неговата квалификација на придвижувачките сили, односно умот. *Нусοῖν* во фрагментите на Хермотим Клазоменецот има многу својства на апстрактно начело (DK59B12):

Останатите нешта имаат учество во сè, но умот е неограничен и самосвоен и не зема учество во ништо, туку е сосема сам и за себе... Тој е најнежно и најчисто од сите нешта, потем има сознание за сè и има моќ над сè; а моќ има најголема. Со нештата што имаат душа, и со поголемите и со помалите, со сите нив владее умот. Умот воспоставил власт и над севкупниот вртеж со тоа што го поттикнувал првиот вртеж... Но, ништо едно од друго сосема не се издвојува и не се одделува освен умот.<sup>16</sup>

Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκράτης καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν. ... Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. Καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. ... Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ.

<sup>16</sup> Прев. Витомир Митевски, *Почетници на западната филозофија - Претсократовци*, Матица Македонска, Скопје, 2006, стр. 210-211, B12. Германско издание H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich 1985, s. 37-39, B12. Аристотел, во согласност со својата телеолошка концепција на Универзумот, имал пофални зборови за Анаксагора, затоа што во неговиот ум ги наоѓал навестувањата за одредбите на целта, т.е. причината зошто стварите стануваат добри и убави. Во

Клазоменецот докажува дека човековите умни моќи се супериорни во однос на физичката сила на животните.<sup>17</sup> Анаксагора, на трагите на Диодор, вели дека луѓето ќе ги завладеат животните со посредство на единственото искуство (ἐμπειρία), помнењето (μνήμη), мудроста (σοφία) и умењето (τέχνη). Афирмација на оваа теза може да се пронајде и во познатото Аристотелово место од списот *За деловиите на животните* (687a7-12). Според оваа интерпретација, Анаксагора смета дека човекот е најразборитото (φρονιώτατον) од сите живи суштества, а причината за тоа ја образложува со фактот што истиот има раце.<sup>18</sup>

Понатаму, Секст Емпирик, наведува дека според четириесетина години помладиот од Анаксагора, Демокрит, постојат два вида на сознание (γνώσεις), од кои едното се стекнува со сетилата (αἰσθήσεων), а другото со разумот (διανοίας). Она сознание кое се стекнува со разумот Демокрит го нарекува вистинско и му придава сигурност во истражувањето на вистината, а она сознание кое се стекнува со сетилата го нарекува мрачно и не му придава сигурност во осознавањето на вистината.<sup>19</sup> На крајот од 11 фрагмент (DK68B11) тој пишува:

својата прва книга *Метафизика* (984b15-19) се забележува потврда на констатацијата за телеологичноста на умот на Клазоменецот.

<sup>17</sup> Во сегменти од 12 фрагмент (DK59B12) Анаксагора констатира дека умот (νοῦς) постои и во сите живи суштества (ζῷοις), како во големите така и во малите, како во вредните така и во оние помалку вредните. Философот од Клазомена, уште повеќе, во (псевдо) Аристотеловиот спис *De plantis* (Περὶ φυτῶν) (815b16-17), е претставен, заедно со Емпедокле и Демокрит, како застапник на тезата дека и растенијата имаат ум (νοῦν) и способност за мислење (γνώσιν). Разликите помеѓу овие суштества не се последица на суштествена диференција помеѓу нивните души, туку се последица од разликите помеѓу нивните тела кои го олеснуваат или отежнуваат целосното дејствување на *Nous*-от.

<sup>18</sup> Гледиштето на Аристотел е дека човекот ги добил рацете затоа што е најразборит (φρονιώτατον). Објаснувањето е дека рацете се орудије (ὄργανόν), додека природата, еднакво како и разборитиот (φρόνιμος) човек, ја доделува секоја поединечна ствар на оној кој со неа може да се користи. (PA687a7-12).

<sup>19</sup> Сепак, во дел од 105 фрагмент (DK68A105) Филопон изјавува дека Демокрит говори дека е исто да се мисли и восприема, и дека тие потекнуваат од една способност (δυνάμειος). Ставот дека мислењето и восприемањето кај атомистите мора да зависат од физичкиот механизам, го потврдува Аетиј (DK67A30). Леукип и Демокрит,

Всушност, сè што излегува од видокругот на очите, тоа е во власта на видокругот на разумот.<sup>20</sup> ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῆι τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται.

Демокрит (и Епикур) (според Аетиј (DK68A105) смета дека душата има два „дела“: еден разумен (λογικὸν) кој се наоѓа во градите, и вториот неразумен (ἄλογον), кој е распространет по целото тело. „Делот“ на душата кој е прикладен за водење, Демокрит го сместува во главата. Умот е концентрација на душата во главата, т.е. мозокот, слично како и кај Анаксагора, Диоген од Аполонија, Алкмеон и подоцна Платон.<sup>21</sup> На основа на ова може да се заклучи дека, според Демокрит, душата е ум во потесна смисла, а сетилата нешто што не е душа или нешто што е понизок облик на душа.

Иако Демокрит вели дека потребата за потомство произлегува од природата на сите суштества, тој, истовремено смета дека треба да се воспостави одредена дистинкција помеѓу луѓето и животните. Специфичноста на луѓето, која се истакнува во 278 фрагмент (DK68B278), е дека тие се единствените меѓу суштествата кои имаат душа и што мислат дека можат да очекуваат некаква корист од потомството кое го добиваат. Освен тоа, Демокрит, во своите „етички“ фрагменти<sup>22</sup> нагласува уште една особеност на луѓето, која ја навестува не

---

според неговото толкување, сметаат дека восприемањето (αἰσθήσεις) и мислите (νοήσεις) се само промени на телото.

<sup>20</sup> Прев. Дејан Донеv според преводот на V. Gortan. H. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 148, B11. Германско издание H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich 1985, s. 141, B11. Зборот γνώμη, кој е преведен како „разум“, може во даден контекст да значи и „сознание“, т.е. „мислење“. Во 111 фрагмент (DK68A111) стои дека според Демокрит мислењето (ἔννοια) е критериум за истражување, додека чувствата служат за избор и избегнување.

<sup>21</sup> Сите тие се на трага на Алкмеон, а се разидуваат со Емпедокле, во тврдењето дека главата, односно мозокот, е централниот т.е. највиталниот орган и истиот е местото од каде доаѓаат сите восприемања (DK59A108).

<sup>22</sup> За Демокритовите *Fragmenta moralia* да се погледне кај Kaluđerović, 2015, 167-177.



само диференцијата меѓу луѓето и животните, туку и разликата меѓу Грците и варварите, а која може да се сублимира во теминот *ψαυγευία*<sup>23</sup>. Имено, Хелените ја знаат вредноста на воспитувањето и образованието (*παιδεία*) за оформување на човечкото суштество, која според учењата кои првично се произлезени од Сократовата рецепција, доминира во философијата. Оформувањето на човекот според одредена смисла и цел со посредство на *ψαυγευία* овозможува и создавање на човековата „втора природа“, која всушност е негова „прва природа“. Демокрит насетува дека простата природна егзистенција на човекот не е онаа состојба во која тој треба да остане, како и тоа дека човекот, погледнато од неговата визура, претставува посебен настан во *Κοσμοσφίη*. Посебноста на човекот се изразува низ човековото согледување дека неговата духовна егзистенција му се претставува како неприродна, секундарно-природна или како највисока точка на неговата природна егзистенција, односно како одалечување од природната егзистенција.<sup>24</sup>

Еден претсократовец, сепак, најјасно ги антиципираше понатамошните гледишта за посебноста на човекот наспроти другите живи суштества. Алкмеон од Кротон сметал дека восприемањето (*αἴσθησις*) настанува како резултат на заемното дејство на неслични ствари. Истовремено, тој (според Теофраст (DK24A5) „прво ја одредил разликата спрема животните“ (*μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῷα διαφοράν*). Алкмеон тврдел дека човекот се разликува од останатите „животни“ затоа што само тој единствено ја има способноста на разбирање (*ζυγιέναι*), додека останатите „животни“ восприемаат (*αἰσθάνεσθαι*), но не разбираат. Кротоњанинот тоа го вели со следните зборови (DK24B1a):

<sup>23</sup> Да се консултира: DK68B33, DK68B179, DK68B180, DK68B181, DK68B182, DK68B183, DK68B185, DK68B187; Jeger, 1991.

<sup>24</sup> Да се види и Kaluđerović, Donev, 2016, 105-122.

Од другите (живи суштества) човекот се разликува по тоа што единствено тој разбира, додека другите (живи суштества) примаат осети, но не разбираат.<sup>25</sup>

ἄνθρωπον γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, οὐ ξυνίησι δέ.

За разлика од мислењата на другите претсократовци,<sup>26</sup> според Алкмеон не може да се стави знак на еднаквост помеѓу разборитоста и восприемањето. Дека Алкмеон бил во право видливо е и од Аристотеловата изјава, без директно реферирање на ставовите на Кротоњанинот, во која се наведува дека во восприемањето сите животни имаат свое учество, додека во разборитоста, тоа е случај само со непознат број.<sup>27</sup>

Алкмеон коректно просудил дека мозокот, а не срцето, е седиште на сите сензорни активности во човечкиот организам, и со тоа влијаел на Платон кој вели (*Phd.* 96b) дека Алкмеон е оној кој рекол дека знаењето доаѓа од константноста на помнењето и мнението, додека помнењето и мнението доаѓаат од слухот, видот и мирисот со посредство на мозокот. Не само што Алкмеоновото гледиште разликува разборитост, т.е. мислење од восприемање, истот ја антиципира и Аристотеловата теорија за

<sup>25</sup> Прев. Дејан Донеv според преводот на D. Novaković. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983. str. 190, B1a. Германско издание H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich 1985, s. 215, B1a. Грчкото ξυνίησι односно ξυνίημι од крајот на овој фрагмент значи „да се состави“. Веројатно Алкмеон го има предвид значењето на овој збор кој говори за „составување“ на восприемањето, а кое е единствено својствено на човекот. Во оваа смисла ξυνίημι се преведува како „сознавање“, „распознавање“, „разбирање“. Алан (D. J. Allan) смета дека Алкмеон прави разлика меѓу чистото восприемање и координација на податоците од различни сетила, прашувајќи се каде во телото оваа активност се одвива. Allan, 1979, 45-46.

<sup>26</sup> Теофраст конкретно го наведува Емпедокле. Аристотеловиот пријател можеби мислел на споменуваната теза на Емпедокле дека сите суштества се, вклучувајќи ги и растенијата, разборити и дека поседуваат дел од мислите (**DK31B103**, **DK31B110**).

<sup>27</sup> Аристотел вели дека некои животни, притоа, ја имаат и можноста за движење во место, а некои, како, на пример, луѓето, и способноста за мислење (διανοητικόν) и ум (νοῦς): „и ако има нешто друго слично на ѝоа или ѝоважно“ (καὶ εἰ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμώτερον). (*De anima* 414b16-19).

развој на повисоките функции,<sup>28</sup> и донекаде ја унапредува со идентификација на мозокот како средиште на восприемањето.

Критериумот за разликување меѓу луѓето и животните, кој го наведува Алкмеон, конечно, е своевидна негација на неговото можно верување во преселба на душата (*παλλυγενεσία*),<sup>29</sup> но и навестување на Аристотеловата<sup>30</sup> и подоцнежните антропоцентрички тврдења за онтолошкиот примат на човекот во однос на другите живи суштества.

---

<sup>28</sup> *Met.I.1*; *An.Post.II.19*; *EN1039b15* и понатаму. Ова учење го усвои и Хипократ (*De morb. sacro*, 17).

<sup>29</sup> За *palingenesii* како Питагорина доктрина известува Ксенофан (**DK21B7**) со познатите зборови дека Питагора на поминување видел како некои луѓе тепаат куче, па им рекол повеќе тоа да не го прават, затоа што по криците на животното препознал дека тоа е душата на неговиот пријател. Овој фрагмент (**DK21B7**) покажува дека Питагорејското верување во препородување или обновување на душата веќе било доволно познато уште во шестиот век пр.н.е., за да може да биде обезличено. Питагориното препознавање на душата на пријателот отелотворена во кучето, од друга страна илустрира пренесување на личниот идентитет на ψυχή, што значи дека личноста на некој начин преживува во преселбите на душата и дека постои континуитет на идентитетот. Заклучокот кој може да се изведе, макар и имплицитно, е дека одушевените суштества, значи и животните, но и некои растенија, во извесна смисла се свесни суштества. Дека кај Питагора и питагорејците, Парменид, Емпедокле, Анаксагора и Демокрит можат да се најдат и рудименти од релативизирањето на разликите меѓу човекот и другите живи суштества, т.е. антиципација на поголемиот број подоцнежни модалитети на неантропоцентрички пристапи, еден од авторите на овој труд се обиде и да го покаже - Kaluđerović 2016, 151-170.

<sup>30</sup> Аристотел во списот *De partibus animalum* (686a25-31, 687a4-5) повторно наведува дека од сите живи суштества само човекот стои исправено, согласно неговата божествена природа и битие. Одлика на божествената природа на таквото суштество е да умува (νοεῖν) и да биде разборито (φρονεῖν).

## Литература

- Allan, D. J. (1979). *The Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, Oxford.
- Aristotel. (2008). *Analitika II*, во: *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*. Beograd: PAIDEIA.
- Aristotel. (2007). *Metafizika*. Beograd: PAIDEIA.
- Aristotel. (1992). *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrv. sveuč. nakl.
- Aristotel. (2011). *O delovima životinja*, во: *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja*. Beograd: PAIDEIA.
- Аристотел. (2006). *За гушаѿа*. Скопје: Магор.
- Аристотел. (2007). *За создавањеѿо и унишѿувањеѿо*. Скопје: Profundum.
- Barnes, J. (2001). *Early Greek Philosophy*. New York: Penguin Putnam.
- Diels, H., Kranz, W. (1985-1987). *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*. Zürich: Weidmann.
- Dils, H. (1983). *Predsokratovci fragmenti I-II*. Zagreb: Naprijed.
- English, R. B. (1915). "Democritus' Theory of Sense Perception", u: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 46.
- Jeger, V. (1991). *PAIDEIA*. Novi Sad: Knjiž. zajed. N. Sada.
- Kahn, C. H. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc..
- Kaluđerović, Ž. (2015). *Dike i dikaiosyne*. Скопје: Магнаскен.
- Kaluđerović, Ž. (2016). „Presokratske anticipacije ne-antropocentrizma”, во: *ARHE*, god. XIII, br. 25, Novi Sad.
- Kaluđerović, Ž. (2017). *Rana grčka filozofija*. Zenica: Hijatus.
- Калуђеровић, Ж. (2019). „Стагиранин и не-људска жива бића”, во: ЗБОРНИК од Втората меѓународна интердисциплинарна конференција „БИОЕТИКАТА – ЗНАК НА НОВОТО ДОБА” Охрид, С. Македонија, 06-08 октомври 2018 / PROCEEDINGS from Second International interdisciplinary conference „BIOETHICS – THE SIGN OF A NEW ERA” Ohrid, N. Macedonia, October, 06-08, 2018, уредник Д. Донев / Editor D. Donev, Скопје: Филозофски факултет – Скопје, Центар за интегративна биоетика при Филозофскиот факултет во Скопје / Faculty of Philosophy, Center for integrative bioethics under the Faculty of Philosophy - Skopje.
- Kaluđerović, Ž., Donev, D. (2016). „Kaliklova pleoneksija”, во: *Kom*, Vol. V, 1, Beograd.

- Kaluđerović, Ž., Donev, D. (2017). „Mnogodimenzionalnost određenja *pyr-a i dike*”, во: *Kom*, Vol. VI, 3, Beograd.
- Krznar, T. (2016). *U blizini straha*. Karlovac: Veleučilište u Karlovcu.
- Laks, A. (1999). “Soul, sensation, and thought”, во: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A. (1966). “Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?”, во: *The Classcal Quarterly*, New Series, Vol. 16, No. 2.
- Minar, E. L. Jr. (1949). “Parmenides and the World of Seeming”, во: *The American Journal of Philology*, Vol. 70, No. 1.
- Митевски, В. (2006). *Почейоци на зајаднајта философија – Прејсокрајовци*. Скопје: Матица Македонска.
- Митевски, В. (1997). *Херкалиџи*. Скопје: Матица Македонска.
- Platon. (1993). *Država*. Beograd: BIGZ.
- Platon. (1955). *Gozba*, во: *Ijon. Gozba. Fedar*. Beograd: Kultura.
- Платон. (2006). *Крајџил*. Скопје: Магор.
- Platon. (1970). *Fedon*, во: *Dijalozi*. Beograd: Kultura.
- Platon. (2004). *Zakoni*. Beograd: Dereta.
- Platon. (1988). *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., dritter band, Hrsg. von G. Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche buchgesellschaft.
- Тодороска, М. (2009). *Арусџоџел и џрејсокрајовциџџе*. Скопје: Аз-Буки.
- Vlastos, G. (1950). “The Physical Theory of Anaxagoras”, во: *The Philosophical Review*, Vol. 59, No. 1.

УДК: 1-053:[113/119:111.852

## ПИТАГОРА И КОСМОЛОШКАТА ЕСТЕТИКА

**Иван Цепароски**

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски факултет - Скопје

### **Abstract**

The approach to Pythagoras and to the age of ancient aesthetics designated as “cosmological aesthetics” will begin by defining certain general frameworks of Pythagoras and Pythagoreans’ philosophy, so as to continue with the analysis of Pythagoras and Pythagorean aesthetics in the framework of the theory of beauty and the theories of art in antiquity. The attitude of the Pythagoreans to visual arts, and especially to music, will also be considered in the context of the explicit opposition to the rival theory of beauty and art in the pre-Socratic age, embodied in the work of Protagoras and the Sophists. Finally, both the place of Pythagoras and the Pythagoreans in the existing histories of aesthetics will be considered, and the importance of this teaching for the formal aspects of beauty and in the context of the paradigm of “the harmony” and “the number”, as key aspects of not only beauty and art, but also of the whole world (the cosmos), will be highlighted.

**Key words:** Pythagoras, Pythagoreans, history of aesthetics, cosmological aesthetics, philosophy of music, beauty

### **Вовед**

Пристапот кон Питагора и кон раздобјето од античката естетика определено како „космолошка естетика“ ќе започне со утврдувањето на определени општи рамки на филозофијата на Питагора и на питагорејците, за потем да се продолжи со анализата на естетиката на Питагора и на питагорејците во рамките на теоријата за убавото и теориите за уметноста во антиката. Ќе се разгледа и односот на питагорејците кон визуелните уметности, а особено кон музиката, и тоа во контекст на јасно изразеното спротивставување кон ривалската теорија на убавината и

на уметноста во претсократовското раздобје, овоплотена во делото на Протагора и на софистите. Потоа ќе се разгледа и местото на Питагора и на питагорејците во постојните истории на естетиката и ќе се укаже на важноста на ова учење за формалните аспекти на убавината и во контекст на парадигмата за „хармонијата“ и „бројот“ како клучни аспекти не само на убавината и на уметноста туку и на севкупниот свет (космос).

### **Питагора и питагорејците**

Многу измаглици го прекриваат просторот и времето на дејствувањето на Питагора (околу 570 – околу 495 пр.н.е.). Уште од времето на Хераклит и Емпедокле, потоа на Платон и на Аристотел, па сè до денес, се раскажуваат и се конструираат приказни и легенди врзани за живот и за делото на Питагора и на питагорејците. Ова доаѓа не само оттаму што зад Питагора не останал ниту еден пишан труд, иако доксографот Диоген Лаертиј наведува наслови на повеќе негови списи од кои за три смета дека се напишани од страна на самиот Питагора (*За ѝприродајта*, *За восѝиѝаниетѝо* и *За државнојто уредување*), додека за другите смета дека се дела на припадниците на неговата школа и на учениците (Диоген Лаертиј, 2004: 351), и не само затоа што питагорејците дејствувале како тајна заедница која своите клучни знаења ги споделувала единствено со членовите на заедницата, туку и затоа што од ова временско растојание е тешко да се разграничи што е создадено од самиот Питагора, а што од неговите ученици и духовни „поданици“. Оваа тешкотија не е нова – за неа говори и Аристотел кој во основа и не прави разлика помеѓу учењето на Питагора и на питагорејците, туку нив ги толкува како единствена целина.

Се смета дека Питагора се родил на островот Самос околу 570 година пр.н.е. и дека живеел околу седумдесет и пет години, така што за година на неговата смрт се зема годината 495 пр.н.е. Според други извори тој живеел од околу 580 до околу 500 година пр.н.е., значи околу

осумдесет години. Како и да е, Питагора на Самос живеел сè до своето *акме* (врвот на интелектуалните сили – околу четириесеттата година од животот), за потем, откако ќе го посети Египет, и веројатно и Вавилон, да појде кон јужна Италија (околу 530 пр.н.е.) за да остане во градот Кротон безмалку до крајот на својот живот. За овие биографски податоци врзани за животот на Питагора најмногу дознаваме од фрагментите за неговиот живот и за неговото дело собрани, научно обработени и преведени од Херман Дилс (во редакција на Валтер Кранц) во прочуениот и акрибичен труд „Претсократовци“ (Diels, 1983). Таму наоѓаме голем број податоци од различни извори (повеќе или помалку точни со оглед на субјективниот пристап на авторите што најчесто ги критикуваат Питагора и питагорејците), но тоа се податоци кои, сепак, ни овозможуваат да ја реконструираме суштествената филозофска мисла на Питагора и на питагорејците.

Згора на тоа, филозофските погледи на Питагора се сериозно и успешно обработени во цела една низа истории на филозофијата во рамките на англо-саксонската филозофија, тргнувајќи од Расел (Russell, 1979[1946]), Гатри (Guthrie, 1962), Коплстон (Copleston, 1962) и Кени (Kennу, 2004), а во однос на делата објавени кај нас, треба да се укаже на инструктивните пристапи од книгите на Мухиќ (Мухиќ, 2005: 135-171) и на Митевски (Митевски, 2016: 65-79; 153-168). Како најобемно и најсеопфатно дело објавено во последниве години се смета монографијата на рускиот историчар на филозофијата Леонид Јаковлевич-Жмуд под наслов „Питагора и раните питагорејци“ (Жмуд, 2012), дело што истата година се објавува и во превод на англиски јазик (Zhмud, 2012).

Сепак, ако посакаме во кратки црти да го определиме учењето на Питагора, за оттаму потем да се префрлиме кон импликациите на ова учење за естетиката, секако, ќе треба да се укаже дека Питагора не само што ги поставува темелите на егзактниот пристап во филозофијата при што математиката ја зема за врвна парадигма, туку тој ги поставува и



темелите на математиката и на геометријата – Питагорината теорема и денес е точна како што била точна и во негово време. Тој, едновременно, ги поставува темелите на музиката, астрономијата, па дури и на филозофијата, како што се смета во рамките на доцната антика па и подоцна во ренесансата (Kahn, 2001: 1). Од друга страна, пристапот кон уметностите од гледна точка на математиката, особено во однос на онтолошко-етичкото толкување на суштината на музиката и на светот, односно на совршената космичка „музика на сферите“, е трајниот белег што Питагора и питагорејците го оставаат во рамките на естетиката. Затоа не случајно Берtrand Расел, со својот аналитичко-ирониски однос кон величините од минатото (а особено кон оние од областа на математиката) укажува дека „математиката, во смисла на демонстративен дедуктивен аргумент, започнува со него, и кај него е непосредно поврзана со еден особен вид на мистицизам. Влијанието на математиката врз филозофијата, делумно должејќи му нему, од неговото време па сè до денес, е едновременно и длабоко и несреќно“ (Russell, 1979: 49). Но, кога Берtrand Расел го вели ова тој само го повторува она што претходно многу поуспешно го изразува современиот филозоф и математичар Алфред Норт Вајтхед, кога како некое прецизно ехо на дамнешните сфаќања за Питагора како за татко на самиот поим филозофија, укажува дека Питагора е првиот што ги внесува математичките идеи во апстрактното мислење и дека „тој инсистирал врз важноста на врвните општи поставки во мислењето, дека ја дивинизирал важноста на бројот како помош при конструкцијата на кое и да е претставување на условите внесени во поредокот на природата“ (Whitehead, 1925: 41).

Но без оглед на загадноста и интересноста на самата личност на Питагора: од неговото учење за преселбата на душите (метемпсихоза), па преку езотеријата на нумерологијата и ритуалните прочистувања и од пропагираното вегетеријанство и почитувањето на родовата еднаквост, па сè до орфизмот и мистицизмот на табу-концептите (низа забрани за

однесување меѓу нив и забраната да не се јаде не само месо туку и некои растенија, како на пример гравот, а потем и забраните *да не се крши лебои* или *да не се крева она што е љаднајќо од масајќа*), сепак, неговите длабоки и умни толкувања на светот на природата и на космосот, како и учењето за душата – што подоцна особено ќе влијаат врз Платон – прават Питагора со право да го сметаме за еден од најзначајните мислителите на севкупната антика.

Како потврда на овие ставови, уште еднаш затоа ќе потсетам на зборовите на Берtrand Расел од крајот на поглавјето посветено на Питагора од неговата „Историја на филозофијата“, каде што се укажува на огромното историско значење на Питагора за поврзувањето на математиката и геометријата со теологијата и со моралот. Силно изразеното влијание на Питагора врз филозофските идеи на Платон, св. Августин, св. Тома Аквински, Декарт, Спиноза и Лајбниц, па сè до нашата современост, се потврдува со зборовите на Расел кои го истакнуваат клучното значење на Питагора во сферите на филозофијата и на науката: „Јас не знам за ниту еден друг човек кој бил толку влијателен како што бил тој во сферите на мислењето. Го велам ова зашто она што се покажува како платоновство, откако ќе се анализира, ќе се изнајде дека, во суштина, е питагорејство. Севкупната концепција на надворешниот свет, што му се открива на интелектот, но не и на сетилата, е изведена од него“ (Russell, 1979: 56).

## Питагора и основите на космолошката естетика

Мнозина естетичари со право сметаат дека уште во антиката е создадена т.н. „голема“ теорија на убавината и на убавото (Tatarkiewicz, 1980; Граси, 1974) според која убавото почива врз *џројорџијата на деловијте*, односно врз вистинскиот и точен распоред на деловите во целината. Оваа голема теорија на убавината е заснована од питагорејците, а во нејзината основа се поставени *хармонијата* (која важи за музиката,

но и за сликарството кога станува збор за хармонијата на боите) и *симетријата* (распространета во архитектурата, скулптурата и сликарството). Всушност, потрагата по објективно заснованата убавина е потрага по совршените пропорции и хармонии за секоја поодделна уметност. Овие ставови ги споделуваат во подоцнежните раздобја на антиката и Платон и Аристотел кога укажуваат, првиот, дека „зачувувањето на мерата и на пропорцијата секогаш е убаво“ (Филеб 64e) и вториот, кога вели дека „убавото е дадено во (определена) големина и поредок“ (Поетика 1450b 38). Оттаму е можно историјата на теоријата на убавината да ја сфаќаме и да ја толкуваме како историја на две носечки естетички традиции во допирот со убавината. Првиот вид – што се определува како *питагорејска традиција*, а што се поврзува со сериозниот и контемплативен вид на задоволство предизвикан од определени „формални односи“ кои се содржани во убавиот објект, и вториот вид како *софистичка традиција* – што може да се определи како дел од традицијата на *принципот на задоволство*, кој ги опфаќа задоволствата што произлегуваат од сетилата афицирани од убавината. Затоа и можеме да се согласиме со ставот на авторот Мек Махон, од есејот за „Убавината“ застапен во „Рутлицевиот прирачник по естетика“, според кој: „природата, музиката и интелектуалните творби, како на пример математичките теории, вообичаено е да ја изразуваат убавината во рамките на питагорејската традиција, а оние нешта што се поврзани со задоволствата на сетилата, како на пример боите, вкусот и допирот, вообичаено е да ја изразуваат убавината во рамките на традицијата на принципот на задоволство“ (McMahon, 2001:227). Оттаму, теоријата на убавината во рамките на питагорејската традиција или големата теорија на убавината, којашто убавината ја поистоветува со *пропорцијата и бројот*, владее во текот на целата антика, средниот век и ренесансата, па сè до модерните времиња. Секако, таа доживува определени подобрувања или модифицирања, како на пример кај Плотин во „Енеадите“ (Плотин, 2005: 73–94), особено во поглавјата „За убавото“

(I.6.1) и „За умствената убавина“ (V.8.31), а врзано за укажувањето дека покрај пропорциите и распоредот на деловите убавите ствари можат да бидат убави и кога се единични, а не само како сложени, зашто светлината, ѕвездите и златото се убави, иако се единични. Со ваквиот став големата теорија на убавината не се доведува под прашање туку само се надополнува, а овие мали постапни модификации на големата теорија за убавината ги забележуваме и во делата на св. Августин и на св. Тома Аквински.

Всушност, во текот на цели два милениума европската теорија на убавото го минува патот од широкото разбирање на убавината (нејзиното поврзување со добрината и вистината), преку процесот на стеснување на поимот „убавина“ и нејзиното врзување за строго естетски убавото (кај софистите, аристотеловците, стоичарите или кај хуманистите од ренесансата), па сè до конечното достеснување на поимот преку одделувањето на возвишеното од убавото што се случува во XVIII век, особено кај Едмунд Берк во неговото младешко дело „Филозофско истражување за потеклото на нашите идеи за возвишеното и убавото“ (Берк, 2005:185–192). Потем, патот што го минува оваа голема теорија на убавината води од првично востановеното *објективно* разбирање на убавината (*космолошката естетика*) кон подоцнежното *субјективно* толкување на убавината (*антиројолошката естетика*).

Како и да е, уште од времето на Питагора и на питагорејците прецизно се утврдува дека убавината е објективна категорија, а оттаму и убавината на светот (на космосот) е убавина која најмногу зависи од бројните односи. Тоа го знае и го тематизира уште Аристотел (*Met.* 985 b – 986 a) кога ја појаснува и конкретно кога ја расветлува мислата на Питагора и на питагорејците за „броевите како елементи на сите битија и дека севкупното небо е хармонија и број“ (*Met.* 986a; 1971: 17). Всушност, ова онтологизирање на космосот, односно ова толкување на светот, во контекст на убавината и на уметноста, може да го претставиме

како едно консеквентно движење што тргнува од убавината – која што почива врз хармонијата, хармонијата врз редот, редот врз пропорцијата, пропорцијата врз мерата, а мерата врз бројот. Затоа во рамките на бројот, и на овие бројни односи, доминираат категориите пропорција, симетрија, хармонија и ритам. Оттаму, како што укажува полскиот естетичар Владислав Татаркјевич, „под влијание на питагорејците и во согласност со нивната теорија Грците убавото започнале да го нарекуваат *symmetria* или сразмерност. Пропорцијата – говореле тие – е објективната основа на секое убаво; убавото постои во стварниот свет, во космосот; човекот во него го гледа и од него го пренесува во сопствените творби“ (Tatarkjevič, 1981: 189).

Хармонијата, од друга страна, претставува определено вклопување, средено и пријатно спојување на различностите, коишто самите по себе може да содржат многу контрасти. За ова ни говори и потеклото на зборот хармонија, од старогрчкиот збор *harmos* – да споиш. Поимот хармонија потекнува од времето на Питагора кој, според легендата, слушајќи како чеканот удира во различни наковални во ковачницата и така создава различни звуци, според аналогија заклучил дека и жичаните инструменти и нивните жици што вибрираат може да создаваат соодветни хармонии. Тој открил и дека две жици звучат најпријатно тогаш кога се нееднакви или кога едната се „трга“ на  $1/2$ ,  $2/3$  или  $3/4$  од должината на онаа другата (Bibby, 2003: 14-15; Dosi, 2005: 18).

Хармонијата е значаен поим не само во естетиката туку пред сè во музиката и во музичката теорија. Естетичката употреба на категоријата хармонија произлегува од музичките аналогии, но притоа треба да се има на ум дека може да зборуваме барем за три значења на хармонијата. Така кон хармонијата пристапува и американскиот естетичар Дебни Таунсенд авторот на одредницата „Хармонија и симетрија“ во рамките на „Блеквеловиот прирачник по естетика“ (Townsend, 1992:179–180). Таму се тврди дека првото значење е објективистичкото и питагорејското

коешто се врзува за космологијата и хармонијата на сферите; второто е она коешто хармонијата ја бара во самите сетила (кај субјектот што восприема), при што се смета дека убавината е едно „хармонично чувство“ (Френсис Хачесон), а третото значење произлегува од овој субјективистички пресврт и го наоѓаме веќе кај Имануел Кант во неговата „Критика на моќта на судењето“ од 1790 година, каде што се говори за задоволство „во хармонијата на когнитивните моќи“, на слободната игра меѓу имагинацијата и разумот. На тој начин „хармонијата“ се субјективизира и психологизира.

Сепак, заедничката тема на сите овие досега опишани употреби е, всушност, редот. Убавината, впрочем, затоа низ историјата и се идентификува со *regioi* и *среденоста*. Та затоа и космосот е убав, зашто е среден (гр. *kosmos* = ред, среденост), затоа и жените (а сè повеќе и некои мажи!) одат кај козметичар (збор од ист корен како и зборот космос), за да се средат и за да бидат поубави. Оттаму, хармонијата ги впишува редот и среденоста во принципите на уметноста и во естетскиот одглас. Како што естетичката теорија се префрлува кон својата субјективистичка насока, така и изворите на редот и среденоста се префрлуваат кон субјективизмот. Но, кај подоцнежните автори „редот“ веќе не се бара и не се наоѓа во космосот туку во умот што создава ред. Како што вели естетичарот Дебни Таунсенд, „митолошкото движење од хаосот кон редот најнапред се појавува како хармонија во универзумот, а следствено се движи кон субјективната хармонија на моќите на судењето“ (Townsend, 1992:181).

### ***Питагора и питагорејците во историјата на естетиката***

Во својата „Историја на естетиката“ авторите Катерина Гилберт и Хелмут Кун кон Питагора и питагорејците пристапуваат со должна почит (Gilbert-Kun, 1969: 9-16), истакнувајќи го нивното значење за раните филозофски спекулации во контекст на космологијата или теоријата за структурата на космосот, како и на психологијата, односно на раната

психологија како дополнување на космологијата, при што човековата душа, врз основа на принципот *сличнојџо ѓо сознава сличнојџо*, е во непосредна поврзаност со *душајџа на свейџојџ*. На тој начин естетиката станува продолжеток на космологијата, а цела низа поими од космологијата се префрлуваат во естетиката, како на пример, убавината на геометриските фигури која се манифестира и во убавината на планетите и на структурата на космосот. Ова се потврдува и со мислењето на Питагора дека топката не само што е суштествената форма на космосот, туку дека таа е најубава од сите цврсти геометриски тела, како што кругот е најубав од сите геометриски фигури (Diels 58 C, 3; Diels I, 1983: 415).

Сведувањето на светот на ред и на среденост, откритието дека математиката е во состојба да ги изрази суштините на астрономските појави, како и дека во природата владеат бројните односи, како што бројот, бројните односи и пропорциите владеат и со човечкиот живот и со човечкото тело, според Гилберт и Кун, право питагорејството да се смета за „*јрвиојџ јример на есјџејџичка јџеорија*“ со темелната хипотеза дека „бројот е супстанција на стварноста [која] може најдобро да се демонстрира преку музиката“ (Gilbert-Kun, 1969: 14-15). Ова проучување на математичката основа на музиката се развива во две насоки: *јрвајџа*, која води кон откритијата на Архита, водечкиот питагореец од времето на Платон, поврзани со музиката и создавањето на науката за акустиката, односно откритието дека музичките звуци произлегуваат од постојаните движења во одредени интервали и дека оттаму тонот се состои од делови што се изразуваат во бројни пропорции; и *вјџорајџа* насока, која се поврзува со моралната и космичката смисла на музиката. Ова учење се поврзува со претпоставената „музика на сферите“, сфаќањето дека планетите при своето постојано и средено движење создаваат совршено хармонична музика која се толкува како божествена музика. Затоа оваа хипотеза прецизно ни укажува на постоењето на *есјџејџскиојџ моменјџ* во рамките на питагорејството и на раните космологии.

Оттаму, музиката што ја создава човекот е *йодражавање* на оваа космичка музика, и затоа Питагора и питагорејците посакуваат космичката хармонија да ја префрлат во рамките на земната хармонија и на тој начин да ја прогласат музиката за водечка уметност. Овие ставови подоцна ќе најдат свое овоплотување во идејата за поделбата на уметностите (науките) во форма „седум слободни уметности“ (*septem artes liberales*) составени од „квадривиум“ (*quadrivium*) и „тривиум“ (*trivium*) при што како „квадривиум“, односно како четири водечки науки (уметности) што се изучуваат при високите образовни центри (*facultas artium*) во доцната антика, целиот среден век и ренесансата, имено, се сметаат следниве четири дисциплини: *аритметиката*, *геометријата*, *астрономијата* и *музиката*, додека во „тривиумот“ спаѓаат: *граматиката*, *реџориката* и *дијалектиката*. Оваа поделба на уметностите, особено во однос на „квадривиумот“, јасно е дека непосредно произлегува од темелното учење на Питагора и на питагорејците.

Инаку, Питагора и питагорејците во контекст на нивното учење за етосот на музиката говорат за два типа на музика: *йрвиоџ*, поврзан за острите и закрепнувачки мелодии коишто треба да предизвикуваат мажевно и воинствено расположение, и *вџориоџ*, поврзан со нежните и лесни тонови својствени на луѓето со поблаг темперамент. Притоа музиката може да се користи и во терапевтски цели: оние луѓе што се посурови и пострастни, со помош на вториот тип на музика, да можат да се „смират“ и „облагородат“, и, обратно, летаргичните и незаинтересираните со помош на првиот тип на музика да можат да се „дисциплинират“ и „активираат“. Секако, овие ставови на Питагора и на питагорејците сердно ќе бидат прифатени подоцна од страна на Платон во неговата естетика, за што ни посведочува неговото учење за педагошката и етичката функција на музиката од неговите доцнежни дела „Држава“ и „Закони“.



И затоа можеме да се согласиме со мислењето на Вил Дурант дека денес, иако не сме гении каков што бил Питагора, ние можеме да знаеме што тој „мислел кога рекол дека филозофијата е највишата музика“ (Durant, 1953: xxix), и згора на тоа, сметам дека можеме да знаеме, сепак, дека е можно поврзувањето помеѓу *musica mundane* (ноетичката музика) и *musica humana* (естетичката музика).

Во својата „Естетика од класична Грција до денес: една кратка историја“ Монро Брдсли, исто така, укажува на значењето на Питагора и на питагорејците за историјата на естетиката, истакнувајќи дека нивните емпириски истражувања, нивните достигнувања во сферите на математиката и астрономијата, како и нивната применета психологија, етичките и религиските учења, прават Питагора и „питагорејците да се доближат, како ниеден друг пред времето на Платон и Сократ, до нацртот на естетичката теорија за една од уметностите, имено музиката“ (Beardsley, 1966: 27). Појаснувајќи го нивниот придонес за музиката и за музичката теорија, Брдсли укажува дека движејќи се од утврденото космолошко толкување на светот кој се сведува на математички односи, односно на број, тие, питагорејците, *миметички* преминуваат кон сродната *хармонија на човечката душа* и на тој начин ја користат музиката во терапевтски цели за да ја пречистат и прочистат душата. За ова нагледно ни зборува и Аристоксен кога укажува дека питагорејците „за прочистување на телото применувале медицина, а за прочистување на душата музика. Првично со тој начин на прочистување се служел Питагора: и него, имено, го нарекол лечење со помош на музика“ (Diels 58 D1; Diels I, 1983: 422).

Оттаму, Питагора и питагорејците ги поставуваат и темелите на учењето за музичката катарза и катарзата воопшто, а најзначајниот бранител на питагорејството од петтиот век пр.н.е, Дамон од Атина, пак, гради специфична музичка теорија според која музиката овозможува определени типови на карактери и начини на живот (етоси) да се

манифестираат во определени видови мелодии и ритмови. Оваа непосредна поврзаност на музиката со образованието и со етиката особено ќе влијае врз Платон кој во „Државата“ (*Rep.* 424c; Платон, 2002: 211) изречно вели: „Особено треба да се внимава да не се промени видот и обликот на музиката во некоја нова смисла, зашто ова во целост е опасно! Всушност – никаде не се менуваат начините и тропите на музиката без промена на политичките начела, и тоа најбитните; така вели Дамон, а јас сум во тоа убеден“.

Сепак, во однос на толкувањето на естетиката на Питагора и на питагорејците најзначајни и најсеопфатни пристапи наоѓаме во првиот том од „Историјата на естетиката“ на полскиот естетичар Владислав Татаркјевич. Затоа, сега, ќе се осврнам кон неговите толкувања кои прецизно ги уврдуваат корените на питагорејството, неговиот развој и несомненото влијание врз подоцнежните филозофи, особено врз Платон, и најмногу врз значењето на естетичките дострели на питагорејската космолошка естетика.

Татаркјевич со право смета дека релацијата меѓу филозофијата и естетиката можеме да ја следиме во рамките на барем четири генерации на филозофи кои создаваат и определени естетички теории: *првата*, Дорската естетика на Питагора и на питагорејците, *втора*, Јонската естетика на Демокрит и Атичката естетика на Сократ и на софистите, *трета* на Платон и *четврта* генерација на Аристотел.

Кога станува збор за питагорејската естетика Татаркјевич определува девет клучни нејзини аспекти кои се битни за нејзиното темелно разбирање, и тоа: 1. Питагорејската идеја за пропорцијата и мерата; 2. Идејата за хармонијата и космосот; 3. Идејата за етосот на музиката; 4. Орфичкиот елемент и прочистувањето со помош на уметноста; 5. Музиката како уметност поразлична од сите други уметности; 6. Контемплацијата; 7. Дамоновото учење за музиката во рамките на Атичката филозофија; 8. Хераклитовата филозофија и елементите на

питагорејство што се манифестираат во ова учење; и 9. Учењето за редот и хаосот (Tatarkiewicz, 1970: 80-89).

Бидејќи поодделни аспекти на вака темелно протолкуваната питагорејска естетика веќе беа анализирани во рамките на претходните делови од овој текст, останува сега, на трагата на толкувањето на Татаркјевич, да се потенцираат оние прашања кои досега не беа доволно расветлени. Ова пред сè се однесува на потенцирањето на познатиот факт дека за питагорејците *хармонијата* е белег на космосот и е составен дел на нивната космологија, но и дека тие не го користат терминот „убавина“ туку само терминот „хармонија“ кој, веројатно, е нивна творба. Зашто токму тоа го вели и питагореецот Филолај кога утврдува дека „хармонијата воопшто настанува само од спротивностите: хармонијата, имено, е соединување на многу измешани [елементи] и согласување помеѓу несогласените [елементи]“ (Diels 44 B 10; Diels I, 1983: 360). Хармонијата на звуците за Питагора и за питагорејците е манифестација на една подлабока хармонија и израз на внатрешниот ред на самата структура на нештата и на космосот. За нив правилната пропорција (симетријата) не е само убавина и корисна, туку е определена како објективно својство на нештата. Хармонијата, оттаму, освен што се врзува за редот и за правилноста, претставува и точно поврзување на многу различни објекти и елементи и затоа хармонијата, како што толкува Татаркјевич, е „една математичка, една *нумеричка* диспозиција, што зависи од *бројот*, *мерата* и *пропорцијата*. Оваа теза го гради посебното питагорејско учење што произлегува од нивната математичка филозофија и е засновано врз нивните откритија во акустиката. (...) Таа исто така влијае врз грчката уметност, особено врз музиката, но посредно врз архитектурата и скулптурата. (...) Математичкото толкување на музиката беше достигнување на питагорејската школа: но, исто така, каноните на визуелните уметности, со своите аритметички пресметки и геометриски конструкции, не е во помала мера производ на питагорејските идеи“ (Tatarkiewicz, 1970: 81).

Кога станува збор, пак, за питагорејското учење за *конџемџација-џа* треба да се тргне од укажувањата на Диоген Лаертиј (VIII 1.8.) според кои Питагора себеси се сметал дека е филозоф и дека „животот го споредувал со свеченост; имено, таму едни доаѓаат да се натпреваруваат, други да тргуваат, а најдобрите да гледаат. Така и во животот, велел, едни се раѓаат како робови, жедни за слава и добивки, а други како филозофи, жедни за вистина“ (Диоген Лартиј, 2004: 351). Оваа последнава позиција на филозофите – како гледачи – треба да се смета за највозвишена, затоа што таа не се поврзува со некоја добивка или слава, туку единствено со цел да се стекне знаење.

Според Татаркјевич „овој концепт на контемплација ги опфаќа заедно и убавината и вистината. Дури многу подоцна се случува диференцијацијата на епистемолошката контемплација со вистината, и на естетичката контемплација со убавината“ (Tatarkiewicz, 1970: 83). Сето ова покажува дека естетската (безинтересна) контемплација ги има своите корени кај Питагора и кај питагоројците, уште еднаш потенцирајќи го нивното огромно значење за развојот на естетиката како филозофска дисциплина.

И затоа не случајно ликот на Питагора, како некој владетел или војсководец, уште од времето на антиката можеме да го најдеме на аверсите на кованите пари, што е и точно, зашто тој владеел со математиката а и ги водел, како некој војсководец, и поредиците од броевите и од геометриските слики и тела. Згора на ова, Питагора се појавува и во врвната визуелна претстава на „Атинската школа“ (1511) од прочуеното дело на ренесансниот сликар Рафаел, дело што претставува алегорија на севкупната античка филозофија со Платон и Аристотел во центарот на сликата, дело што се наоѓа во ватиканските музеи (Пинакотеката Амброзиана), и дело каде што Питагора е насликан опкружен од неколку ученици и се појавува на сликата во долниот лев агол од просцениумот како пишува книга, додека едно младо момче пред него држи табла со дијаграматска

претстава на инструментот лира над цртежот на светиот питагорејски „тетрактис“ (Tetractys). Оттаму, музиката и математиката се главните симболи на оваа визуелна претстава на Питагора, додека размислувањето и записите во недовршената книга што тој ја држи в раце, укажуваат на потребата постојано да се пишува и филозофски да се промислува светот.

На тој начин Питагора и симболски како да ги поврзува Истокот и Западот, исто како што и во дамнешните времиња, пред два и пол милениуми, тој навистина ја поврза јонската (источната) со италската (западната) медитеранска филозофија. Ова поврзување произлегува и претходното негово клучно поврзување на Истокот со Западот, зашто тој, како „некој културен херој, ги обедини египетската и вавилонската математика со индиското учење за преселбата на душите и со скитските шаманистички обреди“ (Жмудь, 2012: 26).

Затоа Питагора со својата космолошка естетика и денес претставува трајна инспирација и траен предизвик да се промислува суштината на светот, суштината на уметноста (музиката) и, секако, суштината на хармонијата и хармоничниот живот во согласност со природата и со космосот.

## Литература:

### На кирилица

- Аристотел. (1979). *За њоеѡикаѡа* (прев. М. Д. Петрушевски). Скопје: Македонска книга.
- Берк, Е. (2005 [1757]). „Филозофско истражување за потеклото на нашите идеи за возвишеното и убавото“ (извадоци) (прев. И. Цепароски), во *Убавина и умейносии* (прир.) И. Цепароски. Скопје: Магор, стр. 185-191.
- Граси, Е. (1974 [1962]). *Теорија о леѡом у анѡиѡци*. Београд: СКЗ.
- Диоген Лаертиј. (2004). *Живоеѡиѡе и мислењаѡа на славноеѡе философи*. Скопје: Аз-Буки.
- Жмудь, Л. Я. (2012). *Пифаѡор и ранние ѡифаѡорейѡы*. Москва: Университет Дмитрия Пожарского.
- Митевски, В. (2016). *Анѡичкаѡа филозофија и неѡиноѡо влијание 1. Почеоѡоци на заѡаднаѡа филозофија: ѡреѡсокраѡовѡци*. Скопје: Матица македонска.
- Муѡиќ, Ф. (2005). *Расаѡа на филозофиѡе 1. Поѡомѡи на боѡовиѡе: завешѡиание на ѡрвиеѡе филозофи*. Скопје: Табернакул.
- Платон. (1994). *Дијалози: Проѡѡаѡора, Ефѡиѡфрон, Ион* (прев. Е.Колева). Скопје: Култура.
- Платон. (2002). *Поѡиѡеја* (прев. Е. Колева). Скопје: Три.
- Платон. (2014). *Избрани дела: Гозба, Ион, Федар, Држава, Краѡиѡл* (прев. Е. Колева и В.Томовска). Скопје: Магор.
- Плотин. (2005). „Енеади“ (извадоци) (прев. Р. Дувев), во: *Убавина и умейносии* (прир.) И. Цепароски. Скопје: Магор, стр. 73-94.

### На латиница

- Aristotel. (1971). *Metafizika*. (prev. B. Gavela). Beograd: Kultura.
- Beardsley, M. C. (1966). *Aesthetics from Classical Greece to the Present: A Short History*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Bibby, N. (2003). “Tuning and temperament: closing the spiral” in *Music and Mathematics: From Pythagoras to Fractals*. (Eds.) J. Fauvel, R. Flood and R. Wilson. Oxford: Oxford University Press, pp. 13-27.
- Copleston, F. (1962). *A History of Philosophy 1: Greece and Rome from the Pre-Socratics to Plotinus*. New York: Image Books.
- Diels, H. (1983). *Predsokratovci: fragmenti I-II*. Zagreb: Naprijed.

- Doci, Đ. (2005). *Moć proporcija*. Novi Sad: Stylos.
- Durant, W. (1953). *The Story of Philosophy*. New York: Pocket Books. Inc.
- Guthrie, W.K.C. (1962). *A History of Greek Philosophy 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. Inc.
- Kenny, A. (2004). *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy, Vol. I*. Oxford: Clarendon Press.
- McMahon, J. A. (2001). "Beauty" in: *The Routledge Companion to Aesthetics* (eds.) B. Gaut and D. McIver Lopes. London: Routledge, pp. 227-238.
- Plato. (1925). *Plato: Statesman, Philebus, Ion*. (Greek with translation by N. Fowler and W.R.M. Lamb). Loeb Classical Library 164. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Russell, B. (1979[1946]). *History of Western Philosophy*. London: Unwin Paperbacks.
- Tatarkiewicz, W. (1970). *History of Aesthetics, Vol. I. Ancient Aesthetics*. The Hague-Paris-Warszawa: Mouton-PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1980). *A History of Six Ideas*. The Hague/Boston/London-Warszawa: Martinus Nijhoff-PWN.
- Tatarkjevič, V. (1981). *Istorija šest pojmova*. Beograd: Nolit.
- Townsend, D. (1992). "Harmony and Symmetry" in: *A Companion to Aesthetics* (ed.) D. Cooper. Oxford: Blackwell.
- Townsend, D. (2006). *Historical Dictionary of Aesthetics*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press, Inc.
- Whitehead, A.N. (1925). *Science and the Modern World*. New York: Macmillan Company.
- Zhmud, L. (2012). *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press.

УДК: 16(38)

## ЗА ИСТОРИЈАТА НА АНТИЧКАТА ЛОГИКА: МЕЃУ ЗАБОРАВОТ И СЕЌАВАЊЕТО

Ана Димишковска

Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ - Скопје

### Abstract

The main goal of this paper is to elaborate on the philosophical character of logic as a discipline, by pointing out the importance of the history of logic, and especially of the period of ancient logic, for its present and further development. This importance is analysed from two aspects. The first aspect concerns the possibility of reinterpreting the theoretical contributions of ancient logic in the light of modern logical discoveries. Such reinterpretations show that ancient logicians not only laid the foundations of logic as a discipline, but also achieved extremely significant theoretical results whose full reach has only been realized during the last two centuries. The second aspect concerns the potential of ancient logical teachings to serve as a source of ideas and techniques for new conceptualizations of logical phenomena. This aspect is elaborated through several examples taken from the field of contemporary non-classical logic (modal, relevant, many-valued, dialogic, etc.), which, as their theoretical motivation, take on certain problems that have been dealt with extensively by ancient logicians. The general outcome from the analyzes carried out in the paper is the affirmation of primacy of philosophical-logical ideas over the technical means by which they are operationalized and the vision of the history of logic as an inexhaustible treasury of such ideas.

**Keywords:** history of logic, ancient logic, non-classical logics, conceptualization

*Земете трст свежа њејел / или што било што минало / и ќе види-  
те дека е сè уште ојан / или дека може тоа да биде. Со овие стихови  
прочуениот српски поет Бранко Миљковиќ ја завршува својата песна  
Пофалба на ојнош, која, како и целокупната негова филозофски им-  
прегнирана поезија, го простира своето смисловно зрачење во повеќе*



различни правци.<sup>1</sup> Земена како лајтмотив на овој текст, таа има за цел да го поттикне раздиплувањето на идејата за „огнената“ природа на самата филозофска дејност, а особено за специфичноста на нејзиниот однос кон сопственото минато, во кое, исто како и во огнот, *ништо не е изгубено / само е збиено*; во кое ништо што е вредно не е суштински заборавено, само е притаено, чекајќи го мигот на своето повторно откривање. Имено, филозофската мисла секогаш плива против струите на Лета, реката на заборавот; зашто таа е чедо на Мнемосина, на врутокот на сеќавањето, семе и плод на потрагата низ правливите подруми на духовната историја на човештвото со цел да се пронајде, зачува и изнесе на виделина нејзината најголема скапоценост: проблесоците на бесмртното, безвременско знаење скриено во длабочините на душата и на умот.

За неупатените, историјата на филозофијата и на секоја од нејзините дисциплини можеби наликува на мртво пепелиште, одамна згаснато и бесполезно огниште на минатите заблуди и одживеаните теории. Сепак, оние што ја познаваат суштината на филозофската мисла, знаат дека нејзината пепел секогаш е сè уште оган, способен да ги разгори замрените моќи на духот, или дека тоа може да стане во секој нов миг. Но тие исто така знаат и дека огнот се буди само со оган: и затоа мислителите што, носејќи ја во своето срце и ум прометејската искра, неуморно заграбуваат грстови пепел од филозофската историја, трпеливо ја распретуваат за да го најдат и разбудат живото, жешко и усвитено жарче на идеите што се крие во нејзините дипли, преобразени од допирот со него, наликуваат на онаа птица од песната на Миљковиќ, која, излетувајќи од огнот, *самата чини јајто*. Тие се носителите на факелот на колективната анамнеза на човештвото, кои не допуштаат да заборавиме дека сме тука за да се сеќаваме на она што не смее да биде заборавено: на онаа страна од

---

<sup>1</sup> Избор од поезијата на Миљковиќ, во кој е вклучена и оваа песна, е достапен на интернет-страницата <https://www.rastko.rs/knjizevnost/umetnicka/poezija/bmiljkovic-izbor.html>.

нашата природа што е свртена кон сонцето на *добројто*, *вистинијото* и *убавојто*, кон мислите и вредностите што не исчезнуваат со одминувањето на времето, туку само се збиваат во сè погусте форми и облици и треперат како светилник во мрачниот, разбрануван океан на неизвесната човекова судбина.

\* \* \*

Тезата за неразделноста на филозофијата како дисциплина од нејзината историја и клучното значење на изучувањето на историјата на филозофијата за секое длабинско занимавање со филозофската дејност е веќе опстојно аргументирана во традиционалниот и во современиот филозофски дискурс (Mash, 1987). Во овој кус текст, ќе биде направен обид за дополнителна поткрепа на оваа теза на планот на една од нејзините фундаментални дисциплини – логиката и нејзината историја, со посебен осврт врз статусот на дострелите на античката логика од аспект на современата логичка мисла.

