

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ.КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
СКОПЈЕ
Институт за филозофија



**Идеите за постоењето и за бесмртноста на душата
кај Св. Аврелиј Августин и кај Св. Тома Аквински
*-магистерски труд-***

Студент:
Ена Абјаниќ

Ментор:
Доц. д-р Марија Тодоровска

Мај 2015
СКОПЈЕ

Anima unica forma corporis.
Sanctus Thomas Aquinas , Summa theologiae

СОДРЖИНА

ВОВЕД	5
1. ХРИСТИЈАНСКИТЕ ИДЕИ ЗА ДУШАТА	9
1.1 Поимот „душа“ во Стариот Завет	9
1.2 Воскресението според Светото писмо	11
1.3 Поимот „душа“ во Новиот Завет и кај црковните отци	15
1.4 Бесмртност и воскресение	18
1.4.1 Основни теолошки толкувања на антрополошките обележја на човекот	18
1.4.2 Надживување на човековиот свесен елемент и парусија – две фази во христијанската есхатологија	19
1.5 Учењето на Католичката црква за создавањето на човечката душа - Карол Војтила за моментот на создавањето на духот на човекот.....	21
2. ИДЕИТЕ ЗА ПОСТОЕЊЕТО И ЗА БЕСМРТНОСТА НА ДУШАТА КАЈ СВ. АВРЕЛИЈ АВГУСТИН	24
2.1 Влијанија од Платоновата филозофија	24
2.1.1 Платоновниот мит за душата претставена како крилата запрега.....	24
2.1.2 Човековата душа и космичката душа	26
2.1.3 Платоновите аргументи за бесмртност на душата	28
2.2 Влијанија од манихеизмот и стоицизмот	34
2.3 Теоријата за душата на св. Аврелиј Августин	38
2.3.1 Делови, степени и способности на душата	38
2.3.2 Сеќавањето на душата и димензијата на душата	42
2.3.3 Човекот како “ <i>imago Dei</i> ”	44
2.3.4 Човечката душа е создадена од Бога	46
2.3.5 Аргументи за бесмртноста на човечката душа	48
2.3.5.1 Човечкиот копнеж за постоење	50
2.3.5.2 Човеков природен копнеж за среќа	51
3. ИДЕИТЕ ЗА ПОСТОЕЊЕТО И ЗА БЕСМРТНОСТА НА ДУШАТА КАЈ СВ. ТОМА ТКВИНСКИ.....	54
3.1 Влијанија од Аристотеловата филозофија	54
3.1.1 Душата-ентелехија на телото	55
3.1.2 Човекот како единство од душа и тело	57

3.1.3	Способностите на душата според Аристотел	58
3.1.4	Активниот и пасивниот ум	59
3.1.5	Прашањето за индивидуалната бесмртност	60
3.2	<i>Концептот за душата кај св. Тома Аквински</i>	<i>61</i>
3.2.1	За суштината на душата	61
3.2.2	Човекот како сложенка од душа и тело	64
3.2.3	Аргументи за бесмртноста на човечката душа	66
3.2.3.1	<i>Бесмртноста на одвоената душа</i>	<i>69</i>
3.2.3.2	<i>Дали личноста на човекот е идентична со неговата душа.</i>	<i>71</i>
3.2	<i>Заеднички ставови и разлики меѓу Августин и Аквински за концептот на душата како и поврзаноста на душата со телото</i>	<i>74</i>
	ЗАКЛУЧОК	78
	БИБЛИОГРАФИЈА	81

ВОВЕД

Прашањата за постоењето и за бесмртноста на душата илјадници години се поставуваат како есенцијално антрополошки и религиозни прашања, кои се асоцираат и со човековото место во светот и со неговото пронаоѓање на смислата на постоењето. Почнувајќи од првите митски и анимистички концепции за плурализмот на души во „одушевената“ природа, преку античките филозофи чиј интерес бил насочен кон „граѓата“ на душата, кон нејзиното (божествено) потекло и нејзиното траење; до средновековните мислителите кои душата ја анализирале во контекст на сфаќањата за Бога; и нововековните и современите филозофи за кои односот душа-тело останува интересно подрачје за истражување, прашањата за душата очигледно завземаат важно место во филозофијата и во религиозните теории. Идејата за бесмртноста се јавува уште кај архаичните народи и племиња, а во подоцнежните религии, посебно во христијанството, станува еден од темелните принципи и учење на верата. Предмет на истражувањето се аргументите за постоењето на бесмртна душа на човекот и објаснувањето на човековата неможност за целосна реализација на своето автентично човекување во времето и просторот, а со тоа и потребата за верување во Бог и животот по смртта.

Во оваа смисла, истражувањето на овие проблеми може да се изведува преку анализа на големите учители на црквата св. Аврелиј Августин и св. Тома Аквински кои низ историјата на западната мисла ја дефинирале душата и ги изнеле аргументите за нејзината бесмртност. Интересот во ова истражување ќе биде насочен кон тоа како дошле до тие аргументи, како ја дефинирале човечката душа, дали постојат разлики во нивните дефиниции и дали може да се зборува за докажување на бесмртноста на душата. Целта на ова истражување е да ги презентира аргументите за постоењето и за бесмртноста на човечката душа како едни од клучните аргументи за потребата на човекот да верува во Бога, како и на објаснувањето за верувањето во животот по смртта.

Со ова истражување би се објасниле и одредени аспекти од појавата на „егзистенцијалната празнина“ кај човекот, која се јавува како последица од неможноста за целосно реализирање на човековата личност. Истражувањето оди во насока да ја објасни човечката потреба за трагање отаде материјалното постоење. По патот на потрагата по вистината, речиси и да нема филозоф кој во некоја фаза од

развојот на својата мисла не ги допира прашањата за постоењето на Бог, за злото и страданието, како и некои есхатолошки прашања, меѓу кои се наоѓа и прашањето за човечката душа и нејзината бесмртност. На тој пат на осознавање на суштинските прашања за постоењето, многумина од филозофите доаѓаат до можни одговори при тоа насетувајќи ја вистината, но особено во христијанската филозофска и теолошка мисла, огромен придонес со своите теории за душата имаат Августин и Аквински.

Со оглед на тоа дека во нашата земја целосно истражување од овој тип сè уште не е направено, ова истражување би можело да претставува и извесно збогатување на филозофскиот опус, особено во областа на филозофијата на религијата. Исто така, научното сфаќање на човекот единствено како материја, исклучувајќи го секое различно гледиште како ненаучно, придонесува за разбирање на човекот кое не е целосно. Во ова истражување ќе биде направен обид за подобро разбирање на човекот како целина од дух и материја, од душа и тело.

Ова истражување е скромно вклучување во милениумската расправа во која се среќаваат низа филозофи, трагачи по вистината, кои го барале одговорот на прашањето за постоењето и бесмртноста на душата, а најголем акцент во ова истражување ќе се стави на концепциите за душата на св. Аврелиј Августин (Sanctus Aurelius Augustinus) и на св. Тома Аквински (Sanctus Thomas Aquinas). Истражувањето ќе понуди и приказ на размислувањата за душата кај ранохристијанските отци, како и концептите за бесмртноста и воскресението во Новиот Завет и христијанската антропологија. За подобро разбирање на концепциите на св. Августин и св. Тома Аквински, во истражувањето ќе се прикажат и размислувањата на нивните учители Платон (Plátōn) и Аристотел (Aristotélēs).

Како што може да се види