Потребата за аргументирање на важноста на познавањето и творечкото користење на историјата на логиката во современ контекст особено се засилува во периодот на доминацијата на парадигмата на современата симболичка логика, која почнува во втората половина на XIX век и трае сè до денес. Родена од тесното приближување на подрачјата на математичките и на логичките истражувања (Расел, 2016, 194), симболичката логика во некои современи приоди се третира како самостојна, независна дисциплина, која во своите далечни корени можеби е поврзана со филозофијата, но откако еднаш ја има постигнато својата теориска зрелост, таа е во целост еманципирана од неа и поскоро припаѓа на математичко-техничкото отколку на хуманистичкото подрачје. Сепак, појдовната точка на овој текст е токму спротивната теза: дека логиката, било во своите традиционални, било во современите облици е суштествено филозофска дисциплина, а еден од најзначајните показатели за нејзиниот

автентично филозофски карактер е токму важноста на историјата на логиката за нејзиниот досегашен и натамошен развој. Дијалектичката игра на „амнезијата“ и „анамнезата“, на заборавот и на сеќавањето на дострелите на сопствената историја, е она што ги движи многубројните досегашни парадигматски пресврти на полето на логиката, благодарение на кои таа и понатаму е една од највибрантните подрачја на филозофските истражувања. Според тоа, ако сака и понатаму да го задржи тој статус и да не се претвори само во стерилна и механичка алатка на редуccionистичката концепција за расудувањето како пресметување, логиката како дисциплина мора да го одржува живиот, дијалог со сопственото минато и од него да црпи инспирација и материјал за новите теории и технички инструменти што допрва ќе ги развива.

\* \* \*

Во бурната историја на логиката во рамките на западната традиција, античката логика зазема специфично место. Под поимот „античка логика“, во најопшта смисла, се подразбираат логичките учења развиени од почетоците на античката филозофија па сè до крајот на античкиот период. Според периодизацијата на Бохенски, во развојот на античката логика може да се разликуваат три раздобја: 1) предаристотеловско, кое се протега од почетоците на античката мисла до околу 340 г. пр.н.е, кога се смета дека е напишана Аристотеловата *Тојика*; 2) творечко, кое го опфаќа периодот од настанувањето на *Тојика* до смртта на стоичкиот мислител Хрисип (208/205 г. пр.н.е.) и 3) коментаторско раздобје, кое трае од смртта на Хрисип до крајот на античкиот период и кулминира со логичките дела на Боетиј и Симпликиј (Bocheński, 1951, 9). Најзначајните дострели на античката логика се врзуваат за творечкиот период, односно за дејноста на Аристотел и перипатетичарите (Теофраст, Евдем и нивните следбеници) од една, и на мегарците (Диодор, Стилпон, Филон) и стоиците (Зенон, Клеант и Хрисип), од друга страна. Сепак, во поглед

на историски достапните извори за проучувањето на античките логички учења, постои голема разлика меѓу состојбата со Аристотеловата и со мегаро-стоичката логика. Така, додека Аристотеловите логички списи (Aristotle, 1961, 1962) се зачувани во речиси интегрална форма, за логичките теории на мегарците и на стоиците дознаваме првенствено од секундарни извори, главно преку делата на Диоген Лаертиј (Лаертиј, 2004) и Секст Емпирик (Sextus Empiricus, 2005), бидејќи нивните изворни списи, со мал број исклучоци, не се сочувани. Оваа историска асиметрија во текстуалното наследство на различните струи во античката логика веројатно е и еден од факторите што придонеле кон тоа во подоцнежните периоди влијанието на Аристотел и неговата логика речиси целосно да го засени придонесот на мегарците и на стоиците, сè до нивното преоткривање од страна на современите логичари.

Особеното значење што периодот на античката логика го има во развојот на логиката во глобална смисла се должи, меѓу другото, и на фактот што во античкиот период, а особено во Аристотеловите списи, логиката за првпат се втемелува како засебна филозофска дисциплина, но истовремено достигнува и некои од своите највисоки интелектуални врвови. Веројатно тоа сознание лежи во основата на прочуената Кантова констатација дека од времето на Аристотел логиката не направила ни чекор назад ни напред, односно дека е целосно завршена и комплетирана теорија (Kant, 1998, В viii). Иако ваквиот став можеби изгледа екстрем, во неговата заднина се крие едно сериозно прашање: ако логичките закони и логичките следства со чие проучување се занимава логиката имаат универзално и безвременско важење, откако еднаш се откриени и изразени нивните формални обрасци и е објаснета основата на нивната валидност, зошто и понатаму би имало потреба од проучување на теориите во чии рамки е дојдено до овие откритија? Зарем нивната судбина не е иста со онаа на скалата што станува излишна откако ни овозможила да се искачимо до посакуваната височина? А ако за разлика од Кант,

сметаме дека современата логика далеку ја надминува античката како по содржинскиот, така и по формалниот аспект на своите резултати, се соочуваме со друг, но подеднакво сериозен вид проблематизирање на смислата на проучувањето на античката логика. Имено, во тој случај, прашањето би гласело: Какви нови, логички релевантни увиди денес може да понудат древните и, во многу случаи, нецелосни корпуси од текстовите на античките логичари во споредба со систематските и високософистицираните резултати на современата логика, изразени со моќната формална апаратура со која античката логичка мисла воопшто не располагала?

Во одговорот на ова прашање можеби добро би дошло потсетувањето на максимата на која честопати се повикува Умберто Еко во својот роман *Имејто на розата*: можно е да се гледа, а да не се види, и можно е да се види а да не се препознае (Еко, 1983, 215). Имено, увидите што може да ги понуди истражувањето на учењата на древните логичари, особено на оние од Аристотеловата (перипатетичката) и од мегаро-стоичката традиција не зависат само од материјалот што самите тие го содржат, туку и од развиеноста на читачката решетка на епохата што ги проучува, од рафинираноста на нејзината интелектуална перцепција, од способноста за разбирање и препознавање на сознанијата изложени во овие учења и на нивните теориски импликации. Така, иако корпусот текстови од кои може да се реконструираат теориите на античките логичари е речиси фиксиран, со релативно мали можности за доаѓање до револуционерни откритија во смисла на досега непознати или неспоменувани текстови, она што се менува со текот на историјата е способноста на определена епоха да види нешто значајно во она што го гледа, односно во текстовите што ги чита, или да го препознае и разбере дострелот на она што го видела, односно прочитала. Во принцип, колку се поразвиени концептуалните и техничките средства на современите логички теории, толку подлабоко тие ги сфаќаат и толку подобро може да ги изразат и

оценат достигнувањата на античката логика, да ги препознаат нејзините генијални резултати и антиципации.

Еден од најилустративните примери за овој феномен е влијателната студија на полскиот логичар Јан Лукашјевич, *Аристотеловата силогистика од современа гледна точка* (Łukasiewicz, 1957), во која тој уверливо докажува дека во Аристотеловата верзија на теоријата на силогизмот е имплицитно содржан формален аксиоматски систем во современата смисла на зборот – поточно, две верзии на аксиоматска силогистичка теорија: едната во која како аксиоми служат сите совршени модуси од првата силогистичка фигура (оние што средновековните логичари ќе ги наречат со мнемотехничките имиња *Barbara*, *Celarent*, *Darii* и *Ferio*) и другата, во која статус на аксиоми имаат само универзалните модуси од првата фигура – *Barbara* и *Celarent*. Така, иако Аристотеловата силогистика во својот изворен облик им била достапна „за гледање“ и на претходните епохи, дури логиката на XX век, со инструментариумот на новата, формализирана аксиоматика, успева да ја види и да ја препознае нејзината длабинска логичка структура. Случаи слични на овој можат да се воочат и во други современи навраќања кон историјата на античката логика, особено во поглед на преоткривањето на занемарените дострели на стоичката логика (Mates, 1961), во која, од денешна гледна точка, се препознава поставувањето на теориските основи на логиката на исказите и изведувањето на првиот обид за нејзина аксиоматизација (Bocheński, 1951, ch. V; Kneale and Kneale, 1962, ch. III). Повикувањето на овие и на слични примери има за цел да укаже на смислата во која историјата на логиката нема статична, туку динамична природа; имено, изострените научни алатки на современата логика во историјата на античката логика го наоѓаат не само своето далечно идејно потекло туку и плодно подрачје на својата актуелна херменевтичка примена, бидејќи овозможуваат да се расветли суштината и длабочината на античката логичка мисла и таа да се спаси од студената пепел на заборавот.

Но дали ова навраќање кон текстовите на античките логичари и нивно препрочитување и ново толкување изведено со помош на моќната апаратура на современата логика има само „антикварно“ значење? Дали служи само за целта да се покаже сјајот на античкиот логички гениј, поставен во музејските витрини како објект на восхитување на интелектуално љубопитните очи? Една од поентите на овој текст е да се покаже дека мисловниот оган, интелектуалната енергија скриена под пепелта на античките логички учења не се состои единствено, ниту првенствено, во нивната улога на предвесници на откритијата до кои милениуми подоцна дошла современата епоха, која во возвишувањето на своите претходници понекогаш го возвишува сопствениот одраз проектиран во минатото. Напротив, вистинскиот творечки потенцијал на овие учења лежи во нивната моќ да бидат извор и жариште на нови начини на сфаќање и симболичко репрезентирање на логичките феномени, што современите логички теории допрва ќе треба да ги формуваат.

Ако, заедно со Делез и Гатари (1996) ја прифатиме идејата дека филозофијата, во својата основа, е дејност на изнаоѓање и образување концепти како интелектуални алатки за дофаќање на суштината на феномените и нивно структурирање и реструктурирање, тогаш и логиката како филозофска дисциплина би ја споделувала таа фундаментална задача. Согледана од овој аспект, историјата на логиката, а особено античката логика, претставува фасцинантна ризница на концептуализации и реконцептуализации на фундаменталните аспекти на човековата рационалност. Имено, иако античките логички учења не располагаат со формални ресурси што ги носи со себе употребата на вештачките симболички јазици на модерната логика, тие содржат нешто што е посуштествено од секој технички инструмент: низа од далекусежни концептуални инвенции какви што се, на пример, формувањето на самите поими за логиката, расудувањето, силогизмот и неговите фигури, исказните оператори и нивните дефиниции, заклучокот и неговите видови, логичкото

следство, парадоксите и логичките грешки, придружени со интензивни дискусии и различни, честопати и спротивставени сфаќања за секој од споменатите поими. Како што беше и претходно споменато, разбирањето на логиката како суштествено филозофска дисциплина почива врз идејата за приматот на концептите, на длабоките и револуционерни логички идеи во однос на техничката апаратура со која тие се изразуваат и понатаму се развиваат. Секако, тоа не значи намалување на важноста на логичкиот симболички инструментариум, туку потенцирање на неговата суштинска зависност од поимните парадигми во чија функција тој се оформува. Затоа, секој значаен напредок во симболичкиот третман на кое и да било современо подрачје на логиката всушност почива врз некаков експлицитен или имплицитен парадигматски пресврт што стои во неговата заднина. Во понатамошниот дел од овој текст ќе биде направен обид да се покаже дека за оние што умеат не само да гледаат, туку и да видат и да препознаат, античката логика е непресушна мотивација за иновативни концептуализации кои, здружени со моќите на новите логичко-симболички средства се претвораат во силен двигател на еволуцијата на логичката мисла.

Логичките истражувања на дваесеттиот век се карактеризираат, помеѓу другото, и со еден мошне впечатлив тренд преку кој може да се поткрепи ова тврдење. Станува збор за интензивниот развој на таканаречените „некласични“ логики – логички системи во кои се напуштаат или се модификуваат некои од клучните одлики на т.н. класична логика: двовалентноста, екстензионалноста, апстрахирањето од семантичката содржина на поимите и исказите со кои таа се занимава итн. Овие некласични логики, во кои се вбројуваат модалната логика и нејзините гранки (деонтичката, епистемичката и временската логика), поливалентната, релевантната, интуиционистичката, дијаложката логика, логиката на непрецизноста итн. – се градат како високоразвиени формални системи, оформени со помош на јазиците на логиката на исказите и на логиката на предикатите



како основни гранки на современата симболичка логика (Priest, 2008). Тие се сметаат за системи со кои се надминува ограничениот хоризонт на т.н. класична логика, втемелена во трудовите на Аристотел и надградена во теориите на Бул, Фреге, Расел и други современи логичари. Меѓутоа, ако повнимателно се погледне во јадрото на нивната концептуална структура и се побара суштински иновативниот елемент во однос на класичната логика со кој тие се одликуваат, ќе се покаже дека тој елемент честопати се состои во оживувањето на некои од значајните увиди до кои дошле и за кои интензивно дискутирале уште и самите антички логичари. Овие увиди, уште во нивната доба, на еден или на друг начин ги лоцирале потенцијалните проблематични места во матрицата на она што подоцна ќе стане теориска основа на класичната логика, паралелно со првичното востановување на самата оваа матрица. На тој начин, иако формулирани главно во вид на проблеми, парадокси или ривалски објаснувања за некои од фундаменталните логички поими, тие ја покажуваат можноста за алтернативни теориски артикулации на логичката материја, како и некои од најзначајните импликации што произлегуваат од овие алтернативи. Со тоа тие ја посведочуваат еминентно филозофската природа на логичкиот дискурс, кој рефлектира врз подрачјето што, поради својата апстрактна природа е најтешко за филозофска концептуализација – подрачјето на самата мисла како рационална дејност, која аристотеловски кажано, се мисли самата себеси, односно истовремено претставува објект и инструмент на сопственото проучување.

Токму поради тој изострен логичко-филозофски усет на античките логичари, теориската мотивација за оформувањето на некои од најзначајните современи системи на неklasичните логики може на релативно директен начин да се доведе со соодветните проблеми третирани во рамки на античката логичка мисла. Така, на пример, идејната основа на современата модална логика, која ги проучува логичките закони и логичките следства базирани врз структурата на исказите што содржат

таканаречени модални функтори – изрази од типот *можно*, *нужно*, *невозможно* и *случајно* – е поставена уште во антиката. Некои од нејзините базични проблеми и различни типови решенија се содржани, од една страна, во Аристотеловата теорија за модалните искази и силогизми, а од друга – во многубројните дискусии на мегарските и стоичките логичари за смислата на модалните поими, за логичкото следување на модалните искази и за онтолошките импликации на модалниот дискурс (Зечевиќ, 2006). Понатаму, Аристотеловото воочување дека на исказите што се однесуваат на контингентните настани во иднината, како на пример „Утре ќе има поморска битка“, не може да им се припише определена вистинитосна вредност – вистинитост или лажност, бидејќи не постои соодветниот факт што нив би ги определил како вистинити или лажни, укажува на едно значајно ограничување на парадигмата на двовалентната логика, според која секој исказ има една и само една од двете вистинитосни вредности – вистинитост или лажност. Од страна на Лукашјевич и други современи логичари, Аристотеловата дискусија за проблемот на исказите за идните контингентни настани, изложена во деветтата глава од неговото дело *За толкувањето*, е искористена како идеен поттик за развој на тровалентната логика. Во оваа логика, покрај вистинитоста и лажноста, исказите може да поседуваат и трета вредност – неопределеност; понатамошното воопштување на перспективата отворена од страна на тровалентната логика придонесе за развивање и на другите видови поливалентни логики, во кои исказите имаат четири, пет или друг конечен или бесконечен број вистинитосни вредности (Malinowski, 2007).

Проблематичноста на идејата за вистинитоста како фиксна, дискретна логичка вредност на елементарните искази од кој и да било логички вид е покажана и преку некои од прочуените парадокси со кои се занимавале античките логичари. Еден од најпознатите е парадоксот на *Лажливецот*, чие формулирање му се припишува на Евбулид или на Епименид, а кој, во Епименидовата варијанта гласи: „Епименид од Крит

вели: сите Критјани лажат.“ Дали тој кажува вистина или лага? Ефектот на самореферентност, од кој всушност потекнува парадоксалноста на Епименидовиот исказ, може да се постигне и со формулацијата „Исказот што сега го кажувам е лажен“. Претпоставката дека овој исказ е вистинит доведува до заклучок дека е лажен, а претпоставката дека е лажен – до заклучокот дека е вистинит. Овој парадокс исто така се вбројува во идејните инспиратори на поливалентните логики (Priest, 2008, 129); имено, тој укажува на фактот дека во некои случаи, наместо јазови во вистинитосната вредност, како во случаите кога на определен исказ не може да му се припише ниту една од двете вистинитосни вредности, се јавува заситеност со вистинитосни вредности – ситуација кога се чини дека на исказот истовремено му припаѓаат двете неспоиви вредности на вистинитост. Така, на пример, семантиката на една од современите четривалентни логики (системот FDE – first degree entailment) разликува четири можни варијанти на вистинитосната вредност на исказот – 1) исказот е вистинит; 2) исказот е лажен; 3) исказот е и вистинит и лажен истовремено и 4) исказот не е ниту вистинит ниту лажен. Во рамките на оваа логика, како и во другите поливалентни логики, се проследуваат и импликациите што промената во бројот на вистинитосни вредности ги има за (не)важењето на логичките закони и логичките следства карактеристични за класичната, двовалентна логика.

Идејата дека вистинитоста и лажноста не се дискретни, остро разграничени вредности, туку дека се поврзани во континуум од вредности што го означуваат постепениот, незабележлив премин од едната во другата, е идеја која лежи во основата на т.н. логика на непрецизноста (fuzzy logic), а своето потекло го влече од античките логички парадокси познати под името *Κελαвиότη* и *Κυϊχεταιίο* (сорит). И овие парадокси се поврзуваат со Евбулид од Милет (Bocheński, 1951, 100), кој нив ги формулирал во облик на загатки, од кои првата ја има следната структура: „Дали човекот што има едно влакно на главата би го опишале како ќелав? Да. Дали

човекот што има две влакна на главата би го опишале како ќелав? Да. Но човек што има десет илјади влакна на главата не можете да го опишете како ќелав; значи, каде ја поставувате границата?“ На идентичен принцип е изградена и втората загатка: „Дали за едно зрно пченица би рекле дека претставува купче? Не. Дали за две зрна пченица би рекле дека претставуваат купче? Не... Но порано или подоцна мора да признаете дека со додавањето на зрната пченица ќе добиете купче. Значи, каде е границата?“ (Hyde, 2007, 287). Парадоксалноста што лежи во основата на овие загатки се состои во тоа што со низа од постапни, но незабележливи промени се доаѓа до радикално менување на првичниот квалитет на нешто во нешто различно, па дури и спротивно на него, без можност точно да се определи точката во која се одигрува промената. Во контекст на вистинитосните вредности на исказите, овој феномен ја сугерира идејата дека вистината и лажноста може да „доаѓаат во степени“ и дека со незабележливо варирање на нивниот интензитет тие може да преминат едно во друго. Оттаму, во една од варијантите на логиката на непрецизноста, множеството на вистинитосни вредности не се состои само од 0 (лажност) и 1 (вистинитост), туку е множество од децималните броеви што се наоѓаат меѓу 0 и 1 и опфаќа бесконечен број вредности подредени во низа; колку вредноста на определен исказ е поблиска до 1, тој е „повеќе вистинит“, а колку е поблиска до 0, тој е „помалку вистинит“.

Една од значајните преокупации на античките логичари, особено на оние од мегаро-стоичката традиција, претставуваат дискусиите за природата на импликацијата и на логичкото следство. Овие дискусии, меѓу другото, се поттикнати и од воочувањето на парадоксите на т.н. материјална импликација – импликација за чија валидност е релевантна само вистинитосната вредност на исказите што ја сочинуваат (антецедентот и консеквенсот), а не и нивната содржинска или друг тип поврзаност. Споменатите парадокси се состојат во тоа што материјалната импликација овозможува од лажни премиси на логички правилен начин

да се изведе каква и да било (вклучително и вистинита) конклузија, а вистинитата конклузија логички да следува од какви и да било (вклучително и од лажни) премиси. Расправите за природата на импликацијата и консеквенциите од нејзината дефиниција за фундаменталниот металогички поим на логичкото следство, повторно оживуваат како лајтмотив на современите системи на релевантната логика (Read, 1989). Во овие системи централен логичко-филозофски проблем е дали и како може да се обезбеди поцврста логичка врска на антецеденсот и на консеквенсот на вистинитата импликација отколку врската што се базира само врз нивната вистинитосна вредност, но без притоа да се изгуби статусот на импликацијата како вистинитосно-функционален оператор.

Еден друг тип системи на современите неklasични логики, пак – системите на таканаречената дијалошка логика – експлицитно или имплицитно ги возобновуваат традициите на античката дијалектика, особено оние што се сочувани во Аристотеловите „дијалектички списи“ - *Тојика*, *Реторика* и *За софистичките љобивања*. Дијалошката логика настојува да им даде ригорозен формален третман на дијалошките правила, а и самите базични оператори во логиката на исказите да ги дефинира како правила за водење логички дијалог меѓу оној што брани и оној што настојува да побие определена теза (Krabbe, 2006). На тој начин, дијалошката логика повторно го отвора прашањето за заемниот однос на аналитичкото и на дијалектичкото расудување и за фундаменталниот статус на дијалогот како „родно место“ на логиката во рамки на античката филозофска традиција.

\* \* \*

Споменатите и други неklasични логички системи несомнено развиваат нови логички орудија за третирање на проблемите што не можат без остаток да се вклопат во парадигмата на класичната логика. Но како што покажува нивниот интензивен современ развој, нови и

функционални логички алатки може да се развијат само како резултат на ново обмислување на некои од темелните логички поими, првенствено оние на вистината, следството и расудувањето. Тоа произлегува од самиот системски карактер на логиката како дисциплина, бидејќи воведувањето макар и на еден нов оператор или вистинитосна вредност подразбира реконфигурирање на целата поимно-јазичка структура на логичкиот систем во кој се внесуваат споменатите модификации.

Низ претходно наведените примери беше покажано како во логичките истражувања од сферата на неklasичните логики во XX и во XXI век, речиси секоја таква позначајна модификација го подигнува превезот на историскиот заборав и ја поттикнува историско-логичката анамнеза. Тој специфичен вид филозофско сеќавање е всушност потрагата по знаењето кое е веќе тука, запретано во енигматичните текстуални сведоштва што ги преживеале епизодите на периодичното уништување на дострелите на определени епохи и меѓу своите редови и понатаму го чуваат жарот на идеите од кои биле родени. Затоа, наспроти современата тенденција формалната логика да се изучува во универзитетските курикулуми единствено во нејзината систематска, синхрониска, современа форма, без суштинска врска со нејзината историја, се чини дека е пооправдан сосем спротивниот пристап: современите логички теории да се проучуваат во тесна поврзаност со нивните историски, особено антички претходници. На тој начин, со увидот во филозофските проблеми што го инспирирале создавањето на теориите на големите антички логичари многу поадекватно може да се разбере и смислата и функцијата на навидум езотеричната современа формална апаратура, која, во голем број случаи, служи како инструмент за операционализирање и решавање на сличен тип проблеми.

Сувереното владеење со знаењето од историјата на логиката овозможува да се сфати далекусежното значење на констатацијата дека, после филозофијата, логиката веројатно е дисциплината со најголем број

различни определби на нејзиниот предмет и методи. Имено, секој познавач на логиката што во себе го носи филозофскиот хабитус и способноста да плива против матицата на заборавот останува фасциниран пред широчината на спектарот од начини на кои мислителите низ нејзината историја – Аристотел, стоиците, средновековните логичари, Бекон, Хегел, Кант, Мил, Фреге, Расел, Витгенштајн, Перелман и мнозина други – ја перципирале суштината, главните преокупации и задачи на оваа дисциплина. Одржување на живото сеќавање за тие различни сфаќања, дури и кога ни се чинат неповратно надминати, е една од најблагородните задачи на современите логички истражувања. Тоа ја поттикнува критичко-рефлексивната свест за природата на нашите сопствени концепции за логиката и за нејзините проблеми, кои, од перспективата на некои идни сознанија, можеби исто така ќе се сметаат за несоодветни или застарени, но ќе продолжат во себе да ги носат искрите на потенцијално плодотворните идеи. На тој начин, логиката повторно се открива како суштинско подрачје на филозофската рефлексивност, кое нема само органонска, инструментална, туку првенствено концептуализирачка, идејна природа, насочена кон разбирање и саморазбирање на нашиот рационален капацитет, неговите форми, законитости и неговата поврзаност со останатите манифестации на постоењето и на дејствувањето. Како примарна сфера на логосот, таа во своите пазуви нужно го носи хераклитовскиот вечно жив оган и неговото закономерно палење и гаснење, мудро осцилирање меѓу заборавот и сеќавањето, меѓу пепелта и жарот, низ незапирливото течење на времето – единственото нешто преку кое мислата може да стане свесна за својата безвременска природа.

## Литература

- Aristotle. (1962). *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Transl. H. P. Cooke and Hugh Tredennick. London: William Heinemann Ltd., Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Aristotle. (1960). *Posterior Analytics. Topica*. Transl. Hugh Tredennick and E. S. Forster. London: William Heinemann Ltd., Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bocheński, I. M. (1951). *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Делез, Ж. и Гуатари, Ф. (1996). *Што е филозофија*. Скопје: Култура.
- Есо, У. (1983). *The Name of The Rose*. Transl. William Weaver. San Diego: Harcourt.
- Haack, S. (1978). *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hyde, D. (2007). Logic of Vagueness. In: D. M. Gabbay, and J. Woods, eds., *Handbook of the History of Logic Vol. 8 – The Many Valued and Nonmonotonic Turn in Logic*, 1st ed. Amsterdam: Elsevier, pp. 285-324.
- Јосифовски, Ј. (1984). *Историја на логиката*. 2 изд. Скопје: Универзитет „Кирил и Методиј“.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Transl. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kneale, W. and Kneale, M. (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Krabbe, E. (2006). Dialogue Logic. In: D. M. Gabbay, and J. Woods, eds., *Handbook of the History of Logic Vol. 7 – Logic and the Modalities in the Twentieth Century*, 1st ed. Amsterdam: Elsevier, pp. 665-704.
- Лаертиј, Д. (2004). *Животиније и мислења на славније философи*. Прев. Елена Весова Колоска, Ема Андоновска. Скопје: Аз-Буки.
- Łukasiewicz, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press.
- Miljković, B. *Izabrane pesme*. <<https://www.rastko.rs/knjizevnost/umetnicka/poezija/bmiljkovic-izbor.html>> [Пристапено на 12.3.2020].
- Malinowski, G. (2007). Many-valued Logic and its Philosophy. In: D. M. Gabbay, and J. Woods, eds., *Handbook of the History of Logic Vol. 8 – The Many Valued and Nonmonotonic Turn in Logic*, 1st ed. Amsterdam: Elsevier, pp. 13-94.
- Mates, B. (1961). *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.



- Mash, R. (1987). How Important for Philosophers is the History of Philosophy? *History and Theory*, 26 (3), pp. 287-299.
- Øhrstrøm, P. and Hasle P. (1995). *Temporal Logic: From Ancient Ideas to Artificial Intelligence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Priest, G. (2008). *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Расел, Б. (2016). *Вовед во мајемајичкајѝа филозофија*. Прев. Марија Буровска. Скопје: Арс студио.
- Read, S. (1989). *Relevant Logic: A Philosophical Examination of Inference*. Oxford: Basil Blackwell.
- Read, S. (1995). *Thinking about Logic*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Sextus Empiricus. (2005). *Against the Logicians*. Transl. and ed. by Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Зечевић, С. (2006). *Анјѝичка исказна лoјика: Темјоралносјѝ и модалносјѝ*. Београд: Јасен.

УДК: 141.131:17.021.1

## ΦΡΟΝΗΣΙΣ ВО ΠΛΑΤΟΝОВАТА ΦΙΛΟΖΟΦΙЈА

Јасмина Поповска

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

### Abstract

In this paper the development of the notion φρόνησις in Plato's philosophy is examined. From a wider philosophico-historical point of view, it will be shown that the conceptual development of φρόνησις gets major philosophical turn in Plato's philosophy and represents solid ground for its final definition in Aristotle's philosophy. From a narrower point of view, the determination of the status of the notion φρόνησις in Plato's dialogues, especially in the later ones, represents determination of Plato's philosophy in relation to its dualistic and intellectualistic interpretations. The transition of the ethical towards the divine, of the humane variability towards the paradigmatical invariability, represented in the concept of φρόνησις, marks Plato's philosophical thought in general.

Plato's contribution to the formation of the concept φρόνησις is undoubted. This contribution is valued not only in terms of whether it contains a proto-Aristotelian language, but also in terms of its extension in a direction that includes the dialectical connection between the transient and the eternal. This aspect of the φρόνησις will be further emphasized in the neoplatonic and medieval concepts of φρόνησις.

**Key words:** Plato, φρόνησις, development, practical, divine

Развојот, уточнувањето и недвосмисленото утврдување на еден филозофски поим поминува низ долги и особено комплицирани процеси на промислување и негова концептуална употреба во повеќе филозофски мисловни матрици. Од хегеловски аспект, еден поим никогаш и не престанува да се „полни“ со содржина и да се збогатува како што поминува низ различни филозофски традиции. Сепак, постои одреден момент кога се утврдуваат парадигматичните карактеристики на тој поим, кои оставаат релативно константни во понатамошната употреба на поимот во

различни филозофски контексти. Овој момент е условен од претходното промислување и употреба на поимот кои играат клучна улога во неговото утврдување.

Парадигматизацијата на терминот  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  се смета дека се случува кај Аристотел, во неговото дело „Никомахова етика“. Се разбира, тоа не е првата употреба на овој термин, ниту во секојдневен, ниту во филозофски контекст. Филозофската употреба на  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  започнува уште со првото филозофско промислување, имено кај претсократовците. Според Питерс, интелектуалната димензија на  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  е карактеристична за неговата употреба во претсократовската филозофија. Ваквата функција на  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  особено се увидува во дискусијата за сличностите и различностите помеѓу сетилното познание и  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ . (Peters, 1967, 157) Шефер ги анализира трите термини  $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ ,  $\phi\rho\nu\iota\omicron\varsigma$  и  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  во претплатоновската литература и го заклучува следново: 1.  $\Phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  го означува човечкиот мисловен процес од кој најчесто произлегува дејствување; 2.  $\Phi\rho\nu\iota\omicron\varsigma$  ја означува личноста која спознава што треба да направи. Овој термин се употребува и во етичка смисла, но и во контекст на применетата сфера на вештините, како кај Ксенофан; 3. Именката и придавката, според Шефер, се употребуваат за да ги изразат мисленото и дејството кое произлегува од него, во еден израз, иако повикувањето кон дејствувањето е помалку јасно. Тие означуваат духовен увид кој не е поврзан со сетилата (Schaefer, 1981, 35). Според Јегер, во периодот помеѓу Сократ и Аристотел,  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  се воведува како значаен филозофски концепт (Jaeger, 1948, 81). Сократ го воведува овој концепт во етичката сфера како етичка моќ на разумот. Во Платоновата филозофија, пак, развојот на овој термин добива значителен содржински и филозофски „скок“, особено во подоцнежните дијалози, и претставува исклучително здрава основа врз која Аристотел понатаму лесно може јасно да го дефинира овој термин.

## 1. „Мудроста“ во Платоновата филозофија

Со името на Платон се поврзува систематизацијата на доблестите, кои во подоцнежниот период ќе бидат познати како кардинални доблести: мудрост, храброст, умереност и праведност. Називите, како и значењата на доблестите храброст, умереност и праведност во Платоновите дела имаат релативна константност во употребата и концептуализацијата, меѓутоа ваквата ситуација не е истоветна за доблеста „мудрост“.

Кај Платон не постои експлицитна дистинкција меѓу мудроста која се однесува на теориската сфера и мудроста која се однесува на практичката сфера, па така употребата на φρόνησις и σοφία не е конзистентна. Според Шефер, тешко е да се даде прегледна шема за употребата на φρόνησις во Платоновата филозофија, термин за кој се смета дека има близу 400 споменувања. Тоа е така поради флексибилноста со која Платон го употребува, како и поради различното филозофско ниво на дијалогизирање. Според него, Платон особено многу им должи на претсократовците за нивната употреба на φρόνησις што означува: човеков мисловен процес, кој не се поврзува со сетилата и кој води до дејствување (Schaefer, 1981, 193). Овој термин во Платоновите дела добива синонимно значење со σοφία, νοῦς и ἐπιστήμη или, пак, на одредени места Платон ја заменува нивната функција и улога во ист контекст без објаснување (види Guthrie, 1975, 265). Во зависност од контекстот, имајќи ја предвид оваа конфузна употреба, φρόνησις може да се преведе како „мудрост“, „знаење“, „разумност“, „разумно просудување“ итн.

Наизменичната употреба на σοφία и φρόνησις е најсложена. Ленци укажува дека овие два термина популарно во литературата се гледаат како синоними за Платоновите поим за „мудрост“, а дека σοφία е само „подостоинствен“ термин за φρόνησις (Lenzi, 2005, 2). Неконзистентноста во употребата на овие два термина е евидентна првенствено во наведувањето на четирите доблести. Во „Фајдон“ (*Phd.* 69c) φρόνησις е наведена како кардинална доблест, заедно со храброста, умереноста и

праведноста, додека во „Држава“ (*Rep.* 427e), оваа доблест е именувана како σοφία. Останатите доблести – храброста, умереноста и праведноста и на двете места остануваат непроменети. Платон ја употребува σοφία за да ја означи доблеста мудрост како самопознание, особено во пораните дијалози како „Сократовата одбрана“ (*Ap.* 21d), додека употребата во контекст на теориска мудрост е најевидентна во „Држава“ (*Rep.* 429a). На некои места, пак, φρόνησις ја презема улогата на теориското знаење (*Phd.* 69b, *Rep.* 621c), и покрај тоа што најчесто се употребува кога се реферира на сферата на практичното.

Во „Филеб“ φρόνησις се употребува како синоним за νοῦς (*Phlb.* 22a, 59d). Тоа е особено евидентно во 66b каде Платон ги класификува видо-вите знаење и задоволства според нивната значајност за постигнување на добриот живот. На третата скала Платон ги наведува заедно φρόνησις и νοῦς кои имаат цел „човекот да не се оддалечи многу од вистината“.

Генералната оценка на Јегер, на која често се повикуваат теоретичарите, е дека етичкиот и практичкиот контекст кој φρόνησις почнува да го добива после Сократ, кај Платон почнува да го губи и да добива интелектуалистички призивок. Според Јегер, φρόνησις кај Платон добива статус на чист теориски разум, спротивност на тежнењето кое се јавува кај Сократ (Jaeger, 1946, 82). Синонимната употреба на φρόνησις и νοῦς тоа го потврдува. Сепак, како што истакнува и тој, како што се развива Платоновата филозофија, така се развива и φρόνησις, прво во контекст на теоријата за идеите, понатаму во теоријата во која идеите добиваат математички аспект, и завршува во теологија и монадологија (Jaeger, 1946, 82).

И Гадамер смета дека Платон ја менува вообичаената употреба на φρόνησις, чија блискост со практичноста уште пред него била насетувана (од Хомер), но за разлика од Јегер, Гадамер смета дека Платон го проширува опсегот на поимот φρόνησις со цел да го вклучи дијалектичкото познание и церемонијално да го издигне дијалектичкото. Според него,

Платон практичното расудување го проширил за да ја вклучи теориската настроеност на дијалектичарот. Употребата на φρόνησις укажува дека Платон сакал да дојде до значење кое е заедничко и за практичното и за теориското знаење, значење кое ја надминува дистинкцијата меѓу нив (Gadamer, 1986, 37-38). Во оваа смисла, Гадамер истакнува дека проширувањето на φρόνησις и кон теориското не значи дека истовремено го иззема практичното.

Одредени автори посочуваат дека концептот за φρόνησις Платон јасно го употребува кога пред себе разработува теми кои се однесуваат на практиката, особено за спроведувањето на праведноста и, воопшто, во контекст на политичките прашања (види Planinz, 1991). Тие имаат цел да ја рехабилитираат Платоновата политичка теорија како контрапункт на доминантните интерпретации на неговата филозофија како идеалистичка, нереалистична и хиперрационалистичка, наспроти Аристотеловата како рационалистичка, реалистичка и практичка. Воопшто, со одредувањето на статусот на концептот φρόνησις, се одредува позицијата на Платоновата филозофија во однос на дуалистичките и интелектуалистичките интерпретации.

Целосен попис на употребата на φρόνησις во Платоновите дела е невозможен, а и непотребен. Во продолжение е анализата на најкарактеристичните места каде се употребува овој термин.

## 2. Φρόνησις во дијалозите од преодниот период

Во „Горгија“ φρόνησις е употребен во неколку контексти. Кога ги дефинира вештините, Платон го употребува φρόνησις со значење на способност за разбирање на она што се говори или мисли кога се зборува за една вештина (лекарска, гимнастичка итн.), имено на сите оние вештини чија цел е дејствување и постигнување на некакво дело (*Grg.* 449e-450d). Практичкиот контекст на φρόνησις Каликле го истакнува и во 486c кога го поттикнува Сократ да се вежба во благозвучност и практични нешта

за да му го донесе името на φρόνσιος. Најпосле, во 489ε-491ε Сократ ја аргументира тезата дека оние кои, според зборовите на Каликле, се помоќни и подобри, се всушност φρόνσιοι и храбри. Овие луѓе, треба да владеат со државата затоа што се „способни да го дотераат докрај она што ќе го намислат и да не се заморат и откажат поради мекушлавост на душата“ (*Grg.* 491b).

Во „Менон“ φρόνησις се појавува во неколку пасуси (*Men.* 88a-89a, 97b, 98d-e) и, и покрај тоа што многупати истражувачите и преведувачите го поистоветуваат со ἐπιστήμη и сметаат дека и самиот Платон не прави разлика меѓу нив, анализата на контекстите во кои се појавува покажува дека таква дистинкција постои<sup>1</sup>. Згора на тоа, дури и јасно може да се разлучи смислата во која и двата термини се употребени.

Во пасусот 88a-89a Платон го користи φρόνησις во неколку релации со други значајни концепти од дијалогот. Прво, смета дека φρόνησις е идентична со самата доблест или со дел од неа; второ, поради нејзиното присуство еден човек носи добри одлуки; трето, поради нејзиното присуство нештата се полезни. Според Платон, „сите потфати на душата и сè што таа истрпува ако е водено од φρόνησις, завршува во среќа, а ако е водено од безразумност, во спротивното?“ (*Men.* 88c) Како пример ја дава храброста која доколку е без φρόνησις е безумна смелост која нанесува штета (*Men.* 88b). Според него, сите нешта што се однесуваат на душата сами по себе не се штетни или полезни, туку само ако им се додаде или одземе φρόνησις. Според тоа, заклучува Платон, душата исполнета со φρόνησις ги раководи останатите делови на душата добро, а онаа која има отсуство на φρόνησις, лошо. Во 97b Платон повторно ја истакнува поврзаноста на φρόνησις со правилноста во дејствувањето.

---

<sup>1</sup> Во македонскиот превод (Платон, *Менон*, Прев. Валериј Софрониевски, Скопје: Три, 2017) е направена јасно ваквата дистинкција и овие концепти се преведени со термините „знаење“ (ἐπιστήμη) и „разумност“ (φρόνησις). Џејкоб Клејн ги преведува со „познание“ (knowledge) и „извршување/применување на мудро расудување“ (the exercise of wise judgement) (Klein, 1989, 215).

Според Цепко, токму контекстот кој Платон го потенцира во насока на корисноста и доброто укажува на тоа дека, исто како и кај Аристотел, φρόνησις се сфаќа како практичка мудрост. Овој вид на мудрост не може да се пренесе во готова форма, како знаењето или мнението, и се поврзува со вештината и вежбањето, особено на доблеста, на која е посветен овој дијалог (Серко, 2017).

Во „Кратил“ Платон ја изведува етимологијата на φρόνησις:

Тоа е согледување на движењето и на течењето. Би можело да се разбере и како добивка од движењето. Како и да е, тоа (φρόνησις) е во врска со движењето. Ако сакаш [натаму], расудувањето на секој начин го изразува испитувањето и промислувањето на настанувањето, бидејќи да се промислува и да се испитува е исто. Ако сакаш [уште], согледувањето е копнеж по новото, а да биде ново она што е, значи постојано да настанува (Cra. 411d-e).

Според Платон, етимологијата укажува дека φρόνησις е поврзан со движењето и течењето, но дека вистинското познание, што го претставува φρόνησις, е поврзано со она што е константно, постојано и вечно. Ова оди во прилог на тезата на дијалогот која се навестува на крајот на делото дека јазикот не е сигурно познание на нештата и дека „треба да побараме нешто друго, не имињата, коешто без имиња ќе ни посочи кои од овие имиња се вистинити, односно кои од нив ја покажуваат вистината на нештата“ (Cra. 438d-e).

\* \* \*

Употребата на φρόνησις во дијалозите од преодниот период се одвива според карактеристиките на филозофската содржина во овие дијалози. Φρόνησις се анализира во врска со поединечните доблести како нивен регулатор, особено со храброста, но наместа се изедначува со самата доблест. Се потенцира нејзината етичка практичка насоченост, со добрите и правилни избори кои водат кон среќа. Најпосле, според



Платон, оние кои ја поседуваат се најсоодветните за водење на политичките нешта. Од познавателен аспект, φρόνησις претставува не само разбирање на поединечните вештини, туку воопшто на сè она што подложи на промена и движење. Во таа смисла, насетувањето за потребата од воспоставување ултимативна референца која ќе води до вистинската суштина на нештата се увидува и во оваа фаза на употребата на концептот φρόνησις.

### 3. Φρόνησις во дијалозите од зрелиот период

#### 3.1. „Гозба“ и „Фајдон“

Во „Гозба“ се потенцираат два аспекта на φρόνησις, оној кој го поврзува со чисто интелектуалниот контекст, и оној кој го поврзува со неговата практичка димензија. Првиот аспект се сретнува во описот на природата на Ерос, кој како дајмон, дете на Порос (богатството) и на Пенија (сиромаштијата) се наоѓа секогаш на средината, меѓу φρόνησις и неукоста. Φρόνησις се поврзува со карактеристиките кои тој ги стекнува од неговиот татко, кој меѓу другите карактеристики (храбар и напнат, опасен ловец, досетлив, кој ја љуби мудроста, страшен маѓепсник, волшебник и софист), е секогаш „пожеден по φρόνησις“ (*Symp.* 203d). Вториот аспект се наоѓа во говорот на Диотима каде таа φρόνησις ја смета за една од децата, заедно со другите доблести, на оние кои се бремени во душата. Според неа, „на ова зачнување родители им се сите творци, и оние од ракотворците за кои се вели дека се изумители. Сепак, највозвишена и најубава φρόνησις е онаа која се однесува на уредувањето држави, градови и домови, а нејзе името ѝ е умереност и праведност“ (*Symp.* 209a). Како и во „Фајдон“, така и во овој дијалог на неговите крајни страници, во говорот на Алкибијад, φρόνησις е поврзана со личноста на Сократ (*Symp.* 219d).

Во „Фајдон“ елементот на дејствувањето е многу помалку застапен и се чини дека, генерално, постои конзистентна употреба на поимот φρόνησις. Освен на две места во дијалогот (*Phd.* 96b и 111b) φρόνησις го означува познанието кон кое душата на филозофот се стреми да го постигне и кое претставува опозиција на телото и на сетилата. Практичкиот аспект се содржи само доколку е во контекст на филозофијата сфатена како предуслов за познанието на светот на идеите. Ваквата конзистентност се должи на силните антисензуалистички ставови кои се изложуваат низ целиот дијалог.

Според Платон, телото кое е полно со желби, страсти, стравови и секакви видови бесмислености, ја поматува душата и не ѝ дава да стекне φρόνησις. Нејзиното стекнување е цел на душата, еден вид нејзино прочистување, таа е единствена „валута“ со која се заменуваат сите телесни наслади (*Phd.* 69b). Со φρόνησις Платон ги означува когнитивните капацитети на душата пред таа да дојде во телото (*Phd.* 76c), но и нејзината состојба која ја има во светот на идеите: иста сама по себе, ослободена од скитање, божествена, вечна (*Phd.* 79d). Нејзиното стекнување е поврзано со стекнувањето и на доброто (*Phd.* 107d), на доблеста (*Phd.* 69b, 114c) на вистината (*Phd.* 66a). На крајот на дијалогот Платон го нарекува Сократ најголемиот φρόνιμος меѓу современиците (*Phd.* 118a).

### 3.2. Φρόνησις во „Држава“

Интелектуалниот период во кој Платон ги конципира идеите за неговото дело „Држава“, меѓу другото се карактеризира и со разработен и посложен етички систем во однос на неговата претходна мисла, а и во однос на Сократовата. Сократовата идеја дека знаењето и разумот мора да играат клучна улога во етичката сфера ја инкорпорира во своите гледишта, но сепак смета дека доблеста во целина се постигнува со стекнување на други поединечни вредности кои својот корен го немаат во разумскиот дел на душата. Преку мудроста може да се постигне

доблесен живот, но не само со неа; потребни ѝ се и умереноста, храброста и праведноста.

Во 505b-c Платон го употребува *φρόνησις* во делот во ова дело каде за прв пат се сретнува концептот за идејата за доброто. Платон го истражува ставот дека нема никаква полза ако се здобиеме со нешто без добрина, тука вклучувајќи ги и сите добра, како и сите видови размислувања (*φρονεῖν*). Потоа, тој се запрашува, во што се состои доброто, дали во задоволството или во *φρόνησις*, на што тој додава уште едно прашање: ако се состои во *φρόνησις*, тогаш во кој вид *φρόνησις*? На крајот укажува дека приврзаниците на ова гледиште сметаат дека доброто се состои во *φρόνησις* на доброто. Во овој контекст *φρόνησις* добива поголема познавателна улога, секако, различна од сетилната, но сепак претставува улога која е поврзана со доброто. Во овој пасус *φρόνησις* е искористен со различни значења, но може да се забележи транзицијата од употребата во партикуларен контекст (на партикуларно добро) до употребата во апсолутен контекст (доброто само по себе).

Во 582b Платон го употребува *φρόνησις* во контекст на способноста на филозофот *да расудува и заклучува сѐ поред искусѝвоиѝо*. Според Платон, филозофот е единствен меѓу луѓето „кој може најубаво да просудува според мерилото – искуството“ и дека тој „единствен станал искусен со *φρονήσεως*“. Најслаткото задоволство го има оној кој владее со спознавачкиот дел на душата, она задоволство „кое се однесува на посматрањето на битието“ (582c) и според тоа, заклучува Платон, најсладок живот би имал *φρόνιμος* (583a). Освен тоа, овие луѓе се „најумни за работи со кои државата се управува на најблагороден начин“ и според тоа, политичкиот живот за нив е најдобар (583b). Во таа смисла, чуварите на државата, според Платон, мора да бидат *φρόνιμοι* (412c). Според овој дел од „Држава“ може да се заклучи дека *φρόνησις* е специфична за филозофот кој може најдобро да просуди за сетилно достапните нешта и да дејствува според мерилото кое го даваат вечните идеи. Оваа поента

ја потенцира и во последниот, заклучен, пасус на „Држава“ каде ја истакнува „благородноста во дејствувањето“ на човекот додека престојува во сетилно достапниот свет (621c). Душата која ќе ја подражава идејата за доброто, според Платон, постојано ќе го држи горниот пат, а за праведноста ќе се труди да дејствува според φρόνησις во сите прилики.

Генерално, според Шефер, значењето на φρόνησις како расудување кое е насочено кон дејствување е присутно во целата „Држава“ и веројатно тоа е причината поради која не се сретнува во централниот дел на дијалогот. Кога станува збор за познанието на идеите тој повеќе ги користи νοῦς, ἐπιστήμη и γνῶσις. Онаму каде дијалогот се осврнува на прашањето на водењето на животот како човечка задача, φρόνησις е повторно актуелна. Зборот φρόνησις не реферира специфично на познанието на идеите, туку на увидот и посматрањето на идејата за доброто. Само филозофот кој е дел од човечкиот свет како вистински φρόνιμος е единствениот кој го поседува вистинскиот φρόνησις чие расудување е насочено кон соодветниот објект (Schaefer, 1981, 89).

\* \* \*

Амбивалентноста на употребата на φρόνησις најевидентно се отсликува во дијалозите од зрелиот период. Во некои дијалози (особено во „Фајдон“) или во делови од нив, се потенцира интелектуалниот елемент на φρόνησις и стои како контрапункт на телото и на сетилноста. Во други, практичкиот и етичкиот аспект, особено во водењето на политичките работи, е во голема корелација со познавателниот аспект, кои се преточуваат во личноста на филозофот-владетел. Расудувањето според искуството за сетилно достапните нешта во човечкиот свет, кое најмногу му прилега на филозофот, секогаш треба да биде во кореспонденција со идејата на доброто која единствено тој може да ја спознае. Сократ често се напоменува како олицетворение на φρόνιμος.

## 4. Φρόνησις во дијалозите од доцниот период

### 4. 1. Φρόνησις во „Филеб“

Во „Филеб“ или за задоволството, како што содржината на овој дијалог ја допрецизира со поднасловот Трасил, всушност се расправа за тоа во што се состои најголемото добро. Протарх, бранејќи ги тезите на Филеб, смета дека најголемото добро во животот се состои во радоста, уживањето и задоволството. Сократ својата позиција ја започнува аргументирајќи дека доброто се состои во „φρονεῖν, νοεῖν, меморија и сè друго што им е нив сродно“ (*Phlb.* 11b). И Сократ и Протарх после извесно дебатирање се согласуваат дека ниту едната, ниту другата опција не е доволна за добар живот, туку дека мешаниот живот е најдобар. Тезата дека „φρονεῖν, νοεῖν, меморија и сè друго што им е нив сродно“ не се доволни за добар живот и дека ним им е потребно и задоволство е радикално нова теза која Платон ја застапува во овој дијалог. За разлика од раните дијалози каде мудроста беше доволна за среќен живот, и за разлика од „Држава“ каде освен неа се додадени и другите доблести, во „Филеб“ и задоволството треба да влезе во „мешавината“ која ќе ја сочинува среќата. Во Сократовата аргументација може да се забележи дека е отсутен традиционално употребуваниот термин σοφία.

Назнаки за постоење врска меѓу макрокосмички и микрокосмички φρόνησις може да се сретне во „Филеб“. Менувајќи го текот на дијалогот во насока на обработка на космичките прашања, Сократ на Протарх му дава две алтернативи: или космосот е управуван од ирационални сили и сè се случува по случајност, или, како што се сложуваат мудреците, постојат некои „чудесни νοῦς и φρόνησις“ кои внесуваат склад и ред во светот (*Phlb.* 28d), на што, се разбира, Протарх се сложува со второто. Понатаму, Сократ прави аналогија помеѓу стихиите во космосот и стихиите во нас, помеѓу нашето тело и космичкото тело, помеѓу нашата душа и светската душа, стигнувајќи до заклучокот дека со сè владее

некаков интелигибилен ред. Хемптон, земајќи го предвид контекстот во кој се вклучува оваа дискусија насреде дискусијата за добриот живот, смета дека Платон сака да покаже дека штом причината за универзалниот поредок се поврзува со νοῦς и φρόνησις, така и човечките репрезентации на овие капацитети се причина за добрата мешавина (добриот живот) во човечката сфера (Hampton, 1990, 47).

Во последните пасуси на дијалогот (*Phlb.* 61d-62d) Сократ прави една значајна дистинкција која може да се претпостави дека е основа на Аристотеловата дистинкција помеѓу практичниот и теорискиот разум. Според Платон, постојат два вида φρονήσει – една која е насочена кон она што настанува и пропаѓа, а една на она што ниту настанува, ниту пропаѓа, кое е исто и неменливо, φρόνησις која е „повистинита“ од другата. Сократ вели дека со мешањето на двата вида знаење кои произлегуваат од двата вида φρονήσει ќе го обезбедиме најпожелниот живот. Тој му го поставува следното прашање на Протарх:

Дали, значи, тој човек, ако го има поимањето за самиот божествен круг и за самата божествена сфера, но е незналец за оваа наша човечка сфера и за овие наши кругови, дали ќе има доволно знаење ако и во градењето куќи се служи со нив и со други слични линии и кругови? (*Phlb.* 62a-b)

На ова Протарх вели дека би било навистина смешно доколку се затвориме само во божествените познанија. Тоа е неопходно, вели тој, доколку ни е важно секој од нас „да си го најде патот дома“ или доколку „сакаме животот да ни биде каков-таков живот“ (*Phlb.* 62c). Сепак, повисоките уживања се дозволени во мешаниот живот затоа што според νοῦς и φρόνησις тие ни се нам речиси природни (*Phil.* 63e). Но, овие повисоки вистини не би можеле да се измешаат со сите видови пониски уживања; ним може да им се придодадат само оние кои се „нужни“, имено оние кои го придружуваат здравјето, умереноста и доблеста, а не оние кои ја придружуваат неразумноста и останатите пороци (*Phlb.*

63e). Овде силно се воочува сличноста со ставовите од „Држава“ каде особено е нагласена усогласеноста на разумот и неразумските делови на душата со цел да се постигне добро избалансиран етички живот (*Rep.* 442d ff.).

Следејќи ја оваа аргументација, Платон во „Филеб“ дава класификација на видовите знаење и задоволства според нивната значајност за постигнување на добриот живот (*Phlb.* 66a-e). Во првата, и највисоката група, припаѓаат мерката, умереното и пригодното и сè што е слично на нив; во втората група припаѓаат она што е сразмерно, убаво, совршено, доволно и сè што е слично на нив; на трето место се *νοῦς* и *φρόνησις*; на четврто место се знаењата, вештините и т.н. вистинити претстави затоа што се во поблиско сродство до доброто, отколку до задоволството; и на петто и последно место Платон ги вбројува безболните и чисти уживања на душата. Анализата на критериумите по кои Платон ги класификува овие пет групи во литературата е прилично екстензивна, а причината за тоа е нејасната методологија според која Платон ги класификува првите две групи со останатите три. Но, токму објаснувањето за местото на првите три групи, го објаснува местото и функцијата на *νοῦς* и *φρόνησις*. Според Гатри, *νοῦς* и *φρόνησις* кои се сметаат за човекова способност, го добиваат третото место затоа што првите две го претставуваат божествениот дар на соодветна мерка, сразмерност и пригодност кои човекот ги споделува со космосот. Приматот, според него, го има Умот во неговата најчиста форма, оној којшто ја дава симетријата, убавината и вистината кои го означуваат доброто. Затоа, смета Гатри, „Филеб“ мора да се чита во светло на неговиот сестрински дијалог „Тимај“, кој се смета дека е напишан пред него (Guthrie, 1948, 238). И покрај критиката на Гатри за „истрошеноста“, непедантноста и непрецизноста во дијалогот, сепак може да се смета дека токму во „Филеб“ Платон разрешува многу од проблемите кои ги поставил во неговите порани дијалози. Хемптон, на пример смета дека во „Филеб“ Доброто кое ја вклучува секоја реалност

е претставено во една органска целина. Највисоката форма на познание е реализација на оваа вистина – преку νοῦς и φρόνησις – во нашите животи. Идеалот на добриот живот се состои во соодветна суреденост на разните видови познание и задоволството, со цел да се подражава универзалниот поредок кој го даваат идеите (Hampton, 1990, 93).

#### 4.2. Φρόνησις во „Државник“

Врската меѓу законите и владетелот во „Државник“ Платон ја проблематизира на ново ниво, врска која става под знак прашалник многу од главните поставки во „Држава“. Особено се истакнува еден дел од текстот (*Plt.* 294 ff) каде Платон го проблематизира опсегот на законите и дискутира за природата на законите и реалноста врз која тие се спроведуваат. Нусбаум тврди дека тука можеме да сретнеме развиен протокристотеловски став и јазик многу близок со оној од „Никомахова етика“ (Nussbaum, 1986, 218).

Според Платон, приоритетот во одлучувањето и владеењето на една заедница мора да ја има личноста која има φρόνησις, а не законите. Политичката вештина не треба да им даде предност на фиксните правила и законите поради тоа што за разновидниот и променливиот карактер на човековите суштества и нивните дејствувања е потребно конкретизирано и контекстуализирано познание.

Законот никогаш не може целосно да го опфати она што е најдобро и најправедно за сите во исто време и да одреди што е најдобро. Различностите меѓу луѓето и меѓу нивните дејства, и фактот дека практично ништо во човечките нешта не останува трајно, не допушта која било вештина во кое било да даде едноставно правило кое ќе важи за сите случаи и во секое време...А гледаме дека законот насочува само на тоа правило како некој себичен и неук човек кој не дозволува никој да дејствува против неговите одредби, ниту некој нешто да го праша, дури ниту кога се појавува нешто ново што за некој би било подобро отколку налогот кој самиот го дал (*Plt.* 294a-c).



Заклучокот следува: „невозможно е она што цело време останува едноставно да биде прикладно за она што никогаш не е едноставно“ (*Plt.* 294c).

Во овој пасус Платон ја разгледува врската меѓу „човечките нешта“ – човековите суштества и нивните дејства и можноста за спроведување на фиксните закони на оваа човечка реалност. Погрешното спроведување на законите се должи на нивната претензија да обезбедат едно единствено правило кое со точност ќе се спроведе на секој поединечен случај. Природата на ваквото нефлексибилно својство на законите, како што анализира Платон, не соодветствува на природата на човечките нешта која никогаш не е едноставна. Личноста која поседува φρόνησις во овој случај се преферира над законот, персонифициран во личноста која е себична и неука и која не знае да процени во една дадена ситуација да ја извлече оптималната опција. Истото важи и за човековиот когнитивен капацитет кој тежнее да ја дефинира оваа природа низ генерални категории, во духот на математичките тврдења на младиот Сократ во дијалогот. Владеењето на φρόνις, како што Платон го нарекува „кралскиот човек“, како поединец или како двајца или повеќемина, го опишува на следниот начин:

Било да владеат со волја или против волјата на поданиците, било според пишаните закони или без нив, било како богати или сиромашни, мораме да имаме предвид, според нашето сегашно сфаќање, дека тие владеат со вештина, какво и да е нивното владеење. Ние веруваме во лекарите без разлика дали тие не лекуват со или без наша согласност, сечејќи или палејќи или применувајќи некои други болни постапки, било според пишани правила или не, без разлика дали се сиромашни или богати (*Plt.* 293a-b).

Платон тука потенцира дека слободата на владеењето на φρόνις може да е толку широка што ја остава и опцијата тој да владее и без законите. Сепак, се поставува прашањето дали законите губат секаква

функција пред способноста на φρόνησις? Кај Платон може да се прочита став според кој законите се можеби излишни кога станува збор за праведноста, но дека не се непотребни. Кралот мора да проба, кога е тоа можно, да просудува за поединечните случаи според нивните заслуги, но тој не би можел да посвети доволно внимание на секој граѓанин да го подучува според неговите специфични карактеристики и околности. Според Платон, кралот „ќе пружи она што одговара на многумина и во многу случаи, па така за поединците, некако во крупни црти, ќе создаде закон, било во пишана или во напишана форма, земајќи ги предвид старите обичаи“ (*Plt.* 295a). Во оваа смисла, кралот мора да ги користи законите како потсетници затоа што се доволно општи за да ја задоволат правдата на најголемиот број луѓе, а за проблематичните случаи ќе се решава поединечно. Со ова ќе се реши практичната невозможност да се просудува за секој граѓанин поединечно. Но, пронаоѓањето на „кралски човек“ кој поседува φρόνησις е речиси невозможна задача. Во случај кога нема φρόνησις кој е на чело на државата, а тоа се случува најчесто во реалноста, таа е раководена од законите со цел најдобро да го подражава владеењето на φρόνησις.

Имајќи ги предвид сиве овие поенти, се чини дека ставот на Нусбаум има основа. И Берцес смета дека корените на концептот на правичноста, кој најчесто се смета дека се формулира во Аристотеловата „Никомахова етика“ (*NE* 1137b), лежат во „Државник“ на Платон, или поточно, во Атинската демократија, која, смета таа, влијаела врз Платон (Berges, 2010, 17-18). Според Стерн, најзначајниот аспект кој Платон го истакнува, а кој понатаму води кој рехабилитација на φρόνησις, е разгледувањето на природата на човековите нешта од аспект на политичката практика, аспект, кој според него, мора да го има предвид современата политичка наука (Stern, 1997). Се чини дека оттука започнува и самиот Аристотел.

### 4. 3. Φρόνησις во „Закони“

Во „Закони“ Платон ја употребува φρόνησις за да ја означи доблеста „мудрост“ секогаш кога ги набројува кардиналните доблести. Според него, φρόνησις треба да се почитува како „прва во најголема мера, бидејќи е предводник на секоја доблест“. Таа се состои во ум и правилно мнение, заедно со еротскиот копнеж и желбата (*Leg.* 688b). Уште во првата книга, на прво место на „божеските добра“ Атињанинот ја става φρόνησις, а дури по неа ги вбројува умереноста, праведноста и храброста (*Leg.* 631b). Законодавецот, според него, откако ќе ги уреди сите добра, прво божествени, а потоа човечки, треба да постави чувари на законитоста кои ќе ги пазат законите, едни според φρόνησις, а други според правилното мнение (*Leg.* 632c). Законодавецот мора да тежнее кон тоа на државата да ѝ вгради колку што може најмногу φρόνησις, а во најголема мера да ја искоренува безумноста (*Leg.* 688e). Законите, според Платон, не треба да воспостават преголема власт, ниту неограничена, туку државата треба да биде слободна, заснована на φρόνησις и единство (*Leg.* 693b). Најдоброто државно устројство со најдобрите закони се создава кога во едно ќе се слее моќта за φρόνησις, заедно со умереноста (*Leg.* 712a). Чуварите на државата, пак, мора да поседуваат симфонична φρόνησις – најубавата и совршена симфонија која со најголемо право може да се нарече мудрост. Во неа, вели Платон, учествува само оној кој живее осмислен живот (*Leg.* 689e).

Концептот на φρόνησις игра улога и во неговата теорија за образованието елаборирана во „Закони“. Според Платон, „воспитанието е насочено кон обликување доблест кај децата: во правилна насока да се насочат – задоволство, чувство за пријателство, болка, омраза... и тоа додека логиката кај децата уште не е во состојба да ги сфати овие чувства...“ (*Leg.* 653b). За Платон е значајно првите чувства што се јавуваат кај децата, имено задоволството и болката, да може да бидат регулирани од еден систем затоа што самите деца сè уште немаат изградено таков

систем на регулација. Образованието мора да започне со создавање искуства на задоволство, пријателство, болка и задоволство со цел да се постигне соодветен став кон предметот на човековите посакувања и одбивања: „од почеток до крај да се мрази она што треба да се мрази, а да се сака она кое треба да се сака“ (*Leg.* 653b-c). Доколку се достигне изедначување на страстите со разумот, душата ќе постигне доблесна усогласеност. Ние мора да тежнееме нашите страсти да ги води фрónησις: „не смее да се посакува и да се тежнеее кон сето она што ни наложува нашата сопствена волја, ако ни е волјата нешто друго одошто фрónησις“ (*Leg.* 687e). Целта на уметничкото образование, пак, е тежнеење кон задоволство во убавите нешта кои нужно се и добри, а одбегнување од грдите и, притоа, зли нешта. Развивањето на фрónησις во оваа смисла треба да претставува усовршување во фрónησις - просудувањето на уметничките дела, а тоа треба да ги има предвид следните нешта: прво, да се знае што е тоа; второ, да се знае дали е правилно; и трето, да се знае дали е добра техничката изведба (*Leg.* 669b). Комедијата е дозволена уметничка форма во државата во „Закони“, а тоа е исклучително важно за оние кои сакаат да станат фрónιμος – „зашто – не е возможно да се сфати сериозното без смешното, и воопшто – спротивното, ако некој посакува да биде фрónιμος“ (*Leg.* 816e). Но, среќна околност ќе биде, вели Платон, доколку фрónησις и вистински исправните мненија се стекнат во староста (*Leg.* 653a). Во таа смисла, постигнувањето на фрónησις е целта на образованието, но неговото постигнување не е нужно. Образованието не може да научи на фрónησις, ниту да „внесе“ фрónησις во душата на детето или на возрасниот, но затоа е најдобра подготовка за можното постигнување на фрónησις.

Според Ленци, Платон во „Закони“ преку фрónησις конципира целосен концепт за мудрост, имено ја надополнува последната верзија на σοφία која се поврзува со интерперсоналната мудрост и доблесното себепознание. Во ова дело фрónησις ја означува мудроста која ги има

предвид и теорискиот и практичниот разум (Lenzi, 2005, 6). За разлика од „Држава“, вели таа, во „Закони“ φρόνησις ги вклучува и новоформираните филозофски вештини на естетичкиот суд и на правосудството, правната реторика, и најзначајната, вештината на создавањето закони. Во целосното сфаќање на мудроста на филозофите-кралеви и законодавци исто така треба да го вклучат, или да го изведат од, филозофското дијалектичко сфаќање на разумот и принципите кои подлежат на законодавството, космосот и боговите (Lenzi, 2005, 7). Во „Закони“, концептот на φρόνησις е проширен и во неговата дефиниција, како и опсегот и апликацијата затоа што, според неа ја претставува мудроста и филозофијата на филозофите како законодавци и владејачи (Lenzi, 2005, 9).

#### 4.4. Φρόνησις во „Теајтет“ и „Тимај“

Критикувајќи ја Протагоровата релативистичка теза, во „Теајтет“ Платон тврди дека секој човек не е самодоволен врз основа на φρόνησις (*Tht.* 169d) и дека не може секој човек да биде мера на сите нешта, туку само φρόνιμος (*Tht.* 183c). Профилот на φρόνιμος се чини дека Платон го изложува во 172b-177c, каде, меѓу другото, ја истакнува неговата земна природа наспроти божествената, во врска со прашањето за злото. Според Платон, бегството од смртната природа е истовремено и бегство од злото, а „бегството е усличување на Бога според можноста, а усличување на Бога е да се стане праведен и благочестив, со φρόνησις“ (*Tht.* 176b).

Сфаќањето за светот, како и човекот, како слика на космичкиот φρόνησις може да се прочита во „Тимај“. Врз основа на тезата дека светот е создаден по углед на вечното и тоа според λόγος и φρόνησις (*Ti.* 29a), тој може да биде спознаен според ваквите начела кои се наоѓаат во самиот свет. Демииургот го вовел во светот она што е најмоќно – φρόνησις (*Ti.* 40a) во сите негови аспекти, како што е, на пример, движењето на телата (*Ti.* 34a), и ги сообразил со νοῦς и φρόνησις. Сепак, не е сè проникнатото со φρόνησις. Она што е лишено од φρόνησις создава случајни нешта

и безредија, додека она во кое таа присуствува создава убави и добри нешта. Така, само на душата ѝ е присушта φρόνησις (*Ti.* 46d-e). Во душата постојат два вида желби: едната е телесна желба за храна, а другата божествен копнеж во нас кон φρόνησις (*Ti.* 88b) и човекот треба да живее во сразмер со нив. Но, највисокиот дел на душата, кој според Платон се наоѓа на врвот на нашето тело, е оној со кој ја одржуваме љубовта кон науката и на φρονεῖν кон вистината за бесмртното и божественото и со помош на кој човекот, колку што му е нему дадено, може да проникне во божественото (*Ti.* 90b-c).

\* \* \*

Карактеристичната употреба на φρόνησις во Платоновата филозофија се наоѓа во неговите доцни дијалози. Неговата доминантна употреба, наспроти σοφία, во некои дела станува и единствена, па φρόνησις станува перманентен член на групата кардинални доблести во секој контекст. Содржината која се обработува во овие дела која насочува кон повеќе практички теми веројатно е разлогот за оваа зачестена употреба. Значајна тема е улогата на φρόνιμος во државата, спроведувањето на φρόνησις во државното уредување, неговата улога во образованието итн. Покрај политичкиот контекст, нова употреба на φρόνησις во доцните дијалози е неговата улога во микро-макрокосмичката уреденост на светот која отвора и одредени прашања од теолошка природа. Така, во некои од дијалозите се тврди дека само со φρόνησις се станува сличен на Бог и се проникнува во божественото.

### **Заклучок**

Употребата на терминот φρόνησις се прилагодува согласно филозофското интересирање на Платон. Во преодниот период фокусот е ставен кон етичката тематика и дефиницијата на φρόνησις во овој контекст, со навестувања за негово поврзување со наднебесната сфера. Во

зрелиот период добива поширока употреба, во насока на теориско-познавателното подрачје, како и кон политичкото. Врската со светот на идеите експлицитно се наведува. И покрај проширувањето на поимот, неконзистентоста во употребата на  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  во овие дела е најевидентна. Во доцните дијалози, пак,  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  добива поконзистентна употреба.  $\Phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  доминира на сметка на  $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ , што се должи на занимавањето со „почовечки“ теми. Тоа ја отвора и темата за поврзаноста на микро и макросветот, што доведува до поставување на тезата дека човекот е слика на божествениот  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ .

Транзицијата од етичкото до божественото, од човековото менливо, до идејното неменливо, низ концептот  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , во суштина ја исцртува целокупната Платонова филозофска развојна мисла. Според Шефер, Платон уште од почетокот е во потрага по мерило за етичкото дејствување, а него го наоѓа во светот на идеите. Сепак, нему му е потребен концепт кој истовремено ќе ја опфати непроменливоста на идеите, и човековата променлива сфера, а него го наоѓа во  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ . Развојот на концептот од Хераклит до неговиот мисловен контекст се состои во неговото проширување кон дијалектичкото познание (Schaefer, 1981, 197).

Платоновите придонес во формирањето на концептот  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  е несомнен. Овој придонес не се вреднува само од аспект дали во него се содржи протоаристотеловски став и јазик, туку и од аспект на неговото проширување во насока која ја вклучува дијалектичката спрега меѓу минливото и вечното. Ваквиот аспект на  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  понатаму ќе се потенцира во неоплатонистичките и средновековните концепти за  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ .

## Литература

- Аристотел. (2003). *Никомахова еџика*. Прев. Елена Колева. Скопје: Три.
- Berges, S. (2010). "Understanding the Role of the Laws in Plato's Statesman." *Prolegomena* 9 (1): 5-23.
- Серко, J. (2017) "Fronésis v Platónovom dialógu 'Menón'." *Filosofický časopis* 65 (5): 691-705.
- Gadamer, H. G. (1986) *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Haven and London: Yale University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy, Vol. IV, The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1978) *A History of Greek Philosophy, Vol. V, The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hampton, C. (1990) *Pleasure, Knowledge and Being: An Analysis of Plato's 'Philebus'*. Albany: State University of New York Press.
- Jaeger, W. (1946) *Paideia: The Ideals of Greek Culture, vol. I: Archaic Greece: The Mind of Athens*. New York: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1948) *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. London: Oxford University Press.
- Klein, J. (1989) *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lenzi, M. (2005) *Plato's equivocal wisdom*, University of Wisconsin, Platteville. Paper presented to the SAGP at its 2005 meeting with the Central Division of the APA. <<https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1334&context=sagp>>[Accessed 4.7.2019]
- Nussbaum, M. C. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, F. E. (1967) *Greek Philosophical Terms – A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, London: University of London Press Limited.
- Planinc, Z. (1991) *Plato's Political Philosophy: Prudence in the 'Republic' and the 'Laws'*. Columbia: University of Missouri University Press.
- Platon. (2000) *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*. Prev. Veljko Gortan. Beograd: Plato.
- Платон. (2004) *Горџија*. Прев. Валериј Софрониевски. Скопје: BIGOSS.
- Платон. (2002) *Полиџеја*. Прев. Елена Колева, Скопје: Три.
- Платон. (2007) *Закони*. Прев. Елена Колева. Скопје: Три.
- Платон. (2006) *Крајџил*. Прев. Весна Томовска-Митровска. Скопје: Магор.



- Платон. (2017) *Менон*. Прев. Валериј Софрониевски, Скопје: Три.
- Платон. (1983) *Одбраната Сократова, Критон, Фајдон*. Скопје: Македонска книга, Култура, Наша книга, Комунист, Мисла.
- Платон. (2008) „Симпосион.“ Во Платон, Ксенофонт. *Симпосиумска ероџологија*. Прев. Елена Колева. Скопје: Култура.
- Платон. (2011) *Тејашеи*. Прев. Валериј Софрониевски. Скопје: Профундум.
- Платон. (2005) *Тимај*. Прев. Витомир Митевски. Скопје: Аз-Буки.
- Платон (2019) *Филеб*. Прев. Валериј Софрониевски, Скопје: Три.
- Schaefer, H. J. (1981) *Phronesis bei Platon*. Bochum: Studienverlag Dr. N. Brockmeyer.
- Stern, P. (1997) “The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato’s *Statesman*.” *The American Political Science Review* 91 (2) : 264-276.

УДК: 141.131

## НЕИСКАЖЛИВОТО И НЕЗНАЕЊЕТО КАЈ ДАМАСКИЈ

Марија Тодоровска

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

### Abstract

The text briefly explores the main ontological points in the system of Damascius, the last of the Neo-Platonists. Damascius' insistence on the Ineffable as the First Principle, a source of all things and a principle of everything, the most supreme principle which surpasses the Neo-Platonic One, is shown in his acknowledgment that any contemplation of such a superior ineffable (un)reality will be fraught with aporias and riddled with contradictions, as is the case when talking about transcendent principles. Damascius' concept of the unknowledge of the Ineffable will be shown as stemming from his stance that anything that we think and say about it, in a negative or a positive form, is a product of our own conditions. The Ineffable is unknowable and inexpressible due to its own superiority, and due to our own logical and cognitive limitations, which leads Damascius to the idea of hyperignorance, resulting from his understanding of the human ability to not know. Consistent with the contradictions surrounding the Ineffable, Damascius will be shown to admit that true unknowledge yields uncertainty about (the extent of unknowledge of) it. Some of Damascius' ideas about the underachievement of language will also be briefly tackled.

**Key words:** Damascius, the Ineffable, negations, principle

### Неискажливото како прв принцип

Дамаскиј, познат како „последниот неоплатонист“ бил последниот схоларх на Платоновата Академија, пред таа да биде затворена од страна на императорот Јустинијан. Дамаскиј потем се преселил во Персија, со што неговата филозофија, што веќе изобилувала со концепции типични за источниот сензибилитет, се покажала како одличен спој на грчката

филозофија и источните учења (Mortley, 1986, 119).<sup>1</sup> Дамаскиј инсистирал на тишина, на недостатоците на разумот, на вредноста на врвното незнаење, што го поставува поблиску од кој било неоплатонист до точната тематика на тишина и воздржување.

Во своето дело *Проблеми и решенија во врска со ѝрвиие ѝринциии*, како што може да се очекува од насловот, Дамаскиј ги изложува основните принципи на неоплатонистичката метафизика.<sup>2</sup> Неискажливото, Едното, трите хенади или аспекти на Едното (тоа се принципите што ги определува како Едно-сè, Сè-едно и Споеното), и Споеното како заедништво на интелегibilната тријада (Постоењето, животот и интелектот) се разгледани низ серии на прашања и тези што често водат кон апории или до недоречености. Очекувано од некој кој се повикува на Платон, и кој користи питагорејски еквиваленти за термините кога го изложува сопственото учење, Дамаскиј ги опишува трите хенади и како граница, безгранично и мешано, односно како монада, дијада и мноштво.

Дамаскиј го поставува Неискажливото како прв од сите принципи, а Едното, како извор на сите нешта и принцип на сè (односно „Сè“, затоа што Сето е засебен принцип), е највисокиот принцип во однос на интелегibilниот свет. Може да се прашуваме дали Едното подобро одговара од Неискажливото во линијата на традицијата што го смета првиот принцип на сè како врвна суштина на филозофското знаење, но во овој случај, потиснувањето на Едното од Неискажливиот принцип се чини неизбежно, забележува Калогирату (Kalogiratou, 2014, 35). Концепцијата

---

<sup>1</sup> Камерон смета дека Дамаскиј има екстремна позиција, дека го претставува крајот на развојот што го карикатуризира развојот. Камерон го определува периодот на Дамаскиј како ренесанса за Академијата, и, иако смета дека неговата брилијантност е над секаков сомнеж, го определува како класичен случај на некој кој ја оттурнал скалата откако се искачил по неа (Cameron, 1969).

<sup>2</sup> Користено е изданието Damaskios and Ahbel-Rappe, 2010, од кое се и коментарите на преведувачката. За да не се оптоварува текстот, во сите инстанции каде е наведено поглавје со римски броеви, се работи за делото *Проблеми и решенија во врска со ѝрвиие ѝринциии*.

на Дамаскиј според која Едното е надминато од Неискажливото се чини како скршнување од претходната неоплатонистичка метафизика. Покрај ова, пораните мислителите не сметале дека Едното е објект на филозофско знаење, затоа што ги надминува моќите на познанието (Ibid.).<sup>3</sup>

Дамаскиј цели да покаже дека кога се говори за принципот на сето се јавуваат апории. Така, тој се прашува дали она што се нарекува еден принцип на сè е отаде сè, или дел од сè, како врвот на нештата што од него потекнале. Покрај ова, се прашува дали тоа би значело дека сè е со него (со едниот принцип на сето), или после него, и потекнувајќи од него (I, 4–7). Како што е разумно во (нео)платонистички контекст, овие две прашања имплицитно подразбираат дека има нешто за што би можело да се каже дека е принцип на целата реалност, преку кого би било и целото постоење на реалноста, и тоа каква реалноста е, забележува Калуори (Caluori, 2018, 270). Затоа Дамаскиј прашува дали принципот припаѓа на целата реалност (односно, дали самиот принцип е дел од целината на реалноста), или дали е отаде целината на реалноста, со што не би бил дел од реалноста.

Дамаскиј се прашува за внатрешните контрадикторности на поставувањето на некаков трансцендентен принцип, задржувајќи се на проблемите на статусот на тој принцип како причина, и неговата спознатливост (I). Традиционалните методи на пристапување кон првиот принцип потфрлаат, смета Дамаскиј, поставувајќи го проблемот на недостигот на релација што се провлекува низ целата дискусија на неспознатливоста и неискажливоста на трансцендентната реалност. Така, тој смета дека

<sup>3</sup> Во класификацијата на принципите постојат две можности, предлага Калогирату. Така, или првиот од сите принципи треба да биде над Сè, во кој случај Сè би требало да биде принцип на самото себе, истовремено бивајќи Сè, и тоа би ја уништило едноставната суштина на постоењето на Сè. Или пак, првиот од сите принципи би требало да биде дел од Сè, и во таков случај, идентитетот на принципот менува, затоа што престанува да биде само принцип на Сето, туку станува дел од Сè. Оваа очигледна контрадикција Дамаскиј ја решава така што го поставува Едното како принцип на познатиот свет, и причина на Сè (I. 3. 18-21, Kalogiratu, 2014, 38).

не може да се говори, ниту може правилно да се размислува за првиот принцип преку неговата апсолутна трансцендентност, затоа што односот на мислење и говорење за нешто подразбира некаква врска, а трансцендентноста по правило ја исклучува релацијата со она што суштествува под неа. До првиот принцип не може да се дојде преку некакво дејствување, затоа што Едното е принцип неповрзан со целиот ред на постоењето, нема дејствување преку кое би му се доближиле затоа што неговото постоење нема врска со нашето постоење (II).

Една од главните поенти на делото му е непознатливоста на Едното, односно границите на познанието во пристапувањето кон Едното. Така, познанието подразбира диференцијација меѓу оној кој спознава и она што се спознава, што не може да биде применето на Едното (III). Неоплатонистичката концепција за Едното како сите нешта, кај Дамаскиј е соодветно разгледана како проблем на релацијата на Едното со сите нешта што (не) се Едното. Затоа, Дамаскиј се прашува околу тоа дали доколку Едното е сите нешта, не би требало да се замисли претходен принцип, односно за тоа дали нешто (по)потполно не би требало да му претходи на Едното како апсолут.

Покрај ова, смета Дамаскиј, доколку Едното е сите нешта, не може да биде Едно (IV). Едното може да биде разбрано само на ограничен и несовршен начин. Диференцијација не може да постои во Едното, поради што не може да постои ниту произлегување, кое подразбира диференцијација. Затоа, Дамаскиј смета дека сите нешта не може да потекнуваат од Едното. Тој се запрашува и во врска со Едно-сè принципот – се прашува како би се разликувале причините и последиците доколку тој би бил втор принцип после Едното (V). Дамаскиј се прашува околу тоа кој ја произведува диференцијацијата, ако веќе Едното не може.

## Идејата за врвното незнаење или хипернезнаење

Според Дамаскиј, потребата да се знае е повод за појава на хипотези што погрешно нè наведуваат. Сè што кажуваме за Неискажливото, во негативна или во позитивна форма, е само производ на нашите сопствени состојби. Интересно е што кај Дамаскиј е поставена релација на посакување меѓу оној кој знае и она што се знае. Спознатливото сака да биде посакувано, и она што знае сака да биде посакувано, во рамките на разликите на различните релации, и во меѓусебна релација како ум и постоење (VIII).<sup>4</sup> Во обид да го врами Неискажливото во однос на манифестираното, односно во однос на диференцираните нешта во светот, Дамаскиј се прашува околу тоа дали Неискажливото, со оглед на тоа што е надвор од дискурсот, не е едноставно ништо; дали Неискажливото е нешто како последна граница, или врвна граница, на сето она што е реално; и дали, ако е надвор од дискурсот и отаде диференцираноста, значи дека е присутно во нештата (од светот). Кога се вели дека Неискажливото е отаде што било, особено ако тоа е срочено во форма на негација (Неискажливото не е ништо од посебните постоечки нешта), треба да се има предвид дека и негацијата претставува некаква релација – на она што е супериорно му се негира (дека е) она што е инфериорно, и обратно, на она што е инфериорно му се негира (дека е) она што е супериорно.

Кога станува збор за Неискажливото, не може да се каже дека е спротивно на она што се мери, одделува, групира, искажува итн., за да се тврди дека е Ништо во однос на она што е комбинација од нешта (искажливиот свет), затоа што не се работи за толку едноставна релација во која Неискажливото е негација на светот под него.

<sup>4</sup> Во дијалектички термини, потсетува Абел-Рапе, Дамаскиј негира дека Неискажливото функционира како монада во однос на соодветната мноштвеност на светот, дивергирајќи од позицијата на Плотин и, делумно, на Прокло (Damaskios and Ahbel-Rappe, 2010, 81-82).

Разумот го посакува она што е спознатливо, затоа што е одделен од него, има чувство на недостасување. Кога разумот ќе го достигне објектот на неговата желба, престанува релацијата на оној кој знае и она што се знае, и следува извесно единство, релација на бивање заедно. Разумот и знае и има способност да биде спознатлив; тој е едно исто нешто со два аспекта. Дамаскиј го определува познанието како когнитивно навраќање. Посакувањето и посакуваното се две фази од една реалност – спознатливото е она што е посакувано од познавателниот субјект, познанието е враќање на познавателниот субјект кај спознатливото, и секое враќање е повторно спојување (XXVII).

Постојана и главна поента во мислата на Дамаскиј е дека највисокиот принцип е отаде познанието или непознанието, тој е нешто како објект на нашите чувства.<sup>5</sup> Имињата потекнуваат од намерите на луѓето, а не од нешто што во реалноста ги гарантира. Дамаскиј се осврнува на Питагора, кој на Неискажливото му дал име затоа што морал да поучува филозофија (XLVI). Името „Едно(то)“ е релативно соодветно за највисокиот принцип. Во примената на највишите и најблагородни имиња на Едното може да се најде некаква корисност, ако се сметаат за симболи на највисоката светост (XLIX). Секако дека е јасно дека зборовите немаат вистинска способност да го изразат неизразливото, и, всушност, терминот „Едно“ се применува на други принципи, чија корисност не се наоѓа во нивното разумско значење.

Едното е неспознатливо, тврди Дамаскиј. Ниедна форма на аргументирање (аналогија, негација, други логички обиди, умствена

---

<sup>5</sup> Комб го претставува Дамаскиј како да кажува дека Неискажливото не е објект ниту на нашето познание, ниту на нашето незнаење, туку на нашето „измачување“, со што формулацијата добива друга нијанса на значење и на драматичност. Тој резимира дека штом врховниот принцип е отаде досегот на човековите јазик и познание, јазичките и познавателните производи што се претставуваат како негови описи, мора да потекнуваат само од чисто емоционални извори. Поентата е дека таквите описи немаат ниту онтолошка основа надвор од постоењето на емоциите, ниту рационално покрите, имајќи чисто психичко потекло (Combès, 1976, 116).

интуиција) не може да го покаже Едното како спознатливо, затоа што, едноставно, тоа не е спознатливо. Постои една нелегитимна форма на размислување, пишува Дамаскиј, што произлегува од негациите, и една што потекнува од аналогите, а и уште една, силогизам што произлегува од поврзувањето на нужни заклучоци – а всушност, додава, не знае како да ги поврзе сите овие нешта, како да се нишки во воздухот, знаејќи некои нешта врз основа на некои други нешта. Така, продолжува Дамаскиј, ако не се знае едноставниот дел, не може да се знае целиот суд, ниту да се знае целиот силогизам. Аналогијата се однесува на нешта што немаат никакво постоење, и затоа дава пример – како што сонцето е на виденото и на гледањето, така Едното е на спознаеното и на знаењето. Ова му пречи: сонцето го знаеме, а Едното не го знаеме. Негацијата го апстрахира она што го знаеме, а она што го остава не го знаеме (XXVI).

Дамаскиј на овој начин се обидува да ги критикува класичните начини на познание на Едното, сметајќи дека иако треба да покажат незнаење, сите се темелат на знаењето на нешта врз база на други нешта, што значи дека се врзани и ограничени од светот на суштествата и на мноштвеноста. Идејата на овие начини на (не)познание на Едното е дека нешто не се спознава, односно се јавува отсуство на познание, што, според Дамаскиј, е празнина во функционирањето на аргументите. Секако дека може да се прават аналогии меѓу нештата што се знаат, но во случаи кога се употребуваат споредби од кои едната страна е непозната, аналогите се неуспешни. Може да се негира или да се апстрахира, и на овој начин може да се спознае нешто затоа што има останато нешто што може да се знае, но онаму каде она што останало е непознато, ништо не може да се спознае.

Напад на познавателната вредност на негацијата во врска со Ништото Дамаскиј нуди и на следниов начин: негацијата е вид на изјава, со која се негира некакво суштество. Но, Ништото ниту е суштествување што се негира, ниту е некакво постоење што на каков било начин се



изразува, ниту е на каков било начин спознатливо, што прави негирањето на негацијата да биде невозможно (VII).<sup>6</sup> Намерата на Дамаскиј е да го објасни негативниот јазик за Неискажливото во термините за неговото учење за границите на метафизичкиот дискурс, со надеж дека така ќе се објаснат проблемите на дијалектичките недостатоци. Необидувањето да се сфати и да се опфати Неискажливото со помош на јазикот е една од неговите главни методолошки поенти. Неискажливото е токму тоа – неискажливо преку јазикот, независно дали е формулиран позитивно или негативно, и затоа е толку важна согласноста да се продолжи да не се знае ништо во врска со него. Негациите за Неискажливото не предцираат ништо за неговата природа, и за него не може да се говори низ термини на предизвикување на нешто (односно на сите нешта, како кај претходните неоплатонисти).

Исто така, Дамаскиј наоѓа проблем и кај оние кои заборавиле дека Врховното (Едно) нема ништо заедничко со нештата од овој свет, со што секаков обид за аналогија или асимилација е осуден на пропаст, затоа што не може да ја премости бездната меѓу познатото и непознатото (VIII).<sup>7</sup> Идејата во ваквите тврдења е дека и негацијата и аналогијата

---

<sup>6</sup> Негациите се изјави што се применуваат на нештата, и затоа самите негации не може да се негираат, тие се само јазички конструкти. Ништото, пак, не е (ниту) негирано суштествување, што значи дека секаков обид да му се примени негативна изјава нема да резултира со потребната двојна негација, затоа што ни првична негација не е можна. Она што се негира мора да биде достапно, за негацијата да биде успешна. За Дамаскиј, како и секое друго вербализирање, негацијата не е којзнае што во говорот за Едното, но во извесна смисла сепак се претпочита.

<sup>7</sup> Коен констатира дека теоријата на познанието скицирана од страна на Дамаскиј во *За принципите* ги интегрира главните елементи воведени од неговите неоплатонистички претходници. Како и тие, и Дамаскиј ја дава душата како центарот на познанието, признава хиерархија на познавателни модалитети, и ја подвлекува супериорноста на умствените моќи (Cohen, 2010, 65).

Спротивно на гледиштата застапувани од Плотин, Дамаскиј одбива да го замисли познанието низ поставувањето на вистински идентитет меѓу познанието и постоењето. Сето познание подразбира дуалност – не се одвива освен во релација, и секогаш во некаква релација, резимира Коен. Производот на познанието мора да се сфаќа не како идентитет на познавател и спознаено, туку како надмината разлика

се оштетени од нивниот потполн онтолошки дисконтинуитет, што е во согласност со неговото отфрлање на класичните методи за надминување на онтолошките разлики, поради инсистирањето на апсолутната трансцендентност на Едното. Затоа, Дамаскиј советува да се остане и да се мирува во рамките на неговоречките длабочини на душата (VIII). Ако веќе мора да се покаже нешто, подобро е да се употребуваат негации. За Него (Едното) може да се зборува како за „на никаков начин, никаде“, што, Дамаскиј признава, се чини како мрзливо мрморење, ама сепак не е лошо. Негацијата е сепак најдобра, но не треба да ѝ се припишува повеќе значење отколку што има, смета Дамаскиј.

Како најважно достигнување Дамаскиј го смета постигнувањето на состојба на врвно незнаење (XXIX). Како и многумина од платонистичката традиција пред него, и Дамаскиј се повикува на Платоновата аналогија за гледањето на сонцето (*Rep.*, 532a). Првин сонцето се гледа оддалеку, потоа, колку што се доаѓа поблиску, помалку се гледа, за на крајот да не може да се види ниту сонцето, ниту што било надвор од сонцето – окото преплавано со светлина и самото станува светлина. Дамаскиј се прашува околу тоа дали Едното е непознатливо поради неговата сопствена природа, ако сметаме дека непознатливото е нешто друго, нешто отаде Едното. Едното посакува да биде само, без никој друг. Непознатливото, логички спротивставено на спознатливото, е отаде Едното, потполно неискажливо, смета Дамаскиј, и додава дека сме согласни дека ниту може да го знаеме, ниту може да сме наполно неуки во врска со него. Ниту го знаеме, ниту не го знаеме, туку сме во состојба на нешто што Дамаскиј го нарекува „хипернезнаење“ (XXIX). Едното

---

меѓу нив, како еден вид на помирување (Cohen, 2010, 69). Коен резимира дека на општ начин, познанието се состои од секогаш делумна асимилација на спознаеното од спознавателот, а степенот на асимилацијата соодветствува со навлегувањето, подлабоко или помалку длабоко, во онтолошката природа на познавателните објекти (D. Cohen, 2010, 79-80).

престојува во внатрешното засолниште на таквата тишина, определува Дамаскиј.<sup>8</sup>

Интересно е што иако поставувањето на Едното отаде постоењето е типичен потег во апофатичката онтологија и теологија, со оваа концепција кај Дамаскиј се забележува трансцендирање и на таа позиција. Отаде Едното се наоѓа уште еден принцип, нарекувано „тоа онаму“ (XXIX). Овој принцип не го надминува само знаењето, туку и незнаењето, се наоѓа отаде овој пар на спротивности, и затоа нашата состојба во релација со него може да се смета само за врвно незнаење (или хипернезнаење). Дамаскиј определува и дека овој (повисок) принцип го замрачува Едното преку неговата близина. Колку повеќе му се приближуваме, толку посилно го заситува нашиот познавателен апарат со неговото присуство, до тој степен што сето друго станува збришано и недостапно на нашиот поглед. Овој хипернеспознатлив принцип го поплавува окоото на умот толку силно, што дури и Едното станува нешто друго, и исчезнува од погледот. Сепак, Едното сака да биде само.

Поентата за дистинкцијата според која се спознава е очигледно неоплатонистичка – она што се спознава е она што може да се разлаци на некаков начин, да се подели, да се оддели, да се загради. Ако нешто може да се загради, да се определи, тогаш може и да се спознае (особено затоа што границата ја овозможува делбата и определбата). Дамаскиј е свесен, меѓутоа, дека желбата за познание на врвното (и врвно неспознатливото) на душата ѝ предизвикува страдање. Во потрагата да произведе некаво „потомство“, ова „гностичко породување“ постојано промашува во произведувањето, однесувајќи се само на потомството на Едното, а не на принципот што лежи отаде него. Ова го предизвикува фактот дека сето истражување, сето судење за тој принцип, е нејасно и несигурно

---

<sup>8</sup> За она што го засенува и Едното имаме трансцендентно незнаење, „хипернезнаење“, затоа што е најблиску до принципот што е незамислив, како да престојува во засолниште на трансцендентна тишина (XXIX).

во врска со тоа дали тој е спознатлив или неспознатлив (XXIX). Ваквата нејаснотија е типичен пример за проблематичноста на метафизичкиот систем изграден околу трансцендентен принцип. Видот на (не)знаење со кое се пристапува и кое се добива е комплициран: таквиот (над)трансцендентен принцип има површина што е отворена за познание, и на некој начин, или делумно, достапна на разумот, но позади очигледната површина се наоѓа суштината, вистинската реалност, што не е достапна, што е завиткана во непробојна тајновитост. Тајната отаде познатото и површното е толку непристапна, што не може да биде замислена, и секако не може да биде искажана со зборови. Така, принципот се состои од два аспекта, едниот е аспектот што ни е достапен, поврзан со, и произлезен од нашето искуство; другиот аспект е оној што го порекнува искуството со него, покажувајќи дека лежи отаде него, отаде сè. Познатото и блиското е заменето и негирано од непознатото и туѓото.

Кај Дамаскиј постојано се истакнува празнината, или бездната што се наоѓа меѓу трансцендентното и човековото искуство. Јазикот и мислата се немоќни да го доловат „тоа отаде“, такви „гностички“ активности не постинуваат ништо повеќе од бесцелно покажување кон принципот – се знае насоката, но не и кон што таа води. Според Дамаскиј, ги знаеме нештата што ги знаеме, но исто така знаеме за нив и кога се ограничени. Дамаскиј, значи, го разгледува и проблемот на можноста за знаење на сопственото незнаење. Дамаскиј се осврнува на Платон во врска со тоа дека е невозможно да не се знае што се знае (мислејќи на *Thaet.*, 199A). Ако навистина се знае, не може да се тврди дека не се знае, иако е можно да се направи и некаква грешка.

Дамаскиј смета дека Платон со право вели дека е невозможно да се каже дека се знае, и дека ништо не се знае; но, додава, последното спознатливо нешто е Едното, и отаде него не се знае ништо (VII). Како што сфаќаме дека не знаеме ништо за нештата за кои не ни е дозволено да знаеме, затоа што е невозможно да ги знаеме, така јазикот се претвора

во тишина. Точно е дека ги знаеме нештата што ги знаеме, но го знаеме и нашето незнаење за она што лежи отаде Едното. Проблемите на познанието и на јазикот што се јавуваат кај сите апофатичари, околу тоа како се знае за она што не се знае, како се говори за она за кое не се говори, се појавуваат и кај Дамаскиј. Знаеме што не знаеме (без да знаеме колку многу, со оглед на тоа што апсолутниот трансцендентен принцип е и отаде незнаењето), и го прекинуваме јазикот отфрлајќи го. Во себе-рефлектирачки потфат, говорот се проценува себе како недоволен, и јазикот замира, отстапувајќи ѝ место на тишината, затоа што умее да произведува само јазички конструкции, а не нејазички.

Дамаскиј ова го илустрира со авто-референтност: се прашува (како и секој конзистентен истражувач на неискажливоста) за тоа како, ако ова нешто е навистина непознатливо, толку многу пишуваме за него (VI). Ако врвно непознатливото и апсолутно неискажливото е навистина такво, се прашува дали не излегува дека непрестајното многуглаголење, брбореењето на опсежни бесмислености е едноставно бесцелно. Покрај тоа, во врска со она што се кажува за непознатливото, останува нејасно дали го знаеме или не го знаеме. Незнаењето може да се чини како соодветно за она што не се спознава, но ако навистина не го знаеме, тогаш не може ни да имаме ставови за неговата непознатливост.

### **Човековата способност за незнаење**

Интересно е што авторот кој инсистира на врвно незнаење, аргументира нешто што може да се толкува како спротивставување на вредноста на негативната теологија, забележувајќи методолошки проблем. Не може, пишува Дамаскиј, да се негира нешто или нешто друго, ако не се знае тоа друго (VI). Човек слеп од раѓање може да негира дека бојата поседува топлина, затоа што, иако не знае ништо за боите, умее да искусува топлина. Негацијата е интринзично дефектна, меѓутоа, затоа што постои оваа јасна асиметрија меѓу нештата што ги знае – на пример, сè

што знае за бојата е дека не може да биде допрена, што не е вид на познание на бојата, туку на сопственото незнаење. Слично на ова, продолжува Дамаскиј, кога велíme дека врховниот принцип е непознатлив, потфрламе во негацијата, затоа што не ги знаеме обата елемента во негативната изјава, туку како слепиот човек од примерот, го откриваме сопственото незнаење: онака како што тој „знае“ дека бојата не подлегнува на осетот за допир, ние „знаеме“ дека врховниот принцип е непознатлив (VI). Ова, определува Дамаскиј, воопшто не е знаење, туку признавање на нашата ментална состојба и когнитивното потфрлање.

Се чини дека ваквата аргументација е критика на валидноста на негативната теологија. Она што Дамаскиј го тврди е дека за да се употреби негација, мора да се има знаење за обете нешта вклучени во негативната изјава - и за квалитетот што се негира, и за она за што се негира. Во случај на врховниот принцип, непознато е она на што се однесува негацијата, и затоа негативниот метод не води никаде. Кога човекот кој од раѓање не гледа кажува дека бојата не може да се допре, не говори толку за бојата, колку за сопственото непознавање на гледањето на бојата. Непознатливоста на Врховниот принцип воопшто и не е изјава за врховниот принцип, туку за сопствените ограничувања на познавателните капацитети. Дамаскиј подвлекува дека незнаењето се наоѓа во познавателниот субјект, дека е негова состојба: незнаењето за она за кое не знаеме се наоѓа во нас, затоа што познанието на нештото што се знае е во спознавачот, не во нештото што се спознава (VI).

Нагласувањето на тоа дека непознатливоста погрешно му се придава на објектот, додека е, всушност, состојба на субјектот, значи дека Дамаскиј ги сведува навидум објективните изјави на субјективни себе-проценки. За највисокото постоење, кое е највредно за нашето почитување и обожување, се вели дека е Ништо. Сепак, постојат два вида на ништо, она што е повисоко од Едното, и она што е пониско од него. Ако, велејќи го ова, објаснува Дамаскиј, зачекоруваме во празнина, постојат

два начина за чекорење во празнина (IV). Постои Ништото што е ништо поради неговото совршенство, и она што е ништо поради неговото несовршенство. Ако, доколку во текот на нашето дискутирање за овој принцип на ништоста, нашиот јазик бива подриен, мора да разбереме дека имињата што ги создаваме потекнуваат од нашата вознемирена, нетрпелива желба за создавање. Овие зборови не откриваат ништо за Тоа онаму, туку ги откриваат нашите состојби во однос на него, и ги покажуваат загатките и лишувањата (во смисла на недостатоци) што од нив потекнуваат, не јасно, туку алудирајќи на нив, и овие нешта се достапни само на оние кои се способни да ги разберат, додава Дамаскиј (IV).

И во овој аргумент Дамаскиј го сведува јазикот на откривач на субјективните состојби, на загатки и недостатоци. Оваа состојба на човековата свест Дамаскиј ја поврзува со учењето на врвното незнаење – се работи за состојбата на бивање проголта од реалност преголема да биде опфатена или поделена на делови. Преплавувањето на свеста со таква реалност може да ја произведе само оваа состојба на непознание, на врвно незнаење. Очигледно е одбивањето на Дамаскиј да ја прифати негативната теологија, поради методолошките проблеми на неразбраната потполна другост на врвниот принцип. Менталните состојби на познавателниот субјект не откриваат ништо за состојбата на највисоката суштина, туку само ја откриваат ограниченоста на оној кој се обидува да спознава, но потфрла во тоа. Познавателните обиди се сведуваат на потребата кај човекот да создава идеи, што ништо не кажува за трансцендентната реалност. Дамаскиј смета дека секаков (раз)говор за Врвниот принцип мора да се сведе на тишина, затоа што јазикот врвно потфрла, претставува празнотија, односно чекорење по празнина.<sup>9</sup> Во човековата свест постои способност за непознавање, што не е само незнаење,

---

<sup>9</sup> Како што Комб формулира резимирајќи го Дамаскиј – Неискажливото не е едноставната тишина на ништото во однос на сето, туку радикална тишина, тишина од тишината (Combes, 1976, 116).

или когнитивна ограниченост, или заборавеност, не е дури ни попреченост или потфрлање, туку се работи токму за способност да не се знае. Способноста за врвно незнаење претставува способност за повлекување од канците на привлечноста на потребата да се дефинира, да се подбунува знаење. Јазикот потфрла во искажувањето на неискажливото поради непремостливоста на бездната со која се соочува – чекорењето по празнината и самото е бесцелно и празно.

Влад ја разгледува идејата за стапнување во празнината, и покажува како Прокло предупредува дека говорењето за апсолутниот принцип (како објект на мислата), е негативно стапнување во бездната, што треба да се одбегнува. Спротивно на него, Дамаскиј почнува од ова предупредување и се обидува да покаже дека единствениот соодветен начин на кој може да му пристапиме на апсолутниот принцип е точно преку стапнувањето во бездната, но, во овој случај, во позитивна смисла, како постојан обид да се разбере тој принцип како апсолутна празнина што го пресвртува говорот (Vlad, 2017). Влад реферира на епизодата од *Држава* 509b-c, во која, според толкувањето на Прокло, Глаукон е неспособен да ја сфати природата на Доброто над постоењето, и затоа, како да стапнува во непознатата празнина. Глаукон е вцашен кога слуша за таквата прекрасна трансцендентност, и сака да открие повеќе. Но, според гледиштето на Прокло, тој е неспособен да разбере дека таква прекрасна трансцендентност воопшто постои.

За Едното не може да се говори (на директен начин). Дамаскиј ја нагласува трансцендентноста на принципот, покажувајќи дека е на полно надвор од дофатот на дискурсот, но ова го прави не преку предупредување да не се стапне во празнината, туку преку поттикнување точно тоа да се стори, резимира Влад (Vlad, 2017, 50). Изненадувачки е да се види дека Дамаскиј стапнува во празнината два пати, пишува Влад: прво на нивото на Едното, додека зборува за него, и потем над Едното, кон реалното и финално ништо на Неискажливото. Дамаскиј не зачекорува кон



празнината како Глаукон – не затоа што потфрла да ја разбере неискажливата природа на Едното-Доброто, туку, затоа што мисли дека не е потполно неискажливо во традиционалната неоплатонистичка смисла. Кон Едното се има извесен пристап, поради релацијата со сето, и затоа може да го изразуваме на одреден начин.

Следејќи го *Парменид* на Платон, Дамаскиј се согласува дека Едното е непознатливо и неискажливо, сепак, тоа не е потполно и апсолутно неискажливо. Поточно, Едното е неискажливо затоа што како принцип на сè, тоа е над мноштвеноста, нема составеност во себе, нема дефиниција и делови (I). Со тоа што Едното е сè пред сето, Едното е сè, но пред мноштвеноста на сето, и како такво, е сепак поврзано со сето, и затоа може да биде изразено низ таквата поврзаност. Според Дамаскиј, реалниот, вистински принцип на сето треба да биде потполно некоординиран со сето. Заклучокот на Дамаскиј е дека Едното е делумно искажливо и делумно неискажливо. Парадоксално, Едното е искажливо, токму во тоа дека велите дека е неискажливиот принцип на сето. Едното престанува да биде апсолутниот, неискажлив принцип, токму затоа што го сметаме за апсолутен, неискажлив принцип. Овој заклучок се наметнува во разгледувањата на сите конзистентни апофатички пристапи.

Говорот за Неискажливото не е метафизички трактат во вообичаена смисла на зборот, забележува Абел-Рапе, со тоа што неговата цел е да ја отстрани довербата во етаблираните учења, и да ја пресврти вообичаената насока на јазикот (Damaskios and Ahbel-Rappe, 2010, 48). Поентата на јазикот е да ја негира својата функција. Дамаскиј ова го смета за преиначување, за побивање на аргументи преку премисите што се наоѓаат во нив (*peritrope*), себепобивачки аргументи што во дијалектички контекст ја предизвикуваат сопствената негација. Поентата на метафизичкиот јазик е да означува нешто немерливо отаде себеси. Апофазата, одбивањето да се говори, негацијата, се претставува како метод што ги негира сите пониски реалности, оставајќи го само Неискажливото, и се

применува и на јазикот на метафизиката. Дискурсот ги избавува луѓето од нивните неуки определби за природата на реалноста, без да ги зароби во метафизички систем што самиот ја поместува. За Дамаскиј и апофазата е исто така некаков вид на дискурс, и она за кое се говори е реалноста, но Неискажливото не дозволува ни негирање, ниту може да биде предмет на дискурс, или објект на познание, така што дури ни негирањето во врска со него не може да биде негирано (VII). Според Дамаскиј постои само еден начин да се открие вистината, а тоа е откажувањето од јазикот. Конзистентно имајќи ги предвид предизвиците на неконзистентноста на апофатичкиот метод, Дамаскиј го поставува врвното незнаење (или хипернезнаењето) како најмалку и најмногу што може да се има во врска со Неискажливото.

## Литература

- Cameron, A. (1969). The Last Days of the Academy at Athens. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, Cambridge: Cambridge Philological Society, pp. 7-29.
- Cohen, D. (2010). L'assimilation par la connaissance dans le *De Principiis* de Damascius. *Laval théologique et philosophique*, vol. 66, n° 1, pp. 61-83.
- Combès, J. (1976). Négativité et procession des principes chez Damascius. *Revue des Études Augustiniennes*, 22, pp. 114-133.
- Damaskios and Ahbel-Rappe, S. (2010). *Damascius' problems and solutions concerning first principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalogiratou, A. (2014). Damascius and the practice of the philosophical life. *ΣΧΟΛΗ*, Vol. 8. 1, pp. 34-49.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence*. Vol. II. Bonn: Hanstein.
- Платон. (2002) *Полиџеја*. Прев. Елена Колева, Скопје: Три.
- Платон. (2011) *Теџџеџи*. Прев. Валериј Софрониевски. Скопје: Профундум.
- Vlad, M. (2017). Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 11, pp. 44-68.

УДК: 271.021:7(38)

## АНТИЧКАТА УМЕТНИЧКА ВДАХНОВЕНОСТ И ИСИХАСТИЧКОТО ПРОСВЕТЛУВАЊЕ

**Вангел Ноневски**

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски факултет - Скопје

### **Abstract**

The text seeks to draw a parallel between Plato's theory of inspiration and enthusiasm in the understanding of poetic creation and the practices of enlightenment in Isihastic Orthodox Christianity, in the way that they were elaborated by the professor of ancient, medieval and Byzantine philosophy Vera Georgieva. It also elaborates some contemporary implications of both themes in the area of popular music, namely, the ways in which psychedelic experiences in rock and roll and techno music evoke enlightenment experiences. The conclusion is that the Orthodox mystical approach of Isihazm leads to a direct union with god, while the approach of divine and/or psychedelic artistic inspiration can only bring us closer to that unity. However, that closeness can never be fully realized.

**Key words:** enlightenment, Isihazm, popular music, artistic inspiration, mediation

Какви се и со што се одликуваат инспирацијата, занесот и опие-носта на уметниците? Чуму ексцентричноста која ја придружува инспирацијата и од неа „исцедената“ креативност? Зошто (зло)употребата на опојни супстанции од дамнини до денес го следи уметничкото творештво? Доколку сакаме да продреме во причините и условеноста на уметничката вдахновеност, но и во мотивите поради кои таа најчесто отстапува од воспоставените, стандардизираниите и нормализирачките правила на однесување во секојдневната стварност, ќе треба да се познаваме со објаснување на односот помеѓу уметноста и инспирацијата.

Еден од првите филозофи кој се зафатил со тој предизвик, бил Платон. Во неговиот дијалог *Ион*, Платон ја развива идејата за т.н.

*синцир на вдахновеноста*. Начинот на кој тој синцир дејствува потсетува на привлечната сила на магнетот, кој во времето на Платон се нарекувал Хераклов камен. Магнетот, не само што ги привлекува предметите изработени од железо, туку и на нив им дава сила да привлекуваат други железни предмети, па така, со помош на магнет може да се состави долг синцир од железни предмети, споени едни со други. Се разбира, во тие случаи привлечната сила на секој железен предмет станува сè послаба, правопрпорционално со неговата оддалеченост од магнетот. Во случајот на поетите, синцирот на „магнетната“ вдахновеност претставува условен процес на инспирација, кој честопати резултирал во песни и епови на кои им се восхитувала цела Античка Грција.

Според Платон, за потеклото на инспирацијата на уметниците кои ги пишувале најубавите песни и епови е заслужен еден след од околности, кој започнува со музите.<sup>1</sup> Бранувањата кои тие ги покренуваат во свеста на поетите потсетува на опседнатост: кога поетот пее, тој е во транс, неговата душа е импрегнирана со занес. Платон смета дека тука се работи за своевиден однос на љубов помеѓу поетите и музите, со таа разлика што во случајов не се работи за онаа задоволена, среќна, миговна љубов; тоа е љубов разбрана како *eros*, како вечен и постојан копнеж по убавина. Според тоа, доколку се обидеме метафорички да го опишеме процесот на поетската вдахновеност, тогаш она што музите го иницираат најпрецизно може да се именува како пренесување на т.н. „здив на инспирацијата“. Тие, како што забележува Сократ во Платоновитиот дијалог, своето божествено и благородно дејство го пренесуваат со инспиративните здивови и сокови директно во (пот)свеста на уметниците:

Имено, сите епски поети не се добри поради некоја вештина, туку зашто се вдахновени и вознесени; така ги смислуваат сите убави песни. Истото е и со лирските поети; и тие, како

---

<sup>1</sup> Според старогрчката митологија, Музите се ќерки на Севс и титанката Мнемосина, а понекогаш се определуваат како сестринство од божици или духови.

корибантите, кои избеумени се впуштаат во танцот, не ги сочинуваат прекрасните песни во разумска состојба, туку откако ќе навлезат во хармонија и ритам, во Бакхов занес и вдахновеност. Како бакханатките кои од реките црпат мед и млеко, паднати во занес и избеумени, така и душата на лиричарите! Самите тие ова го тврдат: говорат поетите дека од медените извори, од градините и долините на музите ги црпат песните... (Ion, 533e-534a; Платон, 1994, 163)

Без тој здив на инспирацијата, поетите би продолжувале со сила и попусто да се обидуваат сами од себе да предизвикаат течение на божествени стихови.<sup>2</sup>

Откако ќе се инспирираат од музите и во занес ќе ја испејат својата поезија, поетите неа ја прават достапна на публиката, која, пак, на сличен начин треба да биде уметнички вдахновена (но сепак, со помал

<sup>2</sup> Дека тоа е залуден стремеж ни раскажува графичката новела на Нил Гејман (Neil Gaiman), *Сендмен: Земја на сонииијаа* (*Sandman: Dream Country*). Во нејзиниот прв дел, насловен „Калиопе“ (“Calliope”), а именуван според најстарата и најмудрата старогрчка муза на херојската поезија (наводно инспирација за Хомеровите *Илијада* и *Одисеја*), Гејман раскажува за младиот писател Ричард Медок, кој по првиот, успешен роман запаѓа во креативна криза и не може да дојде до каква било инспирација за следниот, и покрај тоа што има потпишано договор со издавачот. Очајниот Медок за помош се обраќа кај еден стар, налудничав писател, кој му ја доверува тајната на својот долгогодишен успех. Старецот, свесен дека деновите му се избројани, му ја дава на располагање на Медок својата муза Калиопе, која претходно ја имал држено во заточеништво 60 години. Се разбира, Медок го прифаќа „подарокот“ и ја заклучува Калиопе на таванот од својата куќа. Набргу потоа, инспирацијата се враќа и гледаме како Медок почнува да гради исклучително успешна и славна писателска кариера. Меѓутоа, Калиопе е несреќна заради долгогодишното заточеништво и посакува да биде ослободена. Медок не сака ни да чуе за такво нешто, па сега музата е таа која е очајна. Не гледајќи друг излез, Калиопе се обраќа на Ониреј, богот кој обликува. Заедно, тие го смислуваат единствениот можен план за нејзино ослободување, а тој се состои во „бомбардирање“ на Медоквата свест со избилство од наративни идеи и инспирации: некогаш само мотиви, некогаш цели сижее. Тие се толку интензивни и зачестени, што Медок не може да се справи со нив: почнува избеумено да блада, да се гребе по сопственото тело, да пишува со сопствената крв, обидувајќи се да ги забележи и да се ослободи од сите тие идеи. На крајот осознаваме дека човечката свест не може да издржи толку силен наплив на инспирација, и Медок нема друг избор освен да ја ослободи Калиопе. (Gejman, 2005, 13-37)

интензитет) за да може да комуницира со поезијата, односно да се соживее со духот во кој таа е испеана. Во спротивно, доколку публиката нема некаков усет за поезија, таа ќе остане да левитира во сферата на трансцедентната комуникација помеѓу музите и поетите, неподобна да биде прилагодена на рецептивниот естетски апаратус на љубопитниот обожавател на поезијата. Затоа, за да се воспостави соодветна комуникација помеѓу поетите и публиката, во Античка Грција постоеле т.н. рапсоди – професионални патувачки рецитатори и толкувачи на песни и епови, кои со големо вживување и страст ги рецитирале стиховите на поетите пред заинтересираната публика. Но, за таа цел, и рапсодите требало, до одреден степен, да бидат вдахновени. Се разбира, вдахновеноста на рапсодите не можела да се мери со онаа на поетите, но таа, сепак, била поголема од вдахновеноста на публиката. Според тоа, рапсодите претставувале посредници помеѓу божествената вдахновеност на поетите и приземната љубопитност на публиката. Еве како Сократ му ја објаснува посредничката улога на рапсодот Ион:

Гледачот е последната алка од синцирот на Херакловиот камен [...], оној кој ја пренесува силата од еден до друг прстен! Средниот прстен си ти, рапсод и глумец, а првиот е поетот. [...] И, како на оној камен, така и овде, се врзува долг синцир хористи, учители, подучувачи, сите отстрана наврзани како алки, а обесени на самата муза. (*Ion*, 535e-536a; Платон, 1994, 166)

Сега станува евидентен синцирот на магнетната вдахновеност при создавањето поезија. Во целиот тој процес постои хиерархиска градиција на занесот, од највисок до најнизок степен на магнетна привлечност: музи – поети – рапсоди – публика.

Но она што е исто така битно да се нагласи е дека Платон укажува дека поетите и рапсодите, поради својата божествена инспирација, всушност, *не знаат и ниту прават*. Тие се толку занесени и опиени од

поезијата во која сесрдно се вживуваат, што не се способни за рационално однесување:

Поетот е нешто трепетно, крилато и свештено! Тој не е способен да пее пред да падне во вдахновение, пред да истапи од разумската состојба; пее, всушност, кога разумот не му е веќе присутен. Зашто – додека е во разумска состојба, тој е неможен како кој и да е обичен човек, така што не е во состојба ни да пее, ни да пророкува. [...] Поради ова Бог ним [се мисли на поетите] им го одзема умот и ги употребува за помошници, како што се служи и со пророците и со божеските гаталци – за да создаеме додека ги слушаме, дека тие луѓе кои говорат такви достоини нешта не се во разумска состојба, туку дека сам Бог е тој којшто говори и се огласува низ нив! (*Ion*, 534b-d; Платон, 1994, 163-4)

Платон до тој степен ја потенцира клучната функција на вдахновениот занес, кој резултира со опиеност од музите и суспендирање на рационалноста, што на поетите дури им го отфрла и авторството. Според него, поетите само ја имаат способноста да бидат божји толкувачи или посредници, „зашто обземени од боговите, тие се во нивна власт“. (*Ion*, 534e; Платон, 1994, 165) Затоа, се наметнува заклучокот дека според Платоновото толкување на поезијата (а и на уметноста, генерално), таа, всушност, нема субјективен, индивидуален реалитет, туку универзален, божествен карактер. Занесот и вдахновеноста, како техники на посредување помеѓу поетот и бог, стануваат нужни предуслови за раѓање на уметноста, која, со самото тоа, ја омаловажува врската со човечкиот агенс, а ја зацврстува универзалноста на сопственото постоење. Во тој контекст, италијанскиот филозоф и естетичар, Ернесто Граси (Ernesto Grassi), со право забележува дека „засновањето на поезијата на ’манија‘ и бунило, на екстаза (буквално на ’постоење надвор од себе‘), на ентузијазам и божествен занес ѝ дава на поезијата карактер на религиозна објективност“. (Граси, 1974, 108) Слично стојалиште застапува и Елена Колева, според која,



поезијата е најмалку субјективна и лична, а најмногу што може, универзална, високо стварносна и во идеална насока – стварна, зашто дајмонски се устремува од густата сенка на привидот кон видувањето совршени облици – идеи, и обратно, носејќи ја високата идеја на вистината причинува таа да се види како видливост на облик кој пулсира убавина на земната хоризонтала – сферата на раѓање и смрт. (Колева, 1994, 150)

Согледбите на Платон и последователните опсервации на Граси и Колева можат да нè наведат да помислиме дека постои консеквентна условеност помеѓу вдохновеноста на уметниците и нивната моќ неа суверено да ја дисеминираат врз својата публика; да ги опиваат луѓето со својата божествено инспирирана уметност.

Иако заемно условената занесеност и опиеност помеѓу уметниците и публиката не може да премине во генерализирачки фактор на нивна кохезија при рецепцијата на уметноста, сепак, феноменот на соживувањето веројатно доаѓа до својата кулминација низ комуникацијата што се остварува преку некои видови популарна музика од XX век. Во тој контекст, најсоодветен за наведување е случајот на најпознатиот рокер-рол гитарист, Џими Хендрикс (Jimi Hendrix). Тој на своите концерти честопати со јазикот си ги лижел образите, бидејќи под марамите што ги ставал на чело имал скриено ЛСД (Lysergic acid diethylamide: халуциногена, психоделична дрога), кое при потење се топело и се слевало по неговото лице. На тој начин, инспириран од халуциногеното дејство на таа дрога, Хендрикс заносно се соживувал со музиката што ја свирел и тоа искуство го пренесувал врз публиката.

Примерот на Хендрикс нè воведува кон контракултурното хипи движење од 1960-тите години, во кое најочигледно се препознава суштинската улога која вознесеноста, опиеноста и занесот ги играле при вплотувањето на уметниците и публиката низ единството на музиката. Во голем број сведоштва, аудио-визуелни снимки, мемоари и други архивски материјали од тоа време, особено во сведоштвата од

настаните во познатата хипи населба Хејт-Ешбери (Haight-Ashbury) во Сан Франциско и од фестивалите Monterey Pop Festival и Woodstock, се опишува широко распространетата состојба на „бидување Едно“ со музиката: не само од страна на музичарите кои неа ја изведувале, туку и од публиката која масовно се вживувала во неа на концертите и фестивалите од тоа време. (да се види: Marković, 2003, 127-282) Се разбира, во тоа време таквиот речиси мистичен однос кон музиката бил во голема мера инициран од револуцијата на масовното консумирање халуциногени дроги: нуспроизвод на пацифистичката идеологија на „Децата на цвеќето“, кои, поврзувајќи се меѓусебно низ ритуали кои најмногу потсетувале на племенските, станувале Едно со музиката и, со нејзино посредство, доживувале психоделични просветлувачки искуства.

Сличен е и случајот со дрогата екстази (ecstasy), која била масовно консумирана на журките со електронска музика (техно, рејв и есид хаус) кон крајот на 1980-тите и почетокот на 1990-тите години во Велика Британија. Слевањето и „станувањето Едно“ со ритмички репетитивната музика која се презентирала на тие журки најчесто се поврзувало со консумирањето на таа дрога, инаку психостимулатор кој го крева расположението, а истовремено ја суспендира рационалната свест. Она што е специфично за електронската техно-рејв сцена од тоа време е своевидната преродба на функцијата на рапсодот од времето на антиката, овојпат претставен од фигурата на DJ-от. Имено, за разлика од сите претходни видови музика, техното, рејвот и есид хаусот најчесто не се изведувале во живо, туку биле презентирани во ноќни клубови и дискотеки од страна на DJ-и, кои миксувале претходно снимена музика на грамофонски плочи, преку два грамофона поврзани со аудиомиксета. (да се види: Garnier and Brun-Lambert, 2004; и Sicko, 1999) DJ-от не е и никогаш не бил музичар кој музиката ја изведува во живо, туку само нејзин посредник или своевиден „модерен рапсод“, најчесто со „дискутабилна“ состојба на свест. Според тоа, DJ-от ја реактуализира функцијата

на рапсодот сфатен како медијатор, но овојпат помеѓу музичарите кои ја создаваат оригиналната музика и публиката. Со самото тоа, се доаѓа и до проширување на маневарскиот простор за вдахновено сплотување помеѓу музиката, рапсодот (во случајов, DJ-от) и публиката – сето тоа, се разбира, со посредство на дрогата екстази, која во случајов ја игра улогата на музите. Конечно, со преминот од изведување на музиката во живо, во нејзино DJ-ско презентирање на журки, се продлабочила посредничката врска која публиката требало да ја премине за вистински да се соживее со неа и да го насети чувството на инспирација, кое е потребно за нејзино создавање.

\* \* \*

Овој краток пресек на феноменот на вдахновеноста и ентузијазмот во разбирањето на поетското уметничко творештво според Платон е во одредена мера комплементарно со практиките на просветлението и богопознанието во исихастичкото православно христијанство, според начинот на кој тие се образложени од страна на професорката по античка, средновековна и византиска филозофија, Вера Георгиева.

Најпрво, тоа може да се забележи во поглед на љубовта. Додека во Платоновото толкување на љубовта, таа се разбира како постојан копнеж по убавината во поетското творештво (*eros*), во исихастичкото православие, љубовта, разбрана како *агапи*, „е основна гносеолошка категорија“. (Георгиева, 1993, 88) Разликата, но воедно и сличноста помеѓу двете, е што двете варијанти на љубовта имаат заедничка цел: приближување кон божествената убавина. Сепак, за разлика од еросот, кој постојано, но залудно тежнее кон соединување со бог преку поезијата, агапи

е љубов сфатена како поистоветување. Во исихазмот, агапи е смислата на верата. Агапи е не само над еросот, туку и над верата и надежта. Агапи е поистоветување на човекот со Христос. Тоа поистоветување е длабоко доживување, но не како возбуда и надеж, туку како исполнетост и смирение. Ерос е грчки

копнеж за надминување и освојување, а агапи е „христијанско остварување на тој антички копнеж“. (Георгиева 1993, 88)

Забележуваме дека двата концепта имаат иста цел, со таа разлика што поетската божествена вдахновеност сака да се приближи до бог по „заобиколен пат“ и, токму заради тоа, е континуирано осудена на неуспех. Причината за тоа веќе ја образложивме. Поетите, кога се инспирирани или опиени од музите, се наоѓаат во состојба на транс и несвесно, избезумено опеваат. Тие, во таа состојба, се најблиску до бог, сакаат да стапат во контакт со неговата убавина, но се вечно осудени на неуспех, зашто контактираат само со неговите посреднички – музите. А како одиме надолу по скалата на вдахновението, шансите за средба со бог стануваат сè помали: рапсодот, кој ја пее и толкува поезијата, е помалку вдахновен од поетот, а публиката е на најдолното скалило. Според тоа, еротот, односно копнежот по божествената љубов е единственото влакно на надеж за кое сите вклучени во процесот на создавањето и доживувањето на поезијата може да се фатат. Поетите, рапсодите и публиката се стремат, копнеат, но никогаш не можат да се поистоветат со бог, зашто нивната љубов е еротска: таа тежнее, посакува, но никогаш нема задоволителна повратна реакција. „Во еротична состојба човекот е распнат, напнат“ (Георгиева, 1993, 88) – тој секогаш е во-потрага-по-бог, но никогаш не во-единство-со-бог.

Од друга страна, преку молитвените практики на исихазмот, љубовта кон бога, сфатена како агапи, прави своевиден „краток спој“ во стремежот и потрагата по бог. Благодарение на молитвата, верникот/монахот не мора залудно да талка по „заобиколениот пат“ на поетите. Имено, на едно место во нејзината *Филозофија на исихазмот*, Георгиева го забележува следново: „Личноста која љуби постигнува нова суштина, нова природа. Човекот излегува (екстаза) од својата природа и влегува и се соединува со божествените енергии. Тоа е чинот на молитвено-мистичко соединување со Бог во исихија.“ (Георгиева, 1993, 89)

Иако погоре проследивме дека и поетите излегуваат од својата личност (екстаза) за да се инспирираат, сепак, во овој случај, ситуацијата е сосем поинаква. Молитвата овозможува непречена „скратена патека“ кон бог. Одговорот на прашањето зошто е тоа така треба да се бара во теолошката гносеологија.

Во познанието „таинствено“ се врши соединување на субјектот со објектот. Затоа познанието е премостување на бездната, расцепот меѓу субјектот и објектот. [...] Личноста се воздигнува кон Бог низ три степени на познание. [...] Првиот степен е „одрекување од гревовниот разум“. На овој степен верата му претходи на разумот. На вториот степен, личноста препознава дека нејзините гносеолошки оружја, средства, се преобразуваат со помош на етичката тријада. Тоа преобразување за личноста значи оспособување за вистинско познание. На третиот степен личноста живее во сферата на божественото, се исчистува од секој грев, се обоготворува и станува „сета око“ кое го созерцува неискажливият Бог. Овој последен степен на познание не значи дискурзивно познание на објектот на верата, туку, пред сè, непосредно, мистичко соединување на субјектот со објектот на познание. (Георгиева, 1993, 96)

За разлика од посветениот верник, поетот е принуден да ја користи медијацијата на уметноста и, иако самиот доживува своевидна екстаза (излегување надвор од себе), сепак, неговото себство (субјект) мора да ја користи песната (средството со кое вистински се соединува), за да се приближи кон Бог, кој се смета за објект и токму затоа е недостижен. Меѓутоа, доколку познанието, преку молитвата, е исчистено од западната дихотомија субјект/објект, како што е, исто така, случај во некои ориентални религии (да се види, на пример: Херигел, 1996), тогаш душата се ослободува од разумот кој ја оневозможува да продре во природата на неискажливото и само тогаш може да се постигне просветление.

Највисок степен на познание е просветлението. Тогаш човечкиот ум е осветлен со светлоста. [...] Тој доживува молитвена екстаза во која границите на познанието се поместуваат, се

помрднуваат. Откровението и познанието, во тој момент стануваат синоними. Нивните сфери се соединуваат, безграничноста станува граница на познанието, конечноста на познанието израснува во бесконечност. На тој начин, во сферата на познанието се добива сигурност за бесконечноста. (Георгиева, 1993, 97)

Соединувањето на субјектот со објектот на верата резултира со искуство кое тешко може да се објасни, зашто тука западните филозофски поими и категории се соочуваат со непремостлива пречка. Впрочем, доколку е нешто неискажливо, доколку тоа не може да се артикулира преку поимниот јазик, тогаш тоа „нешто“ не ни треба да го бараме во сферата на рационалноста, туку само во љубовта сфатена како агапи: „исихија, стивнатост, молчење [...] внатрешна тишина, будност и наслушување на ’гласот Божји““. (Георгиева, 1993, 102) Таква е логиката на исихазмот и тука таа запира, исто како што Витгенштајн запира во моментот кога осознава дека не може да се говори за она што е од онаа страна на вербалната артикулација. (Витгенштајн, 2002, 128)

Второто подрачје на преклопување помеѓу Платоновата теорија на вдахновеноста и исихастичката просветлувачка традиција е начинот на кој занесеноста и опиеноста се манифестираше при доживувањето на некои видови популарна музика во XX век. Како што забележавме погоре, рокенрол музиката од времето на хипи движењето во САД и британската техно-рејв музика резултирале со „станување Едно“ помеѓу музичарите, музиката и публиката која неа ја слушала на концертите или журките во ноќните клубови. Можеби овој обид да се поврзат навидум толку диспаратни појави делува дилетантски, меѓутоа, доколку се фокусираме на едно феноменолошко ниво, ќе увидиме дека навистина може да се зборува за одредени комплементарности.

Имено, на едно место, Георгиева вели: „Исихастите практикувале повеќе видови молитва, но со една цел: човекот да ’заборави‘ на себе и да се насочи кон контемплативен живот.“ (Георгиева, 1993, 102) Веќе

увидовме дека „заборавањето на себе“, *из-без-уменоста* беше карактеристична појава меѓу поетите и рапсодите во Античка Грција, својствена само на нив. Да потсетиме:

Поетот е нешто трепетно, крилато и свештено! Тој не е способен да пее пред да падне во вдахновение, пред да истапи од разумската состојба; пее, всушност, кога разумот не му е веќе присутен. Зашто – додека е во разумска состојба, тој е немоќен како кој и да е обичен човек, така што не е во состојба ни да пее, ни да пророкува. (*Ion*, 534b-c; Платон, 1994, 163)

Но, и процесот на создавање и доживување на музиката е нераскинливо поврзан со истото она суспендирање на рационалноста, за кое веќе говоревме кога забележавме дека подвоеноста субјект/објект претставува непремостлива пречка за бидување Едно со Бог. Затоа, „заборавањето на себе“, „излегувањето (екстаза) од својата природа“ претставува „сврзно ткиво“ помеѓу музиката и религиозното просветлување. Исто како што човек треба да излезе од себството, за да стапи во единство со Бог, тој на сличен начин ја суспендира рационалноста, за да може што позаносно да се сплоти со популарната рокенрол и техно-рејв музика. А последователните религиозни медитации и контемплации од тие искуства биле исклучително честа појава меѓу обожавателите на споменатите музики.

Друг фактор кој ги поврзува музиката и просветлувањето е репетитивноста на искуството, доживувањето и патот до просветлувањето.

Во текстовите на некои исихасти се наведуваат три услови, кои треба да ги исполни молитвата за да биде успешна: често повторување на молитвената реченица, длабока концентрација и „внатрешна молитва на срцето“. Првиот услов значи точно пропишан квантитет, количина на изрекување на реченицата. Некои автори препорачуваат да се почне со 1000 повторувања, а потоа постепено да се зголеми тој број на 3000, 4000 па дури и на 12000 повторувања во текот на еден ден. (Георгиева, 1993, 108)

Таканареченото мантрање во исихазмот и во некои други ориентални религии и/или мистички варијанти на монотеистичките религии е еден од клучните фактори кои доведуваат до просветлување, но само доколку нивната зачестеност и дисциплинирана репетитивност преминат во несвесни навики. Зен ученикот кој стрела со лак, на пример, треба до тој степен да стане Едно со лакот и стрелата, што, по долгогодишно практикување, ќе премине во состојба на несвесност за самиот чин на стралање, и дури тогаш ќе може да се просветли. Лакот треба да стане речиси „протетичка надградба“ на неговото тело-свест, за која тој речиси нема да знае дека воопшто постои. (Херигел, 1996) Слична теза може да се извлече и во поглед на тоа како виртуозните музичари свират на своите инструменти, без оглед каква музика изведуваат. Совладувањето на музичкиот инструмент подразбира негово прогресивно навлегување „под кожа“ на музичарот. Највиртуозните музичари кои се во состојба на занес при свирењето (како Џими Хендрикс, на пример), речиси и да не се свесни за постоењето на инструментот. Со тек на време, тие до тој степен се „соединуваат“ со него, што тој за нив станува еден специфичен имплант: своевидно Мерло-Понтиевско средство за еластична музичка надградба на аудитивниот сензориум. И токму поради тоа, честопати може да чуеме изјави на музичари кои не можат да го објаснат процесот на создавање и изведување на музиката, освен дека ги води до некои состојби на свеста кои не може да бидат вербализирани.

Аналогно на тоа, репетитивноста на еден мелодиски мотив и монотониот хипнотизирачки ритам во техно-рејв музиката, но не само во неа, е истиот фактор кој кај слушателите предизвикува слично, иако не со ист интензитет, искуство на излегување надвор од себе. Бројни се сведоштвата на обожавателите на таа музика и на психоделичните искуства на хипиците, кои тврдат дека со посредство на психостимулативни супстанции доживувале „религиозни искуства“, и тие само ја потврдуваат оваа теза. Заклучокот е самонаметлив. – Суспензијата на себството



(„заборавањето на себе“) е предуслов за просветлувањето; единствено што варира е патот којшто ќе се избере. „Заобиколениот пат“ на музиката е наменет за обичните смртници и тој пат може да го почувствува, но не и да го дооди, секој човек со слух и усет за музика. „Краткиот спој“, карактеристичен за монасите, претставува директно созерцание и поништување на дихотомијата субјект/објект, меѓутоа тоа искуство не може да се искаже, ниту со музика, а уште помалку вербално да се артикулира. Тоа живее во сферата на неискажливото и таму треба да остане.





**TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA  
BYZANTINA**



УДК: 271.021:1

## ЕДНА ФИЛОСОФСКА ВРВИЦА: ИСИХАЗАМ

Радомир Виденовиќ  
Филозофски факултет во Ниш

### Abstract

Hesychasm is a monastic movement, above all Orthodox. It is an attitude, worldview and philosophy, one of the dominant orientations of the Orthodox Church.

The occasion for writing this text is Vera Georgieva's book, *The Philosophy of Hesychasm*, Skopje, 1993. Hesychasm means reaching inner peace by means of prayer. It is a spiritual experience and a teaching of theosis, a theocentric view of man.

**Keywords:** hesychasm, theosis, theocentrism

*Светиот (и во нејо луѓето и животиот) не го сјасуваат политичариите, (со нив: војската и полицијата), бојатниите, познатниите, елитниите (?!)... туку осветелниите, ујорни двијатели и подвижници.*

*„Би сакал конечно да научам да живеам,“ вели Дерида (Дерида, 2004, 11).*

Поставувајќи си себеси (по обичај) неброени прашања, Дерида продолжува: „По дефиниција, да се живее не се учи. Не од самиот себеси, од животот низ животот. Само од другиот и преку смртта. Во секој случај од другиот на работ на животот. На внатрешниот или на надворешниот раб, тоа е хетеродидактика меѓу животот и смртта...

Тоа е самата етика: да се научи да се живее сам, од самиот себеси. Животот не знае поинаку да живее.“ (Дерида, 2004, 11-12)

А јас, токму етика, етиката ја барав, и, ја барам.

Од христијаните (православни) имав слушано дека во православјето етика – нема. Односно содржана е, слеана и влеана во нешто поголемо,

поважно. Но, добро...<sup>1</sup> Сепак, по појавата на книгата *Филозофија на исихазмот*<sup>2</sup>, на Вера Георгиева, 1993, си помислив дека, можеби, исихазмот е една од можните врвици што даваат одговори...<sup>3</sup>

Исихазмот е монашко движење на источнохристијанската црква. *Исихиа* (грчки, ἡσυχία *e* *совршен мир*, кој се постигнува со молитва). Движењето има два извора: животот и учењето на пустинските отци на старохристијанската црква почнувајќи од IV век и мистичките учења на старохристијанската црква изложени во списите на Дионисиј Ареопагит. Како мистичко – теолошко учење, поглед на свет и философија, исихазмот е една од доминантните ориентации на православната црква (Енциклопедија Британика, 2005).

Вера Георгиева вели: „Суштина на исихазмот е да се живее стивнато, во спокојство, мирно; мислата е оплодена со духовно искуство.“ (Георгиева, 1993, 6) Според Атанасие Јевтиќ, философијата на тој период е своевидна „теантропологија“ каде што мера на сè, не е или Бог или човекот, туку, „богочовекот“, во кого присутен е и Бог и човекот.“ (Георгиева, 1993, 6)

Основна цел е – *сѝасение на човекоӣ*.

---

<sup>1</sup> Така, Мајендорф вели дека во византиското предание немало нагласена тенденција за изградување систем на христијанска етика и оти не постои христијанска етика која би понудила примери за христијанско однесување. Таквите примери ги наоѓале меѓу монасите.

<sup>2</sup> Георгиева, 1993. Книгата (штом стаса до мене) ја преведов на српски јазик – Градина, Ниш, 1995. и истата година беше промовирана во Белград, Француска 7. Меѓу неколкуте учесници беа и големите познавачи на христијанството – Владета Јеротиќ и Радован Биговиќ.

<sup>3</sup> Вера Георгиева, долго се изградуваше – а започна од доцните шеесетти години на минатиот век, на Филозофскиот факултет во Скопје, на групата (сега Институт) за филозофија, со генерација студенти во која многумина беа отпорни на прираците и увардите на времето, не прилагодувајќи се на доминантните теориски и практични тенденции. Својот пат го продолжи со предавања по многу предмети, а предметот Историја на византиската философија, Георгиева го воведо во програмата, го организира и – го предаваше.

Улогата на човекот во создадениот свет е централна, вели Вера Георгиева и продолжува: „Тој е „господар на сè создадено“. Ова е очигледно „славно“ место за него. Но, постои еден услов, под кој единствено може да ја сочува оваа привилегирана „господарска улога“: човекот треба да ја сочува сликата божја така што ќе учествува божествениот живот. Ова учествување во Бог е смисла на човековиот живот. Тоа е истовремено и „клуч за православно христијанско разбирање на односот Бог – човек.“

Значи, се работи за *бојоценџиризам*, односно за ставот дека човекот е „суштество кое не е доволно само на себеси“. (Георгиева, 1993, 7)<sup>4</sup>

Јован Мајендорф говори за универзалната вредност на исихазмот (Мајендорф, 1995, 9)<sup>5</sup>.

Тој ја наведува химната посветена на Григориј Палама, која Православната црква ја пее на богослужењето на втората недела на Големиот пост:

*Светилнику на Православјето,  
тврдино на Црквата и училеле!  
Узору на монастије,  
непобедлив ѓборнику на бојсловот!  
Чудојворен Григориј,  
славо на Солуна и ѓројоведнику на благодат.  
Непрестајно моли се на Господа,  
да се спасат душите наши.*

Учењето на солунскиот архиепископ св. Григориј Палама има големо значење за монаштвото. Некои автори дури сметаат дека Палама има значење и денес: „Иако св. Григориј живеел во 14 век, тој има многу

<sup>4</sup> Се случува, некако, еден по друг, па дури и паралелно, да го пишувам текстот за Протагора, застапник на антропоцентризмот, *Ното mensura* (за Филозофска трибина) и текстов пред вас.

<sup>5</sup> Веќе спомнавме дека исихазмот не ја претставува само православно мистика и може да се здобие со различни форми.



нешта да каже и на нашево време, бидејќи и сега, како што знаеме, преовладуваат оние исти философски, богословски, па дури и општествени текови какви преовладувале и во таа епоха. Четиринаесеттиот и дваесеттиот век имаат многу заеднички белези. Од тие причини за нашата епоха од особено значење е расправата која се одвиваше меѓу св. Григориј и философите на тоа доба.<sup>6</sup> Има многу нешта на кои тој може да го научи современиот човек.“ (Митрополит Јеротеј Влахос, et al., 2003, 10)

Притоа, да напомене дека самиот божествен Григориј вели оти постои разлика во начинот на кој живее отшелникот (анахорет) и мирјанинот. Така, бестрасноста не е во умртвувањето на страствениот дел на душата туку во неговата преобразба. Според тоа – „постои разлика во нивниот начин на животот: оние што живеат оддалечувајќи се од светот сè оставаат за, со посредство на чистотата на умот, да стасаат до љубовта, додека мирјаните доаѓаат до љубовта со посредство на зачувувањето на заповедите Христови, подвижнички користејќи ги сите световни, вештаствени добра.“ (Митрополит Јеротеј Влахос, et al., 2003, 78)

Значајна тема на Палама е и образованието – две мудрости, два (вида) образование, два (вида) знаење. Имено, постои божествено и световно образование. Палама вели дека на оние што не го избрале монаштвото не им се попречува здобивањето на световно знаење, но тоа (надворешното, световното) не може да доведе до сигурно знаење за божествените работи. Но, на монасите им се забранува од тоа знаење да очекуваат такви согледби.

Затоа и овој заклучок: „Оттаму е сосема јасно дека монасите божествената мудрост ја здобиваат во целиот свој живот. Богопознанието не е плод на разумското (логичкото) образование, туку на откровението на самиот Бог. Монасите не би требало да очекуваат што

---

<sup>6</sup> Се работи за т.н. Исихастички спор.

било од надворешното образование, а посебно не од философијата.<sup>7</sup> (Подвлекување: Р. В.) Доколку некој пред монашењето сака да се известити за тоа знаење и да го прифати, тоа не е забрането, но сигурно е дека тоа не смее да се направи апсолутно и дека не смее да се обоготвори.“ (Митрополит Јеротеј Влахос, et al., 2003, 79)

Интересно е и толкувањето на Сократовото „*Сѝознај се самиоѝ себеси*“ како несогласност и дури спротивставеност на христијанското мистичко „враќање на самиот себеси“ („Внимавај на самиот себеси“) што го дава св. Григориј Палама:

„Ако докрај се држите до ова правило (на философите) ќе ве проголта безбожноста. Оти тие проповедаат метемпсихоза, бидејќи веруваат дека е невозможно да се познаеме себеси доколку не ги запознаеме нашите претходни инкарнации, местата во кои нашето тело порано живеело, сè што таму слушало и работело... кон тоа ги води нивното ’спознај се самиот себеси‘ оние што не се доволно способни да ја видат измамата на оние што говорат дека сево ова е согласно со учењето на Отците!“ (Мајендроф, 1995, 85).

За Палама, грчката философија е „непросветлено знаење“ бидејќи не успеала на вистински начин да дојде до поимот за Бог.

Сепак, тој смета дека во античката философија има „нешто корисно“, за христијаните, но од таа мешавина на „мед и отров“ многу е тешко да се издели – медот.<sup>8</sup>

Пишувајќи за *исихасѝичкиоѝ сѝор* меѓу Григориј Палама и Варлаам Калабриски, Вера Георгиева не се согласува со некои ставови на Татакис. Така, Татакис вели дека мистичната екстаза на исихастите е „сведување на духовноста на состојба на телото, или самата состојба на телото како

<sup>7</sup> Но, тогаш, сепак, да прашаеме: А, од *кое* друго „надворешно знаење“ (ако философијата, воопшто, е „надворешно знаење“) и *што* да се очекува?! Види: Горгиев, 2014, 119 – 136.

<sup>8</sup> Да, понекогаш ми се чини дека философијата е *алеѝифармаков*, но сигурно „не љуби“ да се „дели и одделува“.

духовност“. И натаму: „Тој смета дека христијанскиот православен карактер во исихазмот е присутен „само како отсуство на агресивност, како непротивење на злото на светот и на световниот живот, значи само со оној негативен елемент кај православната мистика го познава како аскеза: бестрасност како состојба на телесност.“ Георгиева вели дека е „погрешно пасивизмот на исихастите спрема социјалните проблеми да се поврзе и прошири на целата нивна филозофија“ (Георгиева, 1993, 135).

За молитвата, под наслов *Со молиџва до молчење*, авторката ни кажува дека молитвата е вештина и средство за соединување на човекот со Бог. „Молитвата овозможува концентрација на умот, негово ’собирање‘ и ’слегување‘ во срцето.“

Има повеќе видови молитва но целта е една – човекот да се „заборави себеси...“ (Георгиева, 1993, 102).

Прв голем систематизатор на монашкото учење за молитвата бил Евагриј од Понт (Мајендорф, 1995, 18-19). Еве што вели тој за молитвата:

3. Молитвата е постојан разговор на умот со Бог.

11. За време на молитвата настојувај умот да ти биде и глуп и нем. Само така ќе можеш да се молиш.

15. Молитвата е плод на радоста и благодарноста...

34. Непоматената молитва е најголемо дело на духот.

36. Молитвата е воздигање на душата кон Бог...

Во овие скромни барања на мисли и препораки на монасите, што, можеби, би заинтересирале некој философски дух на крстосница, еве ги зборовите на Јован Лествичник, за кои сум сигурен дека ќе најдат „сродна душа“:

„Во својата молитва не употребувај преподвижни зборој; често простото и еднолично галење на децата му било најудобно на Отецот нивен кој е на небесите. Не настојувај да говориш многу, умот да не ти се разлее во барањето зборови. Еден збор на цариникот го умилостиви Бога, и еден збор, полн со вера, го спаси разбојникот. Многуговорливоста

во молитвата често го разлева умот и го предава на мечтаење и обратно еден збор е во состојба да го собере (скалило 27).“ (Мајендорф, 1995, 31)

За темата на *обојтворувањето на човекои*, Вера Георгиева вели:

„Основна претпоставка на апофатизмот на исихастичкото богословие е радикална оностраност (трансцендентност) на божјата природа и поради тоа нејзина принципиелна непристапност и непознатливост. Божјата природа, суштина недостапна за човекот. Атанасиј Велики смета дека: „Бог кој може да се сфати не е Бог.“ (Георгиева, 1993, 111)

Но, тогаш се поставува прашањето: како е можно непосредното соединување, човечкото учествување во божествениот живот? Исихазмот решението го бара, меѓу другото, и во разликата меѓу божјата суштина и божјите енергии, вели Георгиева: Така, Палама одговара дека човекот учествува во божествениот живот само преку учество во божјите енергии, оти – кога човекот би (можел) да учествува во божјата суштина – би бил Бог.

Затоа, Георгиева вели: „Разликата меѓу суштината и енергиите е разлика меѓу природа и благодат. Учествувањето на човекот во божјите енергии е посебно значајно поради тоа што со тоа учествување во Бог се обновува и се пресоздава 'паднатата' човекова природа, а со тоа истовремено се обновуваат сите човечки способности. Обоготворувањето е највисок степен што може да го оствари личноста.“ (Георгиева, 1993, 112-113)

Мошне се интересни ставовите за обоготворувањето на хрватскиот, македонскиот и светскиот философ Павао Вук – Павловиќ.<sup>9</sup>

Како рамка и укажување<sup>10</sup> нека послужат следниве зборови:

<sup>9</sup> Павао Вук – Павловиќ (1894 – 1976). Предаваше во Скопје од 1958 до 1971 година. Основач на Естетичката лабораторија. Влијанијата на неговата мисла се гледаат кај споменатата генерација студенти од доцните шеесетти години на минатиот век. Но, и кај следните генерации.

<sup>10</sup> Од веќе спомнатиот текст *Homo mensura*.

„Остварувањето на идејата на човекот е единствен метод на избавување, спасение.

*А идејата на човекој, иако, има своја мера во божественото.*

Во оставнината (Brida, 1983, 162-202) на Павао Вук – Павловиќ се наоѓаат и овие негови мисли:

*Смисла на животој*

„Ништо на животот не му е туѓо на смислата, иако само еден дел ја одредува смислата. Значи, смислата на животот зависи од самиот живот. Но, можеме, секако, да се прашаме, од каков живот...

Постои, пред сè, барање животот да биде вечен (Forderung der Verewigung des Lebens), токму *овој* живот како смисла на животот да биде остварен! Вечниот живот! Така доаѓаме – на чуден начин – до ставот на христијанското Credo! (Верувам... живот вечен. Амин.)

Се разбира, како може човекот без тоа верување животот како смисла на животот да сака и да настојува да го оствари!“ (Brida, 1983, 177-178).

*Барање на иакој кон срцејто на светотој*

„Дали ни се роди Спасителот?

Нема друга проверка (друг начин), освен со целосна дисциплина на духот да се проживее животот, како го препорача Христос според науката прикажана во евангелијата. Друга критика христијанството со оглед на праксата нема. Ако таков живот, христијански – евангелски, навистина води до спасение (седумте блаженства), тогаш христијанството навистина носи во себе вистина, пат и живот.“ (Brida, 1983, 186)

И, на крајот (само на овој текст), да речеме дека Вера Георгиева смета оти иако „богословието во исихастичката мистика има регулативна функција, исихазмот е ‘отворен‘ кон филозофијата бидејќи ја афирмира непосредноста на животот како централен филозофски проблем.“ (Георгиева, 1993, 146)

За неа, „потврда на филозофската вредност на исихазмот“ е можноста да се избере „личен и непосреден начин на постоење.“ (Георгиева, 1993, 151)

Исихазмот е потврда на многуте можни пројавувања на философијата оти таа не се јавува само во рамките на рационалноста и поимноста туку:

„Филозофијата е и мистичкото доживување во чинот на довршување, престанување на дискурзивното постоење.“ (Георгиева, 1993, 153)

## Литература

- Brida, M. (1983). *Misli i bilješke, Pavao Vuk – Pavlović*, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine. 1 – 2 (17 – 18).
- Георгиева, В. (1993). *Филозофија на исихазмој*. Скопје: Табернакул.
- Горгиев, Б. (2014). *Logos u theoria, Einai – месѝо сусреѝа ѝеолоѝије и филозофије*. Ниш: Филозофски факултет, Ниш.
- Дерида, Ж. (2004). *Марксове сабласѝи*. Службени лист СЦГ.
- Енциклопедија Британика. (2005). 3, Е – И, Народна књига, Политика.
- Епископ Алексије. (1999). *Визанѝијски црквени мисѝици*. Србиње, Београд, Ваљево, Минхен: Универзитетски образовани православни богослови: Хиландарски фонд: Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“.
- Јевтић, Јеромонах Атанасије. (2002). *Аскеѝика*. Београд, Србиње, Ваљево: Хришћанска мисао.
- Мајендорф, Ј. (1995). *Свеѝи Гриѝорије Палама и ѝправославна мисѝика*. Београд: Повереништво манастира Хиландар и Православни Богословски факултет, Хиландарски фонд.
- Миторполит Јеротеј Влахос, Архиепископ Василије Кривошеин, Георгије Манзаридис. (2003). *Православље и мисѝика свеѝлосѝи*. Београд: Хришћанска мисао.

УДК: 2-1 ; 1(495.02) ; 271.021:1

## **ФИЛОЗОФИЈАТА НА РЕЛИГИЈАТА, ВИЗАНТИСКАТА ФИЛОЗОФИЈА И ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСИХАЗМОТ**

**Златко Жоглев**

Универзитет „Св. Климент Охридски“, Педагошки факултет - Битола

**Гордана Стојаноска**

Универзитет „Св. Климент Охридски“, Педагошки факултет - Битола

### **Abstract**

The paper defines three key expressions: the philosophy of religion, the Byzantine philosophy and the philosophy of hesychasm. In doing so, it began with defining the term “philosophy of religion”, first by defining the terms philosophy and religion, and finally defining the term “philosophy of religion” itself as a separate philosophical discipline. And to gain a better understanding of it, comparative and different understandings of the term “religion” are given. All of this is done to make it easier to understand the essence of Byzantine philosophy and the philosophy of hesychasm.

It is especially emphasized that for the constitution of Byzantine philosophy as a discipline and for the publication of the first textbook in Macedonian language, entitled “Byzantine Philosophy” (2001) has special merits Vera Georgieva Petkovska, retired full professor at the Faculty of Philosophy in Skopje.

The essence of the philosophy of hesychasm, as a discipline, is also briefly presented, for which the first book in Macedonian entitled “The Philosophy of Hesychasm” was also written (and published) by prof. Vera Georgieva Petkovska.

With this text we believe that all who are interested in this matter will be able to find more essential information in one place and that at least some of the ambiguities and doubts are explained and clarified.

**Keywords:** philosophy of religion, Byzantine philosophy, philosophy of hesychasm



## Вовед

„Има сè повеќе докази за тоа дека она што го знаеме не е и единствената вистина за смислата на нашето постоење на Земјата. Вашето трагање по 'нешто повисоко' може да биде света авантура која ќе ве доведе до нови сознанија, провокативни можности, неочекувани пресвртници и силната желба за влез на подрачјето на непознатото.“ (Templeton, 2004, 1)

Кој сум? Што правам овде, на Земјата? Што ме очекува во иднината? Како самостојно да се отгурнеш во светот кој понекогаш изгледа како да го исполнуваат само судири и натпревари? Како подобро да се согласувам со луѓето кои ме окружуваат? Како да излеземе на крај со секојдневните притисоци? ...

Всушност, на овие прашања (или на дел од нив) во текот на историјата се обидуваале да дадат одговори и филозофијата и религијата, како и филозофијата на религијата. Посебно се интересни одговорите на претставниците на византиската филозофија и филозофијата на исихазмот кои имаат длабоки корени и егзистирале на поширокиот простор во кој живееме. И сите тие, за разлика од скоро цела западна филозофија без исклучок, тргнале од сознанието дека „она што го знаеме не е и единствената смисла за нашето постоење“. Во овој поглед посебно треба да се истакне пионерскиот пробив на Вера Георгиева-Петковска, редовен професор на Филозофскиот факултет – Скопје, во пензија, со етаблирањето на две нови дисциплини со издавање на посебни книги: „Филозофијата на исихазмот“ (1993) и „Византиска филозофија“ (2001). Исто така, во трудот е споменат значајниот придонес на Валентина Гулевска (чиј ментор беше проф. Георгиева-Петковска), за осветлување на животите, но посебно и на гносеологијата и методологијата на великите кападокиски отци, со која настојувале да дојдат до (с)познанието на вистината, не само како поим, туку како личност (Гулевска, 2005). Овде треба да се спомене дека В. Гулевска има издадено уште една значајна

книга која е целосно посветена на животот и делото на еден од најпознатите и највлијателни мислители и автори од византиската филозофија – свети Максим Исповедник, познат како *magister caritatis*, односно како *учиџел на љубовџа*. (Гулевска, 2010)

Имено, најчесто се тврди дека некој кој е атеист (аутсајдер), никогаш не може целосно да ја сфати верата на начин на кој тоа го прави верникот (како инсајдер). Всушност, вистински квалитетното проучување на религијата е можно како дијалог меѓу аутсајдерите и инсајдерите, во смисла на уважување на гледиштата на инсајдерите со поголема тежина. (Партриц, 2009, 17)

Од овој аспект, во текстот се споменати и накратко претставени три значајни инсајдерски книги од областа на филозофијата на исихазмот, издадени на македонски јазик: првата е „Светогорските отци“ од Старецот Пајсиј, објавена во 2001 година и втората „Школа за исихазмот: основна“ од митрополитот струмички Наум, издадена точно десет години подоцна (2011) и третата, „Светоотечко богословие“ од протопрезвитер Јован Романидис, издадена во 2013 година.

## **1. Терминолошко-поимно разграничување: филозофија, религија, филозофија на религијата**

### *1.1. Филозофија*

Филозофијата е „проучување на најопштите и најапстрактни карактеристики на светот и категориите со/во кои ние мислиме: мислата, материјата, разумот, доказот, вистината итн. Во филозофијата, концептите со кои пристапуваме во проучување на светот, самите стануваат предмет на истражување.“ (Blackburn, 1996, 286)

Една интересна расправа за суштината на филозофијата може да се види во текстот од Јонче Јосифовски „Што е филозофијата?“ (Јосифовски, 2004, 399-404). А исто така за дефинирање на филозофијата, нејзиниот

предмет и дисциплини може да се погледне и кај Коле Јовановски во „Филозофскиот речник“, секако под одредницата „Филозофија“.  
(Јовановски, 2002, 210-212)

Филозофијата може да се определи како теориска дисциплина која се занимава со систематско проучување на основните онтолошки, гносеолошки и антрополошки прашања. Поконкретно таа се труди да даде аргументиран и логичен одговор на прашањата:

Што е битие? Односно што е во суштината на светот? Дали постои едно или повеќе битија? Дали постои некоја сеопшта поврзаност (определеност) и законитост во светот или сè што се случува е чиста случајност? Дали човек може да го спознае светот? Ако може, тогаш што е извор на човековото познание и кои се патиштата што водат до вистинитото познание? Што е вистина? Дали постојат една или повеќе видови вистини? Кои се критериумите за вистинитоста на познанието? Што е човекот и која е смислата на неговиот живот? Каква е улогата на доброто и злото во човечкиот живот? Дали треба луѓето да прават добро, кога оние што прават лошо си поминуваат убаво во овој живот? Што е убаво, а што неубаво и каква е нивната улога во животот на човекот? Кои се критериумите за тоа што е убаво, а што не е убаво? Дали се тие универзални или се менливи? Да, филозофијата настојува на систематски и логичен начин да одговори на понапреднаведените и на други (со нив поврзани) прашања. Со понапредспоменатите прашања се поврзани и основните филозофски дисциплини како што се: онтологијата или метафизиката, гносеологијата (теоријата на познанието, а во нејзини рамки епистемологијата, како теорија на научното познание и логиката, која ги проучува законитостите на мислењето), потоа филозофската антропологија (а во нејзини рамки пред сè етиката и естетиката) и многу други дисциплини, како што се историјата на филозофијата, но и филозофија на историјата, политичката филозофија, филозофијата на образованието (за ова повеќе види: Мухиќ Ф. & Жоглев, З., Битола, 2002, 14 - 22), итн., а

посебно филозофијата на религијата, за којашто ќе пишуваме во текстот што следува. Во овој контекст мислиме дека е доволно понапред изнесеното за да може да ни послужи како основа во понатамошните анализи и објаснувања.

## 1.2. Религија

Потеклото на терминот религија, општо е прифатено дека е од латинските глаголи *religere*, со значење = да се води многу сметка за некоја дејност, и/или *religare*, со значење = нешто цврсто да се поврзе. Сепак тие значења, се различни од денешното значење на терминот „религија“, којшто денес се употребува за да ги означи верувањата, однесувањата/поведенијата и општествените институции што имаат врска со размислувањата за (тоа): потеклото, смислата и значењето на универзумот, што се случува по смртта, постоење и барање на моќни нечовечки суштества (духови, предци, ангели, демони и богови), начинот на кој сето ова го обликува човекот. (Мекачон, Р. Т. во Пеликан, Ј., 2009, 10)

„Што е религијата? Зошто се и рационалните, практични луѓе подготвени да ја прифатат? Зошто сите религии на човечкиот род, во сите времиња, неверојатно многу си личат меѓусебно? Зошто по потекло неповрзаните митови и ритуали имаат слични наративни заплети или ритуални секвенци?

Сите овие прашања се чинат наивни и заради тоа ниеден сериозен научник, посебно ако подолго време ја проучувал филозофијата или историјата на религиите, не би се осудил никогаш да ги постави. Па, сепак, тоа се основни прашања на дисциплината...“ (Елијаде&Кулиано, 1996, 13)

Едно од позначајните прашања во врска со религијата е прашањето за тоа дали религијата е хетерономен или автономен систем. Тука може да се разликуваат барем две групи сфаќања. Од една страна се групата мислителите како Емил Диркем, Марсел Мос, Жорж Димезил и Клод Леви-Строс, кои ја сметале религијата како *хетерономен*

*сисџем* (Елијаде&Кулиано, 1996, 14 - 15). Од друга страна се мислителите како Елијаде, кои сметаат дека религијата е *авџиномен сисџем*.“ (Елијаде&Кулиано, 1996, 13)

Современото дефинирање на религијата се врзува за името на познатиот филозоф Фридрих Даниел Ернст Шлајермахер, којшто религијата ја опишувал како „чувство за бесконечноста“ или „за универзумот“ којшто се однесува/е подреден на чинот на знаењето или метафизиката и на чинот на волјата, при што всушност мислата била надредена на ова. Рудолф Ото, религијата ја опишува како „чувство на неквалификувана зависност“ која претпоставува чувство на безусловна супериорност (и неприфатливост) од страна на некој, од кој човечкото суштество се чувствува зависно. (Feil, 2000, 4) Оваа дефиниција била широко прифатена, и покрај тоа што е прифатено дека постои реалност кон која ова чувство се однесува. Во рамките на филозофијата на религијата, ова прифаќање е нормативно (прифатено „со малку здрав разум“, односно со одреден степен на сомневање), па денес има тенденција да се нарекува „искуство“, термин кој одвај припаѓа на истата традиција и така е поограничен. (Feil, 2000, 5)

Религијата денес, веројатно наоѓа поддршка и како нејзина последна тврдина за одбрана е филозофијата на религијата, каде што уште може да се зборува за „филозофија на религијата“ и за „филозофска теологија“. (Feil, 2000, 7 - 8) До денешен ден не е направен обид двете да се разграничат, освен да бидат третираны како различни области/дисциплини на филозофијата. (Feil, 2000, 8)

*Феноменологијата* не се обидува да ги проучува општествениот карактер на религијата, ниту психолошките фактори на религиското верување, ниту пак се интересира за историскиот развој на религијата. Таа главно се интересира, пред сè, за опис и класифицирање на религиските феномени, како што се предметите, обредите, догмите, поведенијата итн. (Партриц, 2009, 14)

Но, Партриц укажува дека за феноменологијата е многу важна и потребата за емпатија, „која придонесува за разбирањето на религиите *однајтре*... И дека феноменолозите зборувале за „ејдетската визија“, т.е. „способноста на набљудувачот да види подалеку од особеностите на некоја религија и да ја сфати нејзината суштина и значење“ (Партриц, 2009, 15) – со тоа всушност феноменологијата се оддалечува од нејзиниот примарен пристап и се доближува повеќе до пристапот и определбата за религијата на *филозофијата на религијата*.

Првото важно прашање за проучување на религиите е проблемот на *објективността* и *неуиџралността* при проучувањето, што, според Партриц, се потврдило дека е наивно. Како што пишува авторот, не значи дека ако некој научник е атеист дека автоматски е пообјективен и понеутрален. (Партриц, 2009, 16)

Второ важно прашање за современите проучувања на религијата е проблемот дали оној што ја проучува религијата е *инсајдер/ауџсајдер*. Имено, најчесто се тврди дека некој кој е атеист (аутсајдер), никогаш не може целосно да ја сфати верата на начин на кој тоа го прави верникот (како инсајдер). Всушност, *вистински квалитетно ироучување на религијата е можно како дијало меѓу ауџсајдериите и инсајдериите*, во смисла на уважување на гледиштата на инсајдерите со поголема тежина. (Партриц, 2009, 17)

Всушност, според Партриц, „новата теолошка работа и филозофијата на религијата, главно во Франција, гледаат нови можности за филозофијата на религијата преку вртење кон феноменологијата“ (Партриц, 2009, 18).

*Феноменолошкиот ирисџај* кон проучување на религијата претпоставувал дека науката е неутрална и дека бројни прашања може да се прикажат без практични тешкотии, како и дека не е потребно никакво теориско сфаќање, никаква теорија, за да се претстави некоја религиозна традиција или некои религиозни идеи. Но, со текот на времето се

согледало дека *целокујнојто* знаење може да се разбере како нешто што е тесно поврзано и *се засновува врз одредено сфаќање или ѝредубедување за свейојт*, како и дека *создавањето и усвојувањето на знаењето* (вклучувајќи го и неговото толкување и презентирање – З.Ж./С.Г.) *никогаш не е неутрално*. (Цереми Карет во: Партриц, 2009, 30)

*Криптичката теорија* не е поддисциплина на науката за религијата, како што е социологијата, антропологијата или психологијата на религијата, туку ги опфаќа сите овие области и ги доведува под сомневање сите видови знаења.“ (Цереми Карет во: Партриц, 2009, 30)

„...терминот *релијиска*, ..., се однесува на она што се дефинира како *искусување на свейојт* или *вечнојто ѝрашање*. За жал, но и неизбежно, еден толку основен феномен од човечкиот живот како што е религијата најчесто го толкуваме врз основа на нашите сопствени традиции и нашата лична поврзаност со нив.“ (Пеликан, 2014, 19)

„Најформален и најнаучен вид на религиска мисла е онаа мисла која ја поврзуваме со теологијата. Иако понекогаш категорично се тврди дека научната теологија е создадена само од христијанството, ова тврдење во литературата го побива литературата која произлегува од неколкуте религиозни традиции за кои 'теологија' е единствен соодветен термин.“ (Цереми Карет во: Партриц, 2009, 30)

Сепак, „дури и онаму каде што ужива привилегиран статус, *теологијата* не држи монопол на *јолето* на *релијиската* мисла. *Зад речиси секое теолошко ѝрашање, се назира филозофско ѝрашање*, и тие се толку *исѝрејлешени меѓусебно* што се чини дека повеќе не е така лесно теологијата и филозофијата да се разграничат една од друга.“ (Пеликан, 2014, 21)

### 1.3. Филозофија на релијата

*Филозофскојто* иследување на религиозните докази не би требало да брани, ниту, пак, да ги објаснува религиозните податоци, од точка

на гледиште на априорна обврска кон вистинитоста на доказите кои се поставуваат под прашање. А, доколку теологијата може да биде одредена како „вера која бара разум“, истата не би требало да се меша со филозофијата на религијата. Последноспоменатата, трага по критичко разбирање на широкиот опфат на религискиот феномен, со почит кон нејзината функција во човековиот живот и кон нејзината можна вредност на вистинитост. (Фрејзер, 2009, 7)

*Филозофијата на религијата* е „обид да се разберат концептите вклучени во религиозното верување: постоењето, страдањето, судбината, создавањето, гревот, правдата, милоста, спасението/избавувањето, Бог.“ (Blackburn, 1996, 327)

Всушност, самиот факт дека изразот „филозофија на религијата“ не бил создаден („скован“) пред крајот на 18 век, сам по себе зборува, зошто толку доцна се посвети внимание на филозофијата на религијата.

Во секој поглед, современите „филозофии на религијата“ се премалку свесни дека тие својата егзистенција им ја должат на специфично модерниот процес со којшто „природната теологија се заменува со (се подразбира) филозофија на религијата.“ (Feil, 2000, 9)

Филозофијата на религијата е гранка на филозофијата како филозофијата на правото, филозофијата на науката, филозофијата на уметноста и сл. (Роу, 2011, 1)

*Филозофијата на религијата* најдобро може да ја определиме/дефинираме како *критичко истражување на основните религиски верувања и концепции*, како концептот за Бог, концептот за верата, претставата на чудото, идејата за семејта и др. Верувањата кои ги истражува филозофијата на религијата се верувањето дека Бог постои, дека има живот по смртта, дека уште пред да се родиме Бог го знае сето она што ќе го сториме, дека постоењето на злото е на некој начин поврзано со љубовта што Бог ја чувствува за своите созданија. (Роу, 2011, 2)



Дејвид Стјуарт во својата книга „Проучување на филозофијата на религијата“ во воведот пишува за филозофијата и религијата и за нивните меѓусебни односи (Стјуарт, 2013, 1-5). Потоа тој прави обид за дефиниција за филозофијата на религијата, која како што вели е главно во согласност со сфаќањето на современиот филозоф Џон Хик: „филозофијата на религијата е филозофско размислување за религијата“. (Стјуарт, 2013, 4) Во понатамошниот текст, Стјуарт ја цитира целосната дефиниција од филозофот Џон Хик, дека филозофијата на религијата „бара да анализира концепти, како што е Господ, свето, спас, богослужение, создавање, жртва, вечен живот итн., и да ја утврди природата на религиските изразувања во споредба со оние од секојдневниот живот, научното откритие, моралноста и креативните изразувања на уметноста“. (Стјуарт, 2013, 4)

## **2. Византиската филозофија**

Во првиот том од Македонската енциклопедија, во издание на Лексикографскиот центар на Македонската академија на науките и уметностите – Скопје (2009), под одредницата „Византиска филозофија“ има две значења и тоа:

а) „период во историјата на европската филозофија што се протега од 330 година од н.е. до падот на Византиската Империја во 1453 г. Општа карактеристика на византиската филозофија е заемното преплетување на богословието и на филозофијата. Филозофските идеи се конституираат преку суштинските прашања на историски и религиски условената византиска епоха. Основни филозофски проблеми се: онтолошките, гносеолошките, антрополошките, етичките и естетичките идеи во рамките на специфичниот византиски духовен живот. Освен влијанието на учењата на одделни антички филозофи, посебно се препознава влијанието на Платон и на Аристотел. Во врска со оригиналноста на византиската филозофија треба да се нагласи дека јасно се оцртуваат

основите на филозофијата на исихазмот како автентична теантропоцентрична идеја врз која се изведуваат битните аспекти на духовниот живот на Византијците (Ромеите). Влијателни филозофски идеи се оние на школата на славните кападокиски отци: св. Василиј Велики, св. Григориј Богослов и св. Григориј Ниски, прочуениот Псевдо-Дионисиј Ареопагит, св. Јован Лествичник, св. Максим Исповедник, св. Јован Дамаскин, Фотиј Цариградски, св. Симеон Нов Богослов, св. Григориј Палама, прилепчанецот Григориј Акиндин, Михаил Псел, Георгиос Гемистос Плитон и многу други. Бидејќи многу списи на византиските филозофи не се преведени, ниту се познати преку стручна редакција на релевантни специјалисти, до денес нивните сфаќања остануваат недоволно проучени. Во сета македонска средновековна култура доминира византиско-словенската духовна и филозофска инспирација.“ (Георгиева-Петковска, „Византиска филозофија“ во: Ристовски, 2009, т.1, 276; за византиската филозофија може да се види повеќе кај и во: Георгиева-Петковска, 2001, 9-24);

б) Византиската филозофија“ се однесува на наставен предмет на Институтот за филозофија на Филозофскиот факултет во Скопје,... кој за првпат е воведен како редовен едносеместрален предмет во 1999 година, а прв предавач е проф. д-р Вера Георгиева (Георгиева-Петковска, „Византиска филозофија“ во: Ристовски, 2009, т.1, 276).

Византиската филозофија е дисциплина во рамките на Историјата на филозофијата и се занимава со проучување на филозофијата и авторите во време на периодот наречен „византиски период“. Овде треба да се нагласи дека самиот Василиј Татакис, во неговата книга „Историја на византиската филозофија“, објавена за првпат во 1949 година во Париз, како додаток во „Историјата на филозофијата“ од Емил Бреје (Георгиева-Петковска, 2001, 11) и во „Уводниот збор“ пишува:

„Страниците што овде ви ги претставуваме се додаток на третата фасцикла на првиот том на делот од Емил Бреје 'Историја на филозофијата',

речиси целото посветено на западниот среден век. Византиската филозофија овде зазема сосема мало место и затоа беше неопходно да ѝ се даде одделно место, местото што го заслужува.“ (Татакис, 1998, 11) Всушност, овде треба да се прецизира дека македонското издание на книгата од Татакис е превод од изданието на неговата книга објавена во 1959 година, во Париз, во издание на Presses universitaires de France, како што стои во книгата „Историја на византиската филозофија.“ (Татакис, 1998, 2)

Долго време, вреднувањата на византиската филозофија биле погрешни. Најчесто и ако била споменувана, се сметало дека таа не е самостојна, посебно во однос на богословието.

„Поради историски условената 'соживеаност' на филозофијата и религијата, постои гледиште дека филозофијата во Византија е само служинка на богословието. Дури се заклучува дека не постои византиска филозофија воопшто.“ ...Ваквото потценувачко сфаќање „се формираше под влијание на сфаќањето на Хегел за филозофијата и религијата. Според Хегел, схоластичката филозофија е несамостојна.“ (Георгиева, 1993,3; Георгиева-Петковска, 2001, 9-14; Георгиева, 1998, 391-392)

Слично мислење имал и Едуард Целер, кој филозофијата ја сведувал само на рационално познание, па логично е за него неоплатонистичкиот мистицизам да биде „самоубиство на филозофијата“. (Георгиева, 1993, 4; Георгиева, 1998, 392)

Како што пишува Емил Бреје во „Предговорот“ на книгата „Историјата на византиската филозофија“, византиската филозофија долго време го немала добиено своето заслужено место во *Историјата на филозофијата* бидејќи на неа се гледало како на „гранка што отстапува од нормите на западната цивилизација“. (Бреје, „Предговор“ во: Татакис, 1998, 5) За тоа постоеле бројни причини, од кои В. Георгиева во текстот „Мудрост и светост“, што е напишан како поговор кон книгата „Историјата на византиската филозофија“ од Татакис, се осврнува само

на најзначајните причини (пречки) заради кои византиската филозофија не можела да си го добие заслуженото место, во рамките на *Историјата на филозофијата*. (Георгиева, „Мудрост и светост“ во: Татакис, 1998, 391-394)

Освен ова негативно влијание од Хегел, Целер и веројатно некои други филозофи, друг негативен факт, во однос на проучување на византиската филозофија и нејзино етаблирање како посебна дисциплина, е тоа што досега не се преведени голем број значајни текстови од византиски автори, па заради тоа тие останале и остануваат и понатаму недостапни за читателите. (Георгиева, 1993, 4) Но, во поново време има одреден број автори кои се занимаваат со преведување и проучување на делата на византиските автори. Во контекст на претходно реченото, како позитивен пример може да се наведе издавањето на книгата „Филозофија на кападокиските оци“, од Валентина Гулевска, каде што е темелно обработена гносеологијата на кападокиските оци: свети Василиј Велики, свети Григориј Богослов и свети Григориј Ниски. (Гулевска, 2005)

Во последните години, како што истакнува д-р Вера Георгиева, редовен професор на Филозофскиот факултет – Скопје во пензија, иако посредно (преку интересирањето за православно христијанство и византиската уметност), расте интересирањето за византиската филозофија. (Георгиева, 1993, 4)

Засега, колку што ни е познато, постојат само две книги, кои директно ја третираат византиската филозофија, а се објавени на македонски јазик: прво, книгата на Василиј Татакис „Историја на византиската филозофија“ (Скопје: Култура, 1998) и книгата од Вера Георгиева-Петковска, „Византиска филозофија“ (Скопје: Табернакул, 2001). Овде вреди да се спомене дека Вера Георгиева има еден многу концизен, но значаен прилог за византиската филозофија во прологот на нејзината книга „Филозофија на исихазмот“, (Георгиева, 1993, 3-5) веќе споменатата одредница „Византиска филозофија“ во првиот том од Македонската

енциклопедија (2009), како и текстот „Мудрост и светост“ како поговор во книгата „Историја на византиската филозофија“. (Татакис, 1998, 391-398)

Иако, В. Георгиева, оддава признание за тоа што книгата на В. Татакис е прва во која е изложена на систематичен начин византиската филозофија, сепак таа укажува дека книгата на В. Татакис има и недостатоци: прво, авторот не посветил соодветно внимание на проучување и презентација на поврзаноста меѓу византиската филозофија и римското право и второ, В. Татакис го испуштил, односно не го обработил во својата книга, патристичкиот период. За волја на вистината, треба да се признае дека Татакис обработил и други значајни автори од периодот на византиската филозофија, како што се на пример „тројцата од Газа“ (Енеј, Захарија и Прокопиј), Јован Филопон, Стефан Александриски, Леонтиј Византиски и др. (Татакис, 1998)

Исто така, Татакис во првото издание на својата книга погрешно ги лоцирал почетоците на византиската филозофија во 6-тиот век. (Татакис, 1998, 35-44) Со тоа испуштил да ги спомене и обработи животите и делата на такви значајни мислители, како што се Климент, Ориген, големите кападокијци: Василиј Велики, Григориј Ниски, Григориј Богослов и др. (Георгиева, 1993, 5)

Две децении подоцна во еден негов текст преведен во белградското списание „Гледишта“ (1969), Татакис го коригира својот првобитен став и пишува дека почетоците на византиската филозофија треба да се лоцираат во 4-тиот век и притоа разликува три фази во развојот на *византиската филозофија* и тоа: првиот период од IV до VII век, вториот од VIII до X век и третиот од XI до XIV век (Георгиева-Петковска, 2001, 14).

Во книгата „Византиска филозофија“ од В. Георгиева-Петковска обработени се следните (13 на број) мислители/автори: свети Василиј Велики, свети Григориј Богослов, свети Григориј Ниски, Псевдо-Дионисиј Аеропагит, свети Јован Лествичник, свети Максим Исповедник,

свети Јован Дамаскин, Патријархот Фотиј, свети Симеон Нов Богослов, Михаил Псел, свети Григориј Палама, Григориј Акиндин и Георгиос Гемистос – Плитон. (Георгиева-Петковска, 2001)

Но, иако забелешките упатени на Татакис (испуштањето на патристиката и подоцнежното лоцирање на почетокот на византиската филозофија) сепак треба да се каже дека В. Татакис не е единствен во таквите пропусти. Во многу значајни дела за историјата на филозофијата, од познати автори, воопшто не се споменува изразот „византиска филозофија“ за да означи еден посебно заокружен ентитет во рамките на историјата на филозофијата. Од другата страна, и кога се обработуваат филозофи од тој период, без исклучок, не се воопшто споменати и/или разгледувани голем број значајни византиски филозофи. Така, во капиталното дело во три тома од Бранко Бошњак „Историја на филозофијата“ („Povijest filozofije“, 1993), во првиот том во делот „Патристика и схоластика“ опфатени се Климент Александриски, Ориген, Григориј Ниски, Дионисиј Аеропагит, Јован Дамаскин и Василиј Велики (погрешно напишан како „Басилид“), а другите се испуштени. (Bošnjak, 1993, t.I.)

Но, не е секаде така. Има и позитивни примери. Така во познатата „Филозофијата во средниот век“ од францускиот филозоф Етјен Жилсон, не само што се темелно обработени Климент, Ориген, туку исто така се обработени и кападокиските отци по следниот редослед: Григориј Богослов - за кого Жилсон ја наведува одредницата Назијанзин, која ја користи како основна, а само укажува дека често го нарекуваат Григориј Богослов (Жилсон, 1997, 50), свети Василиј или Василиј Велики (с. 53 - 55), свети Григориј Ниски (помладиот брат на св. Василиј Велики, 55-59), но многу простор му посветил и на Немесиј, бискуп од Емес (59-64) и овој дел го завршува со Теодор од Кир (повеќе за ова види кај Жилсон, 1997, 37-65). Овде на Жилсон, кој навистина има многу темелни и лucidни анализи во книгата, може да му се упати сериозна забелешка дека на св. Василиј Велики посветил само нецели 3 страници, а скоро двојно

повеќе посветил на Немесиј. Зошто постапил така, за нас останува нејасно?! Потоа Жилсон претставува уште неколку автори од периодот на византиската филозофија (иако тој никаде не го користи тој израз, туку ги сместува во „патристика“) и тоа: Дионисиј Аеропагит, познат и како Псевдо-Дионисиј и тука укажува авторот дека неодамна (тоа значи пред отприлика три децении) било предложено наместо Псевдо-Дионисиј да го нарекуваат Дионисиј Мистикот, што според авторот, со оглед на неговиот живот и активност, може да се смета за многу пооправдан епитет/псевдоним, отколу несоодветниот и според него негативниот епитет „псевдо“ (Жилсон, 1997, 66). Потоа е посветено соодветно внимание на Максим од Хрисополис, обично нарекуван Максим Исповедник (Жилсон, 1997, 70-73), па Јован Филопон, попознат како Јован Граматик (73- 74) за кого Жилсон има високо мислење како за оригинален мислител, за на крајот од овој дел да биде претставен Јован Дамаскин, кој иако за себе не тврдел дека создава оригинално филозофско дело, сепак некои негови формулации доживеале исклучителен успех (Жилсон, 1997,75). Ако се споредат авторите што ги опфатил Жилсон со оние од Георгиева-Петковска, ќе се увиди дека и тој испуштил во својата книга, значајни претставници од византиската филозофија.

Слична е состојбата и во многупознатата „Историја на филозофијата“ од Фредерик Коплстон, во вториот том кој е посветен на средновековната филозофија, каде што во втората глава со наслов „Периодот на патристика“ се опфатени само Климент, Ориген, св. Василиј Велики, историчарот Еузебиј и св. Григориј Ниски, но се испуштени другите. (Koplston, 1989) Овде како споредба со споменатото дело на Е. Жилсон, треба да се истакне дека Коплстон има уште полош третман кон св. Василиј Велики и неговиот живот и учење, затоа што нему му посветил само еден (и тоа не цел) параграф (Koplston, 1989, 34-35), додека многу повеќе внимание посветил на братот на св. Василиј, св Григориј Ниски, на кого му посветил цели 5 страници. (Koplston, 1989, 37-42) Не може

да се прифати како соодветно оправдување неговото објаснување дека таму (во книгата) не можел да ги разгледува теолошките спекулации на грчките отци. (Koplston, 1989, 35)

Прифатлив ни е ставот на проф. В. Георгиева дека по својата суштинска содржина, византиската филозофија е религиска филозофија. (Георгиева, 1993, 5) Иако, според хронолошкиот критериум, таа се класифицира како дел (дисциплина) на историјата на филозофијата, според содржините што ги проучува, кога се осврнува на филозофите и нивното учење од тој период, од тој аспект, таа е суштински дел од филозофијата на религијата. Слични релации важат и за исихастичката филозофија. Од една страна, според временскиот критериум кога се јавила и постоела, таа може да се определи како дел на византиската филозофија и пошироко, на историјата на филозофијата. Од друга страна, според содржините со кои биле преокупирани и кои ги проучувале исихастичките филозофи, таа е составен дел од филозофијата на религијата.

### **3. Филозофија на исихазмот**

Почетоците на исихазмот, како „конретно духовно-практично и богословско движење“ најчесто се поврзуваат со монашкото средиште на Света Гора уште во 14 век. За првпат како теолошко учење, исихазмот бил изложен на синтетички начин од светогорскиот монах свети Григориј Палама, а како учење на православната црква бил прифатен и потврден на црковните собори во Константинопол, кои биле одржани во 1341, 1347 и 1351 година. (Наум, 2011, 19)

За да може да се разбере исихазмот би било добро да се тргне од една методолошка дистинкција меѓу методот на античките филозофи и методот што го користеле византиските филозофи. Имено, карактеристиките на методот што го користеле античките филозофи за да дојдат до вистината, може јасно да се согледаат, посебно кога тие се вклучиле во решавање на т.н. христолошко прашање (прашањето за тоа каква е



природата на Христовата личност, за односот на душата и телото, божествената „природа“ и природата на човекот?). Имено, трагајќи по одговор на овие прашања, почнала систематски да се користи логиката, при што делата на богословите што биле истражувани, почнале да добиваат „логичка структура од аристотеловски тип“ и тоа не само по формата, туку и по самата логичка постака, како и во однос на техниката на презентирањето. (Георгиева, 1993, 6; Георгиева, В. П., „Византиска филозофија“ во: Ристовски, 2009, 619)

За да се објасни исихазмот, треба да се тргне етимолошки од значењето на самиот термин. Имено, терминот „исихазам“ води потекло од грчкиот збор „исихиа“ што означува тишина, мир, стивнување, тихование, тихување. Од аспект на аскетската терминологија, зборот исихазам означува „внатрешно молитвено тихување на умот во срцето“. (Наум, 2011, 19)

Самата суштина на исихазмот, може да се пронајде во одговорот на прашањето „како да се живее?“ Според исихастите, најдобро е да се живее стивнато, спокојно, мирно, при што во такви услови мислата се оплодува со духовното искуство. А тогаш човекот се препородува во духовна смисла и го открива Бог со постојана молитва. (Наум, 2011, 27; 85-95; Георгиева, 1993, 6; Гулевска, 2005, 101) Последното, упатува на уште една карактеристика на исихастичкиот метод – постојаната молитва, којашто е различна на различните степени од духовниот раст (очистување, просветлување и обожение). Притоа како што на секој степен на духовен развој му одговара посебна молитва, исто така тоа е поврзано и со посебен начин на организација на животот (киновија, скит и пустина, или еремитски начин на живот). Од своја страна, секој од овие начини на организација на монашкиот живот е поткрепен со соодветен типик. (Наум, 2011, 27-28)

Затоа исихазмот наједноставно може да се определи како напор за внатрешно стивнување на човекот преку (или со помош на) молитва. И

накратко, сосема оправдано може да се каже дека исихазмот е најзначајниот феномен и суштината врз која се темели православниот монашки живот. (Наум, 2011, 19-32) Дека за него е многу големо значењето на исихазмот за византиската филозофија, Татакис покажал со тоа што во својата книга „Историја на византиската филозофија“, во делот III од петтата глава, со наслов „Исихазмот – исихастичкиот спор“, посветил цели 24 страници. (Татакис, 1998, 324-347)

Кога би сакале да определиме што е централно во исихазмот, без двоумење би можеле да истакнеме дека е тоа учењето за обоготворувањето. Тоа води потекло од грчкиот збор „теосис“, според таквото значење суштинско е што при тој процес душата на човекот не се губи при спојувањето со Бог, туку дека ги задржува своите специфики – својата посебност и самосвеста. Притоа е клучно да се разбере, како што пишува проф. Георгиева, дека „исихастите се обидуваат да ја дофатат тајната на човекот како одраз на тајната на божествениот живот. (Георгиева, 1993, 7)

За да се постигне обоготворувањето, за човекот вистински да се очовечи, тој треба да вложува големо залагање и голем постојан труд, при што треба да биде постојано буден. Значи, обоготворувањето нема да се случи само по себе, дека нема да биде резултат на „надворешна божја акција“, туку на долготрајни и свесни (физички, психички/ емоционални/ и духовни) напори. (Наум, 2011, 87; Георгиева, 1993, 8)

За објаснување на специфичностите на исихастичката филозофија, Вера Георгиева, наведува размислувања од А. Јевтиќ од неговата книга „Философија и мистика“ (1983). Така според него, филозофијата на исихазмот не се сведува ниту само на космологија или антропологија, туку таа може да се определи како „теантропологија“ („богочовекологија“ - З.Ж./Г.С.) дисциплина во која основни категории на проучување се и Бог и човекот, односно богочовекот, во кој се инкорпорирани и Бог и човекот. (Георгиева, 1993,6)

Една од карактеристиките на филозофијата на исихазмот е дека таа во својата основа е егзистенцијалистичка. Имено, како што сметале и егзистенцијалистите (дека човекот е единствено и неповторливо суштество), исто така и исихастите го сметале човекот како уникум, како личност која е неповторлива и незаменлива, а основна цел на нивната филозофија била спасување на човекот. А тоа спасување може да се оствари така што секој човек може „да се обоготвори“ преку патот на познанието и постојана молитва, односно лично општење со Бога, како што некои ја определуваат молитвата. (Наум, 2011, 24; Георгиева, 1993, 7) Заради претходно наведеното, како една значајна карактеристика на исихазмот може да се наведе т.н. „егзистенцијалистички активизам“. Накратко, тоа може да се објасни како единство на начелото „да се биде и да се има“. (Георгиева, 1993, 10)

Кога се разгледуваат античката филозофија и филозофијата на исихазмот (или некои го употребуваат изразот „исихастичка филозофија“), треба јасно да се истакне дека тие не мора и не треба да се разгледуваат дека се секогаш антиномични, односно дека се во колизија една со друга. Убав пример за тоа е фактот дека исихазмот како основни христијански добродетели ги смета верата, надежта и љубовта, а тие како што е добро познато биле добродетели коишто највисоко биле ценети и во античката филозофија. Слично и учењето за „апатија“, во исихазмот има свои корени во (односно е преземено од) стоицизмот. Сепак, има разлики меѓу тие сфаќања. Така за стоиците „апатијата“ означува состојба во која отсуствуваат какви било болки, страсти и чувства, додека за исихастите „апатија“ означува пред сè, отсуство само на негативни, непријатни чувства, но исто така, е поврзана со пројавување на една духовна љубов. Во оваа смисла е интересно да се спомене дека кај св. Јован Лествичник, апатијата (бестрастноста) се наоѓа на скалата на вредностите веднаш после највисоката добродетел – љубовта. (Георгиева, 1993, 7)

Од гносеолошки аспект е значајно да се укаже на сфаќањето на исихастите за изразните можности на јазикот и спознајните можности на човековиот ум во однос на суштината на Бог. Имено, според нив „човечкиот јазик не е доволен да се изрази вистината, а човечкиот ум не е доволен да ја дофати божјата суштина.“ (Георгиева, 1993, 8; Романидис, 2013, 108-111) Всушност, плод на ваквото сфаќање е појавата на византиското монаштво, во чија суштина е напорот и обидот божествената суштина (за нив претставена личносно, „ипостасно“) да се доживее во непосредно општење со Бог, преку молитвата и стивнувањето. (Пајсиј, 2001, 127-130, 131) А таквото сфаќање упатува на мистичниот карактер на исихастичката филозофија. Или уште повеќе, ако концептот се развие теориски, може да се истакне дека „обоготворувањето е засновано на основното разликување на божјата суштина од божјите енергии“. (Георгиева, 1993, 8-9; Романидис, 2013, 104, 111, 114-119, 144-146)

### **(На)место заклучок**

За крај, веруваме дека сумарно, онтолошката, гносеолошката и антрополошката суштина на филозофијата на исихазмот може најдобро да се изрази со едно концизно објаснување на проф. Вера Георгиева.

„Во исихастичката гносеологија се прави разлика меѓу три вида познание: природно, стекнато и вистинско или духовно познание. Во духовното познание непосредно се открива божјото постоење. Тоа е резултат на просветлување, кога човекот достигнал духовна чистота, љубов и соединување со Бог. Боженството се дофаќа постепено, со целото човечко постоење, а не само интелектуално. Мистичарот непосредно и како стварност го доживува соединувањето со Бог. До него се доаѓа со долги подготовки и организирано трагање.“ (Георгиева, 1993, 9)

## Литература

### И. Кирилица

- Елијаде, М. & Кулиано Ј. П. (1990) *Водич кроз свейске релиџије*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Георгиева, В. (1993) *Филозофија на исихазмој*. Скопје: Табернакул.
- Георгиева, В. (1998) „Мудрост и светост“ во Татакис, В. (1998) *Историја на византиската филозофија*. Скопје: Култура, с.391-398.
- Георгиева, В. П. (2001) *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул.
- Георгиева, В. П. (2009) „Византиска филозофија“ во: Ристовски, Б. (глав. и одг. редактор) *Македонска енциклопедија I*. Скопје: МАНУ.
- Георгиева, В. П. (2009) „Исихазам“ во: Ристовски, Б. (глав. и одг. редактор) *Македонска енциклопедија I*. Скопје: МАНУ.
- Георгиева, В. (2011) „Педагогија на духовниот живот“ во: Наум, М. С. *Школа за исихазам: основна*. Велјуса: Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса.
- Гулевска, В. (2005) *Филозофијата на кайадокистичките ојци*. Скопје: Аз-Буки.
- Гулевска, В. (2010) *Magister caritatis*. Битола: Педагошки факултет.
- Жилсон, Е. (1997) *Филозофија у средњем веку*. Сремски Карловци-Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа.
- Јосифовски, Ј. (2004) *Филозофски текстови: избор*. Скопје: Аз-Буки.
- Мушиќ, Ф. & Жоглев, З. (2002) *Мислење во акција*. Битола: Педагошки факултет-А.Д. „Киро Дандаро“.
- Наум, М. С. (2011) *Школа за исихазам: основна*. Велјуса: Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса.
- Пајсиј, С. (2001) *Свешторските ојци*. Скопје: Табернакул.
- Партриц, К. (Уред.) (2009) *Релиџии во свештој*. Трето издание. Скопје: Младинска книга.
- Пеликан, Ј. (2014) *Свешка ризница на модерната релиџиска мисла*. Скопје: Табернакул.
- Ристовски, Б. (Главен и одг. редактор) (2009) *Македонска енциклопедија I*. Скопје: МАНУ.
- Романидис, Ј. (2013) *Свештооштечно бојословие*. Скопје: Скопска православна епархија.
- Роу, В. Л. (2012) *Филозофија на релиџијата: вовед*. Скопје: Арс ламина.

- Стјуарт, Д. (2012) *Проучување на филозофијата на религијата*. Скопје: Арс ламина.
- Татакис, В. (1998) *Историја на византиската филозофија*. Скопје: Култура.
- Фрејзер, Е. М. (Уред.) (2009) *Темџ во религијата*. Скопје: Табернакул.
- Цемс, Е. О. (1990) *Уџоредна религија*. Нови Сад: Матица српска.

## II. Латиница

- Blackburn, S. (1996) *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Вошњак, В. (1993) *Povijest filozofije: Razvoj mišljenja u ideji celine*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Feil, E. (Edit.) (2000) *On the Concept of Religion*. Binghampton (New York): Academic Studies in Religion and Social Order, Global Publication.
- Koplston, F. (1989) *Istorija filozofije t.II: Srednjovekovna filozofija*. Beograd: BIGZ.
- Templeton, J. M. (2004) *Mudrost svjetskih religija: putovi do raja na zemlji*. Zagreb: Mozaik knjiga.



УДК: 271.2-144.89

## ТРОИЧНИОТ БОГ ВО РЕТОРИЧКИОТ ДИСКУРС НА СВ. ГРИГОРИЈ БОГОСЛОВ

Валентина Гулевска

Универзитет „Св. Климент Охридски“ - Битола, Педагошки факултет

### Abstract

Aiming to oppose the belief that it was possible for human being to grasp the essence of God, St. Gregory the Theologian recognized the need for an open discourse, directed towards different interpretations of Christian experience of God. Thus, in his literary opus he addresses the polytheistic intellectual elite and moreover those who declared themselves Christians and Christian brothers even though they never behaved in a brotherly manner. In addition, Gregory's works present a path to overcoming false piety and superstition. His Theological Orations are the best clarification in the Church history why the transcendental God, who is incomprehensible to the human mind, reveals Himself to us as Trinity. In line with that, St. Gregory the Theologian is meritorious for articulating the Orthodox dogma for Trinitarian mystery of the Father, the Son and the Holy Spirit. This article explores the main elements of Gregory's rhetorical discourse with focus on his gnoseological logics. Additionally, a broad-based analysis is made regarding antithetical structures of his narrative using the examples.

**Key words:** St. Gregory the Theologian, rhetorical discourse, method of knowledge, philosophy

Св. Григориј Богослов, наречен уште и Назијанзин, претставува антологиска фигура во историјата на христијанската мисла. Неговата личност и неговото дело со векови го инспирираат христијанскиот свет. Посветувајќи му го својот живот на Бога, св. Григориј станал еден од ретките светители на црквата кои заслужено го понеле епитетот богослов. Неговите дела често биле цитирани во црковното предание, а неговите поетски записи и книжевни достигнувања ја украсиле ризницата на црковната химнографија.



Живеел во време кога црквата се обидувала да го дефинира своето место во општеството кое сè уште го носело печатот на грчко-римската античка култура. Оттаму, спецификите на општествените прилики од IV век се рефлектирале и во неговите дела: низа слова, писма, песни и трактати, кои имаат дидактички, полемички, но пред сè, доксолошки карактер.

Според истражувачите на неговата биографија, овој светител бил сестрано образуван во световните науки. Особено внимание посветил на изучување на реториката, која ја усовршувал долги години (Алфеев, 2001). Во своите познати Богословски слова (*Orationes Theologicae*), св. Григориј на блескав начин ги употребил антитетичките структури на реторичкиот јазик, не само за да ги изложи своите богословски и философски идеи, туку и за да ја побие централната теолошка теза на неговиот опонент Евномиј за познатливоста на божјата суштина.

И покрај тоа што елоквенцијата во античката култура се сметала за симбол на образование и општествен престиж (Renswoude, 2019), св. Григориј немал намера своите интелектуални капацитети да ги искористи за етаблирање во високите кругови на константинополската елита. Спротивно, неговата душа копнеела по осамување и аскетски живот. Верувал дека богопознанието претпоставува мистички, подвижнички живот на човекот, преку кој тој го исчистува своето битие и се подготвува за средба со Бога (Георгиева-Петковска, 2001).

Св. Григориј со голема љубов ги негувал стилските фигури во неговиот реторички дискурс и бил во состојба книжевниот украс да го преобрази во богословски метод (Harrison, 2012). Некои истражувачи се на мислење дека поради реторичкиот карактер на неговиот опус, постои определено отсуство на интерес за систематско проучување на неговата мисла во философски контекст (Beeley, 2013).

Античките оратори верувале дека оној што се занимава со реторика треба да го негува својот глас, како што музичарот го негува својот

инструмент, за да може со кажаното да ги убеди слушателите во исправноста на она што се соопштува. Според светите отци, пак, човечкиот глас треба да се негува само поради една причина - да може да сведочи за Словото, преку вдохновението од Светиот Дух (Cameron, 1991). Оттука, може да се каже дека св. Григориј своите реторички дарби ги ставил во служба на Логосот, а реторичкиот дискурс го негувал како потреба за вербална артикулација на догмите на христијанската вера, во нејзината борба за одбрана од нападите на противниците. Всушност, постојните форми на комуникација во античката философија, св. Григориј ги употребил како инструмент за нивелирање на терминологијата, точно, како можност за создавање на концепциска рамка за дискурс со оние кои биле „вешти во зборот“.<sup>1</sup>

Според св. Григориј, секое човечко расудување содржи два моменти. Едниот момент го поткрепува нашето сопствено мислење, а другиот, го побива спротивното мислење. Затоа тој вели: „Ние прво ќе го изложиме своето учење, а потоа ќе се обидеме да го побиеме спротивното“.<sup>2</sup>

Учењето на св. Григориј за Света Троица, со логичка прецизност ја расветлува централната метафизичка антиномија на поимот ὁμοούσιος, односно, фактот дека Бог е во исто време и монада и тријада. Инсистирајќи на апсолутна трансценденција на божеството и истовремено потенцирајќи ја разумната точност на божјите имиња, како вербални означувачи на беспочетната егзистенција, тој тврдел дека методот на негација претставува повозвишена форма на богопознание од методот на афирмација. Сепак, не може да се скрие неговата емпатија за катафатичко богословие, дури и тогаш кога тврди дека божествената суштина останува непозната за човекот и сè што можеме да претпоставиме за неа со сигурност е она што Бог не е.

<sup>1</sup> Πρὸς τοὺς ἐν λόγῳ κομψοὺς ὁ λόγος.  
PG 36, Oratio XXVII *Theologica I*, col. 1 A

<sup>2</sup> ... ἡμεῖς τὸν οἰκεῖον ἐκθέμενοι, πρότερον, οὕτω τὰ τῶν ἐναντίων ἀνατρέψαι πειρασόμεθα.  
PG 36, Oratio XXIX *Theologica III*, col. 1 B

Осврнувајќи се на учењето на Платон, без да го именува, св. Григориј се задржува на тешкотијата во формирањето на адекватен гносеолошки концепт за Бога: „Да се познае Бог е тешко, а да се опише е невозможно, како што поучуваше еден хеленски философ“.<sup>3</sup> Но, тоа не значи дека човекот не може да има апсолутно никакво искуство за божественото. Според св. Григориј, човекот не може да го познае Бога во негова суштина, но, може да учествува во неговите енергии. Личната средба на човекот со Бога, преку божествените енергии, се разликува од умствената, интелектуална претстава за таа средба и од обидот тоа искуство да се изрази со зборови.

Ваквото тријадолошко учење св. Григориј го развива во реторички шеми кои изобилуваат со тропи и стилски фигури. Станува збор за афективен дискурс на борба, болка и интимност (Storin, 2019). Св. Григориј постојано бил мета на критики, а неговото учење секогаш одново ги раздвигувало јазичите кои „беснееле“ против Христа, поточно против него самиот како „гласник на Словото“ (Hofer, 2013).

Низ три консеквентни фази, тој ја постигнува својата апологетска цел, побивање на мислењата на оние кои се обидувале да го рационализираат поимањето на троичниот Бог. Редоследот на фазите следи определени реторички правила. Во првата фаза од шемата, св. Григориј ја изложува својата теза. Во втората фаза ги посочува прашањата на оние што мислат спротивно од него, а во третата, со помош на логички силогизми, ги побива спротивните мислења.

Во врска со ова ќе посочиме три примери:

Пример бр. 1. *Прва фаза*: „Ете, тоа се за нас Отецот, Синот и Светиот Дух. [Отецот] е оној којшто го раѓа [Синот] и оној којшто го исходи [Духот]. Зборувам за бестрасно, безвремено и бестелесно [раѓање на

---

<sup>3</sup> Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν φράσαι δὲ, ἀδύνατον, ὡς τις τῶν παρ’ Ἑλλήσι θεολόγων φιλοσόφησεν ...  
PG 36, Oratio XXVIII *Theologica II*, col. 29 C

Синот и исходење на Светиот Дух]. [Синот] е роден, а [Светиот Дух] е исходен, или не знам како може уште да се нарече тоа, ако наполно се апстрахираме од видливото“.<sup>4</sup> *Вѿора фаза*: „Од кога постои Отецот? Дали отсекогаш бил или некогаш не бил? Истото [прашање] важи за Синот и за Светиот Дух“.<sup>5</sup> *Треѿа фаза*: „Кога е роден Синот? Кога Отецот не се родил. Кога, пак, бил исходен Духот? Кога Синот не бил исходен. Не се во времето оние од кои настанало времето“.<sup>6</sup>

Пример бр. 2. *Прва фаза*: „Ете тоа го исповедам јас, а посакувам и секој што ми е другар, да го почитува Бог Отец, Бог Син и Бог Свети Дух - три [ипостасни] својства, едно божество, [неразделно] по слава, чест, суштина и царство“.<sup>7</sup> *Вѿора фаза*: „Не се едно и исто нероденото и роденото. Според тоа, ниту Синот не е еден и ист со Отецот“.<sup>8</sup> *Треѿа фаза*: „Треба ли да кажам дека овој исказ јавно го отфрла Синот или Отецот од божеството? Зашто, ако нероденото ја сочинува суштината на Бога, следува дека роденото не е негова суштина. Ако, пак, второто е [суштина], тогаш првото не е. Кој аргумент ќе го собори ова?... Но, во која смисла велиш дека нероденото и роденото не се исти? Ако мислиш на несоздадено и создадено, ќе се согласам и јас, зашто беспочетното и створеното по својата природа не се исти. Но, ако велиш дека не се

<sup>4</sup> Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεὺς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως τῶν δὲ, τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειν ἀφελῶν τῶν ὀρωμένων.

PG 36, Oratio XXIX *Theologica III*, col. 2

<sup>5</sup> Πότε δὲ ὁ Πατήρ; Οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν. Τοῦτο οὖν καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

PG 36, Oratio XXIX *Theologica III*, col. 3 A

<sup>6</sup> Πότε ὁ Υἱὸς γεγέννηται; Ὅτε ὁ Πατήρ οὐ γεγέννηται. Πότε δὲ τὸ Πνεῦμα ἐκπεπόρευται; Ὅτε ὁ Υἱὸς οὐκ ἐκπεπόρευται ... οὐ γὰρ ὑπο χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.

PG 36, Oratio XXIX *Theologica III*, col. 3 A, B

<sup>7</sup> Ἐχω μὲν οὕτω περὶ τούτων, καὶ ἔχομι, ὅστις ἐμοὶ φίλος, σέβειν Θεὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱὸν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρεῖς ιδιότηας, θεότητα μίαν, δόξην, καὶ τιμὴν, καὶ οὐσίαν, καὶ βασιλείαν.

PG 36, Oratio XXXI *Theologica V*, col. 28 D

<sup>8</sup> Ἀλλ' οὐ ταυτὸν, φησὶ, τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ ταυτὸν.

PG 36, Oratio XXIX *Theologica III*, col. 10 D

исти она што родило и она што [од него] е родено, не зборуваш право. Според сета нужност, тие се едно и исто. Самата природа на родителот и на рожбата е таква што оној што раѓа и она што е [од него] родено, по природа се исти. Или, [да прашам] повторно, во каква смисла говориш за нероденото и роденото? Ако ги имаш предвид нероденоста и роденоста, тогаш тие не се едно и исто. Но, ако мислиш на оние на кои тие им се својствени, зошто тие да не се едно и исто?<sup>9</sup>

Пример бр. 3. *Прва фаза*: „Светиот Дух исходи од Отецот. Бидејќи исходи од Отецот, не е твар, а бидејќи не е роден, не е Син. Тој е Бог на средина меѓу нероденото и роденото“.<sup>10</sup> *Втора фаза*: „[Светиот Дух] нужно, или не е роден или е роден. Ако не е роден, тогаш безначални се двајца. Ако е роден, треба да се направи следнава потподелба - роден е од Отецот или од Синот?..<sup>11</sup> Во секој случај, [Светиот Дух] или е роден или не е едносуштен [на Отецот], ниту, пак, е Бог“.<sup>12</sup> *Трета фаза*: „Што е исходење? Објасни ми ја ти нероденоста на Отецот, а јас ќе се заземам да ја објаснам природата на раѓањето на Синот и природата на исходењето на Духот. И така, сиркајќи во божественото таинство, заедно

<sup>9</sup> Ὅτι μὲν φανερώς ὁ λόγος οὗτος ἐκβάλλει τὸν Υἱὸν τῆς θεότητος, ἢ τὸν Πατέρα, τί χρὴ λέγειν; Εἰ γὰρ τὸ ἀγέννητον οὐσία Θεοῦ, τὸ γεννητὸν οὐκ οὐσία· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐκεῖνο. Τίς ἀντερεῖ λόγος; ... Ἐπεῖτα, πῶς οὐ ταυτὸν λέγεις τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν; Εἰ μὲν τὸ μὴ ἐκτισμένον, καὶ ἐκτισμένον, κἀγὼ δέχομαι· οὐ γὰρ ταυτὸν τῇ φύσει τὸ ἄναρχον καὶ τὸ κτιζόμενον. Εἰ δὲ τὸ γεγεννηκὸς, καὶ τὸ γεγεννημένον, οὐ ταυτὸν λέγεις, οὐκ ὀρθῶς λέγεται. Ταυτὸν γὰρ εἶναι πᾶσα ἀνάγκη· αὕτη γὰρ φύσις γεννήτορος καὶ γεννήματος, ταυτὸν εἶναι τῷ γεννηκῶτι κατὰ τὴν φύσιν τὸ γέννημα. Ἦ οὕτω πάλιν· Πῶς λέγεις τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν; Εἰ μὲν γὰρ τὴν ἀγεννησίαν αὐτὴν καὶ τὴν γέννησιν, οὐ ταυτὸν· εἰ δὲ οἷς ὑπάρχει ταῦτα, πῶς οὐ ταυτὸν; PG 36, Oratio XXIX *Theologica III*, col. 10 A

<sup>10</sup> ...τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπόρευεται· ὃ καθ' ὅσον μὲν ἐκεῖθεν ἐκπόρευεται, οὐ κτίσμα· καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητὸν, οὐχ Υἱός· καθ' ὅσον δὲ ἀγέννητου καὶ γεννητοῦ μέσον, Θεός. PG 36, Oratio XXXI *Theologica V*, col. 8 B

<sup>11</sup> Ἦ ἀγέννητον πάντως, ἢ γεννητὸν. Καὶ εἰ μὲν ἀγέννητον, δυο τὰ ἄναρχα. Εἰ δὲ γεννητὸν, ὑποδιαίρει πάλιν· ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς τοῦτο, ἢ ἐκ τοῦ Υἱοῦ. PG 36, Oratio XXXI *Theologica V*, col. 7 C

<sup>12</sup> ... ὡς ἢ γέννημα πάντως, ἢ μὴ ὁμοούσιον, μηδὲ Θεὸν. PG 36, Oratio XXXI *Theologica V*, col. 11 B

ќе паднеме во безумие. Кој може да го објасни тоа? Зарем оние кои не можат да го осознаат ни она што им е пред нозете, ни, пак, да го избројат морскиот песок, дождовните капки или дните на вековите? Не можеме да проникнеме во длабочината божја, ниту да зборуваме за таква не-искажлива природа која го надвишува [нашиот] разум“.<sup>13</sup>

Според класичната теорија за вистината, вистината не им припаѓа на самите ствари, туку на нашите знаења за нив, изразени во искази. Секоја афирмација и нејзината соодветна негација се наоѓаат во однос на контрарност. Ако еден од контрарните искази е вистинит, логички следува дека неговиот контрарен пар е лажен. Во тој контекст, Евномиј сметал дека нероденоста, како име на Отецот е во контрарен однос со роденоста, како име на Синот. Оттаму, тој извлекол заклучок дека ако едното тврдење за Бог е вистина, другото нужно би било лага, бидејќи не може да се признае рамносилноста на двата искази. Инсистирањето на два вистинити контрарни искази, според него, човечкото мислење би го довело до парадоксално тврдење, дека оној што лаже ја зборува вистината, поточно, дека оној што ја зборува вистината, лаже. На овој аргумент св. Григориј одговара со краток контрааргумент и вели дека тука нема ништо спорно, бидејќи: „...како што овде противположностите [нероденоста и роденоста] се совпаѓаат, така и таму обата [искази] се лажни.“<sup>14</sup>

Св. Григориј го оспорува востановениот светоглед на грчката античка философија и наместо на суштината, онтолошки приоритет ѝ дава на личноста. Наместо на строгите логички шеми на дискурзивното мислење, предност ѝ дава на „нежната логика на срцето“ (Георгиева, 2015).

<sup>13</sup> Οὐδὲν ἢ ἐκπόρευσις; Εἰπέ δὲ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς, κατὰ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω. καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος, καὶ παραπληκτίσομεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες· καὶ ταῦτα τίνες; Οἱ μὴδὲ τὰ ἐν ποσὶν εἰδέναι δυνάμενοι, μὴδὲ ψάμμον θαλασσῶν, καὶ σταγόνας ὑετοῦ, καὶ ἡμέρας αἰῶνος ἐξαριθμεῖσθαι, μὴ ὅτι γε Θεοῦ βάθεισιν ἐμβατεύειν, καὶ λόγον ὑπέχειν τῆς οὕτως ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ λόγον φύσεως. PG 36, Oratio XXXI *Theologica V*, col. 8 B,C

<sup>14</sup> ...ὥσπερ ἐνταῦθα συμβαίνει τὰ ἐναντία, οὕτως ἐκεῖσε ἀμφοτέρα ψεύδεσθαι ... PG 36, Oratio XXIX *Theologica III*, col. 9 B.

Тој бил заштитник на разумот, образованието и ученоста, меѓутоа, во исто време, добро ја знаел и ограниченоста на разумот и неговата неспособност да ја опфати божествената реалност. (Гулевска, 2005) Оттука, тој тврди: „Никој од луѓето никогаш не открил, ниту ќе открие што е Бог по природа и суштина. Ако некогаш открие, за тоа нека истражуваат и нека философираат оние што сакаат. Јас, пак, велам дека ќе се открие тогаш, кога богоподобното и божественото [во нас], зборувам за нашиот ум и за нашата словесност, ќе се соединат со сродното и кога [нашиот] образ ќе се издигне кон првообразот, кон којшто сега се стремиме. Тоа ми се чини е целосно соодветно за философирање, бидејќи ние, ќе познаеме толку колку што сме самите познаени...“.<sup>15</sup>

Тријадолошкото учење на св. Григориј терминолошки и логички го вообличува концептот на христијанската философија во самите почетоци од нејзиниот развој. Неговиот реторички дискурс не бил само апстрактна, интелектуална, лингвистичка вежба во борбата против тезите на спротивните учења - кои во IV век ги имало во најразновидни облици, туку, пред сè, претставувал негов личен стремеж кон богопознание.

Идеите на св. Григориј за троичните релации во божеството, Отец-Син-Свет Дух, резултирале со радикално разграничување на термините οὐσία и ὑπόστασις. Во божествените ипостаси тој разликувал *ad extra*: од Отецот, преку Синот, во Светиот Дух, односно, учел дека секоја ипостас дејствува различно, но сите дејствуваат истовремено и заедно. Формулата, пак, „една суштина - три ипостаси“, која претставува заедничко дело на тројцата големи кападокиски отци, го отворила патот

---

<sup>15</sup> Θεὸν ὃ τί ποτε μὲν ἔστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὔρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴν εὔρη. Ἀλλ' εἰ μὲν εὐρήσει ποτὲ ζητεῖσθω τοῦτο, καὶ φιλοσοφείσθω παρὰ τῶν βουλομένων, εὐρήσει δὲ ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξει, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθη τὸ πρὸς ἀρχέτυπον, νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν, καὶ τοῦτο εἶναι μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαι ποτὲ ἡμᾶς ὅσον ἐγνώσαμεθα.

PG 36, Oratio XXVIII *Theologica II*, col. 48 C.

кон конечната победа на православноото учење за Света Троица во подоцнежните векови.

Според св. Григориј, извор (πηγή) на божественото битие е Отецот бидејќи е почеток и причина за постоење на сите нешта. Тој е глава (κεφαλή) на божеството. Синот, кој е роден од Отецот пред сите векови, не е Отец, а Светиот Дух, кој исходи од Отецот, не е Син, затоа што Синот е единороден. Синот се родил безвремено и неискажливо, а Светиот Дух исходи, исто така, безвремено и неискажливо од Отецот. Во Петтото богословско слово, посветено на Светиот Дух, св. Григориј како да ги антиципира идните пневматолошки расправи кои достигнале кулминација во т.н. учење „filioque“. Тој им се обраќа на современиците кои го подредувале Светиот Дух до рамниште на создание со следните зборови: „Докажи дека [Духот] настанал и тогаш дај му го на Синот<sup>16</sup>, [така] ќе го вброиш во тварите“.<sup>17</sup>

Според св. Григориј, релациите меѓу трите ипостаси во Света Троица се темелат на едно единствено начело - љубовта. Таквата реалност на божествениот живот претставува модел кој човекот треба да го подражава (Himcinschi, 2015). Токму затоа, истражувачите на неговото дело тврдат дека љубовта кон Света Троица зрачи од секоја страница на неговиот опус. (Thomas, 2019)

Без да се угледува на парадигми, св. Григориј создал реторички дискурс кој сам по себе претставува архетипски стилски модел. Во богословските слова користи концизен јазик, со кус лаконски израз и прецизна јасност на логичките заклучоци. Апсорпцијата, пак, на библиската фразеологија, во широк контекст ја комбинира со употреба на примери од природата и од секојдневниот живот, со цел да го направи четивото подостапно за обичниот човек. Антологиски е примерот со сонцето, во

<sup>16</sup> „Сè преку Него стана“ (Јован, 1:3). Според Евномиј „сè“ го вклучува и Духот.

<sup>17</sup> Δεῖξον οὖν, ὅτι γέγονε, καὶ τότε τῷ Υἱῷ δός, καὶ τοῖς κτίσμασι συναριθμησον.  
PG 36, Oratio XXXI Theologica V, col. 12 A.



кој св. Григориј Света Троица ја споредува со сонцето, зракот и светлината. Како што не е можно да се разделат овие три својства на големото небесно светило, така и ипостасите на божеството се неразделни по суштина.

Според зборовите на Михаил Псел, св. Григориј Богослов го достигнал она што никој ни пред него, ни по него не успеал да го достигне (Ραραίοανου, 2015). Ја прославил со зборови природата на неискажливото, множеството го претворил во едност, а висините ги споил со низините. И, како што вели приказната, за време на својот живот му отпеал таква песна на Бога, каква што ни лебедот на заминување, не успеал да отпее.

## Литература

- Алфеев, И. (2001). *Жизнь и учение Св. Григория Богослова*. Алетейя: Санкт-Петербург.
- Beeley, Ch. A. (2013). *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, A. (1991). *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Los Angeles: University of California Press.
- Daley, B. (2012). *Gregory of Nazianzus*. New York: Routledge.
- Георгиева, В. (2015). *Мудрост, логос, свѣтлост*. Скопје: Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“.
- Георгиева Петковска, В. (2001). *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул.
- Гулевска, В. (2005). *Филозофијата на кападокиските отци*. Скопје: Аз-Буки.
- Harrison, V. E. F. (2012). ‘Illuminated from All Sides by the Trinity: Neglected Themes in Gregory Nazianzen’s Trinitarian Theology’, in Ch. A. Beeley (ed.) *Re-Reading Gregory of Nazianzus*. Washington: CUA Press, pp.13-30.
- Himcinschi, M. (2015). ‘Some Considerations regarding the Cappadocian Trinitarian Ontology’, in N. Dumitrascu (ed.) *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*. London: Palgrave Macmillan (individual chapters).
- Hofer, A. (2013). *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford: Oxford University Press.
- Migne, J. P. (1858). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. <http://patristica.net/graeca/>
- Papaioannou, S. (2013). *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renswoude, V. I. (2019). *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Storin, B. K. (2019). *Self-Portrait in Three Colors: Gregory of Nazianzus’s Epistolary Autobiography*. Oacland: University of California Press.
- Thomas, G. (2019). *The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press.



УДК: 271.2-523.4(497.771):75.052

## ФИЛОСОФИЈА, ТЕОЛОГИЈА И ПОЛИТИКА ВО СЛИКАРСТВОТО НА ЦРКВАТА СВ. СОФИЈА ВО ОХРИД

Александар Гулевски  
Самостоен истражувач

### Abstract

In the altar of church Saint Sophia in Ohrid, during the time of Ohrid Archbishop Leo (1037-54), depicted is Liturgy service of Saint Basil the Great. The presence of this fresco in the mural painting of the cathedral church of the Ohrid Archbishopric has a strong philosophical, theological and political context. The fresco itself represents an visual message that can be observed on many levels. In this paper are explained the reasons for appearance of this fresco in Byzantine art and also the connotations which it refers through its iconography.

**Keywords:** liturgy, eucharist, schism, unleavened bread

Времето во кое со фрески била насликана црквата Св. Софија во Охрид одбележано е со разделба, раскол на црквата. Овој настан се случил во 1054 година и оставил длабоки траги во црковната свест и на едната и на другата страна.

Историски набљудувано, само прашање на време било кога расколот помеѓу Рим и Константинопол ќе се случи. Причините не биле само актуелните црковни превирања од XI век. Тие биле последователен резултат од низа претходни историски случувања, а догматските несогласувања само го забрзале и заокружиле тој процес.

Севкупната политичка и црковна констелација во Византија во XI век, нашла силен одблесок и во ликовната уметност на Охридската архиепископија, особено во сликарството на нејзината соборна црква, посветена на Премудроста Божја, т.е. на втората ипостас на Света Троица

- Христос.<sup>1</sup> Одговорот на прашањето, зошто во оваа црква на Балканот, философско-теолошките диспути од тоа време добиле толку силен ликовен одблесок, лежи во сознанието дека нејзиниот ктитор и претстојател, охридскиот архиепископ Леон, бил директно вклучен во нив.<sup>2</sup>

Пред да биде интронизиран, Леон бил хартофилакс на Св. Софија во Константинопол, наречена уште и Големата црква на империјата. Бил исклучително образован. Извршувал низа високи функции во византиската престолнина.<sup>3</sup> Неговото писмо, упатено до епископот Јован Траниски<sup>4</sup>, се смета за прв напад во вербалната догматска војна, која избила помеѓу тогашниот константинополски патријарх Михаил Керулариј и легатот на римскиот папа Леон IX, кардиналот на Силва Кандида, Хумберт. Токму овој кардинал бил идејниот творец на папската була, која на 16 јули 1054 година била ставена на чесната трпеза во олтарот на црквата Св. Софија во Константинопол, со што бил означен прекилот на односите помеѓу црквите во Рим и Константинопол.<sup>5</sup>

Основното теолошко прашање околу кое се водел диспутот, а кое довело до разделба на црквите било за употребата на бесквасниот леб

<sup>1</sup> R. Ljubinković, Les influences de la vie politique contemporaine sur la décoration des églises d'Ohrid, *Actes du XIIIe Congrès International des Études Byzantines*, III, Belgrade-Ochride 1964, 221 - 226; A. W. Epstein, The political Content of the Paintings at Saint Sophia at Ohrid, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, vol. 29, Wien 1980, 329 - 345.

<sup>2</sup> T. M. Kolbaba, Byzantine Perceptions of Latin Religious "Errors": Themes and Changes from 850 to 1350, *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington 2001, 121 - 126.

<sup>3</sup> За Охридскиот архиепископот Леон, види кај: Јован Скилица, Лав Пафлагонац постављен је за охридског архиепископа, *Византиски извори за историју народа Југославије*, т. III, Београд 1966, 170 (забел. 307); A. Louth, *Greek East and Latin West: the church AD 681-1071*, *The Church in History*, vol. 3, Crestwood-New York 2007, 305 - 7.

<sup>4</sup> Трани е град во областа Апулија, на југот на Италија. За епископот Јован Траниски, види кај: Leonis Achridani, *Epistola ad Ioannem Episcopum Tranensem*, PG 120, col. 835 - 844.

<sup>5</sup> S. Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Oxford 1956, 213.

(грч. ἄζυμα, лат. azume) во латинскиот литургиски обред.<sup>6</sup> Меѓутоа, оваа разлика во литургискиот обред била само повод, кој ставил крај на нетрпението што се провлекувало во црковните и политички кругови на Рим и Константинопол долго време. Во заднината на несогласувањето лежеле забелешките што уште во IX век, во својата енциклика до источните патријарси, ги беше предочил константинополскиот патријарх Фотиј.<sup>7</sup>

За влијанието на политичката клима од XI век врз сликарството во црквата Св. Софија во Охрид, во науката веќе се дадени определени размислувања.<sup>8</sup> Овде ќе се задржиме само на црковните расправи, т.е. на оние точки што на директен или индиректен начин во тој период ја допирале евхаристијата и литургискиот обред, а кои можеле да влијаат врз креирањето на иконографијата на првото илустрирање на литургиската служба во византискиот фрескоживопис во Македонија.

Во средниот појас на централниот олтарски простор во црквата Св. Софија во Охрид, на северната страна, насликана е една сосема нова и непозната за тоа време ликовна претстава. Станува збор за Литургиска служба на св. Василиј Велики.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> T. Kolbaba, The virtues and faults of the Latin Christians, *The Byzantine World* (ed. P. Stephenson), London and New York 2011, 116 - 119.

<sup>7</sup> B. Oberdorfer, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001, 151 - 164; A. Louth, *Christology and Heresy, A Companion to Byzantium* (ed. L. James), Oxford 2010, 187.

<sup>8</sup> R F. Forlati, *Sainte-Sophie d'Ochrida, La conservation et la restauration de l'édifice et de ses Fresques*, Rapport de la mission envoyée par l'UNESCO en 1951 par Ferdinando Forlati, Paris 1953, 3 - 27; R. Ljubinković, Les influences de la vie politique, 221 - 226; A. W. Epstein, The political Content of the Paintings, 329 - 345; B. H. Лазарев, Живопись XI-XII веков вь Македонии, *Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines*, I, Beograd 1961, 114 - 121; B. J. Ђурић, *Црква Св. Софије у Охригу*, Београд 1963, 1 - 11; С. Радојчић, Прилози за историју најстаријег охридског сликарства, 363 - 364; А. Лидов, Образ Христа-Архиерея в иконографической программе Софии Охридской, *Зограф*, 17, Београд 1986, 5 - 21; А. Гулевски, Пневматологијата на св. Василиј Велики и олтарскиот фрескоживопис во Св. Софија Охридска, *Пелагонийска*, 3/4, Битола 1997, 60 - 72.

<sup>9</sup> П. Миљковиќ-Пепек, Материјали за македонската средновековна уметност, фреските во светилиштето на црквата Св. Софија во Охрид, *Зборник на археолошкиот музеј*, бр. 1, Скопје 1955, 45 - 48; А. Grabar, Les peintures murales dans le choeur de



Фреската е добро зачувана. На неа е насликан св. Василиј Велики како служи литургија. Тој е наведнат над чесната трпеза, со двете раце држи одвиткан свиток, врз кој е напишана молитвата на Приносот (грч. просκομιδή) од Василиевата литургија: „Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ κτίσας ἡμᾶς...“<sup>10</sup>

На чесната трпеза, пред св. Василиј, насликан е дискос, врз кој е насликан евхаристискиот леб, наречен агнец, на кој се гледа крст,

Sainte-Sophie d’Ochrid, *Cahier archéologiques*, 15, Paris 1965, 262; Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 193 - 198; S. E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries (Programs of the Byzantine Sanctuary)*, Seattle and London 1999, 83 - 4.

<sup>10</sup> F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford 1896, 319: 5; G. Babić-Ch. Walter, The inscriptions upon liturgical rolls in byzantine apse decoration, *Revue des études byzantines*, t. 34, Paris 1976, 271 (13<sup>a</sup>). (Превод: „Господи, Боже, наш, кој не создаде...“).

т.е. печат.<sup>11</sup> Пред дискосот насликан е путир, а пред него затворено Евангелие. Положбата на св. Василиј и распоредот на предметите врз чесната трпеза, укажуваат дека станува збор за илустрација на литургијата во моментот непосредно по Големиот вход.<sup>12</sup>

Текстуалната подлошка за оваа илустрација се наоѓа во Житието на св. Василиј, напишано од епископот Амфилохиј Икониски. Во Житието, покрај низа биографски податоци, опишан е и следниов настан: „По некое време, [светителот] го молеше Бога да му даде благодат, мудрост и ум, да може со сопствени зборови да ја принесе бескрвната жртва и врз неа да дојде *наийише* на Светиот Дух. По шест дена, како да беше во тоа *наийише* на Светиот Дух, а во седмиот ден [Духот] го обзеде и тој почна да му служи на Бога секој час, ден и ноќ молејќи се. И му се приближи Господ во видение со своите апостоли, извршувајќи го предложението [приносот] на лебот и на чашата на светиот жртвеник. Тој го разбуди Василиј и му рече: ‚По твоите молитви да се исполни устата твоја со пофалба, та со сопствени зборови да ја принесуваш бескрвната жртва‘. Овој се подисправи треперејќи и не можеше да го гледа со очи видението, дојде до светиот жртвеник и започна да говори, пишувајќи го врз хартија следново - да се исполни устата моја со пофалба, за да ја пеам славата твоја, Господи Боже наш, кој нè создаде и нè воведе во овој живот<sup>13</sup>, и останатите молитви од светата литургија. На крајот на молитвата го крена лебот и умилно молејќи се рече: ‚Послушај, Господи, Исусе Христе, Боже наш, од твоето свето живеалиште и дојди да нè осветиш,

<sup>11</sup> К. Керн, *Евхаристија*, Париж 1947, 197 - 202. Подетално за историјата на употребата и развојот на литургиските евхаристиски печати види кај: G. Galavaris, *Bread and the Liturgy: the symbolism of early Christian and Byzantine bread stamps*, London 1970.

<sup>12</sup> A. Grabar, *Les peintures murales dans le choeur de Sainte-Sophie d'Ochrid*, 262 - 265; Ch. Walter, *Biographical scenes of the Three Hierarch*, *Revue des études byzantines*, t. 36, Paris 1978, 248; истиот, *Art and Ritual*, 193 - 196.

<sup>13</sup> Ова е, всушност, молитва на проскомидија, која е напишана врз свитокот на св. Василиј Велики, во ликовната претстава Литургиската служба на св. Василиј Велики во олтарот на Св. Софија во Охрид.



ти кој седиш горе со Отецот и овде со нас невидливо сопрестојуваш. Удостој нè со твојата моќна десница да ни ги предадеш нам [овие свети тајни], а преку нас и на целиот народ<sup>4</sup>. Евул и првосвештениците видоа умствена светлина, стоејќи пред вратата на храмот, [го видоа] и Василиј како стои пред жртвеникот и угледни мажи облечени во бело, а [слушнаа] и глас од народот што го славеше Бога“.<sup>14</sup>

Над чесната трпеза на која служи св. Василиј Велики, издигнат е цибориум. Зад чесната трпеза насликани се двајца ѓакони со рипиди во рацете. Литургискиот обред го набљудуваат три свештенослужители насликани зад св. Василиј, видливи се нивните свештенички инсигнии, епитрахили.<sup>15</sup> Зад свештенослужителите, група од осум луѓе, можеби монаси, стои пред вратата на црквата над кој се издигнува купола. Положбата на нивните раце укажува дека се во молитва.

<sup>14</sup> „Μετὰ καὶ χρόνον ἡτήσατο τὸν Θεὸν ἵνα παράχῃ αὐτῷ χάριν καὶ σοφίαν καὶ σύνεσιν ἐπὶ τῷ διὲ οἰκίων αὐτοῦ ῥημάτων προσφέρειν τὸν ἀναίμακτον θυσίαν τῷ Θεῷ καὶ ἐλθεῖν ἐπὶ αὐτὴν τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοίτησιν. Μετὰ καὶ ἐξ ἡμέρας ὡσπερ ἔνθοις γενόμενος τῇ ἐπιφοίτησει, τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτω τῆς ἐβδομῆς ἡμέρας ἐπιλαβομένης, ἤρξατο λειτουργεῖν τῷ Θεῷ ἐκάστης ὥρας τῆς τε ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὴν εὐχὴν ἀποπληρώσας ἐπιστὰς τῷ αὐτῷ ὁ Κύριος, ἐν ὀπτασίᾳ σὺν τοῖς ἀποστόλοις, τὴν πρόθεσιν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου ποιησάμενος ἐν τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ διεγερέστησε τὸν Βασίλειον, εἰρηκῶς αὐτῷ. Κατὰ τὴν σὴν αἰτήσιν, πληρωθῆτω τὸ στόμα σου αἰνέσεως, ὅπως διὲ οἰκείων σου ῥημάτων προσενέγκῃς ἀναίμακτον θυσίαν. Ὁ καὶ μὴ φέρων τοῖς οὐφθαλμοῖς τὸ θέαμα διανέστη ἔντρομος. Καὶ προσελθὼν τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ, ἤρξατο λέγειν γράφων ἐν τῷ χάρτῃ οὕτω πλήρωσον τὸ στόμα μου αἰνέσεως ὅπως ὑμνήσω τὴν δοξάν σου. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κτίσας ἡμᾶς, καὶ ἀγαθὸν εἰς τὴν ζωὴν ταύτην, καὶ τὰς λοιπὰς εὐχὰς τῆς ἁγίας λειτουργίας. Καὶ μετὰ τὸ τέλος τῆς εὐχῆς, ὕψωσε τὸν ἄρτον ἐκτενῶς εὐχόμενος καὶ λέγω: πρόσχεε Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐγίου κάτοικητηρίου σου, καὶ ἐλθέ εἰς τὸ ἀγιάσαι ἡμᾶς, ὁ ἄνω τῷ πατρὶ συγκαθέμενος καὶ ὧδε ἡμῖν ἀοράτως συνών, καὶ καταξίωσον τῇ κραταίᾳ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν τῶν ἁγίων μυστηρίων, καὶ διὲ ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ. Ὁ καὶ Εὐβουλος, ἅμα τῷ κλήρου ἄρχοντι ἐστῶτες πρὸ τῶν θυρῶν τοῦ ναοῦ, ἐθεώρουν φῶς νοερὸν ἐν τῷ ναῷ, καὶ ἄνδρας ἐνδόξοις λευχειμονοῦντας, καὶ φωνὴν λαοῦ δοξολογοῦντος τὸν Κύριον, καὶ βασίλειον τῷ θυσιαστηρίῳ περιστάμενον.“ Види кај: Pseudo-Amphilocius, *Vita Sancti Basilii*, (ed. F. Combefis), SS. Patrum Amphilocii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis Opera omnia, Paris 1644, 175 - 176. Грчките и латинските текстови во овој труд се преведени од проф. д-р Валентина Гулевска, за што овде, уште еднаш ѝ искажувам благодарност.

<sup>15</sup> M. Parani, *Fabrics and Clothing*, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, 407 - 420.

Само по себе се наметнува прашањето, зошто охридскиот архиепископ Леон, активен учесник во теолошките диспути и жесток бранител на константинополската доктрина за евхаристискиот „квалитет“ на квасниот леб, одлучил во светилиштето на соборниот храм на Охридската архиепископија да ја визуализира евхаристиската пракса на Големата црква, преку реалистично илустрирање на литургиската служба и зошто за извршител на таа служба го избрал кесарискиот архиепископ св. Василиј Велики?

Во времето кога архиепископот Леон дошол во Охрид, византиската божествена литургија била восприемана како евхаристиска служба на Големата црква во Константинопол. Во овој период, литургијата веќе доживеала своја синтеза, а подоцна, под палестинско влијание била делумно модифицирана, особено по падот на Константинопол во рацете на Латините (XIII век). До тој датум, византиската евхаристиска служба, по својата форма била, всушност, служба на Големата црква во Константинопол.<sup>16</sup>

Постои мислење дека во XI век текстот на византиската литургија бил веќе целосно оформен и дека така усогласен се употребувал во поголемиот дел од грчкиот говорен свет. Оваа претпоставка е точна, и покрај тоа што и во тој период постоела определена еволуција на текстот на литургијата, пред сè, во широкото прифаќање на евхаристиските литургии на св. Јован Златоуст и св. Василиј Велики, а особено во воведувањето на обредот проскомидија во литургијата. Со други зборови, во XI век, обредот проскомидија започнал да го зазема своето место во литургијата на Големата црква.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> R. Taft, How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine “Divine Liturgy”, *Orientalia Christiana Periodica*, XLIII, Roma 1977, 8 - 30.

<sup>17</sup> V. Laurent, Le rituel de la Proskomidie et le métropolitain de Crète Élie, *Revue des études byzantines*, t. 16, Paris 1958, 116 - 142; A. Raes, L’authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile, *Revue des études byzantines*, t. 16, Paris 1958, 158 - 161; R. Taft, The prayer of the Proskomidie, *The Great Entrance*, Roma 1975, 350; N. P. Ševčenko, Art and liturgy

Без сомневање, тогашната литургиска пракса на Големата црква му била добро позната на нејзиниот поранешен хартофилак, охридскиот архиепископ Леон. Како личен пријател на константинополскиот патријарх Михаил Керулариј, архиепископот Леон бил директно инволвиран во сите интелектуални и духовни случувања што се одвивале во престолнината на византиската империја. Тоа е време кога философот Михаил Псел, ги ставил под интелектуална лупа постоечките толкувања на најчувствителните догми на христијанското учење и предизвикал жестоки философски и теолошки расправи во Константинопол, во кои главни учесници, меѓу другите биле и патријархот Михаил Керулариј и студитскиот монах Никита Ститат.<sup>18</sup>

Во една ваква духовна и интелектуална клима, а најверојатно по нарачка на патријархот Михаил Керулариј, охридскиот архиепископ Леон го испратил познатото писмо, кое го предизвикало расколот на црквата. Еве за што се говорело во писмото: „Бесквасниот леб и саботата Јудеите ја пазат бидејќи им е заповедано од Мојсеј. Нашата Пасха, пак, е Христос. Тој, за да не се покаже спротивен на законот, примил обрежување и најнапред законски ја извршил Пасхата, а потоа, укинувајќи ја старата, ја создал нашата нова Пасха. Тоа е посочено во Евангелието според Матеј. Раскажувајќи за Тајната вечера, евангелистот вели: на првиот ден на бесквасните лебови, дојдоа кај Исус учениците негови и му рекоа: ’Господи, каде сакаш да ти подготвиме да јадеш Пасха?’ Тој им рече: ’Слезете во градот кај тој и тој човек и речете му, времето ми најближи, кај тебе ќе ја направам Пасхата со учениците мои‘. И малку потоа вели: ’Кога се стемни, седна на трпеза со дванаесетте‘. Кога јадеа рече:

---

in the later Byzantine Empire, *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5, Cambridge 2005, 127.

<sup>18</sup> Ш. Дил-А. Рамбо, Михаил Псел, византиски философ и државен мџот од XI век, *Византија*, Софија 1992, 117 - 150; В. Татакис, *Историја на византиската филозофија*, Скопје 1998, 214 - 262; В. Георгиева-Петковска, Енциклопедиската ученост и филозофските идеи на Михаил Псел, *Византиска филозофија*, Скопје 2001, 153 - 167.

’Вистина, вистина ви велама, еден од вас ќе ме предаде‘. Потоа, кога Јуда му рече: ’Да не сум јас, учителе?’ Тој му одговори: ’Сам рече‘. До тука, о, луѓе божји, е Пасхата според законот! После неа е востановена нашата - тајната Пасха, за која евангелистот вели: ’Кога јадеа, го зеде Исус лебот, го раскрши и им го даде на своите ученици велејќи, земете, јадете ова е моето тело, кое за вас се прекршува. И земајќи ја чашата, откако заблагодари, им ја даде ним велејќи, пијте од неа сите, тоа е мојата крв на Новиот завет!‘ Велејќи нов, тој покажа дека стариот е надминат и завршен. Гледате, лебот го нарекува свое тело и Нов завет, жив, исполнет со дух и топлина. Се мисли дека лебот што го зел и го подигнал нагоре, од квасецот и од солта бил надојден и топол. Бесквасните лебови, пак, со ништо не се разликуваат од бездушниот камен и од испечена тула од глина. Тие се прилепуваат надолу за земјата, сраснати со сувата почва. Нив некогаш ги озаконил Мојсеј, да ги јадат кутрите Јудеји, со пост и горчина, велејќи им дека тие се симболи на страдањето и болката“.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> „Dei magna dilectio et iucunda compassionis scera flexerunt nos scribere ad tuam sanctitatem, per te ad universos principes sacerdotum, et sacerdotes Francorum et monachos, et populos, et ipsum reverendissimum papam, et memorari azymis et Sabbatis, quae mystice indecenter custoditis et communicatis Judaeis. Etenim azyma et Sabbata ipsi custodire a Moyse iussi sunt; nostrum vero Pascha Christus est. Cui ut non iuxta legem inveniretur adversarius, et circumcissus est, et legale Pascha celebravit primitus. Sic illo discedente nostrum novum operatus est. Et hoc manifestum est in Evangelio secundum Matthaeum. De mystica coena loquens evangelista sic quoque, inquit: Prima autem die azymorum accessere discipuli ad Jesum dicentes ei: ubi vis paremus tibi comedere Pascha? Qui ait: ite ad civitatem ad quemdam et dicite ei: Tempus meum prope est; apud te facio Pascha cum discipulis meis. Et post pusillum: Vespere autem facto discumbebat cum duodecim, et edentibus illis dixit: amen, amen dico vobis, quia unus vestrum me traditurus est. Et post pusillum dicente Juda: Nunquid ego sum, Rabbi? dicit ei: Tu dixisti. Hucusque, o Dei homines, universa legalis Paschae sunt: deinde quae mystici et nostri sunt addidit evangelista, et dixit: Edentibus autem illis, accepit Jesus panem et fregit, et dedit discipulis suis et dixit: Accipite et comedite; hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Et accipiens calicem gratias egit, et dedit illis, dicens: Bibite ex eo omnes hic est sanguis meus novi Testamenti. Dicendo enim, „novi“, ostendit quomodo ea quae veteris fuerunt Testamenti, cessaverunt. Aspicite quomodo panem corpus suum sub novo Testamento vocavit, sicut vivificum et plenum Spiritu, et sicut caloris demonstrativum. Vos quidem panem nos arton discimus. Artos autem interpretatur elevatus, et sursum portatus, a fremento et sale calorem et elevationem habens; azymae

Како реакција на ова писмо, уследила неколкумесечна меѓусебна зајадлива преписка на релација Леон Охридски, Јован Траниски, папа Лав IX, патријарх Михаил Керулариј и на крај, уследила папската була за екскомуникација и прекинување на црковното општење помеѓу Рим и Константинопол.

Од содржината на папската була, која како одговор на писмото на охридскиот архиепископ Леон ја напишал кардиналот Хумберт, јасно се гледа дека покрај расправата за бесквасниот леб, како причина за разделба, спомнато било и учењето за исходењето на Светиот Дух 'и од Синот', т.н. Filioque: „...затоа духоборците или богоборците, исходењето на Светиот Дух од Синот го отфрлаат од Символот [на верата]...“.<sup>20</sup>

Не треба да забораваме, дека во средината на XI век, кога е настанато сликарството во црквата Св. Софија во Охрид, во црковниот живот во охридската дијецеза, сè уште, се чувствуваат трагите од богомилското движење. Тие се чувствуваат и во Константинопол, и тоа не само во овој период, туку и во периодот што ќе уследи, во времето на династијата Комнен.<sup>21</sup>

Доаѓајќи во Охрид во 1037 година, архиепископот Леон се нашол во средина во која богомилството имало фатено цврсти корени.<sup>22</sup> Неговото испраќање во Охрид, меѓу другото, било со цел да се зацврсти развишаната позиција и влијание на црквата во Константинопол на македонските простори. Оттаму, како причина за внесување на ликовната претстава Литургиска служба на св. Василиј Велики во сликарскиот ансамбл на

---

autem nil distant a lapide sine anima, et luto lateris deorsum consumptae terrae, et sicco luto comparatae, quas cum amaritudinibus Moyses comedere miseris Judaeis semel in anno legem constituit, dicens, quoniam malae passionis et tribulationis symbola sunt“.  
Види кај: Leonis Achridani, PG 120: 835 A -837 B.

<sup>20</sup> „...sicut Pneumatomachi vel Theumachi abscederunt a simbolo Spiritus sancti processionem a Filio...“.  
Види кај: Humbertus Silvae Candidae Episcopus, *Comemoratio Eorum Quae Gesserunt Apocrissarii*, PL 143, col. 1003 B.

<sup>21</sup> T. Gregory, *A History of Byzantium*, Oxford 2005, 257 - 281.

<sup>22</sup> Б. Панов, Богомилството во Македонија, *Средновековна Македонија*, т. 3, Скопје 1985, 245 - 366.

охридската црква Св. Софија, треба да се земе предвид и богомилското учење за евхаристијата.

За односот на богомилите кон евхаристијата и литургискиот обред дознаваме од апологетскиот трактат на презвитер Козма, наречен Беседа против богомилите, напишан кон крајот на X или во почетокот на XI век.<sup>23</sup>

Зборувајќи за причестувањето, Козма посочува дека богомили-те во евхаристијата, т.е. во причесната, не го гледале вистинското тело Христово, туку обична храна, а литургискиот обред го сметале за измислица на св. Јован Златоуст. Велеле дека Христос, додека дејствувал, не служел литургија. Понатаму, дека од раѓањето Христово до времето на св. Јован Златоуст поминале повеќе од триста години. Па, како тоа толку години црквите издржале без литургија и без причест - прашувале тие.<sup>24</sup>

Гледано од овој агол, а имајќи ги предвид следниве настани од XI век: философско-теолошките расправи во Константинопол, уточнувањето на текстот на проскомидијата во византиската литургиска пракса, содржината на писмото на Леон Охридски до Јован Траниски за бесквасниот леб, спомнувањето на учењето за исходењето на Светиот Дух во папската була и богомилското учење за евхаристијата, станува очигледен сублимираниот философско-теолошки и политички концепт на Леон Охридски, во поглед на ликовната претстава Литургиска служба на св. Василиј Велики во соборната црква на Охридската архиепископија.

Останува уште отворено прашањето, зошто за извршител на таа служба во оваа ликовна претстава бил избран кесарискиот архиепископ св. Василиј Велики?

Преку личноста на овој голем авторитет на црквата, чија литургиска дејност, хринологија и пневматологија биле пример за источна

---

<sup>23</sup> J. Hamilton-B. Hamilton-Y.Stojanov, *The discourse of the priest Cosmas against Bogomils, Christian dualist heresies in the Byzantine world c.650-c.1405*, Manchester 1998, 114 - 134.

<sup>24</sup> исто, 118 - 121.

ортодоксија, архиепископот Леон сакал да нагласи неколку работи. Пред сè, св. Василиј бил литургичар, составувач и редактор на литургијата на Големата црква. Во неговото Житие се вели дека составувањето на литургијата го направил под директно влијание на Светиот Дух.<sup>25</sup>

Всушност, преку присуството на неговата личност во ликовната илустрација на литургискиот обред, архиепископот Леон сакал да го нагласи, пред сè, ставот на престолнината по прашањето за воведувањето на нови редакции во текстот на литургискиот обред во Големата црква. Потоа, ставот за употребата на бесквасниот леб во евхаристијата. Исто така, преку св. Василиј Велики се алудирало и на ставот на Константинопол по прашањето на Filioque. Освен тоа, како литургичар, тој можел да послужи како очигледен пример за возобновување на разнишаниот углед на евхаристијата во една чисто богомилска средина во Македонија.

Не сакајќи сосема да отстапи од дотогашниот конзервативен начин на декорирање на олтарскиот простор, а истовремено имајќи желба да ги визуализира современите философски и теолошки расправи, архиепископот Леон се послужил со житијна илустрација, т.е. илустрирал еден настан од животот на св. Василиј Велики и на тој начин го остварил замислениот философско-теолошки и политички концепт. Притоа, веќе познатите елементи и иконографски формули, биле искомбинирани на нов начин, со што на насликаната содржина ѝ било дадено едно сосема ново значење.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Pseudo-Amphilocius, *Vita Sancti Basilii*, 175 - 176.

<sup>26</sup> Минијатурите во Константинополскиот свиток од патријаршиското седиште во Ерусалим (Σταυροῦ № 109), од крајот на XI или почетокот на XII век, сведочат токму за тие први обиди за илустрирање на евхаристијата и литургијата, и тоа преку прикажување на фигурите на создавачите на литургијата, св. Јован Златоуст и св. Василиј Велики. За ова подетално види кај: A. Grabar, *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures*, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8, Washington 1954, 163 - 199 (fig. 6, 7, 10, 13).

Така, новиот иконографски образец на една житијна тема, во овој случај Литургиска служба на св. Василиј Велики во Св. Софија во Охрид, под влијание на низа културно-историски настани од XI век, ќе стане појдовна точка и ориентир за конципирање на иконографскиот аранжман на една друга олтарска ликовна претстава, тоа е Литургиската служба на архијереите, која во вековите што следувале ќе стане задолжителен декор на светилиштата во византиските цркви.



## Литература

- Brightman F. E., *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1896.
- Babić G.-Walter Ch., The inscriptions upon liturgical rolls in byzantine apse decoration, *Revue des études byzantines*, t. 34, Paris, Institut Français d'études Byzantines, 1976.
- Дил Ш.-Рамбо А., Михаил Псел, византийски философ и државен мъж от XI век, *Византија*, Софија 1992.
- Ђурић В. Ј., *Црква Св. Софије у Охридугу*, Београд 1963.
- Erstein A. W., The political Content of the Paintings at Saint Sophia at Ohrid, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, vol. 29, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980.
- Forlati R. F., *Sainte-Sophie d'Ochrida, La conservation et la restauration de l'édifice et de ses Fresques*, Rapport de la mission envoyée par l'UNESCO en 1951 par Ferdinando Forlati, Paris 1953.
- Galavaris G., *Bread and the Liturgy: the symbolism of early Christian and Byzantine bread stamps*, London, Madison: University of Wisconsin Press, 1970.
- Георгиева-Петковска В., Енциклопедиската ученост и филозофските идеи на Михаил Псел, *Византииска филозофија*, Скопје, Табернакул, 2001.
- Gerstel S. E. J., *Beholding the Sacred Mysteries - Programs of the Byzantine Sanctuary*, Seattle and London, University of Washington Press, 1999.
- Гулевски А., Пневматологијата на св. Василиј Велики и олтарскиот фрескоживопис во Св. Софија Охридска, *Пелагионијуса*, 3/4, Битола, Митрополиска библиотека Св. Јован Богослов – Битола, 1997.
- Grabar A., Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8, Washington, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1954.
- Grabar A., Les peintures murales dans le chœur de Sainte-Sophie d'Ochrid, *Cahier archéologiques*, XV, Paris, Librairie Klincksieck Paris, 1965.
- Gregory T., *A History of Byzantium*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- Hamilton J.-Hamilton B.-Stojanov Y., The discourse of the priest Cosmas against Bogomils, *Christian dualist heresies in the Byzantine world c.650-c.1405*, Manchester, Manchester University Press, 1998.
- Kolbaba T. M., Byzantine Perceptions of Latin Religious "Errors": Themes and Changes from 850 to 1350, *The Crusades from the Perspective of*

- Byzantium and the Muslim World*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001.
- Kolbaba T., The virtues and faults of the Latin Christians, *The Byzantine World* (ed. P. Stephenson), London and New York, Routledge, 2011.
- Керн К., *Евхаристија*, Париз, YMCA-PRESS, 1947.
- Louth A., *Greek East and Latin West: the church AD 681-1071*, The Church in History, vol. 3, Crestwood-New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2007.
- Louth A., Christology and Heresy, *A Companion to Byzantium* (ed. L. James), Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2010.
- Leonis Achridani, *Epistola ad Ioannem Episcopum Tranensem*, PG 120.
- Лазарев В. Н., Живопись XI-XII веков в Македонии, *Actes du XIIIe Congrès international d'études byzantines, Ochride 10-16 septembre 1961*, vol. I, Beograd 1963-4.
- Лидов А., Образ Христа-Архиерея в иконографической программе Софии Охридской, *Зограф*, 17, Београд, Галерија фресака Београд, 1986.
- Laurent V., Le rituel de la Proskomidie et le métropolitain de Crète Élie, *Revue des études byzantines*, t. 16, Paris, Institut Français d'études Byzantines, 1958.
- Ljubinković R., Les influences de la vie politique contemporaine sur la décoration des églises d'Ohrid, *Actes du XIIIe Congrès International des Études Byzantines*, vol. III, Belgrade-Ochride 1964.
- Миљковиќ-Пепек П., Материјали за македонската средновековна уметност, фреските во светилиштето на црквата Св. Софија во Охрид, *Зборник на археолошкиот музеј*, бр. 1, Скопје, Археолошки музеј Скопје, 1955.
- Oberdorfer B., *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Pseudo-Amphilocius, *Vita Sancti Basilii*, (ed. F. Combefis), SS. Patrum Amphilocii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis Opera omnia, Paris 1644.
- Parani M., Fabrics and Clothing, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Панов Б., Богомилството во Македонија, *Средновековна Македонија*, т. 3, Скопје, Мисла 1985.

- Runciman S., *The Eastern Schizm: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Oxford, Oxford University Press, 1956.
- Raes A., L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile, *Revue des études byzantines*, t. 16, Paris, Institut Français d'études Byzantines, 1958.
- Соколов Д., *Учение о боѳслужении ѳравославной церкви*, С.-Петербургъ 1917.
- Скилица Ј., Лав Пафлагонац постављен је за охридског архиепископа, *Визанѳијски извори за исѳорију народа Јуѳославије*, т. III, Београд, САНУ Византолошки институт, 1966.
- Ševčenko N. P., Art and liturgy in the later Byzantine Empire, *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Taft R., The prayer of the Proskomidie, *The Great Entrance*, Roma, Pontificiум Institutum Studiorum Orientalium, 1975.
- Taft R., How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy", *Orientalia Christiana Periodica*, XLIII, Roma, Pontificiум Institutum Studiorum Orientalium, 1977.
- Татакис В., *Исѳорија на визанѳискаѳа филозофија*, Скопје, Култура, 1998.
- Walter Ch., Biographical scenes of the Three Hierarch, *Revue des études byzantines*, t. 36, Paris, Institut Français d'études Byzantines, 1978.
- Walter Ch., *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London, Variorum Publications London, 1982.
- Humbertus Silvae Candidae Episcopus, *Comemoratio Eorum Quae Gesserunt Apocrissarii*, PL 143: 1003 B.

**TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA  
ISLAMICA**



УДК: 821.221.1-1(049.3)

## МЕТАФИЗИКА НА ЉУБОВТА ВО МИСЛАТА НА ЦЕЛАЛУДИН РУМИ

Хасан Цило

Факултет за исламски науки - Скопје

### Abstract

The subject of this paper is metaphysics of Love in the thought of Jalal ad-Din Rumi. Primary, Rumi is being known as poet, not a philosopher. He remarks that rational philosophy is not enough to light reality of cosmos and human inner live. But this does not include that in his poetry we can not find metaphysical approach to Reality. We can speak of metaphysics of Love due to love is central problem of his major works. Since, knowledge and love are inseparable. Like ether mystic and Sufi poets of Persian literature Rumi`s poetry speaks of love as metaphysical concept. It includes his view on love as ontological and epistemological concept. Love is pre-existential and existential reality. For him love is core of being. Hence knowledge, love and creation are synonyms. The love also is epistemological concept. Rumi speaks that love is a way of finding God. God reveals Himself by love in the heart of man and in the cosmos. In Rumi`s terms *tawhid* (oneness of God) is the goal of Love. God is Lover and Loved. Hence his approach is defined as “the path of love”. There is not straight path without love. Hence Rumi promotes idea that religion is love or love of religion that transcends all conventional religions.

**Key words:** metaphysics, love, ontology, epistemology, reality, knowledge

### Вовед

Џелалудин Руми е познат како поет и мистик, а не како филозоф. Тој имал капацитет да пишува и филозофски расправи, но се определува за поетското мислење. Низ тоа поетско мислење се рефлектираат и метафизичките содржини за љубовта за која зборуваат филозофите и големите мистици на религиските традиции, какви што се еврејската,

христијанската и исламската. Меѓутоа, тоа не подразбира дека Руми не е метафизичар. Неговите критики на филозофијата како агностичка (која исклучиво се потпира на рационална перцепција) не подразбира дека и метафизиката, вели Корбин, е агностичка, која го зема предвид – во основа – и внатрешниот човеков пристап кон стварноста (Corbin, 1980, 62).

Централна категорија на тоа поетско творештво на Целалудин Руми претставува љубовта. Љубовта е извор на мистичното искуство. Контактот со Бог, според него, може да се оствари со внатрешното мистично искуство, а не со логичко-дискурзивното мислење. Рационалните претпоставки на човекот не содржат во себе можности да ги надминат своите граници.

Руми смета дека мистичното искуство е неразделно од љубовта. Љубовта е почетна и конечна дистанца на човековиот однос не само кон Бог туку и кон светот и човекот воопшто. Чинот на спознанието на срцето, според Целалудин Руми, е самата љубов, не само како гносеолошка туку и како онтолошка стварност. Оттука, човекот може да постигне автентичен начин на живеење и суштествување само преку љубовта.

Дека љубовта претставува лајтмотив на сето творештво на Целалудин Руми зборуваат неговите три најголеми дела кои и денес не престануваат да ја предизвикуваат човековата љубопитност. Се работи за грандиозни поетски збирки: *Месневија* (Ова дело е институција сама по себе. Има вкупно шест томови и содржи повеќе од 25 000 куплети), *Диван Гибризи* (Збирка посветена на неговиот духовен учител која содржи 3 500 стихови) и *Фихи ма фихи* („За она што е внатре“. Ова дело е многу слично на *Месневија*. По стилот и содржината е прозно дело).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Сите овие дела претрпеле по неколку преводи на англиски јазик. Преведени се исто така на турски и босански јазик, а делумни преводи или текстови од овие дела веќе не може да се следат. Ние во овој текст користевме стихови преземени од делото на С.W. Chittik, под наслов *Sufijski put ljubavi*. Издадено е во 2005 год. од Научноистражувачкиот институт Ибн Сина во Сараево.

Во нив еднакво се зборува за епистемолошкиот, онтолошкиот, етичкиот и поетскиот аспект на љубовта. Со оглед на комплексноста на проблемот, ние овде ќе се задржиме само на онтолошката и на епистемолошката природа на љубовта.

### Онтологија на љубовта

Во историјата на филозофијата постојат повеќе видови на метафизики, какви што се, на пример, метафизика на едното, метафизика на суштината, метафизика на постоењето (битие), метафизика на волјата и метафизика на светлината. За разлика од сите нив, Целалудин Руми се сосредоточува на метафизиката на љубовта. Онака како што филозофите зборуваат за Бог дека е суштина, постоење, волја, светлина и други својства, Руми зборува дека Бог е и љубов и милост. Наместо за поимите нужно битие и можно битие што ги среќаваме кај филозофите инспирирани од хеленизмот – кога зборуваат за односот меѓу Бог и светот, Бог и човекот – или кај теолозите кои зборуваат за супстанцијата и акциденцијата – кај Целалудин Руми се зборува за вистинска љубов (*хубу хакики*) и за метафорична љубов (*хубу меџази*). За она што е минливо и за она што е вечно. Тој овде ја има предвид дотогашната суфиска традиција за љубовта. Стварноста, според Целалудин Руми, не е лишена од љубовта како што не е лишена и од волјата. Стварната љубов (*шук хакики*) ја вклучува љубовта како сеопфатна категорија, зашто Руми тргнува од куранскиот концепт дека Бог е Оној што знае и Оној што љуби (*vedag*) (Наср, 2005, 268-9). А во Светото писмо се вели дека е Бог љубов. Љубовта и знаењето, според суфиската традиција, се синоними. Значи, знаењето не е одвоено од љубовта, туку тоа се црпи од Божјата објава. Може да се сака, вели Читик, само она што се знае (Chittik, 2005, 18). Вистинската љубов е вечна, а метафоричката љубов е онаа што е изведена од вистинската љубов и не е вечна. Или – првата е бесконечна, а втората е конечна (Сап, 2005, 150). Бесконечноста и конечното се



посматраат низ категориите Создател и создание (*халик* и *халк*), низ тајната и откровението. И покрај тоа што Бог се претставува преку Своите својства, Он е, сепак, над тие својства или „Скриена ризница“.

Целалудин Руми тргнува од претпоставката дека љубовта во основа е онтолошка или метафизичка категорија, независна од светот и човекот. Како и поранешните исламски мистици, така и Руми се повикува на светата традиција што се спомнува во збирките што ги содржат кажувањата на посланикот Мухамед (нека е милоста Божја врз него) која гласи „*Бев скриена ризница и ѱосакав да бидам осознаен и ѱоради ѱоа ѱо создагов свейоѱ*“. Овде љубовта, волјата и создавањето сочинуваат онтолошко структурно единство или, пак, се работи за синоними. Чинот на љубовта, според тоа, е самата комуникација на Бог со човекот и со светот. Овде не се работи за онаа љубов (или стремеж) за која зборуваат филозофите, што е вградена во самата структура на светот и човекот, што ги става во движење, бидејќи, според нив, сè се движи кон своето совршенство. Според филозофите, станува збор за *ерос* (стремеж) како природна појава, а не за натприродна или метафизичка димензија на стварноста која има свои одрази во светот и во човекот. Божествената форма на љубов е основен извор на која било друга форма на љубов. Расцепот меѓу Бог и светот или меѓу иманенцијата и трансценденцијата, се надминува со чинот на љубовта. И самата таа комуникација е љубовта или стварноста. Следејќи го Ибн Ареби, Целалудин Руми зборува за „трансцендентно единство на љубениот“ наместо за „трансцендентно единство на битието“ за кое зборуваат филозофите-мистичари. Ако сè партиципира во постоењето, тогаш, по Руми, сè партиципира и во љубовта. Колку повеќе се партиципира во љубовта, толку повеќе се стекнува со близината до Бог. Поради тоа, стварносна љубов е духовна и Божествена. Исто онака како што сè е протонато во постоењето на ист начин, според Руми, сè е протонато и во љубовта. Љубовта е смислата или внатрешното значење на светот и на појавите во него, па и на самиот

човек. Руми им префрлува на филозофите кои го фанатизираат рационалниот дискурс, сметајќи го за единствено легитимен познавлив чин на односот на човекот кон стварноста. Духовната стварност, според него, не може да се дофати со рационалната постапка (Corbin, 1980, 62). Или, таа не е единствената. Внатрешната визија, тврди Руми, го дофаќа она што го „одразуваат Земјата, Пламенот, Водата“ (исто). Знаењето за кое зборува Руми го има коренот во Објавата, зашто Бог не е само Оној што љуби туку Он е и Оној што знае.

До таа смисла, вели Руми, треба да се пробие. Еве како тоа го претставува низ неколку негови куплети:

*Љубовта е стиремеж од онаа стирана на ограниченоста.  
Затоа се вели дека е вистински атрибут Божји, а само во  
изведено значење својство на слугите Негови. Он нив ти сака  
е сè. А потоа дека тие го сакаат Нејо, што е тоа? Стиравот  
не е дури ни грешка пред Нејовата љубов; сите ствари  
се посветени во нејзината религија. Љубовта е атрибут  
Божји, но стравот е својство на слугите со алчноста и  
стираса расинасти.... Знај дека Љубовта и Наклонетоста  
се атрибутите Божји, пријател драги! Каков однос постои  
меѓу атрибутите Божји и атрибутите на оние кои се  
тврт прашина? Или меѓу својствата на временото битие и  
Битието на Ајсолуино Светиото!*

Јасно се гледа дека љубовта Божја му претходи на сè и дека е таа од онаа страна на ограничувањата. Љубовта како метафизички принцип е рефлексивна на Бог, Создателот на светот, а не е рефлексивна на самиот свет. Смеслата на светот и на човекот се губи како „грст прашина“ без таа љубов. Стварите во светот не се такви какви што се појавуваат на прв поглед. Мора да се бара смеслата на стварите или да се пробие до суштината на стварите. Суштината на стварите е самата нивна вистина. Поради тоа, Руми се потпира на кажувањето што му се припишува на посланикот Мухамед (нека е Божјата милост врз него) кој му упатувал молба на Бог да му подари можност да пробие до суштината на нештата:

„О Боже, покажи ми ги стварите онакви какви што тие всушност се! Оттука, природата и појавите во неа имаат длабоко внатрешно значење до кое треба да се пробие, да се продре до нивната сушност:

*Знај дека надворешната форма исчезнува. Но Светиот на значењата за навек осиганува. До која ќе ја посмајрате формата на ситомната? Ойфрлеите ја формата на ситомната! Тринеите во ойирата во вода!*

Сите форми со кои се среќаваме во светот претставуваат знаци или рефлекси на љубовта и затоа тие не може да бидат ирелевантни. Тие се, всушност, форми зад кои се крие суштината, а тоа е љубовта. Постоенето на созданијата во светот, па и на самиот свет, е резултат на чистата Божја љубов. Бидејќи се работи за движечки принцип, а тоа е љубовта, тој движечки принцип е синоним на егзистенцијата на сè постоечкото. Без тој движечки принцип не може ништо да се осознае:

*Го двинав иркалото небесно, за да можеш да го разбереш Величието на Љубовта!*

Она што филозофите го зборуваат за причините и последиците во светот или за помирувањето на спротивностите, без кои едни без други не можат, Целалудин Руми зборува за љубовта која го создава тоа единство меѓу појавите и спротивностите. Значи, сите тие се смируваат во љубовта како трансцендентен космички принцип. Љубовта циркулира во вените на светот исто онака како што циркулира и во вените на човекот и да не е таа, „светот би се исушил“ вели Руми. Љубовта, едноставно, му дава живот на светот. Сите привлекувања, па и оние на атомите, вели Ева Мејеровиќ, ги движи љубовта (Mejerovitch, 1988, 332):

*Сите атоми во космосот се привлекуваат меѓусебно како вљубениите, секој делува на другиот со мајнеиот на Љубовта. Небесните тела ја привлекуваат Земјата кон себе во еден добредојден ойфат.*

Иако Целалудин Руми зборува за љубовта во светот, како негов движечки и творечки принцип, сепак не смее да се пренебрегне фактот дека станува збор за љубовта како *аїаїи*, нешто што го објавува Бог во светот и човекот при што ја покрева и љубовта на човекот и на светот кон Бог, а не за љубовта како природен принцип, *ерос*, за кој зборуваат филозофите.

Бидејќи една од најапстрахираните категории во исламската филозофија и теологија е концептот *їевхиг* (единство), Целалудин Руми смета дека љубовта има комуникациска цел во стварноста. Или, пак, таа е самата комуникација. Љубовта на Бог кон светот и човекот, како првична претпоставка, ѝ претходи на која било љубов. А потоа доаѓа љубовта на светот и на човекот кон Бог. Бидејќи сè во природата е создадено како резултат на Божјата љубов, човекот не може да не ја љуби природата и сè она што е во неа. Обединувачкиот принцип на љубовта ја одразува нејзината комуникациска улога што ја има во светот кој, во основа, почива на љубовта. Руми смета дека љубовта е длабоко вкоренета во космичката стварност, а со тоа и во човекот, односно во севкупното случување на стварноста. Таа се манифестира како Создавачка љубов (Khalifa, 1988, 224):

*Бої ѝ рече на Љубовїа: - Да не е ївојайїа убавина, како би му їосвейїил внимание на созрцениетїо на еїзисїенцијайїа? Е, да не е чисїайїа Љубов, како би им їодарил еїзисїенција на сферийїе небесни?*

Посматрајќи ја љубовта како стварност од споменатото можеме да се увериме дека таа не е само извор или принцип на сè постоечкото, туку таа е, во исто време, негова цел или конечна инстанција. Проникнатоста на светот и на појавите во него со љубовта како нивни *reason d`etre* не може да се посматра одвоено од човекот и од неговото мистично искуство со кое се стекнува со близината до Божјото Битие. Едноставно, љубовта е Божји здив на сè она што е, што постои. Тој здив пробива во

човекот, ја исполнува неговата внатрешна структура и ја покренува љубовта кон Бог. Зашто во Куранот се вели „Бог ги љуби нив и тие го љубат Него!“ Често во мистичната литература на исламот тој здив се поистоветува со Божјата милост (*рахме*).

Накратко, Руми зборува дека љубовта е егзистенцијален и предегзистенцијален чин. Покрај тоа што љубовта се манифестира во човекот и во светот, таа во исто време ги трансцендира. Значи, се работи за независна реалност и од човекот и од светот.

### **Епистемологија на љубовта**

Љубовта, како таква, има силни антрополошки импликации што вредат да се разгледаат од чисто психолошки и епистемолошки аспект. И за интерпретацијата на љубовта како познавлив принцип, Целалудин Руми го користи поетското мислење што го отсликува негово темелно познавање на стожерните филозофски проблеми во грчката, христијанската и во исламската филозофија и мистика. Тој смета дека филозофските расправи не може да бидат пристапни на поширокиот слој на читатели. Покрај арапскиот, персискиот и турскиот, Руми го познавал и грчкиот јазик. Всушност, средината во која живеел барала една таква подготвеност. Несомнено е дека тој ја читал мистичната литература на арапски и на грчки јазик. Целалудин Руми со голем восхит, а веројатно поттикнат од монасите со кои водел дијалог во Белиот манастир во непосредна близина на Коња, ги прифаќа коренските концепти на христијанската мистика за љубовта не како *eros* туку како *aīayū*. Освен тоа, за овој вид на љубов зборуваат и исламските мистици какви што се Рабија Адевија, Менсур Халац, Бистми, Ахмед Газали и други, токму, потпирајќи се на споменатиот курански цитат за љубовта на Бог кон човекот и за љубовта на човекот кон Бог.

Љубовта не е само начин на постоење што зависи од Бог туку таа е и начин на спознание, познавлива постапка или пат преку кој се стига

до изворот на тоа постоење или стварност. Таа во исламската традиција никогаш не се посматра одвоено од познанието и затоа се зборува дека суфизмот претставува „патот на познанието и љубовта“. Рационалната слика за светот, за која зборуваат филозофите, какви што се Ибн Сина (Avicena) и Ибн Рушд (Averoes), не е доволна да се дојде до Конечната Стварност. Според Руми, има и поинаков пристап кон стварноста. Тој пристап Руми го изедначува со интелектуалната интуиција. Љубовта претставува коренски концепт во човековото внатрешно битие. Поради тоа, пробивот до љубовта се остварува во срцето. Или, поточно, таа е сместена или објавена во срцето. Оттука, срцето не е само емоционален туку и познавлив принцип. Драмата на односот меѓу човекот и Бог токму се случува во срцето. Тука се остварува она што се нарекува мистично искуство. Меѓутоа, не смее да се пренебрегне фактот за постоење континуитет меѓу срцето и разумот. Објавата му открива на разумот дека станува збор за содржината на љубовта до која треба да се пробие.

А сега ќе преминеме на импликациите на љубовта на полето на мистичното искуство. Ќе видиме дека љубовта е самото тоа мистично искуство. Бидејќи до љубовта во надворешниот свет се доаѓа посредно, преку формите или сликите на нештата, до љубовта во човекот доаѓаме непосредно. Таа тука е пореална, бидејќи е сместена во срцето, од самиот универзум и од она што е опфатено со него (Chittik, 2005, 325).

Ништо во човекот нема понепосредно од срцето и од она што се случува во него. Целалудин Руми зборува дека љубовта е Божји израз во срцето. Тој израз е резултат на Божјата милост, зашто Бог не е само Љубов и Знаење туку Он е и милост.

Познанието што се остварува во срцето, според исламските мистици, е неразделно од љубовта. Тука не се работи за парцијално, туку за целосно знаење. Тоа знаење е сигурно (*илм јекин*) и различно е од дискурзивното знаење, вели Руми, за кое зборуваат перипатетичарите. Од перспективата на познанието, изразот на човековата љубов кон Бог

е претпоставен од природата на Божјата предегзистентна и вечна љубов кон човекот. Во стиховите за кои зборува Руми доаѓа до израз неговата размисла за Бог како љубов и убавина, односно дека љубовта, знаењето, милоста, убавината се Негови главни карактеристики, но познанието и љубовта предничат. Оттука, љубовта е преполна со значења. За да се дојде до неа, а која пребива во нашето срце, треба да се следи патот на „познанието и љубовта“ за кој зборуваат исламските мистици.

Руми постојано низ своите дела се повикува на фактот дека срцето е синоним на духот, таму каде што пребива присутноста на Бог. Драмата на средбата на човекот и Бог е во срцето. Тука нема условеност или нужност туку слободен чин, заедница на Бог и човекот. Бог не е чиста апстракција или идеја, туку субјект чија љубов ја покрева и човековата љубов. Бог низ својата љубов и милост комуницира со човекот. Љубовта, за која зборува Руми, не е субјективна карактеристика на човекот, туку таа е одраз или искра на Божествената љубов или светлина. Љубовта има онтолошка заднина на која почива. Дури некои исламски мистици зборуваат дека Бог ја гледа својата љубов во човековото срце при што доаѓа до израз едност на љубовта. И тука нема субјект и објект на љубовта, туку се бидува сведок на тој чин. Ибн Ареби, на пример, зборувал дека Бог ги создал светот и човекот само да ја види Својата љубов во нив. Поради тоа, тој зборува за „единството на љубениот“.

Срцето, според Руми, е центарот на индивидуалноста на човекот. Во него се собира човековото битие и тука е присутноста на самосвеста или знаењето за себеси како прва претпоставка на познанието воопшто. Пристапот кон своето самопознание или своето јас е непосреден. Штом ќе речеме „јас“ со самото тоа ние укажуваме на одредена форма на познание. И на нешто што егзистира. Но, целта не е да се задржи на тоа „јас“, туку истото да се надмине и да се дојде до она „не-јас“ што го трансцендира нашето „јас“. Ако се задржиме само на она „јас“ тоа значи дека се затвораме во себе, се прикleshтуваме за него и не можеме да

дојдеме до вистинското „јас“. Значи, до она „над-јас“ се доаѓа со постојано навраќање на она „јас“. Пречката мора да се отстрани за да се оствари таа комуникација, да се биде во најнепосредна близина на Бог. А таа пречка е анималната душа поврзана со мрачните содржини во човекот:

*Кога внимателно ќе погледаш, ќе забележиш дека ситије добри својства во срцето пребиваат. А ситије презрени својства од водата и калта се извиваат! Кога Сулејман ја напуштил џалајата, џиној то заведе престојолој: кога сирливоста и разбирајќи ќе заминај, јасивојќи ќе појидикне кон зло. Таквојќи јасиво е слејо и за Бој луво. Слободнајќи џица шито ќе џ се ојидрне на замкајќи на своето ејо џовеќе нишијо не џ се заканува и каде ќе џосака џаму леји! Јасивојќи е како есен во кој се скрива џрадинајќи. Шитом џролејќи-душата се џрибере, џрадинајќи однајре ќе се насмее! Не мисли дека е чудно ако душата џ џприкрива Саканојќи: џирети се во исјосничка дисцијлина и ојтави џо настјрана јасивојќи немирно. Набрзина јасивојќи од среднијетом ојсјрани џо, за да можеш своето Јасиво во џрејрајќа да џо зјрајќиш! Очијќи се од ејоисјичнијетом одлики, за да може да џи се џокаже џвојата чиста суштина.*

Како архетип на таа внатрешна свест, во центарот на човекот, се срцата на светите луѓе (евлија) и посланиците Божји. Еден од нив за кој зборува Руми е посланикот Иса/Исус (нека е Божјата милост врз него):

*Го напуштил Иса и мајарето нејово, ејетом, џоради џоа, како и мајарето, ќе мора да ојтанеш зад завесајќи. Знаењето и мудроста се среќајќи на Исус, џврдојав човече...!, а не среќајќи на мајарето! Не дозволувај живојинскајќи џприрода да џи владее со умот...!*

Отстранувањето на пречката е само преку љубовта и нејзиниот познавлив аспект. Корката на срцето се пробива само со познанието и љубовта, а не со она што се мисли и зборува. Срцето мора да се исчисти од сите неморални особини и на тој начин да се пробие до неговите длабочини. Руми љубовта во срцето ја споредува со светлината која ќе дојде



до свој целосен израз тогаш кога ќе се отстранат сите пердиња што се надвиле над неа. Дури самиот пат на срцето е „познанието и љубовта“:

*„Срцето не е ништо освен Океан на Светлината. Или е место на гледањето на Бој и, постоа, орган на слепошото“*

### **Неисцрпноста на љубовта**

Љубовта во срцето и во светот е самата светлина, така што е таа по себе светлина. Објаснувањето на таа светлина е беспредметно. Пред нејзината јасност и очевидност немоќни се мислењето, говорот и пишувањето:

*Не е важно што велам за да ја објаснам и да ја расветлам Љубовта. Срамоти би ме совладал секојаш кога би зачекорил кон самата Љубов.*

Љубовта, по Руми, е океан чии длабочини не може да се измерат како што не може да се избројат и капките негови. Таа дури ќе исуши и седум океани, а тие не може неа да ја допрат (курански мотив за седум мориња). Љубовта е неразделна од Божјата тајна и од Неговата Вистина. Штом ќе дојдам до тоа да кажам што е љубовта дури и перото се крши, вели Руми.

Еве неколку куплети:

*Пред штој Океан седум мориња ништо не можат да направат. Љубовта не може да се пронајде во учењето и во знаењето, во книјите и листовите. Што и да расправаат луѓето – што не води кон вљубените џаџеки. Што и да кажеш или да слушнеш, корка е; јадрошо на Љубовта е тајна што не се објавува.*

„Љубовта“, вели Руми „раѓа на илјадници форми“ и дека светот е исполнет со форми или слики што ги зафаќаме со нашите перцепции, но не сме кадарни да дојдеме или да ја перципираме „сликата на љубовта бидејќи таа нема никаков лик“:

*Разумој е немоќен во изразувањето на Љубовта.  
Единствено Љубовта е способна да ја обелодени висината  
за Љубовта и за состојбата на Вљубениот. Пајој на  
нашиите посланици е јакост на Висината!*

Бидејќи се работи за совршена љубов, таа не може да се исцрпи. Или – не може, едноставно, да се приопшти во целост. Љубовта е недефинирлива. Како што не може да прашаме што е постоењето, зашто не може да добиеме одговор на тоа, според мислењето на филозофите, така не можеме, тврди Руми, да ја дефинираме ни љубовта. Љубовта, едноставно, се доживува, се чувствува. Разумот е немоќен пред неа, зашто не може да ја дедуцира. Ниту, пак, таа може да биде предмет на дедукција. Таа, едноставно, се објавува, а потоа се чувствува и живее:

*Што е љубов? Жег совршена. Зайоа, ајде појолкувај ми ја  
Водата на Живојој!*

## Заклучок

Во спомнатите дела на Целалудин Руми се допираат голем број на прашања од мистичната традиција. Во тие прашања се насетуваат и главните филозофски проблеми. За нив Руми не сака да расправа на филозофски начин, потпирајќи се на рационалната филозофија за која вели дека стои на „дрвени нозе“. Тој се определува за метафизиката која е наклонета кон мистичната филозофија што ја зема предвид интелектуалната интуиција во пристапот кон стварноста. Таа метафизика доаѓа до израз низ неговите поетски остварувања кои постојано го предизвикуваат современиот филозофски, книжевен, лингвистички, психолошки и мистичен интерес насекаде во светот. Низ сите негови дела централен проблем е љубовта и нејзината повеќедимензионалност. Тој зборува не само за љубовта кон Бог, туку и за љубовта кон човекот, природата и кон животните. Секоја комуникација или постапка на луѓето е бесмислена без љубовта. Дури и за самата религија зборува дека е љубов, се залага

за религија на љубовта или за љубовта како религија која може да се најде во сите религии и која, како таква, ги трансцендира. Секој човек љубовта ја доживува на свој начин и ја изразува со свој посебен јазик, но јазикот на срцето, љубовта, е ист и универзален.

## Литература

- Corbin, H. (1980) *Historija islamske filozofije II*. Sarajevo: Logos.
- Can, S. (2005) *Fundamentals of Rumi`s Thought: A Mevlevi Sufi Perspectives*. New Jersey: „The Light Inco“.
- Chittik, C.W. (2005) *Sufijski put ljubavi*. Sarajevo: NII „Ibn Sina“.
- Meyerovitch, E. D. (1988) *Antologija sufijskih tekstova*. Zagreb: Naprijed.
- Khalifa “Dželaludin Rumi“ во: Sherif, M. M. (1990). *Historija islamske filozofije II*. Zagreb: August Cesarec.
- Nasr, S. H. (2002). *Srce Islama*. Sarajevo: Kalem.



УДК: 28-11:141.132

## УЛОГАТА НА РАЗУМОТ ВО ПРОЦЕСОТ НА ПОЗНАНИЕТО КАЈ МУТЕЗИЛИТИТЕ

**Абдилкерим Исени**

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски факултет - Скопје

### **Abstract**

Part of the medieval philosophy is Islamic philosophy. Its beginning is in a group of theologians and philosophers known as Mutezila. An important part of the philosophy the Mutezilais devoted to man; their aspiration to understand the world would be realized through cognition and this knowledge could be: sensually, logically, or known by the prophets. The senses are one of the ways to understand the material world, while knowledge through the prophets is about metaphysical questions, and logical cognition is a broader knowledge that is acquired through reason which is presented as the main tool in the process of human cognition. This knowledge begins with methodological doubt, from there through logical perception of the truth, while the knowledge that comes from the logical perception is the one through which can be known God, good and bad, etc. In this research we will try to emphasize the logical knowledge in a clearer structure and to confirm the thesis that philosophical thought in Islam began with the Mutezilah, who are identified as Islamic racionalists, considering the approach and methodology of philosophical themes.

**Key words:** Mutezila, knowledge, logical perception

### **Вовед**

Еден значаен дел од средновековната филозофија без сомнеж зафаќа и исламската филозофија. Нејзиниот почеток, со анализа на исторските факти, може да се определи во рамки на една група теолози и филозофи кои се познати под името мутезилити, движење кое било активно во просторите на исламскиот свет во еден долг тривековен период.

Голем број хроничари го пренесуваат настанот на поделбата на Васил ибн Ата (в. 131/748) од собирот на неговиот учител Хасан ел Басри (110/728) како почетна точка од која започнува историјата на мутезилитите. (Esh Shehrestani, 1999)

Од оваа поделба позиционирајќи се во еден друг крај на џамијата во Басра, Васил ибн Ата започнал да ги шири своите идеи кои ќе бидат познати под името **ел итизал** (оддалечување или сецесија). (Sharif, 1988)

Кога станува збор за мутезилитите забележуваме дека тие се идентификувани со различни имиња. Но најпопуларни се **Ел Мутезиле** и **Ехлу ел Адли ве ет Тевхид** (Ibn Nedim, 1996, 232)

Како што е поврзано името мутезилити со оваа школа, така на ист начин е поврзан и терминот со петте основи или принципи.

Кога во исламската апологетика и филозофија се споменува *ел усул ел хамсе*, тоа се однесува на петте принципи на мутезилитите (En Neshar, 1996), а тоа се: *Ей̄ шевхид* (унитарност), *Ел агл* (праведност), *Елвагу вел веаид* (ветување за награда и опомена за казнување), *Ел мензилей̄у бејне ел мензилџејни* (положба меѓу два краја), *Ел емру бил маруф ве нехју анил мункер* (наредба за добро и забрана за лошо).

Како што вели Ел Хајат: „*Ниеден од овие не го заслужува ей̄шџеј̄шој̄ муџезилиј̄, додека не им поверува на овие џеј̄ј̄ принцџиј̄: униџарносџа, џраведносџа, веј̄увањетџо и џредуџредување за казна, џоложбаџа меј̄у два краја и наредбаџа за доброџо и забрана за лошоџо. Која една личносџи ќе го исполни верувањетџо во сџџе овие џеј̄ј̄ основи, џоџаши џаа личносџи е муџезилиј̄“.* (El Hajat, s.a., 188, 189)

Познато е меѓу истражувачите на оваа школа дека петте принципи на мутезилитите не биле откриени одеднаш, нивното формирање поминало низ неколку фази. (Iseni, 2008) Како што вели Ибрахим Медкур „*Немаме џоџреба да џврдиме дека овие основи (џринцџиј̄и) не биле џо-знајџи веднаш и не биле формирани во исџо време“.* (Medkur, s.a., 103)

Постоењето на петте принципи врз кои мутезилитите ја поставиле нивната идеологија не подразбира непостоење на поделби помеѓу мутезилитите. Имајќи ја предвид нивната склоност за дебатирање и важноста која ја имал разумот во формирањето на нивната филозофија, разликите помеѓу мутезилитите биле евидентни. (El Bendar, 1994)

Врз основа на временските периоди и местоположбата, мутезилитите се поделени на два огранока, огранокот во Басра и огранокот во Багдад. (En Nejsaburi, 1979)

Познато е дека мутезилитизмот започнал во вториот век според исламскиот календар во градот Басра од страна на Васил ибн Ата и Амр ибн Убејд и подоцна станал еден од највлијателните правци во апологетиката и во исламската филозофија. Другиот огранокот бил формиран во градот Багдад во третиот век според хиџра од страна на Бишр ибн ел Мутемир. (Abdul Jebbar, 1974) Секој од овие два правца има свои карактеристики и личности кои го сочинуваат, анализа која е надвор од границите на ова тема.

Пред да навлеземе во филозофските идеи на мутезилитите ќе дадеме еден краток опис на вредноста на мутезилитите за исламската филозофија.

### **Мутезилитите во кратки црти**

Мутезилитите се тие кои го иницирале движењето за преведување во исламската култура и се првите што придобиле од него ангажирајќи се максимално во запознавањето на новите дисциплини кои ги откривале новите преводи (El Elusi, 1967) Тие се *„Единствениите кои имале храброст да иприсџајат кон џознавањето на овие нови идеологии, чиијајќи, џроучувајќи и обидувајќи се да најдајат иприсџособливо исламско верско решение“*. (Jarullah, 2002, 247)

Тие биле оние кои го бранеле исламскиот концепт на Бог од другите филозофски концепти, на пример од грчката филозофија пренесена



преку неоплатонизмот. (Gurab, s.a.) Го бранеле концептот на вистинитоста на пророштвото според исламот кој се разликувал од концептот на евреите, христијаните и ги критикувале и демантирале персиските верувања претставени во идеите на Маневиите и Дисаниите. Тие биле оние кои внатрешните девијантни струи ги поразиле и исламското верување го одржале чисто од антропоморфизмот и инкарнацијата. Исто така, тие ја формирале исламската апологетика наречена **илм ел келам** и ги поставиле нејзините темели. (Abdu Razik, s.a.)

И по целиот овој период кој поминал од основањето на мутезилитизмот, исламското мислење сè уште има придобивки од идеите на мутезилитите. (Esh Shafij, 1991)

Иако филозофските теми кои ги истражувале мутезилитите не претставувале новина во филозофијата воопшто, во исламското филозофско мислење биле првите чекори.

Вистина е дека пристапот на мутезилитите кон филозофските проблеми не бил систематски, туку поединечен. Но, тогаш кога овие идеи ќе се соберат и ќе се поврзат една со друга, доаѓа до израз еден совршен филозофски систем.

Како што се разликува пристапот на филозофските правци и периоди еден од друг, на пример модерната филозофија од онаа на средниот век и онаа на средниот век од античката, исто така и пристапот, па и творештвото на мутезилите се разликува од другите филозофи, но материјата која се истражува, останува иста.

Во овој текст ќе се обидеме да ја објасниме улогата на рациото во формирање на филозофските идеи на мутезилитите, и местото што тие му го дале на разумот во нивните апологетски и филозофски истражувања.

## Познанието кај мутезилитите

Пред да го елаборираме овој концепт кај мутезилитите и неговото значење во исламското филозофско мислење, треба да појасниме некои точки.

Многу истражувачи овој нивен стремеж за логичкото знаење го надвртуваат со општата атмосфера која преовладувала во тоа време во исламските центри, нагласувајќи дека Багдад и Басра биле градовите каде се сретнувале и вкрстувале многу филозофи и разни иделози.

1. Треба да се има предвид многу значајната улогата на верата и нејзиниот поттик за познание. И самиот Куран на јасен начин во многубројни версети ја истакнува улогата на познанието за човекот, и местото на разумот и научниците во исламските учења (Куран, 2:219; 242, 269; 12:2; 13:3; 29:43; 30:8; 34:46, et al.)

2. Еден друг значителен фактор е исто така движењето за преведување кое зазема значително место во формирањето на филозофските концепти на мутезилитите, од каде ќе се инспирираат за многубројни истражувања. Кога сме кај оваа точка треба да нагласиме дека врз нивниот концепт за познанието особено влијание имала грчката филозофија.

3. Дебатирањето како многу важна дејност која на најдобар начин го изразиле мутезилитите, е уште еден значаен фактор за развивање на овој вид познание. Во кругот на мутезилитите се одвивале голем број дискусии со разни идеологии во тоа време, со што се отворил еден широк дијапазон на теории за познанието, меѓу кои и логичкото аргументирање. Тоа бил еден од факторите за развивање на овој вид познание.

Овие се најважните и секако не се единствени фактори, кои влијаеле врз нивниот пристап за познанието, особено за логичкото познание.

Треба да се нагласи дека мутезилитите ја избрале логиката и методолошката аналитика за да го разберат светот, па затоа заклучиле дека неопходен принцип за познанието е логиката, која немало да има значење ако не била ослободена во нејзините истражувања не само од овој

материјален свет, туку и од метафизичкиот. На овој начин на рациото му дале полна слобода, прифаќајќи ги потполно неговите резултати на еден методолошки начин кој го развивале од една во друга генерација, за на крај да се дефинира како рационално познание на мутезилитите (Er Ravi, 2006)

Со тезата за логичкото познание кај мутезилитите не се обидуваме да докажеме дека само тие во исламската мисла ѝ дале значително место на логичката перцепција и познанието, исто така не сакаме да потврдиме дека во нивните учења само логичката перцепција имала значително место. Тоа што сакаме до го презентираме во овој краток аналитички преглед е фактот дека во оваа рана фаза на исламската мисла, мутезилитите биле првите што ги иницирале логичките филозофски концепти преку нивните дебати и истражувања и биле првите што ги поставиле темелите на многу рационалистички идеи кои потоа се развиле во исламската филозофска мисла.

### **Поимот познание**

Постоењето на различните дефиниции за познанието ни дава до знаење дека се работи за едно многу значајно и комплицирано прашање. Како последица на ова, меѓу мутезилитите наидуваме на различни дефинирања на познанието.

Според Ел Џубаи, најблиското дефинирање со кое може да се определи знаењето е ова: „*Постоење на убедување дека нешто е онакво какво што е*“. (Abdul Jebbar, 1960-1965, том. 12, 13)

Оваа дефиниција на Ел Џубаи, Абдул Џебар ја објаснува вака: „*Убедувањето кое то истражува Ел Џубаи има за цел духовен мир кој научниците то наоѓа во објективниот на истражувањето*“. (Abdul Jebbar, 1960-1965, том. 12, 17)

Изразот на Абдул Џебар **духовен мир** алудира на стремежот што треба да го има истражувачот за да ја постигне последната точка при

истражувањето, отстранувајќи го сомнежот дека останало уште да се истражува околу некое прашање. За ова Ел Џубаи ќе го користи поимот **убедување**, израз по кој не останува простор за сомнеж.

Ел Џубаи зборува за суштината на познанието и вели: *„Под ѓознание не се ѓодразбира ѓоделбаѓа на добро и лошо, ѓѓуку ѓознаниеѓо е ѓерѓѓирање кое во сушѓѓина е над доброинаѓо и лошоѓо“*. (Abdul Jebbar, 1960-1965, том 12, 511)

Еден многу значаен елемент е дека не се исти познанието со познавањето на доброто или лошото затоа што познанието е универзален поим додека познанието на доброто на праведноста е парцијална констатација и не е општ универзален поим.

Она што зборува за важноста и вредноста на знаењето кај мутезилитите е и нивниот став дека познанието е многу значаен дел од верата, додека занемареноста на знаењето има верски последици, како што ќе го образложиме во делот за начините на познанието.

## **А) Сетилното познание**

Еден значаен дел од филозофијата на мутезилитите му е посветена на човекот од многу страни и различни сегменти, како на пример од гноселоски, антрополошки, етички и други. Поради фактот дека ова истражување е насочено кон гноселоскиот аспект на учењето на мутезилитите во продолжение ќе зборуваме за главните гносеолошки ставови на мутезилитите, почнувајќи од начините на познанието, попрецизно за нивното толкување на сетилното познание.

Без сомнение, сетилата претставуваат еден многу значаен начин за познанието. Ова познание добиено преку нив е многу важен елемент и е во корист на материјалниот свет затоа што нивното поле на дејствување е светот на сетилата.

Според Ел Алаф, петте сетила: гледањето, слушањето, мирисањето, вкусувањето и допирањето се акциденции и тие се разликуваат од телото на човекот.

*„Сетилата се различни видови, а не сиропивни. Промената во секој вид е од аспекти на влијанието на нештата кои се перципирале, на пример, на слушањето влијаело гласот, бидејќи тоа се прилагодува на природата на ова сетило.“* (El Eshari, 1980, 340)

Исто така, вкусовите се разликуваат еден од друг поради разликата меѓу објектот кој се вкусува од средството што го вкусува. Разликите за кои зборува Ел Алаф се должат на прилагодувањето на сетилото со тоа што тоа го перципира.

Иако сетилата се различни, сетилното познание е еден вид и претставува внатрешен духовен процес. Бидејќи перцепцијата ја врши душата која е една, тогаш и познанието е едно. Разликата во сетилата која се забележува една од друга, е меѓу перципираните нешта кои се разликуваат од еден до друг вид, како и од состојбата на сетилата, ќе се изјасни Ен Назам. (El Eshari, 1980)

Од ова може да заклучиме дека разликите во резултатите на сетилата произлегуваат од два фактора:

1. Разликата во видот на она што се спознава.
2. Недостатоци во она што се спознава кои ја зафаќаат душата во надворешниот процес на перципирањето. (El Eshari, 1980)

Но, овој начин на познание има недостатоци за да се дојде до вистинското познание поради недостатоците на самите сетила.

Во прилог на ова Ен Назам вели: *„Телата не оствануваат, но се обновуваат од ми во ми, иако перципирањето то иовзвргува сиропивно.“* (El Eshari, 1980, 330) Тој исто така вели: *„Гледачот замислува дека тоа е една состојба која не се менува“* (El Eshari, 1980, 330), но тој тоа така го замислува, додека вистината е дека таа (состојбата) се менува.

Според Хасан Мерве (1978), Ен Назам зборува за познатиот процес во современата наука познат како измама на сетилата кога нештата се претставуваат како непроменети, а тие се во постојана промена.

Можеме да кажеме дека кај една група мутезилити може да се забележи развивање на натуралистичка филозофија. Учењата за материјалниот свет кај сите мутезилити зафаќа значајно место во процесот на познанието, кои исто така се многу значајни и во формирањето на здравите логички концепти. (Ebu Rejde, 2010)

Но овој вид на познание не ги опфаќа познанијата на Бог и на доброто и злото, па затоа не нуди вистинско познание.

## **Б) Логичко познание**

Доколку сетилата не нудат вистинско познание, ниту познание на Бога, патот до познанието е преку логичкото перципирање (ен надар), кое претставува вториот вид на познание и зафаќа еден огромен дел од филозофијата на мутезилитите.

Додека вистинското познание е најголемиот стремеж за човекот според мутезилитите, единствениот пат кој води кон вистината е преку разумот кој се постигнува преку логичкото познание и кој претставува главно средство во процесот на човековото познание.

Тргувајќи од фактот кој го претставуваат мутезилитите дека познанието на вистината е обврска, исто така, и она што нè упатува до вистината е задолжение. Ова го потврдува и познатиот принцип на мутезилитите дека прво задолжение на човекот е познанието.

Мутезилитите го вреднуваат многу логичкото познание, па затоа го дефинираат секој сегмент поврзан со логичкото познание. Доколку би било зачувано целото нивно интелектуално творештво, тогаш би имале многу појасна престава и попрецизна слика на нивните идеи.

Првиот нивен чекор во конципирањето на овој вид на познание е да го вреднуваат разумот, кој според нив е божји подарок кој го поседуваат сите на рамноправен начин. (Ibn Hazm, 2003)

Човекот поседува дар од Бога со кој се разликува од другите создадени нешта. Овој подарок е разумот кој е ’рбетен столб во гносеологијата на мутезилитите. Разумот е онаа сила со која човекот се познава себеси, Бог и светот воопшто.

Овој нивен став за разумот се надоврзува со принципот на Божјата праведност (ел адл), бидејќи Бог е праведен и неговите дела се праведни. Доколку луѓето би се разликувале меѓу себе во едно од главните човечки особини, а тоа е разумот, би било неправедно, па затоа сите се рамноправни.

### **Што подразбираат мутезилитите под поимот разум?**

Во дефинирање на разумот наидуваме на неколку дефиници кај мутезилитите, па затоа во продолжение ќе истакнеме некои од нив. Разумот е „Силајѝа со која се и’ридобива знаењейѝо“. (Ibn Hazm, 2003, 480) Исто така е: „Силајѝа со која човекојѝ се разликува од грујѝијѝе нешѝѝа“. (Ibn Hazm, 2003, 480) Исто така „Разумојѝ е сејѝило, се именува разум во смисла на она шѝѝо е лојѝично“. (Ibn Hazm, 2003, 480)

Ако направиме една кратка анализа на гореспоменатите дефиници можеме да го заклучиме следново:

Разумот кај мутезилитите е силата со која човекот придобива неопходни знаења, како на пример, поделбата што човекот ја прави меѓу себе и другите. Исто така е средство со кое човекот ги стекнува придобиените знаења, како на пример, познавањето на единственоста на Бога.

Од првото дефинирање произлегува и една од **задачите** на логичкото познание што претставува извлекување на универзални заклучоци од оние парцијалните.

Во второто дефинирање се покажува **патот** на познанието кој започнува со перцепцијата, што ја прави разликата меѓу човекот и другите, и во исто време разликата меѓу нештата.

Во третото дефинирање се покажува **содржината** на познанието: апстрактните универзалии, душата и релацијата на душата со другите нешта. Исто така, со ова дефинирање се става акцентот на еден многу значаен процес во филозофијата, а тоа е конвертирањето на сетилните перцепции во оние логични, апстрактни. (El Gurabi, 1949)

За да го разјасни повеќе овој нивен концепт Ел Алаф, еден од основачите на филозофијата на мутезилитите, разликува три фази на познанието, и ги дели на следниот начин.

Првата фаза е сетилното познание, кога детето се спознава себеси и неговите сетила.

Втората фаза е кога почнува да ги запознава принципите на праведноста и унитарноста на општ начин, и според него ова е фаза на логичко созревање.

Третата фаза е кога на детален начин ќе ги спознае принципите на праведноста и унитарноста. Ова е фаза на продлабочено истражување, или логичко познание.

И покрај тоа што оваа поделба му се припишува на Ел Алаф, речиси сите мутезилити со мали исклучоци ја потврдуваат оваа концепција.

Од оваа може да се констатира дека со поимот **разум/разумско спознавање** мутезилитите не го подразбирале само оној обичен процес на перцепција и разликување меѓу нештата, туку се алудира на зрелоста за која не се условува посебна возраст со која се стигнува до логичките обврски, како што е спознавањето на Бога и други. (El Eshari, 1980)

## Што е перцепција?

Мутезилитите посебна важност му посветуваат и на прашањето за перципирањето. Ел Алаф на овој начин го дефинира: „*Перципирањето*



*е ѿзнание на срцеѿо, а не на очийѿе, и ѿоа е нужно знаење“.* (El Eshari, 1980, 312)

Човекот не може да го стекне перципирањето за себеси, ниту за другите затоа што човекот, според Ел Алаф делува само во избраните дела (ел ихтијарије), додека перципирањето, како што истакнува тој, е неопходно знаење. Човекот не може да го стекне ниту за себе ниту за другите.

Значи, оваа теза на Ел Алаф дава две дефинирања, како прво – местото на перципирањето е срцето и, второ – за да се постигнат знаењата и перцепцијата, задолжително е да постои животот.

Ако ги погледнеме овие дефиниции од денешната призма, за истражувачите на филозофските дисциплини ова се речиси нормални заклучоци, но кога зборуваме за времето на Ел Алаф и мутезилитите, тоа што остава впечаток е дека во овој релативен ран период во исламското филозофско испитување, мутезилите на многу јасен начин го истакнуваат нивниот став дека логичката перцепција ја врши душата.

### **Негирање на имитацијата**

Кога веќе го дефинираме разумот и процесот на перцепција, пред да навлеземе во другите детали за оваа тема, ќе видиме дека мутезилитите едногласно ќе ја отфрлат и негираат имитацијата како начин за познание.

Тргувајќи од важноста и вредноста на разумот во процесот на познанието и преку нивниот принцип дека логиката е пред објавата, го отфрлиле имитирањето и се потпреле на логичката сила во однос на познанието на вистината.

Во еден текст кој го сретнуваме кај Еш Шехрестани додека ги претставува ставовите на Ен Назам, тој ќе се изјасни вака: *„Лоѿикаѿа е ѿрег ѿосѿѿиѿнувањеѿо на објавайѿа. Доколку човекоѿи може да ѿерѿѿѿира, ѿој е задолжен да сѿѿѿне до ѿознаниеѿо за Боѿа ѿреку ѿерѿѿѿирањеѿо*

*и аргументирањето.*“ (Esh Shehrestani, 1999, 45) Исто така ќе каже „*Верата луѓето ја земаат од имитирањето, а не од перципирањето, исцрпувањето и аргументирањето.*“ (El Najun, 1977, 123)

Значи, овој претходен текст фрла светлина на општиот концепт на мутезилитите и тоа определувајќи неколку принципи.

1. Познанието на Бога е пред објавата, како што ќе елаборираме кога ќе зборуваме за оваа тема.

2. Познанието на Бога не може да се постигне со сетила, туку тоа се постигнува преку логиката.

3. Познанието на Бога не е неопходно, како што сметал Ел Алаф, туку тоа се стекнува преку логичкото перципирање и се потврдува преку аргументирањето.

Во овој краток текст тој го елаборира логичкиот тек во процесот на стигнување до познанието, најпрвин определувајќи го начинот на познание, а потоа определувајќи ја методологијата како да се стигне до финалниот резултат.

Абдул Џебар кога зборува за начините на познанието на Бога вели дека Бог не може да се спознае преку имитацијата бидејќи имитација значи да ги примаш зборовите на другите без да бараш аргумент, а ова не може да биде еден од начините за стигнување до познанието. (Abdul Jebbar, 1996)

## **Логички обврски**

Во учењата на мутезилитите го наоѓаме и она што се нарекува логичка обврска. Логичка обврска ја нарекуваат онаа обврска која произлегува од разумот и е последица на логички процес, додека верска обврска е онаа обврска која произлегува и е објавена преку пророците, иако кога се спомнува поимот обврска во исламската наука се алудира на верската обврска.

Концептот на логичкото обврзување го наоѓаме кај повеќето мутезилити (El Eshari, 1980), нормално истакнувајќи ги разликите кај секој од нив.

Првиот услов за овој вид на обврски е разумот, кој за да се земе предвид, оној кој го поседува треба да достигне определена возраст.

Втор услов, според Ел Џубаи, е зрелоста, која ја дефинира како „совршенство на разумот“, што се подразбира дека е совршеност на познавањето, бидејќи логиката се сфаќа како познавање кај Ел Џубаи. (El Eshari, 1980)

Со иницирање на категоријата наречена логички обврски, мутезилитите го поставуваат човекот на највисокиот пиедестал, давајќи му нему обврски и задолженија. Оваа позиција и овие обврски имаат за цел да ја истакнат улогата на човекот во оваа вселена. (Hushejm, 1967)

Овој факт го потврдуваат и теориите на некои современи истражувачи кои велат дека значајна важност во филозофијата на мутезилитите е хуманизмот во филозофскиот концепт, реферирајќи на положбата на човекот во концептот на мутезилитите.

### **Како се спознава вистината?**

Но, прашањето кое може да се постави е како може да аргументираме дека ова што сме го постигнале со познанието е **толку вистината**.

Одговорот на Ел Џубаи е дека вистинитоста на она што сме го спознале и што сме го перципирале може да се дознае на два начина. Првиот начин е самата сигурност на она што произлегува од неа, значи знаењето. Тој го дефинирал знаењето дека е убедување. Вториот начин е безбедноста на перципирањето од можните контрадикции, како што објаснува Абдул Џебар во „Ел Мугни“. (Abdul Jebbar, 1960- 1965)

Перципирањето во сите аспекти не е од ист вид и бидејќи во суштина изразува безбедност, тоа се дели на неколку дела во зависност од содржините кон кои е насочено. Според Ел Џубаи, перципирањето на

единственоста на Бога се разликува од перципирањата на неговото право, значи, зависно од содржината која сакаме да ја постигнеме, познание или знаење, се разликува пристапот до неа (Abdul Jebbar, 1960- 1965).

Во понатамошните анализи на оваа тема мутезилитите го поставуваат и следното прашање: дали оној кој перципира стигнува до познанието **без некакво предупредување** или има предупредување за тоа?

Ел Џубаи за ова прашање ќе одговори со помош на поимите за идеите и мотивите, кои според него мора да постојат за да го предупредуваат човекот за начинот на перципирањето и во аргументирањето. (Abdul Jebbar, 1960- 1965)

Претходниот мотив кој му претходи на перципирањето и кој е поттикнувач на перципирањето е убедување, според Ел Џубаи (Abdul Jebbar, 1960- 1965).

Значи, вистината, според ова што го вели Ел Џубаи, е логичкото перципирање кое започнува со еден мотив, кое во втората фаза ќе го добие статусот на едно сериозно претпоставување, и на крај ќе кулминира со убедување дека ова е вистината.

Истото тоа ќе го нагласи и Ен Назам именувајќи го мотивот (ел хатир) дека е тоа она што човекот го наоѓа во себе пред да избере меѓу две контрадикции.

Пред верските обврски стојат и моралните закони кои го обврзуваат човекот. Доколку е во позиција да избере едно од друго дело, тој без сомнение ќе избере. Тоа што го поттикнува да го избере едното, а не другото, го претставува тој мотив дека ова што го избрал е праведно. (Merve, 1978)

## Логичка зрелост

Абдул Џебар вели: *„Дейетио може да го знае добротото или лошото на едно дело, но ова треба да биде различно од логичката зрелост“*. (Abdul Jebbar, 1960-1965, 511)

Со ова мутезилитите сметаат дека логичката зрелост е еден чекор понапред од познанијата кои се добиваат од неа.

Тргувајќи од релацијата меѓу познанието и причината, Ел Џубаи не ја вреднува силата за стекнување на логичкото знаење, иако таа е главен услов во логичките обврски основани врз неопходното познание. Логичкото кај него го претставува самото познание кое е неопходно за човекот да постигне зрелост во познанието, односно логичка зрелост, за да биде способен во стекнувањето на познание за Бога. (El Eshari, 1980)

### **Методолошкиот сомнеж**

Мутезилитите имаат едногласен став кога станува збор за отфрлање на имитирањето, како што појаснивме погоре, повикувајќи се на логичкото перципирање и аргументирањето.

Тргувајќи од овој принцип, методолошкиот сомнеж зафаќа значајно место и е еден од првите задолженија. (El Ijgi, 1988) Тој во процесот на перцепција (ен надар) е потребен во првиот чекор и во првиот чекор во перципирањето.

Но, овој методолошки сомнеж овде веќе ја извршил својата задача, бидејќи индивидуата е одлучна во познанието преку перципирањето и аргументација и повеќе нема потреба за сомнеж. (Abdul Jebbar, 1960-1965)

За да ги избегнат Мутезилитите негативните ефекти на сомнежот, кој би можел да се појави по секоја перцепција, го разграничувале неговото дејство укажувајќи дека тоа е само почетната точка во истражувањата по која веќе немаме потреба од следните фази. Тука е логичката перцепција со нејзиното убедување која ќе го дефинира понатомешното одвивање на овој процес.

Во истата насока Ен Назам ќе се изјасни на овој начин: *„Знаењето е логичко перципирање, тој којшто размислува логично е цивилизиран и*

*вешт научник, критичар кој разбира, кој е способен, кој има искуство, кој се сомнева и кој експериментира.*“ (El Fejumi, 2002, 221)

Со ова Ен Назам сака да докаже дека вистината своите темели ги има во логичкото познание, претставувајќи го вистинското знаење како логичко перципирање.

Кога се зборува за карактеристиките кои еден вистински научник треба да ги поседува, се поставува прашањето за нивниот пристап кон ова прашање. Можеби и затоа мутезилитите имале критички пристап кон многу научници во нивното време, и биле дел на многу дебати, па и внатре во нивната школа.

Вреди да се истакне овој многу вешт начин на кој Ен Назам ги дефинира и реди елементите на вистинското знаење. На почеток го дефинира начинот кој нè упатува кон вистинското познание, а тоа е логичкото перципирање, за потоа да ги претстави особините на тоа што го дефинираме како научник и филозоф. Тоа е оној кој логички ги перципира нештата, критичар кој е способен за ова област, а тоа не е општа дисциплина, кој има методолошки сомнеж во она што го проучува и има способност да експериментира.

Како резултат на ова нивно гледиште мутезилитите ќе додадат и еден многу значаен елемент во логичка перцепција (ен надар ел акли), имено дека тоа претставува егзактна наука потврдувајќи дека логичката перцепција **мора да резултира со знаење**. Доколку знаењето не се раѓа од перципирањето, велат тие, оние кои перципираат со оние кои имитираат ќе бидат на исто ниво, а оние кои знаат со оние кои не знаат, ќе бидат исти. (Nadir, 1951)

Гледано на аналитички начин, тоа значи дека тие имале исцртано една многу строга линија во нивните истражувања. Тие задолжително треба да резултираат со знаења или во спротивно нема да бидат на висина на должноста што ја презеле или не ги наредиле како треба елементите за истражување.

Ова е еден од факторите кои ќе влијаат врз научниот концепт на мутезилитите, а тоа е слободата на истражувањето со јасно видливи резултати.

Кога зборуваме за логичкото познание, тоа е многу големо поглавје во филозофијата на мутезилитите, можеби тоа е целиот мутезилизам, но има две теми кои се многу тесно поврзани кај мутезилитите со логичкото познание, а тоа се Божјото познание и познанието на доброто и злото. Во продолжение во кратки црти ќе се осврнеме на нив.

### **Познанието на Бог**

Преку еден текст пренесен од Ел Ешари ќе дадеме една општа слика врз концептот на Бог кај мутезилитите. *„Бог е еден и ништо не личи на нешто, не е ништо тело, ништо поединец, ништо суштестванција, ништо акциденција, ништо е објект на некакви атрибуции или знаци на творештва. Тој не е условен, ништо е определен, ништо е родител, ништо е роден. Тој е грута сирана на светилното набљудување. Очите не го гледаат, полегот не го фаќа, невозможно е да се измисли.“* (El Eshari, 1980, 155)

Исто така продолжува и кажува: *„Тој не е како грутите нешта, штој е сезнаен, семокен, но неговото сезнаење и семок не можат да се споредат со ништо створено. Тој го создал светот без архејтивни преходно конструиран и без помош.“* (El Eshari, 1980, 155)

Исто така, нивното определување на делата на Бог потврдуваат дека Бог не само што делува праведно туку неговите дела се квалификуваат со епитетот наречен (ел еслах) „најдоброто можно за луѓето“. Ако ги анализираме аргументите на мутезилитите за единството и праведноста на Бог ќе забележиме дека за ова му дале широк простор на логичката аргументација. Сето ова го надоврзуваат со концептот на апсолутната совршеност на Бога. (Musa, 1982)

Што се однесува до Бог и неговото познание, мутезилитите јасно се изјасниле дека Бог е сезнаен (алим) со неговото битие, а неговото

знаење е вечно и го опфаќа минатото, сегашноста и иднината. Исто така, како што ги знае универзалните, ги знае и парцијалните нешта и неговото знаење не е додадено. Бог ги знае нештата со неговото битие, а не со атрибутот на знаењето. (El Eshari, 1980)

Прашањето е како да се познае Бог и како да се појасни ова познание, прашање за кое се изјасниле сите во исламската мисла, од традиционалистите, суфиите, исламските филозофи и др. Што се однесува до мутезилитите, тие го ставаат познанието на Бог меѓу првите обврски на верникот.

Својата книга „Шерх ел Усул ел Хамсе“ Абдул Џебар ја започнува со оваа фраза: „Доколку *џој шџо ѓрашува ѓраша: 'Шџо е ѓрваџа обврска со која *џе* задолжил Боџ?'*, *џи кажи му: 'Перциџирањето шџо *џе* џера до џознанието на Боџ', бидејќи *џој* не е џознаџи ниџу на аџриори неџходен начин ниџу со оџкривање, значи како џоследица е неџовоџо џознание со мислење и набљудување.“ (Abdul Jebbar, 1966, 39)*

Иако мутезилитите се согласуваат дека познанието на Бога е логичко, наидуваме на два различни ставови во однос на прашањето дали ова познание е неопходно или е придобиено. Според Ел Алаф, познавањето на Бога е неопходно, додека кај Ен Назам и мнозинството на мутезилитите, познанието за Бог е придобиено.

Во однос на прашањето за доаѓањето до познанието за Бога, Ел Алаф нагласува дека познанието се дели на два дела:

1. Она што е обврска на човекот на природен начин, што го перципира човекот самостојно, а не преку пророците, ниту преку водачот, туку неговата природа го упатува до него.

2. Она што е обврска на човекот и што не го спознава човекот, освен преку објавата што ја носат пророците.

Она што се подразбира од поделбата на Ел Алаф е истакнувањето на улогата на разумот во познанијата за Бога, единственоста и неговата правда, кои се вбројуваат во обврските кон Бога. Како најистакнат



пример за ова Ел Алаф ги истакнува познанијата на децата. Тие веднаш по познанието на себеси, што е сетилно познание, стигнуваат до втората фаза што Ел Алаф ја нарекува фаза на логичко созревање. (El Eshari, 1980) Во оваа фаза децата треба да ја спознаат единственоста и правдата на Бога, а во третиот чекор тие треба да ги спознаат обврските кон Бога.

Значи, човекот на кого Бог му дал ум и му понудил аргументи, и сила за спознавање, олеснувајќи му ги механизмите за спознавање, треба да го спознае Бог со својот ум. (Esh Shehrestani, 1999)

Мнозинството на мутезилитите го држат ставот дека ова познание е придобиено и го елаборираат тоа на овој начин „*Секој ѓамеџен човек кој може да ги ѓерциџира неџџаџа и ѓринуден да го сџознава Боџа ѓреку набљудувањеџо и арџументџоџо*.“ (Esh Shehrestani, 1999, 41)

Во еден текст кој го сретнуваме кај Еш Шехрестани додека ги претставува ставовите на Ен Назам, тој се изјаснува вака: „*Лоџикаџа е ѓрег ѓосџџџнувањеџо на објавџа. Доколку човекоџо има можностџо да ѓерциџира џоџаџ џој е задолжен да сџџџне до ѓознаниеџо на Боџа ѓреку ѓерциџирањеџо и арџументџирањеџо*“. (Esh Shehrestani, 1999, 45)

Значи, овој текст го опишува општиот концепт на мутезилитите и тоа определувајќи неколку принципи:

1. Познанието на Бога е пред објавата.
2. Познанието на Бога не може да се постигне со сетилата, туку тоа се постигнува преку логиката.
3. Познанието на Бога не е неопходно, како што вели Ел Алаф, туку тоа се стекнува преку логичкото перципирање и се потврдува преку аргументирањето.

Кај мутезилитите значајно и примарно место во познанието на Бога зафаќа разумот кој на јасен начин ќе го изрази Абдул Џебар нагласувајќи дека познанието на Бога не се постигнува со ништо друго, освен со логичкиот аргумент. При елаборирањето на видовите на аргументи, тој ги реди по следниот редослед: логичкиот аргумент, книгата (*Кураноџо*),

сунетот (практикувањето на пророкот) и консензусот. (Abdul Jebbar, 1996)

Во ова логичко познание на Бог нема да навлегуваме во детали, имено во начинот на аргументирањето, аргументите и критиките упатени врз нив, па сè до логичко-верското познание на Бог, поради фактот дека е тоа надвор од ова истражување.

### **б) Доброто и злото**

Како што објаснивме погоре, според Мутезилитите, разумот е тој преку кој се доаѓа до најбитното познание, а тоа е Бог. Тргувајќи од принципот на апсолутната правда на Бог, мутезилитите ќе потврдат дека човекот ги создал и ги избира неговите дела, но расудувањето за овие дела и за доброто и лошото во светот го има разумот, па од ова потекнува и констатацијата дека доброто и лошото се спознават преку разумот, како ќе се изрази Ел Мухит. (Abdul Jebbar, s.a.)

Но, она според кое мутезилитите го базираат ова нивно расудување е тезата дека делата во себеси содржат априорни особини врз основа на кои ќе се расудуваат како добри или лоши, што значи дека правдата е добро дело во себеси и ќе остане такво засекогаш и дека лагата е лошо дело и засекогаш ќе остане такво.

Врз основа на ова, можеме да кажеме дека разумот само го открива овој постоечки атрибут во делата и не расудува за делата надвор од нив, што воедно е и став на мнозинството мутезилити.

Но, со текот на времето ќе забележиме дека ова сфаќање ќе претрпи промени или ќе се реформира поради критиките упатени кон него па мутезилитите ќе го ублажат овој нивен пристап нагласувајќи дека делата имаат особини кои ги прават делата какви што се. Поради една негативна особина на делото расудуваме дека тоа е лошо дело, додека доволно е непостоењето на таа особина за делото да се оцени како добро дело. Според Ебу Хусејн ел Басри, или како што се изјаснува Ел Џубаи:

*„Расудувањето за делата како добри или лоши не се состои од нивните основни особини, туку вреднувањето се состои од два аспекти, присилајќи и догадениите особини во нив. Тие се менуваат според присилајќи, како на пример, удирањето шлаганица на сиракот се прави заради воспитна цел или тоа е неправда.“ (El Ijgi, 1998, 529)*

Ова ново дефинирање на Ел Џубаи, освен што дава нова насока во понатамошните студии на мутезилитите, е уште еден противаргумент кон оние што го критикувале ставот на мутезилитите за ова прашање, повикувајќи се на тоа дека кај мутезилитите нема разлика меѓу делото и оној кој делува. (Hushejm, 1967)

Ел Џубаи на многу јасен начин ќе нагласи дека мутезилитите прават разлика меѓу делото и извршителот на тоа дело. Оваа теорија ја илустрирал со претходниот пример, укажувајќи дека удирањето на сиракот, може да се квалификува како добро дело доколку тоа го прави неговиот надзорник за негово воспитување. Доколку оваа исто дело би го направил некој друг за други цели, на пример понижување, тоа би било неправда и тиранија, па затоа оваа ситуација се квалификува како лошо дело.

Значи, делата врз основа на нивните особини може да се осудат како добри или лоши, но умот е тој што ќе го направи ова вреднување, кој ги проучува причините и последиците во едно дело и расудува за нив.

Може да заклучиме дека ставот на мутезилитите бил тој дека делата во суштина содржат особини кои ги дефинираат како добри или лоши или, подоцнежниот став, дека тие особини се атрибути кои се натставени, како што е ставот на Ел Џубаи. Она што го потврдува ова во двата случаи е разумот кој го разликува доброто од лошото.

## **В) Вистинската вест**

Третиот начин преку кој спознаваме е вистинската вест, која се добива преку пророците.

Познанието што доаѓа преку пророците, објавата, е вистинито. Но, вистинитоста на пророците го утврдува умот, преку логичкото познание.

Овој вид познание се однесува на сферата до која човекот не може да стигне преку разумот, како што се прашањата кои се надоврзуваат на верските обврски според исламското право. Друга сфера се прашањата поврзани за метафички теми, како што се на пример концептот за рајот, за пеколот и други теми од оваа област.

Во врска со прашањата кои се спознаваат со разум кај мутезилитите, како што се постоењето и единственоста на Бог, доброто и злото и други прашања, пророците го зацврстуваат она што го спознал човекот преку својот ум.

Треба да истакнеме дека познанието што доаѓа преку објавата и пророците го има своето место и својата важност во животот на поединците и на општествата.

Бидејќи разумот може да го спознава Бог и неговите атрибути и да ја прави разликата меѓу доброто и злото, кои се и основните принципи на животот на човекот, пораката која може да ја донесат пророците е да ги поканат луѓето да го следат она што го спознава разумот и да побараат тоа да го применат. Но, ова не ја негира важноста и вредноста на објавата и на пророците која, според учењата на мутезилитите, е добро дело наречено како (лутф), дело кое Бог го прави за доброто на човекот. (Ibn El Mutevejhi, s.a.)

Кога сме на оваа тема треба да се нагласи дека мутезилитите биле оние кои на разумот му дале значајно место и значајна позиција во исламските науки, но не на штета на светиот текст. Оваа нивна логичко-верска релација може да се каже дека поминала низ три фази:

1. Употребата на логиката за да го одбранат светиот текст.
2. Обединување меѓу логиката и светиот текст.
3. Приоритет на логиката од светиот текст. (Dajf, 1984)

Со сите недостатоци и критики кои можат да ѝ се припишат на оваа метода и на овој нивен пристап, таа поседува вредност која не треба да се оспорува.

### **Видови на познание**

Кога веќе имаме јасна претстава за начините на познание според методологијата на мутезилитите, ни преостанува да го објасниме и нивниот став за видовите на познанието, тема за која зборувале мутезилитите во нивните дела.

Познанијата на човекот според мутезилитите, се делат на два вида:

1. Непоходни познанија, а тоа се оние познанија кои се наоѓаат априори кај човекот и нема потреба за нивнота стекнување.
2. Придобиеени знаења се оние познанија што се добиваат од сетилата или според аналогија, кои ние ги придобиваме низ набљудување и искуството.

Ел Алаф сакајќи да ги подреди познанијата според тежината и позицијата која ја имаат, ги подредува на следниов начин:

1. Познание на себеси, што е сетилно познание.
2. Познанието на единственоста на Бог и неговата правда и познанието на сите обврски со кои Бог го обврзал човекот.
3. Познанието на она што не се спознава само преку автентичната вест (пророштво). (Abdul Jebbar, 1960-1965)

Поделбата и објаснувањето на видовите познание Ел Алаф ќе ги елаборира на еден прецизен начин. Тој го држи ставот дека првата и втората група се неопходни видови познание за кои не треба перципирање, но според редоследот, втората група доаѓа после првата за еден миг. Видовите познание во втората група, бидејќи се многу, ги опфаќаат

сите верски обврски, иако ним им претходи познанието на единственоста на Бог и неговата правда. Тие се од иста категорија и непознавањето на обврските носи со себе и казна и нереализирање на верските обврски, како и нестекнување на познанието за единственоста на Бога. (El Gurabi, 1949)

Видот на познание од третата група доаѓа веднаш во вториот момент на слушањето на веста, што претставува јасен аргумент кој го споменува и Ел Багдади во делото „Ел ферк бејне ел фирек“. (El Bagdadi, s.a.)

Како што споменавме погоре, Ел Алаф ги дели човековите познанија на две групи: неопходни знаења, кои ги сочинуваат познанието на Бога и познанието на аргументите кои придонесуваат за познанието на Бога, и придобиените знаења, кои потекнуваат од сетилата и аналогијата, и алудира на логичкото познание.

Кога Ел Алаф зборува за познанието на децата тој вели дека тие, откако ќе се спознаат себеси, треба да го спознаат и Бог како единствен и праведен, бидејќи ова е составен дел од нивниот интелект, без разлика дали знаат да го изразат и да го објаснат тоа. Тој вели и дека човекот не поседува можност во изборот на ваков вид познание, бидејќи тие се од природен карактер. За вториот вид знаења, т.е. придобиените знаења, Ел Алаф не зборува поради нивната јасност (како што се изразува тој). (El Gurabi, 1949)

Со видовите на познанието како крајна точка на ова тема го објаснивме концептот на познанието, а особено логичкото познание кај мутезилитите, со неговите елементи во фокус на еден аналитички пристап.

## **Заклучок**

Во текот на оваа статија се обидовме да претставиме една јасна слика за логичкото познание во филозофијата на мутезилитите.

Додека почетокот на нивниот однос со филозофијата започнал конципирајќи го како средство за нивните цели, на крајот завршиле правејќи го цел за себе.

Мутезилитите се разликувале меѓу нивната љубов кон филозофијата и согледувањата на филозофите, вклучително и критиките кои им ги упатиле на грчките филозофи.

Почетокот на филозофското мислење во исламот го наоѓаме кај мутезилитите, потврда за ова се самите учења на првите генерации на мутезилитите како на пр. Ел-Алаф, Ен-Назам, Ел Каби, Ел Џубаи и други.

Мутезилитизмот било движење на елитите, како и филозофијата, и поради оваа причина и не било соодветно разбрано од населението.

Без сомнение, принципот на монотеизмот и праведноста имале голема улога во формирањето на мислењето на мутезилитите.

Но, она што може да се забележи е дека мутезилитите во нивните логички расудувања, сакајќи уште повеќе да ја истакнат правдата на Бог, го ставиле разумот во положба на расудувач и над Божјите дела. Ова била една од најголемите критики кои им биле упатени на мутезилитите во оваа сфера.

Оваа слобода на избор и самоверба во нивните капацитети придонела рационализмот да зафаќа значајно место во нивниот филозофски систем и истовремено да биде поттикнувач на нивниот гносеолошки пристап кон светот воопшто.

Нивниот рационалистички пристап во теоријата на познанието бил подлога за многу движења во исламската култура да се развијат во тој правец.

Мутезилитите, освен начините на познание, значајно место ѝ дале и на методологијата на познанието, сметајќи го сомнежот (еш шек) за прв степен во стекнувањето на сигурното и вистинското познание, пред тоа да го каже Кант.

Улогата на човекот не е се состои само во тоа да биде објект наспроти случувањата во овој свет, туку тој е слободен и одговорен за неговите дела, а тоа го потврдиле мутезилитите со нивниот придонес во науката и во филозофијата.



## Литература

- Abdul Jebbar, Muhamed. (1996). *Sherh el usul el hamse*. обработил Abdul Kerim Othman. Kairo: Mektebet vehbe.
- Abdul Jebbar, M. (1960-1965). *El Mugni fi ebvab et tevhid ve el adl*. Энциклопедија на мутезилитите, издадена под надзор на Taha Husejn и коригирање на Ibrahim Medkur. Kairo: Mueses el misrije li et telif ve en neshr.
- Abdul Jebbar, M. (1974). *Fadl el itizal ve tabekat el mu'tezile*. обработил Fuad Sejid. Tunis: Et tunisije li en neshr.
- Abdul Jebbar, M. (s.a). *El Muhit bi et teklif*, собрал Hasan el Mutevejhi, обработил Ahmed Fuad El-Ehvani. Kairo: El musese el misrije.
- Abdu Razik, Mustafa. (s.a.) *Temhid li tarih el felsefe el islamije*. Kairo: Dar en nahda el misrije, Kairo.
- Binhamude, Amar. (2014). *Ether el mu'tezile fi el fikr el islami el hadith*. Bejrut: Merkez eth thekafi el arabi.
- Dajf, Neshet. (1984). *El mu'teziletu ve itixhahuhum akli*. Kairo.
- Ebu Rejde, Muhamed Abdulhadi. (2010). *Ibrahim bin Sejar En-Nadham ve erauhu el kelamije ve el felsefije*. Kairo: Heje el misrije lil kitab.
- En-Nejsabur, Ebu Reshid. (1979). *Mesail fi el hilaf bejne el basrijin ve el bagdadijin*. обработиле Mean Zijadet и Ridvan Sejjid. Bejrut: Mahad el inma el arabi.
- El-Amruxhi, Ahmed Shevki. (2000). *El mu'teziletu fi bagdada ve etheruhum fi el hayat el fikrije ve es siyasije*. Kairo: Mektebet medbuli.
- El-Bagdadi, Abdul Kahir. (s.a.) *El Ferku bejne el firek*, обработил Muhjiddin Abdul Hamid. Kairo: Dar et turath.
- El-Gurabi, Ali Mustafa. (1949). *Ebu Hudhejl El-Al'laf evelu mutekelimin teethere bi el fesepe el junanije*. Kairo: Metbat hixhazi.
- El-Hajun, Reshid. (1997). *Mu'teziletu el basra ve bagdad*. London: Dar el hikme.
- El-Hajat, Ebi Hasan. (s. a.) *El Intisar ve er red ala ibn ravendi el mulhid*, обработил Muhamed Hixhazi. Kairo: Eth thekafe ed dinije.
- El-Ijxhi, Adu din. (1998). *El Mevakif*. Bejrut: Dar el kutub el ilmije.
- Esh-Shafi'ij, Mahmud. (1991). *Med'hal ila diraseti ilm el kelam*. Kairo: Mektebet Vehbe.
- Esh-Shehrestani, AbdulKerim. (1999). *El Milel ve En Nihal*, обработил Sidki Xhemil Atar. Bejrut: Dar el fikr.
- El-Esh'ari, Ebu Hasan. (1980). *Mekalt el islamijin ve ihtilaf el musalin*. обработил Hellmut Ritter. Veisband: Xhemijet musteshrikin el alman.

- El Elusi (1967). *Hivar bejne el felasifetu ve el mutekelimin*. Bagdad: Hira.
- El Kuran, и преводот на македонски јазик, Хасан Џило (2010), Скопје, Logos-A.
- Gurab, Hamude. (s.a.). *El-Esh'ari*. Kairo: Mektebet el hanxhi.
- Hushejm, Ali. (1967). *El-Xhubb'ajna*. Магистерски труд, Триполи.
- Hushejm, Ali. (s.a.). *En nuzatu el aklije fi tefkiri el mu'tezile*. Tripoli: Dar mektebet el fikr.
- Ibn Mutevejh. (1975). *Et Tedhkiretu fi ehkam el xhevher ve el arad*, обработил Sami Lutfi и Fejsal Aun. Kairo: Dar eth thekafe.
- Ibn El-Murteda, Ahmed bin Jahja. (s.a.) *Tabakat el mu'tezile*, обработил Suzana Vilzer, Bejrut: Mektebet el Hajat.
- Ibn Nedim, Ebi Ferexh Muhamed. (1996). *El Fihrest*, обработиле Jusuf Ali и Ahmed Shemsudin. Bejrut: Dar el kutub el ilmije.
- Ibn Hazm, Muhamed. (2003). *El fisal fi el milel ve en nihal*. Kairo: Mektebet et Teffikije.
- Iseni, Abdilkerim. (2008). *El Mesail el kelamije bejne Ez-Zemahsheri ve Es-Sad min hilali hashijetih ala El-Keshaf*. Магистерски труд. Каиро.
- Medkur, Ibrahim. (s.a.) *Fi el felsefe el islamije menhexhun ve tetbik*, Kairo: Mektebe ed dirasat el felsefije.
- Merve, Hasan. (1978). *En Nuza'at el madije fi el felsefeti el arabije el islami-je*. Kairo.
- Musa, Jusuf. (1982). *El Kuran ve el felsefetu*. Kairo: Dar el mearif.
- Neshet, Dajf. (1984). *El mu'tezile ve itixhahuhum el akli ve etheruhu fi tetavuri el fikr el islami*, Докторска дисертација. Каиро.
- Sami, En-Neshar. (1981). *Neshet el fikr el felsefi fi el islam*. Kairo: Dar el mearif.
- Sherif, M. (1988). *Historija islamske filozofije*, прев. Hasan Sushic. Zagreb: August Cezar.
- Jarullah, Zuhdi. (2002). *El mu'teziltu*. Kairo: El ez'herije li et turath.



**TESTIMONIA DE PHILOSOPHIA  
MODERNA ET CONTEMPORANEA**



УДК: 821.161.1-3(049.3)

## ФИЛОСОФИЈА ВО РУСКАТА ЛИТЕРАТУРА: ГОГОЉ, ДОСТОЕВСКИ, ТОЛСТОЈ

Трајче Стојанов

Универзитет „Гоце Делчев“, Педагошки факултет - Штип

### Abstract

In this paper we will shed a light on three great Russian writers—Gogol, Dostoevsky and Tolstoy - from a philosophical perspective. The approach is not comparative, we will just outline their ideas separately. Of course, they are writers, not philosophers, so we cannot talk about their philosophy per se, but rather for philosophical implications in their literary work. And if so, it is obviously that this research would be a sort of interpretation of their work. We will try to give some plausible interpretation of the work of Gogol, Dostoevsky and Tolstoy, starting from an assumption that all of them were trying to build authentic worldview, based on Russian tradition and religion. In the works of these three writers we can see struggle to build authentic way of thinking entrenched in Orthodox religion. The main concern of these writers, according to us, was to create and express authentic ideas and literary products, that are consistent with Russian tradition and Orthodox religion. Can Russian tradition and Orthodoxy create authentic, modern and secular culture? This is the key question they are trying to answer.

**Key words:** Gogol, Dostoevsky, Tolstoy, Russian literature, Orthodox Christianity, Russian philosophy

### Вовед

На почетокот веднаш мора да направиме една методолошка задршка. Н. В. Гогољ, Ф. М. Достоевски и Л. Н. Толстој, кои ќе ги обработиме овде, сепак се книжевници и можеби се во право некои историчари на руската философија што не ги вклучуваат во своите прегледи на истата. Впрочем, во голем дел од најзначајните истории на руската философија, нема да ги сретнете. Но, од друга страна, руската мисла зреела и преку

литературата, така што Гогољ, Толстој, Достоевски, па и Тургењев, поетот Фет и други се своевиден израз на философска мисла низ еден поинаков медиум, што за Русија и руската философија е особено важно. Но, во случајов и ние ниту ги класифицираме во фахот философи, ниту пак зборуваме за нивната философија. Единствено за што може да стане збор кај овие книжевници е за философски импликации. Притоа, обидот од тие импликации да се структурира одредена философија, дури и да се конструира философски систем, треба да се земе условно и секогаш да се има на ум дека станува збор за реконструкција од нивните книжевни дела.

Оттука, да се стават Гогољ, Достоевски и Толстој во еден историски преглед на философијата, навистина е проблематично и спорно. Во таков случај, една историја на германската философија, на пример, би требало во најмала рака да го вклучи барем Гете во својата класификација, а британската можеби Шекспир. Но, во тоа се состои спецификата на руската философија или на руското поимање на философијата: токму во тоа што може да си дозволи едно такво сфаќање дека Гогољ, Достоевски и Толстој може да бидат дел од историјата на философијата. Би било неправда за руската историја на философијата да се изостават писателите што философирале. Ова во светлото на фактот што токму преку овие книжевници голем број од идеите влегле во руската култура. Но, особено и заради фактот што токму овие книжевници биле под сериозно влијание на некои од актуелните идеи на времето, но и на некои од руските мислители. Така, тешко дека Гогољ ќе ги артикулирал своите идеи, ако не бил зафатен со духот на времето кој ќе кулминира во словенофилите. Или пак, прашање е дали Достоевски ќе ги напишел своите „Браќа Карамазови“ ако немал прилика да го слуша најголемиот руски мислител, В. Соловјов и неговите идеи за сеединството. Како и да е, кај руските книжевници може да се насетат не само имплицитни

философски идеи, туку и експлицитни тенденции да „се философира“ низ литературата.

### Н. В. Гогољ (1809 - 1852)

Веднаш на почетокот, мора да се согласиме со констатацијата на Зењковски: „многумина во Гогољ не сакале да видат мислител, иако без сомнение, тој тоа беше.“ (Zenjkovski, 2002, 144) И навистина, тој се доживува единствено како писател, творец на новиот руски реализам, без да се земаат предвид неговите религиозни потраги и трагичните кризи кои ги носел во себе. Книжевникот Гогољ, го засенувал мислителот Гогољ. Дури и во фамозниот чин на спалување на вториот том на *Мртви души* сите гледале душевна болест<sup>1</sup>, „затоа што не ја сфатиле суштината на трагичната колизија која за другите Гогољ ја носел во себе.“ (Zenjkovski, 2002, 144)

А суштината на таа колизија со која се мачел Гогољ и теориски и практично, животно, бил **односот помеѓу Црквата и културата!** Со тоа, покрај Чаадајев, тој е прв кој вака трагично го поставил овој проблем кој долго, долго се разрешувал во руската религиска мисла.

Уште во првите книжевни продукти се јавува проблемот на **колизијата помеѓу естетското и моралното начело.** Тоа е и неговата внатрешна борба – од една страна е склон кон ригорозен морализам, од друга страна страшно е вљубен во уметноста, која се покажува индеферентна кон моралот. Свеста за аморалноста на естетското, во почетокот го води кон обид за создавање на своевидна „естетичка утопија“ (Zenjkovski, 2002, 144) како начин да се оправда корисноста од уметноста.

Но многу бргу ќе се откаже од сите социјални, хуманистички утопии и вербата во уметноста која ќе го спаси светот. Веднаш по

<sup>1</sup> Се разбира не сакаме да го прескокнеме фактот дека Гогољ навистина имал сериозни душевни растројства, за што се напишани не мал број научно-психолошки студии.



поставувањето на генијалната комедија *Ревизор*, која предизвикува силна реакција во јавноста, на 27-годишна возраст, кај него ќе се случи религиозниот пресврт. Тој сè поинтензивно ќе почне да се враќа на религиозниот живот, кој никогаш не ни бил целосно згаснат во него. И тој како и Достоевски, на книжевната сцена стапил како сликар на тажната руска стварност, но во себе носел сопствен, личен пекол. Личната анегдота која Пушкин му ја раскажал, ќе му послужи на Гогољ како сиже за *Ревизор*, поради која иако Пушкин се валкал од смеа, додека Гогољ ја читал комедијата во домот на Жуковски, сепак ќе го трогне да изусти: „Боже, колку е жална оваа наша Русија!“ (Гогољ, 1986, 7) Таквата реална слика на жалната Русија премиерно била прикажана на сцената на 1 мај 1836 година, на која дури присуствувал и царот Николај I и предизвикала жестока реакција на реакционерните кругови кои сакале да бидат поголеми католици од папата, т.е. да бидат поконзервативни од самиот цар, кој гледајќи ја претставата, само рекол: „сите си го добија, а најмногу јас“. Авторот бил „распнат“ од критиката.

Силната реакција од поставувањето на *Ревизор*, ќе го принуди Гогољ да побара мир во странство, но по само неполна година таму, го потресува веста за смртта на неговиот пријател Пушкин. Кога во 1841 година одново се враќа во Русија, неговото капитално дело *Мртви души* е скоро завршено, чие сиже и овој пат е позајмено од поема на Пушкин која овој му ја отстапил. И самиот насетувал дека тоа е неговото „животно дело“. Така, во едно писмо до Жуковски, вели: „Сè што почнав, повторно го преработив, размислив повеќе за целиот план и сега го водам мирно како летопис. Ако го сработам ова дело онака како што треба да се направи, тогаш... какво огромно, какво оригинално сиже! Цела Русија ќе се појави во него! Тоа ќе биде првата моја добра работа, работа која ќе го прослави моето име!“ (Гогољ, 1966, 24)

Првиот том излегува во мај 1842 година и предизвикува општествени бранувања, не помали од оние предизвикани од *Ревизор*. Гогољ,

инаку со нежна психофизичка конституција, тешко го поднесува тоа и одново заминува во странство, сега на подолго време. Во неговиот концепт, *Мртви души* требало да бидат трилогија. Меѓутоа, својата замисла тој никогаш не ја остварил. Во странство напишал многу глави од вториот том, но во состојба на физичка исцрпеност и душевна криза, во 1845 година ги запалува.

Во тоа време кај него сè поостро се поставуваат религиозните дилеми и тој се подготвува да напише теориски труд за односот кој го мачел: Црква-култура. Делумен резултат на тоа се познатите *Одбрани местиа од ирејискаиџа со иријатиелитије*. Оваа книга, предизвикала уште пожестоки реакции, затоа што се доживувала како целосно отклонување на авторот од неговиот дотогашен реализам. На ова, тогаш најпознатиот книжевен критичар, Белински одговара со *Писмо на Белински, до Гогољ*<sup>2</sup> упатено во 1847, полно со жестоки антирелигиозни и социјалистички идеи, како реакција на религиозниот тон во Гогољевата преписка. Ова е тежок удар врз веќе разнишаниот Гогољ. Истиот тој Белински, кој впрочем на почетокот на кариерата му помогна кај цензорите да биде објавена *Мртви души*, и кој високо го ценел Гогољ, во ова писмо „вреска“ поради религиозноста на Гогољ: „Па зарем вие не гледате дека Русија нема да го најде своето спасение во мистицизмот, во аскетизмот и пиетизмот, туку во цивилизациските достигнувања и просветителскиот хуманизам. Нејзе не ѝ се потребни проповеди (доволно ги изнаслуша), не ѝ се потребни молитви (доволно ги изнакажа), туку будење на човечкото достоинство во чувствата на народот, со векови изгубено во кал и гнаса, права и закони, не сообразни со учењата на црквата, туку со здравиот разум и праведноста и, по можност, нивно строго почитување... Ете тоа се вистинските прашања кои моментално ја тревожат Русија, задремана во својот

<sup>2</sup> Ова ни беше достапно само онлајн:

*Письмо Виссарион Григорьевича Белинского Николаю Васильевичу Гоголю*  
<<http://www.atheism.ru/old/BelAth1.html>> Пристапено на 25.9.2019.

апатичен полусон. И во такво време, големиот писател, кој со своите чудесно уметнички творби, така моќно придонесуваше за самопознањето на Русија, давајќи ѝ можност да се погледне самата себе како во огледало – се појавува со книга во која во име на Христа и црквата го учи варваринот земјопоседник да продолжи да се богати на грбот на закрепостените селани и да ги навредува со своите погани муцки... И како сето ова кај мене да не предизвика индигнација!?“ (Белынски, 1966) Во ова писмо, Белински едноставно вришти на Гогоља, насетувајќи ја дури можеби и неговата психичка растроеност: „И како може таква една книга (мисли на *Прейискаиџа* на Гогољ – Т. С.), да биде резултат на некој длабок внатрешен процес, на високо духовно просветление!? Тоа не може да биде! Вие или сте болни и мора да побрзате да се лечите, или... не се осмелувам да кажам.“ (Белынски, 1966)

Ваквите зборови биле пресилни за слабата психофизичка конституција на Гогољ. Писмото на Белински кружело по интелектуалните кругови и Гогољ бил земен на подбишега и силно исмеван. Тоа било премногу за кривкиот и веќе разнишаниот Гогољ. Но, од своја страна, тој не можел да се одрече од веќе силните религиозни чувства, ниту пак можел да го реши интимно длабоко почувствуваниот проблем за трагичната несповивост помеѓу Црквата и културата. Сè повеќе го обзема мислата дека излезот од општественото зло може да се најде само во религијата, во личното морално усовршување. Но и покрај тоа, лично сè повеќе тонел во психофизичка криза. Гогољ веќе бил сериозно растроен. Точно десет дена по трагичниот чин на спалување на вториот том од *Мртви души*, на 21 февруари 1852 година, Гогољ умира.

Умира на 43 години. Да поживеел малку подолго, сигурно и тој ќе го имал тој целосен пресврт во убедувањата и во творештвото, како што ќе го видиме подолу кај Достоевски: од реализам, кон мистичен реализам, од социјален роман кон религиски симболизам, од социјално детерминирање на човековата трагедија (како Достоевски во *Бедни луѓе*),

до трагедијата како онтолошка човекова суштина (Достоевски во *Браќа Карамазови*). Но, Гогољ, за разлика од Достоевски, не го издржал товарот на крстот.

Како и да е, неговата заслуга во философијата се состои во тоа што на толку јасен, но и трагичен начин ја поставил дилемата за односот меѓу Црквата и културата. Ако претходно П. Чаадајев го отвори овој проблем со руското православие кое, наспроти западното христијанство, не успеало да создаде световна култура, тогаш Гогољ го постави во така изострено светло и го пострада со личен пример, што тоа стана централна тема во руските потраги (веројатно и до ден-денес). Темата за враќање на културата кон Црквата, за нов црковен поглед на свет и конечно за изградба на **православна култура**, благодарение на Гогољ стана „топ-тема“ во руската философија и особен нејзин придонес.

Ако би требало да ја сублимираме философската дилема на Гогољ би можеле да кажеме – Гогољ го мачело сознанието дека **човекот е естетско суштество со етички идеал**. А таа подвоеност е кобна. Постои нескладност помеѓу надворешната убавина и внатрешната порочност. Естетското за Гогољ е стихијно и аморално, тоа е само возвишено, таинствено и неодоливо привлечно. Не бадидјала младиот козак Андреј во *Тарас Буљба*, заради убавица ја напушта фамилијата, земјата, верата и нацијата, без притоа Гогољ да му стави на душа ниту трошка сомневање и грижа на совест. „Тоа не е само одрекување од самиот морален принцип, туку и потврда на стихијните сили, фаталниот детерминизам на естетската мотивација која ги руши сите брани од морален карактер“. (Zenjkovski, 2002, 147)

Гогољ никогаш не успеал да ја најде својата *калокаџија*, за него убавината и добрината се две противречни начела. Затоа тој нурнува во сферата на религијата, каде треба и единствено може да се спојат овие начела. Тој барал преобразба на културата, затоа и доаѓа на идејата за поврзување на Црквата и културата. За прв пат кај Гогољ се поставува

така отворено прашањето, не за отфрлање на културата, туку за нејзина христијанска преобразба. Тој бара „осветување“ на целокупната култура, нејзино преустројство во духот на православието, поточно изградба на православна култура. Затоа, пред уметноста стојат други задачи, „таа треба да го вдахнува човекот во борбата за Царството Божје, т.е. да го поврзува своето творештво со она служење какво што е својствено за Црквата“. (Zenjkovski, 2002, 147). Црквата за Гогољ станува единствен критериум, највисока инстанца, единствено способна да ги разврзе чворовите на современата култура и да ги обедини добрината и убавината.

Во оваа мисија, се разбира, клучната улога ја има Русија и православието. Во ова Гогољ е претходник на словенофилите. Токму со оваа идеја ќе останат да се борат не само руските мислителци, туку и секој промислувач на православието, во духот на споменатиот Петар Чаадајев, прашувајќи се зошто православието не создало/создава култура. Ако од православна инстанца се напаѓа западната, католичка култура, каде и како да се создаде православната? И за Гогољ, духот на православието е различен од католицизмот, Западот го оддалечило човекот од Црквата и Христа и со ова дава аргументи на идната словенофилска критика на Западот. Потребна е култура во православен дух, таква култура ќе ги измири сите противречности, кои западната Црква не е во состојба да ги помири. Гогољ дијагнозата ја поставил, но не стигнал да ја препише терапијата. Ваквата негова позиција, со тоа ќе стане основа за почеток на потрагите по таа нова, православна култура, почеток на барањето за поврзување на културата и Црквата, потрага по изворно-руската идеологија и философија. Оваа идеја целосно и систематски ќе почне да се развива во XIX век, кога ќе почне поставувањето на оригиналните руски философски темели. Инспирација за тоа, секако даваат руските писатели. Меѓу нив, секако е најголемиот философ помеѓу книжевниците:

## Ф. М. Достоевски (1821 - 1881)

Иако овој став за Достоевски како философ многумина историчари на руската философија го негираат, сепак сметаме дека со темите со кои се занимавал, со жестината со која ги отворал и за нив дебатирал (проблемскиот контекст), со острото спротивставување на западните влијанија и со инсистирањето на руска мисла во духот на православието (социјалниот контекст), тој има несомнен придонес во профилирањето на една особена (руска) философија.

Оттука и може да се каже дека *Достоевски низ книжевна форма изнесувал философски релевантни идеи и учествувал во профилирањето на руската философија*. Голем дел од неговите текстови имаат полемички карактер (Во *Дневниците на писателот* голем дел од текстовите не се само со дневнополитички карактер, туку и реакции на актуелни философски струења, како и лични егзистенцијални дилеми со длабоки философски импликации), а и некои од романите се книжевна реплика на актуелни социјално-философски проблеми (*Демони*, *Зайиси од подземјето*, се реакција на револуционерните, на утилитаристичките и атеистички тенденции на времето).

Исто така, самиот тој бил запознат со, не така мал број, на западни философи и философски учења. (Во неговата приватна библиотека се пронајдени комплетните дела на Платон, во младоста се восхитувал на Шелинг и романтизмот, во кружокот на Петрашевски се запознал со учењата на Фурие и Прудон, сигурно и со Фоербах и делото *Бегаша на философијата* на Карл Маркс (Гросман, 1974). Во прогонство ги прочувал Хегел и Кант,<sup>3</sup> живеел во ерата на револуциите и просветителските занеси на Европа и бил запознат со актуелните позитивистички и

<sup>3</sup> Во едно писмо до братот Михаил, испратено од Семипалатинск од 22 февруари, 1854 год., тој бара да му ги испрати Кант, *Критика на чистото ум*, и Хегел, нагласувајќи - „посебно, неговата *Историја на философија*“. Види: Frank Joseph, Goldstein, ed., 1987, 63.

утилитаристички идеи, а во неговите романи се спомнати идеите и на некои актуелни мислители – Русо, Волтер, Расин...).

Очигледно, Достоевски бил зафатен од духот на времето во Русија, кога да се философира – било нужно. Во овој контекст, можеби најоправдана е оценката на Сергеј Булгаков кој вели дека „во личноста на Достоевски имаме не само неспорно генијален уметник, голем хуманист и приврзаник на народот, туку и изразит философски талент. „Од сите наши писатели“ – продолжува Булгаков – „почесното звање уметник-философ со право му припаѓа на Достоевски; кога покрај него ќе се стави дури и Толстој во таа смисла, ја губи својата горостасна величина.“ (Булгаков, 1988, 210 - 227) (ќе видиме, пак подолу, кога ќе зборуваме за Толстој, каква компаративна оценка може да добие творештвото на Толстој во однос на Достоевски). Ваквата синтагма „уметник-философ“ навистина најмногу одговара на творечкиот менталитет на Достоевски.<sup>4</sup>

Ние не само што го прифаќаме овој став дека дел од руските книжевници може да се вклучат во историјата на руската философија и не само што сметаме дека Достоевски е еден од најдлабоките руски философи-книжевници, туку сметаме дека Ф. М. Достоевски имал и заокружен **философски систем**.<sup>5</sup> Колку тоа и да изгледало чудно за еден, прво книжевник, а потоа и книжевник-егзистенцијалист, кому сите системи би требало да му бидат туѓи, сепак го изнесуваме ова смело тврдење. Впрочем, тоа е иронијата на животот, но би рекле и законот на животот: колку и да се трудите да ги одбегнете сите системи, на крајот сфаќате дека сте завршиле градејќи систем – целиот свој живот. Тоа го направил Достоевски, од фаза во фаза, од роман во роман - го градел својот животен светоглед и со тоа и философски систем.

<sup>4</sup> Вака го освојува и Л. А. Чухина во својата студија *Човекоѝ и неговото вредносен свет во религиозна философија* (Чухина, 2001).

<sup>5</sup> Ваквиот мој став го елаборирам и Достоевскиевниот систем го реконструирам во книгата: *Достоевски: од подземјето до Бојочовекоѝ* (2008). Скопје: Аз-Буки.

Внимателното читање на сите негови книжевни дела, неговиот *Дневник*, *Белешкиите*, како и на неговата кореспонденција, може да ни помогне во реконструкцијата на неговата философија токму како систем. Секако, тоа секогаш ќе остане реконструкција и како таква, тоа секогаш ќе биде интерпретација со која можеби и нема да се согласите, но никако не може да се негира дека е можна реконструкција и извлекување на философски импликации, а според нас како што рековме - и на цел, заокружен философски систем.

Во оваа прилика ние само многу кратко ќе посочиме во кои насоки е можно да биде реконструиран тој философски систем, без да одземеме премногу простор, особено со оглед на тоа што во друга прилика веќе детално се произнесовме за тоа и ако читателот има интерес за дополнителна аргументација, го упатуваме на нашата студија *Достоевски: од њодземјето до Бојочовекот*. Затоа што навистина, во овој кусо скициран приказ, навистина нема место за каква било детална и којзнае каква оригинална интерпретација на кој било мислител, вклучително и на Достоевски. Недоволно отстапениот простор овде за Достоевски, ни малку не значи дека не ја гледаме или дека ја минимизираме неговата заслуга за руската философска мисла. Напротив, ја ставаме на прво место во однос на сите други руски книжевници.

Трите главни тематски области во кои, според нас, се гради философијата на Достоевски се: **гносеологија**, **антропологија** и **религија**. Поставувањето на проблемот е во рамките на гносеологијата (констатирање на гносеолошкото двојство во човекот), каде, главно преку романот *Зайиси од њодземјето* е направена анализата на проблемите на познанието и се констатирани антиномиите до кои доаѓа умот. Има и историски потврди дека Достоевски го читал Кант и веројатно бил согласен со неговите антиномии. На скоро слични позиции стои и Достоевски – во секое од важните, егзистенцијални прашања (Бог, бесмртноста), умот доаѓа до подеднакво валидни, т.е. невалидни одговори за секој од



антиномичниот пар. Оттука, само и исклучиво на планот на познанието, решението е невозможно.

Откако овие проблеми се лоцирани во гносеолошки рамки, но и се констатира дека во тие рамки не може да се решат, тие се слеваат во областа на антропологијата, каде антиномичноста, противречноста се увидува не само како гносеолошка, туку таа станува суштинска, онтолошка човекова детерминанта, иманентна на неговата природа. Двојството, кое првично се јавуваше само во умот, на планот на познанието, сега се појавува како онтолошка одредница на човековата егзистенција. Човекот е длабоко противречно суштество по својата природа и тоа не се надминува на планот на природата – каде таа противречност се констатира. Затоа, сега Достоевски, основниот предмет кој го интересира – човекот, е поставен во светло на **слободата**, слободата како проблем, но и како решение на човековата антиномична природа. Впрочем, тоа се антиномии на слободата – таа е и проблем и решение. За да го изнајде тоа решение на антиномичноста на онтолошката супстанца на егзистенцијата, решението мора да се префрли на теренот на религијата.

Во областа на религијата, пак, е покажана конечната синтеза до која дојде Достоевски, синтеза во која се надминуваат сите противречности од гносеолошкото, онтолошкото и антрополошкото ниво. Синтезата е во Христос, кој е повеќе од морален образец и идеал, тој е Богочовек, нова реалност, во која сите антагонизми го добиваат своето смирение и смисла. Со ова, рациото е дефинитивно надминато во еден уникатен *мистичен реализам*, во кој единството е остварено во надемпириската сфера.

Скоро целосно на позициите на православното учење, Достоевски ги разрешува гносеолошките прашања во антропологијата, антрополошките во гносеологијата, слевајќи ги во религијата. Вака, тој го конструира својот мистичен реализам, како единствено длабинско објаснение и на стварноста, но и на она зад таа емпириска стварност, како нејзина детерминанта, објаснение и оправдување. Тој трансемпириски

карактер на една подлабока реалност е таа мистична реалност за која зборува Достоевски и како што впрочем самиот се декларира – мистичен реалист. Колку чудно и противречно да звучи оваа фраза „мистичен реализам“, сепак, аргументацијата на Достоевски е доволно силна да не убеди дека вистинската, подлежаќката реалност е навистина мистична.

Сосема поинаква, нималку мистична, ами напротив рационализирана и првенствено морализаторска била религиозноста на:

### Л. Н. Толстој (1828 - 1910)

Но, се разбира, патот до религиозноста, како и на секој грешник и за него бил долг и мачен. Роден во благородничко семејство, со благородничка титула своевременно доделена на неговите предци лично од Петар Велики, финансиски добро ситуиран, грофот Толстој најпрвин ги засакал и убавите вина и убавите жени. Особено лесните жени. Бил чест гостин во домот на брата си, кој бил полн со такви, но и на бројните Петроградски крчми, преплавени со „циганки“, алкохол и кавги, а секако редовно ги посетувал и јавните куќи. Колку пати самиот во *Дневникој*, се колнел дека повеќе нема да оди кај „Циганките“, но секогаш одново и одново им се враќал. „Вчера се соблазнив на една убавица Циганка; но Бог ќе ме спаси“ (Толстой, 1935, 167) - стои во *Дневникој* на писателот, но веќе „неколку реда подолу“ заборава на Бога, но не и на Циганките: „Живеам како некој гад; иако не сосема бесмислено, сепак скоро целосно ги напуштив моите преокупации и целосно паднав со духот“, но вечерта, сепак - „повторно кај Циганките.“ (Толстой, 1935, 167).

Тие авантури ќе родат и неколку ликови во неговите дела: Шчербагова, девојка од високите кругови, ќе ја овековечи во *Приказна за вчерашниот ден*, татарската девојка за време на неговиот војнички престој на Кавказ, во романот *Козаци*. *Дневникој* е полн со неговите љубовни изливи при кои скоро за секоја втора жена со која имал бурна љубовна романса, запишал дека би „ја оженил“. А дека животот пишува

романи и особено дека е иронично копице, доказ е неговата женидба, но и сиот негов семеен живот, кој е токму таков – како од роман. Се жени всушност со ќерката на една негова љубов од детството, која своевреме-но како дете ја турнал низ скалите затоа што не му ја возвратила љубо-вта, заради што сиротата девојка кривела со години. Кога после долго време, сега веќе средновечниот гроф повторно се врткал околу своја-та детска љубов, тој всушност ги заведувал нејзините ќерки, од кои со едната се жени. Иако флертувал со трите: и со Лиза и со Соња, на крајот се одлучил да ја побара раката на Софија. Но, оттука, драмите на Толстој не престануваат, тој продолжува да флертува, додека семејната агонија растела до неподносливост. Единствено што го држело тој брак биле тринаесетте деца што му ги родила Софија. Сепак, на крајот од својот живот решава да побегне и од својата сопруга и од сè, а најверојатно првенствено од себе си. Но, ниту великиот Толстој не знаел дека никој никогаш не успеал жив да побегне, особено не при обидот за последното „бегство“ – качувајќи се на воз од Јасна Полјана, верувајќи дека засеко-гаш го напушта својот долгогодишен дом. На 7 ноември, 1910 година, умира само неколку станици подолу, на мала, селска станица Астапов.

Овој вовед во интимните детали од животот на Толстој треба да не доведат до некои од противречностите во неговите философско-книжев-ни идеи. Чиниме дека оваа растргнатост помеѓу генијалноста во него - што ја насетувала мистичното единство на светот, и силно изразената индивидуалност и острастеност - што го гонела кон морализам, го чини психолошкиот фон на кој се градат неговите идеи. Од неговата генијална проникливост се родил пантеизмот, а од неговата силна индивидуалност - панморализмот. Многу бргу подолу ќе ги елаборираме накратко овие идеи кај Толстој.

И велиме само идеи, затоа што тешко дека неговиот светоглед може да се систематизира и да се зборува за еден заокружен систем на филосо-фија. Иако пишува многу: ако некој писател, уметник, творец воопшто,

некогаш и помислил дека напишал многу во текот на својот живот, нека ги погледне собраните дела на Толстој – 90 тома! Сиот живот на творецот на тацна – од опишување на своето *Действије* и *Млагосиј*, низ *Дневници* и *Писма*, преку *Војна и мир* и *Ана Каренина*, до *Кројцеровата соната*, *Отец Сергеј* и *Царскиот Богје е во нас* и *Воскресение...* Толстој бил вонредно плоден писател.<sup>6</sup> Не само со квантитетот, ами пред сè со книжевниот квалитет, Толстој бил еден од најчитаните и највлијателните руски автори, како во времето кога живеел и творел, така и до ден денес. Но, тие идеи останале само тоа – идеи - без да успее да изгради еден конзистентен философски светоглед. Како што вели Зењковски: „Имало многу *случајно* во неговите философски афинитети во овој или оној период, затоа што бил подложен на влијание на книгите кои случајно му доаѓале до рака.“ (Zenjkovski, 2002, 312). Неговиот силно изразен индивидуализам, бунтовност, па и суета, не му дозволиле сето тоа да го осмисли и систематизира на соодветен начин.

К. Леонтјев во својата брилијантна студија за Толстој наведува еден цитат, кој во голема мера го открива карактерот на творештвото на Толстој, а со тоа и основната разлика помеѓу неговиот и генијот на Достоевски: „Еден од нашите познати научници и писатели, пред неколку години, анализирајќи го романот *Ана Каренина*, помеѓу другото, забележа дека оној што ја проучува Ана Каренина, го проучува стварниот живот.“ (Леонтъевъ, 1911, 11). И навистина, Толстој е далеку подобар сликар на стварниот живот, отколку Достоевски, но и не само во однос на Достоевски, туку можеби во тоа е најдобар во руската литература воопшто. Особено во првиот период од неговото творештво, пред да биде зафатен од товарот на морализмот. И можеби за литературата како таква, навистина е жално што „моралниот победник извојувал, во крајна линија, Пирова победа над уметникот.“ (Левицки, 2004, 128). Но, сепак,

<sup>6</sup> Денес сите достапни во електронска форма на интернет: <http://www.readingtolstoy.ru/> и <http://tolstoy.ru/>

Толстој е сликар во литературата, неговите описи, неговите ликови и собитија се можеби најживописно насликаните во севкупната руска, но и светска литература.

Може слободно да се каже дека дури и во таа „моралистичка фаза“, неговиот строго литературен гениј стои повисоко од оној на Достоевски. Затоа што неговиот хабитус бил различен од оној на Достоевски. Можеби во таа смисла, најточна е оценката на Мерешковски, изнесена во неговата книга *Толстој и Достоевски*: „Кај Толстој има превласт на плотта над духот, кај Достоевски – на духот над плотта.“ (Mereškovski, 1982, 69). И во оваа особеност лежи можеби и најважната, клучната, би рекол, разлика помеѓу двајцата руски гении. И оттука различниот вкус додека ги читате. Кај Толстој ниту оддалеку го нема тој патос што го има кај Достоевски. Толстој е далеку „потрезвен“ писател, неговата литература е далеку „поздрава“ од онаа на Достоевски. Толстој не „боли“ додека го читате, како што тоа е случај со Достоевски, дури и ако и има „болка“ кај Толстој, тогаш таа е строго естетска, уметничка, т.е. токму катарзична. Кај Достоевски, таа е патолошка.

Како што точно вели Берѓаев, Достоевски е тежок и дегутантен за читање, тој го убива вкусот за друга литература, или прецизно: „Сè станува блуткаво после престојот во царството на Достоевски, тој просто го убива вкусот за читање на други писатели.“ (Берѓаев, 1977, 7). И во таа смисла, прав е Берѓаев: „Нема ништо полесно од тоа да ги откриете уметничките недостатоци во романите на Достоевски. Во нив нема уметничка катарза, тие се болни, секогаш ги пречекоруваат границите на уметноста.“ (Берѓаев, 1977, 7). А тоа нема да го најдете кај Толстој, од чисто естетска перспектива, секој роман на Толстој, слободно можете да го ставите над романите на Достоевски. На Толстој му бил туѓ тој трагичен патос што го носеле скоро сите ликови на Достоевски. Трагедиите во романите на Толстој се случуваат, се збиднуваат, тие се резултат на дејството и на самата структура на градење на нарацијата,

а не на патологијата на ликовите, како што е случајот кај Достоевски. Затоа Толстој е подобар раскажувач – колку оваа констатација да изгледала смела, дури можеби и неправедна кон исто толку великиот (но во сосема друга смисла), Достоевски.

Но, не дека во таа и таква литература Толстој немал што да каже. Напротив. Особено во втората фаза од својот интелектуален и творечки развој. Впрочем, тој како постојано да бил распнат на истиот крст како и Гогољ – помеѓу уметноста и моралноста. За него уметноста, колку и да е убава, во својата суштина останувала соблазна. И затоа, како старее, сè повеќе таа уметност во неговите раце ќе се претвора во орудие на моралот. Тоа секако полека, но сигурно, ќе го убива уметникот Толстој, на сметка на моралистот Толстој. Но, и во таа фаза, мора да признаеме, неговата уметност, како уметност, е на повисоко рамниште од онаа на Достоевски. После читањето на *Кројцеровата соната* или *Отец Сергеј*, во кои иако Толстој морализира, сепак, уште долго во нас останува вкусот на уметноста. Кај Достоевски, талогот на болката.

Но, оваа животна растргнатост, Толстој некако не го следи едновремено. Во првата фаза од своето творештво, што е видливо во *Војна и мир*, тој е строго уметник, сликар, а во втората фаза, која веќе се насетува со *Ана Каренина*, се буди Толстој моралистот. Во првиот животен период, силно изразената индивидуалност, стихијната жед за живот, бујното со страсти тело и полнотата на животот што ја чувствувал, го воделе неговиот ум кон пантеизам, кон силно чувствување на обоготвореноста на сиот свет и живот околу него, во кој тој восхитено и егзалтирано учествува. Како што сугерира и самиот во неговата *Исјовед*, верувал во таа сеопшта стихија на животот, во идеалите кон кои се стреми и на законите кои ги открива; и за таквата верба, доволно е само мало, ситно учество на поединецот во тој сеопшт тек на животот за да се почувствува корисен и осмислен, или како што прецизно си вели самиот на себе си: „Сè се развива, диференцира, се усложнува и се усовршува врз основа

на закони кои раководат со тоа. Ти си дел од целината. Спознавајќи ја, колку што е можно таа целина и спознавајќи ги законите на развојот, ти ќе го спознаеш и своето место во целината и самиот себе си.“ - А на планот на моралноста тоа значи - „Целото човештво живее и се развива на основа на духовни *идеали* кои го раководат. Тие идеали се изразуваат во религијата, во науката, во уметноста и во општеството. Тие идеали стануваат сè повисоки и повисоки и човештвото се движи кон сè повисока благосостојба. Јас сум дел од човештвото и мојата смисла се состои во тоа да содејствувам со сеопштиот разум и да придонесам за остварување на тие идеали на човештвото.“ (Толстой, 1935, 45).

За младиот, интелигентен Толстој, полн со енергија и младешки страсти, тој општ развој во кој се чувствувал дека придонесува, бил доволен. Но, пред неизбежноста на смртта, тоа не е доволно, животот мора да се осмисли индивидуално и трајно. Смртта на брат му со кој бил близок, уште посилено ја обесмислува таа верба сеопштиот прогрес како начин да се осмисли егзистенцијата. Веќе кон крајот на 70-тите години Толстој доживува една длабока душевна криза, која ја опишува во своите *Исповеди*, со што сенката на смртта засекогаш злокобно ќе лебди над осмислувањето на неговата егзистенција. Страста и љубовта кон животот и сенката на неизбежната смрт – ете го фонот на противречноста што врие во Толстој.

Исто така, кај Толстој се јавила и таа силна желба за борба против нагоните и демоните од младоста, кои му претставувале константен извор на незадоволство. „Тежнењето кон усовршување, константното незадоволство со себе си, борбата со 'нижите' нагони и страсти, веќе во тоа време (во младоста – Т. С.), потполно го исполнувало неговиот внатрешен свет.“ (Zenjkovski, 2002, 312). Во возрастните години, тоа конечно го упатило кон моралистичката фаза. И тогаш, доволно суетен за целосно да ги прифати догмите на христијанството, но и доволно мудар за да знае дека спасението е невозможно врз основа на неговиот

претходен светоглед, Толстој создава „сопствена религија“: ги прифаќа моралните учења на христијанството, но не и темелните догми, меѓу кои и основната – Богочовечката природа на Христа. Во списот *Во што се сосѝои мојата вера*, тој не вели го прифатив Христос, туку „јас по-верував во учењето на Христос.“ (Толстой, 1935, 5). Значи не Христос како Богочовек, не Христос како втора ипостас со подобна божествена усија, не Христос Спасителот, искупителот... туку само Христос учителот. Она што Достоевски го отфрлил – Христос како морално начело, Толстој го прифатил. За Достоевски, нема да нè спаси моралот проповедан од Христа, туку тоа што Логосот стана тело. Ова за Толстој и „неговото“, рационализирано христијанство, било премногу. Сето тоа искомбинирано со восхитеноста од ориенталните религии, го комплети-рало философскиот и животниот светоглед на Толстој во кој доминирал морализмот. Иако, како што рековме, тоа се повеќе насетувања, лични потраги, отколку систематски изграден, рационален философски светоглед. Генералната оценка ја делиме со Зењковски – Толстој бил толку опседнат со искупувањето преку моралот, што тоа претставувало вистинска тиранија на ова морално начело врз севкупниот живот. Веројатно тоа најмногу пречело како на неговиот живот, така и на неговата литература. Во секој случај, Толстој останува редок книжевник, кој сепак не успеал да „порасне“ во философска величина.

## Заклучок

Завршувајќи го овој приказ за, според нас, трите најголеми руски книжевници, можеме да констатираме дека руската литература, во својата основа е повеќе или помалку философска. Таа постојано орбити-ра околу философските прашања и тоа не кои било, ами оние метафизичките, вечните философски прашања кои се актуелни во секоја епоха.

Философските идеи присутни во руската литература се навистина важен момент за руската култура воопшто. Имено, со литературата,



философските идеи влегувале помеѓу пошироките народни маси. На тој начин, голем дел од типично руските философски идеи – како сеединство, богочовештво, Софија и др. – станале дел од руската култура, дури и повеќе, дел од рускиот начин на мислење, од нивниот менталитет. Специфичноста на „руската душа“ е во голема мера детерминирана токму од овие идеи кои од интелектуалците се движеле кон широките народни маси, особено од писателите кои и за време на нивниот живот биле популарни во својата земја.

Се разбира, не треба да се претпостава дека секој селанец, до последен го читал Достоевски или Толстој. Влијанието е присутно и тие биле читани, но тоа не било така масовно, како што би можело да се претпостави од денешна перспектива, со оглед на тоа што во XIX век во Русија едвај 25% од населението било писмено. Но, сепак, литературата како далеку подостапен медиум за пошироките слоеви од „егзактноста“ и понекогаш и езотеричноста на философијата, секако повеќе придонела за распространување на философските идеи.

Со тоа руската литература се покажува и како претходник на автентичната руска философија. Секако, уште еднаш, тие се писатели, книжевници и тоа сè уште не е философија во академска смисла на зборот, но тие во голема мера се заслужни за трасирање на патот кон автентична руска мисла. Имено, руските писатели разработени овде влегуваат во таа автентична линија на развој на руската философија која поаѓа од првиот мислител Сковорода, преку духовните академии и словенофилите, и ќе доведе конечно до „вистинска“ философија, олицетворена во системот на В. Соловјов и инспиративниот Н. Фјодоров, кои се стожерите на руската религиска мисла.

## Литература

- Толстој, Л. Н. (1935). *Полное собрание сочинений в 90 томах*. Москва: Художественная литература.
- Mereškovski, D. S. (1982). *Tolstoj i Dostojevski*. Beograd: Partizanska knjiga.
- Берњајев, Н. (1977). *Трагедија и свакодневица*. Београд: Логос.
- Леонтьевъ, К. (1911). *О романахъ гр. Л. Н. Толстого: анализ, стиль и веяние*. Москва: Оптиной Пустыни.
- Левицки, С. (2004). *Огледи из историје руске философије*. Београд: Логос.
- Чухина, Ј.А. (2001). *Човекој и нејовиој вредносен свей во религиознајџа философија*. Скопје: Един-соф.
- Стојанов, Т. (2008). *Достоевски: од њодземјетџо до Бојочовекојџ*. Скопје: Аз-Буки. 2008.
- Гросман, Ј. (1974). *Достоевски*. Београд: СКЗ.
- Joseph, F. and Goldstein, D.ed., (1987). *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Булгаков, С. (1988) „Иван Карамазов као философски тип“, *Градац*, бр.16, 1988: 210 - 227.
- Радовић, В. „Смешне згоде у Потемкиновом селу“ во: Гогољ, Н. В. (1986). *Ревизор*. Београд: Рад.
- Лалић, Р. „Предговор“ во: Гогољ, Н. В. (1966). *Мртџве гуше (џоема)*. Београд: Просвета.
- Zenjkovski, V. V. (2002). *Istorija ruske filozofije*. Podgorica/Beograd: CID/JP Službeni list.



УДК: 808.5:1

## БАРБАРА КАСЕН: РЕТОРИЧКИ ЕНКОМИУМ ЗА СОФИСТИКАТА

**Марија Тодороска**

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

### **Abstract**

This paper is dedicated to our professor of ancient philosophy Vera Georgieva and hers 70 years jubilee. As in any other homage in this one too we have double aspects – of celebrant and the giver of homage.

Therefore this has that double aspects, side or point of view to designate one gray zones in ancient philosophy – the place of rhetoric/sophistic. In that effort we have another female voice – Barbara Cassin to help us to re evaluate diminished position of rhetoric/sophistic in ancient greek philosophy.

Whole work has generally two parts – first is focused on positioning of rhetoric/sophistic in works of Plato and Aristotle. They both underestimate the rhetoric/sophistic in their opinions because of lacking of ethical and political consequences.

The second part is about modern interpretation of rhetoric/sophistic through the lences of speech acts – locutionary, illocutinary and perlocutinary.

The project of Barbara Cassin leads to the conclusion that rhetoric/sophistic is not against philosophy, is not antiphilosophy (as Badiou claims) but one new kind of practice, angle, approach toward being so we gain extended situational understanding of being and truth.

**Key words:** Sophistic, Rhetoric, Speech acts, epideixis, eidos/eidolon

Софистиката, давањето почест некому го издигна на највисок пиедестал. Тоа е начинот на кој оддавањето на почест станува освен спомен и демонстратор на силата на зборот, преку збор, дискурс, логос. Почестите ги оддаваме за некој труд, за извесна состојба или за некој настан. Во овој случај давањето на почест на нашата професорка д-р Вера Георгиева е настан кој несомнено мора да биде одбележан, мемориран, осветлен. Осветлувањето, логосот можеби се најдобрите средства

за тоа, за аголот на гледање, за неповторливите средби, за личниот печат и на славеникот и оддавачот на почитта. Софистиката демонстрира ваква двојност, која мора да биде промислена, помината, проживеана, продуцирана.

Овој труд посветен на д-р Вера Георгиева, за нејзиниот придонес во филозофијата, особено античката грчка филозофија ќе го покрепам и со уште женски филозофски глас, оној на Барбара Касен демонстрирајќи и полемизирајќи со филозофијата, софистиката или со двете.

Барбара Касен влегува во костец со Филозофијата низ софистиката, ја препознава софистиката во филозофијата, ја идентификува софистиката како филозофија. Обидот со кој филозофијата повторно би го вдомила отфрленото дете – софистиката, Касен го прави со помош на реториката, практиката и релативизмот. Реториката е јадрото на софистиката или подобро нејзиниот *sine qua non* што ќе биде пресуден за судбината на софистиката.

## Реториката помеѓу софистиката и филозофијата

Реториката освен во антиката и кај некои современи автори има негативен одиум. Таа се поистоветува со говор во кој има *йоловична висџина*, со што *се йласира лажна слика* и конечно не дава никаква супстанција кон сегашноста (Worthington, 2010, 17-18). Оваа култура на новиот дискурс засекогаш ќе остане во сивата зона на неразликувањето, во зоната на преодот, во транспозицијата од поезија кон проза, од орална пракса кон литерарност. Оваа *се ушџие нейпракса* Касен ја нарекува *реторски йресврџ* низ формите на испитувачки говор, слободен говор и епидеикс-говорот. Испитувачкиот или форензичен говор е прикажан со примерот на Коракс и Тисија со кој им помагаат на своите сограѓани да го зачуваат својот имот наспроти тираните Хиерон и Гелон, слободниот говор е Горгијиниот говор до Атињаните да не започнуваат војна со Сицилија, а истиот Горгија го дава и најславниот пример на епидеиктички

говор, кој всушност е одбраната на Елена. Ваквите говори признаени од Аристотел ја издвојуваат реториката како вештина на изборот, но не и знаење. Аристотел се сомнева дека реториката може да покаже знаење затоа што нејзините средства секогаш завршуваат во изборот кој може да биде презентирачки и аргументативен, но не и со телос.

Во *За софистичкиџе љобивања* реторот избира помеѓу видовите чевли, но не според вештината или умеењето на чевларската вештина, туку само меѓу изборот на различни чевли кои се готови (*ready made*), кој според Касен е еден маоистички пристап (*Aristotle On Sophist. Ref. 184a2-10*). Вториот, презентирачкиот избор осцилира меѓу поетскиот, ритмичкиот, вариететскиот стил, оној кој поентира со ефектот, отколку со изразот (*Worthington, 2010, 485*). Но за Аристотел оваа супрапозиција на реториката е во однос на расудувањето, а не во однос на карактерот (*Arist. Polit. 1450b4-8*) за Касен е доволен аргумент да ја прогласи реториката за софистика која се обидува да го припитоми софистичкиот *logos* (*Cassin, 2014, 72*). Ако за Аристотел реториката ја има аргументацијата, убедувањето, а ја нема етиката, за Касен реториката со *logos*-от е нов консензус, ново *koine* (*Cassin, 2014, 74*). Горгија низ говорот, игра со *logos*-от, ги користи зборовите и стварите во ново значење, ги става во нов *topos*, ги претвора во *gryō*. Таа вештина со која се зборува истовремено за слично – различно, едно – многу, мирување – движење, а која Платон ја препознава кај *елејскиоџи Паламеџ* – Зенон ја нарекува *antilogikē* (подоцна познато како *antilogika* (*Plat. Phaedr. 261c-e*)). Реториката почнувајќи од баналности избира нови формати на истото, претвора една ствар во својата спротивност, генерира контрапозиции, го користи ефективниот говор да создава нови нешта, станува перформативна вештина. Според Керферд, Платон ја разликува еристиката од антилогиката. Еристиката била вештина на долги и често пати ирелевантни говори, употреба на секаков вид на грешки, вербални амбигвитети

осудувајќи го опонентот на молк, додека антилогиката е начин на спротивставување на една логика на друга (Kerferd, 1981, 59).

Еквивокалноста на реториката со своите вариетити нема единствена исходишна точка, а тоа е она што ја создава платоновско-аристотеловската антипозиција. Но ако се допушти филозофијата да завршува со етиката, дали на тој начин не се инструментализира самата филозофија (McLennan, 2015, 96). Новото *koine* на Касен сугерира не ново битие, но создавање нови вредности, надминување на плаузибилноста и втурнување во нови видови на очигледност (Cassin, 2015, 75).

Она што Платон се обидува да го девалвира, детронизира е всушност *logos*-от на демократијата, непријателот на филозофскиот крал – софистичкиот продавач на магла. Тоа филозофско лудило, неможност да се излезе од дискурсот со дискурс, непостоењето на круцијален доказ, отсуството на хиерархија на аргументите го изедначува со значењето на божицата на Убедувањето – *Peitho* или заведувачката која не може да биде одбиена (Guthrie, 1971, 50). Софистичката реторика која Платон ја денунцира со својот преод од ортодоксија кон хетеродоксија воведува еден негативен систем на вредности, со најстрашни последици по државата, политиката и праведноста. Говорот на Горгија наспроти Парменид е обид за таквата рушителска сила на софистиката. Горгија, според мислењето на Лиотар и Касен ја извртува *демонската фраза* на Парменид во формата – битието е. Мекленон тоа го препознава како софистички трик на уништување на софистиката, преправајќи се дека се брани (McLennan, 2015, 69).

Формата на темен нихилизам која провејува кај Горгија дополнета со филозофска залуденост е парадигма на измамата (*apathē*) десигнирана и како релативизам, радикален емпиризам или трагичен егзистенцијализам (Caston, 2016, 206). Реториката која Горгија ја користи во *Енкомииум за Елена* некои ја сметаат за забава, просто уживање во говорот (Caston, 2016, 207) за Касен е продолжено создавање на јазикот, за форматирање

на polis-от, премин од онтологија кон логологија (Cassin, 2014, 75). Реториката или софистиката така станува растргната меѓу апсолутниот скептицизам, за со тоа да стави крај и на филозофијата и догматскиот дијалектички крај, како единствено валиден.

Растргнувањето на реториката сепак е на сметка на филозофијата. Кај Платон реториката не е ни епистеме, ни вештина, но искуство, навика, нешто кое од eidos станува eidolon (Cassin, 2014, 76). Лимитирањето на дејството на реториката е поради нејзината имитација на идеите со што станува дури и полоша од софистиката. Касен ја дава шемата на дејства, професии поделени со оглед на критериумот eidos/eidolon.

1	2	1'	2'
Законодавство	Праведност	Гимнастика	Медицина / (eidos, tehne/episteme)
Софистика	Реторика	Козметика	Готвење /eidolon, kolakeia

1 и 1' означуваат норма и структурираност, а 2 и 2' корективни примери, лекови. Ако реториката е полоша од софистиката исто како што праведноста е полоша од законодавството, тогаш нејзиниот однос би бил сличен како дејството на готвењето за телото, за разлика од медицината. Така на реториката ѝ недостига сигурност за да биде епистеме, но и нејзината карактеристика од *Федар* дека е atehnos tribe не ја доведува поблиску до определба која би била прифатлива за Платон. Пулакос реториката ја десигнира како tehne чиј медиум е logos-от за terpsis (естетско уживање) и pistis (верување) (Poulakos, 1983, 36). Во *Горџија* 463b и *Федар* 260e реториката е опишана како нешто што се занимава со мненија (doxas), појави, слики и лажност (eike). Овде Сократ иако е понежен со Тисија, Горџија, Хиџија, Протагора сепак сите заедно се означени како сè уште не ретори, затоа што не знаеле што тоа реториката е (Plat. *Phaedr.* 296b). Нивното незнаење е двојно, од една страна не знаат дека реториката не се однесува само на јавниот говор, но и приватниот (Plat. *Phaedr.* 261b) и ако тука ја искористиме Аристотеловата определба на метафората (како моќ која со познанието на сличноста води



кон откривање на вистината), тогаш реториката со владеењето на *eikē* и *pseudē* ќе ја владее и вистината. Платон се обидува да ги побие софистите особено во *Протиџора*, *Горгија* и *Софисти* со софистички средства, но побивањето изгледа е незадоволително (Balaban, 1999, 43). Се чини и Платон флукутира од дијалог во дијалог во неговата десигнација на реториката, но најважно од сè е нејзината филозофска асимилација или допуштање. Ремс наведува некои современи автори кои може да пронајдат *добра* реторика кај Платон. Таа би се однесувала на *добар* говор кој може да ги допре душите, различен говор за секоја една душа (Reames, 2012, 137). Мекленон го наведува спорот на Крон со Лиотар каде оваа неодреденост не се гледа како противставување на филозофијата на софистиката, но како изместување на опозитноста (McLennon, 2015, 72). Низ психоаналитички ракурс, Младен Долар во спротивственоста на вистината, универзалноста, единството, идејата и чистата итроштина, пародијата, играта со зборови, контингентноста гледа појава на несвесното, а со тоа и востоличување на хомонимноста (Dolar, 2019, 70). Дали на тој начин и софистиката може да продуцира некаква вистина? Во *Фегар* се инклинира и кон мислењето дека реториката не е ништо друго но дијалектика, односно практика (*psychagogia*) која може да продуцира цел еден систем кој е способен да им се обраќа на боговите (Plat. *Phaedr.* 273d-e). Реториката е говор кој од илузија се издига до божествена пракса, но никогаш и како политичка. Тоа и современите теоретичари на реториката го издвојуваат затоа што реториката е насочена кон универзална публика и не може да биде регулативен принцип, со етичко-политичка димензија. Реториката станува политичка само во однос на митот.

### **Реториката во сивата зона**

Аристотел со инвенцијата на принципот на неконтрадикторност врши селекција на тврдењата кои резултираат со вистина. Само тврдења кои подвргнати на законот на неконтрадикција може да доведат

во вистина, додека оние кои, на извесен начин продолжуваат да вршат влијание – се исклучени. Ставовите кои освен со вистина одат кон понатамошно убедување, не осврнувајќи се на доволниот разлог, во случајов законот на некотрадикторност, се реторички средства кои *зборувајќи кон* го нарушуваат потребниот услов да се означат како филозофски. Таа дистинкција на *зборувајќи кон* наместо *зборувајќи за* е замена на филозофијата со убедувањето. Овој вид на говор кој ги нарушува двата принципи на Аристотел кај Касен е означен како *logologia*, каде *logos-oīi* е асимилиран од *nonlogos-oīi*, со својот корифеј – Протагора (Cassin, 2014, 174).

Воведувањето на *продолжено дејство* на говорот ги инаугурира модерните аспекти на јазичната проблематика – локуторниот, илокуторниот и перлокуторниот акт, како говорни чинови. Барбара Касен во нив ги препознава овие дејства на говорот кои во антиката флукутираа меѓу реториката и софистиката. Касен ги воспоставува односите: филозофија – реторика – софистика / локуторен акт – илокуторен акт – перлокуторен акт. Оваа дивизија на Остин не е задоволителна за Касен, зашто според неа се измешани или се неразликувани илокуторниот од перлокуторниот акт, со што и реториката ја контролира софистиката. Касен има намера да ја разниша реториката или да ги покаже нејзините аргументи против Остин, за поделбата и дејството на секој говорен чин.

Касен има своја дивизија каде на филозофија, реториката, софистиката ѝ парираат говорните чинови – *зборувајќи за*, *зборувајќи кон* и *зборување заради зборување*. Говорните чинови се однесуваат на актот на зборување, но на акт од кој се зборува – актот кој некој го користи. Касен ја користи дескрипцијата на Емил Бенвенист дека *актиоīi* (*говорниоīi*) е *идентичен со користиењето на актиоīi* или означеното е идентично со референтот (Cassin, 2014, 177). Остиновите дескрипции се познати одамна како формули на завет, заклетва или закон. Трите димензии на

јазикот ја надминуваат *династијата* на логосот и го отвора новиот спектар на јазикот.

Касен во дескрипцијата на активистичката димензија на јазикот зазема поинаков став од оној на Остин. Остин се обидува филозофијата да ја разбуди од апофантичкиот дремеж – филозофската декларативност со неговата инвенција – илокуторниот акт. Но Остин не прави јасна демаркација меѓу илокуторниот и перлокуторниот акт што Касен го чита како проширување на говорниот чин со перформанс или со перформативната функција. Но според Касен она што кај Горгија е говорен чин или *epideixis* е начин за надминување на филозофијата (со локуторниот акт) и реториката (или перлокуторниот акт). За неа *epideixis* не е говорчија вистина завршува со убедување (реторика), но завршува со среќа (софистика – логологија).

За подобро разбирање на оваа екстраполирана функција на јазикот Касен дава свое мислење особено за илокуторниот и перлокуторниот акт. Таа смета дека перлокуторноста не смее да се изедначува со перформативноста имајќи го предвид постојниот Остинов пар констатив – перформатив. Префиксот *iper* според неа генерира различни филозофски импликации. Терминолошки зборот перформанс произлегува од глаголот *performe*, а кој потоа станува супстантивизирана придавка со што добива проектирана цел. Оваа конотација ја извлекува од кај Горгија за кој говорот е *apo telei*–остварување до самиот крај, што значи дека перформативот како став произведува дејство, ефект (Cassin, 2014, 179).

Така перформансот не е *јовор за* или *јовор со* кој се извршува, но *јовор низ* (Лакановски речено лингвистерија) кој произведува ефект, тоа е употреба на говорот како средство или тоа би бил перлокуторниот акт. На тој начин Касен обидувајќи да го ограничи дејството на реториката, всушност само подобро го прецизира, укажувајќи на практиката – реториката да произведува ефект кој може да има мултипликативни последици. Токму тој аспект на реториката за Остин е проблематичен, имено

истиот, според него не продуцира тврдења. Остин како и Аристотел е прецизен во демаркациите на полињата на дејство на трите споредбени активности – филозофијата, реториката, софистиката, но не дава пример за реториката или перлокуторниот акт. Лакуната на пример за перлокуторниот акт не е во издвојувањето или компарацијата со другите говорни чинови, но во нејзината недоволност. Имено, перлокуторниот акт каков облик и да земе – убедување, обесхрабрување, изненадување па дури и погрешно наведување не произведува тврдење затоа што не завршува во констатив. Секој перлокуторен акт (пр: ова е шамивчето на вашата сопруга; што би значело дека таа ве изневерува) не завршува со еден став, едно тврдење (Cassin, 2014, 181). Реториката не е погодна за класификација затоа што трансгресира кон публиката, а со таа недовршеност не е кандидат за единствена мерка.

Всушност кај Остин, според Касен со реториката се врши транзиција од дихотомијата констатив – перформатив кон говорните чинови. Темната реторичка вештина го инаугурира третиот вид – перлокуторниот акт. Но Касен констатира дека веќе не само што е невозможно да се одделат илокуторниот од перлокуторниот акт, но и статусот на локуторниот акт е разлишан. Сепак, локуторниот и илокуторниот акт завршуваат на начин кој би бил задоволувачки и за двата вид на тврдења. Имено локуторниот акт на извесен начин станува илокуторен затоа што завршува, како говор – со акт. Локуторниот акт интегрално завршува со успех. Но кај локуторниот акт *силата* (инаку карактеристична за илокуторниот акт) е инвертирана (Cassin, 2014, 185). Со други зборови, ако преформативот е среќен, констативот е вистинит. Совпаѓањето на тврдењата не произведува диспаратни консеквенции, но важи во двата регистри на битието – познанието и практиката.

Парот констатив – перформатив не осветлува разлики во природата, но разлики во употребата, она што е опасно во онтологијата станува дозволено во логологијата. Тоа и за Аристотел, според Касен е молулација,

тоналитет на дискурсот кога вели дека: *Акџиоџи на џоворење неџиџо во оваа целосно нормална смисла е џерформанс на илокуџорниоџи акџи* (Cassin, 2014, 186), проширувајќи ја апликативната функција на јазикот.

Но каков би бил односот на локуторниот и илокуторниот акт – кон третиот вид, перлокуторниот? Дали од локуторниот акт, освен илокуторен може да се изведе и некоја додатна смисла односно дали кај публиката може да се предизвикаат останати консеквентни ефекти, како што се намерата, целта и сл.? За дејството на перлокуторниот акт, како на пример кај одбраната на Елена од страна на Горгија, не е важна само публиката, но и референтот, смислата не се помалку важни – според Лиотар (Lyotard, 1983, 84). Тоа значи круцијален е *ефекџиоџи*. Кај илокуторните говорни чинови важна е силата – на пример: *Извинете ме* е став кој може да продуцира успех или неуспех. Додека перлокуторните акти продуцираат ефект, кој пак од своја страна повеќе инклинира кон среќа (успех) отколку кон вистина. Но консеквентиите на двата чина мора да претпостават субјект кој би ги дистингвирал. Остин тоа лапидарно го изразува вака – *џерлокуџорниоџи акџи мора да биде осџварен во џубликата, а илокуџорниоџи акџи мора да биде носен* (Austin, 1975, 129).

Тоа упатува на заситеноста на илокуторниот акт во однос на перлокуторниот. Имено, според Касен илокуторниот чин е конвенционален, додека перлокуторниот не е (Cassin, 2014, 189). Заситеноста, заокруженоста, завршеноста како одлики на перформансот на илокуторниот акт имплицира конвенционален крај, но Касен верува дека тоа не е целосно без ефект.

## **Заклучок**

Со овој труд се обидовме да го осветлиме местото на реториката во однос на софистиката. Реторичкиот говор е повеќезначен и нема еден единствен израз. Започнувајќи од првите поетски реторски обиди таа почнува да зазема позначаен дел во софистиката. Некогаш изразена како

славната страна на софистиката, денес реториката се десигнира со ефектот наспроти силата како особен софистички израз, генератор на мултипликативни последици.

Реториката е препознаена како издвоен говорен чин кој има различни практични употреби и токму таа условна неодреденост се зема како нејзин недостаток. Но реториката е филозофски употреблива со давањето примери, со дејството врз душата, со *kairos*-от и *topos*-от. Методите, средствата, публиката, моментот ја прават предметативна пракса, однапред смислена, средена, но истите практики може да се препознаат и во филозофијата.

Така со реториката како битен дел на софистиката застанува наспроти вистината која е апсолутна, универзална, еднолична – вистина што тотализира, со нова вистина за битието низ говорот. Реториката со своите средства овозможува отворање на нова вистина, посебна, партикуларна, парцијална вистина како проширено ситуационо разбирање на битието. Таа денес се јавува како женска вистина – нов агол на мислење, гледање, чувствување – афирмација на новиот формат на вистината.

## Литература

- Austin, J. L. (1975). *How to do Things with Words*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, 2 vol. Princeton N. J.: Princeton University Press.
- Balaban, O. (1999). *Plato and Protagoras: Truth and relativism in Ancient Greek Philosophy*. Oxford: Lexington Books.
- Cassin, B. (2014). *Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism*. New York: Fordham University Press.
- Caston, V., D. W. Graham (2016). *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Oxon: Routledge.
- Dolar, M. (2019). Sophist's Choise in: *Crisis and Critique*, Vol. 6, Issue 1.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLennan, M. R. (2015). *Philosophy, Sophistry, Antiphilosophy*. London: Bloomsbury.
- O' Donell, B. (2000). Lacan and the Sophists; Indication of the Logic of the Subject, *Psychoanalytische Perspektiven*, Nr. 41/42.
- Plato. (2005). *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton N. J.: Princeton University Press.
- Poulakos, J. (1983). Toward a Sophistic Definition of Rhetoric in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 16, No. 1.
- Reames R. (2012). The μῦθος Percnicous Rhetoric: The Platonic Possibilities of λογὸς in Aristotle's Rhetoric in: *Rhetoric*, Vol. XXX, issue 2.
- Worthington, J., (ed). (2007). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing.

CIP - Каталогизација во публикација

Национална и универзитетска библиотека “Св. Климент Охридски”, Скопје

1-05Георгиева,В.(082)

1(497.7)(082)

TESTIMONIA philosophica : зборник во чест на проф. д-р Вера Георгиева по повод 70 години од раѓањето / [главен и одговорен уредник Јасмина Поповска]. - Скопје : Филозофски факултет, 2020. 303 стр. : фотографии ; 24 см

Фусноти кон текстот. - Биографија на проф. д-р Вера Георгиева: стр. 9-12. -

Библиографија на проф. д-р Вера Георгиева: стр. 18-22. -

Библиографија кон трудовите

ISBN 978-608-238-183-1

1. Поповска, Јасмина [одговорен уредник]

2. Георгиева, Вера

[посветено на лице или институција]

а) Георгиева, Вера (1950-2020) - Филозоф - Зборници

б) Филозофија -

Македонија - Зборници

COBISS.MK-ID 51814917



# Testimonia philosophica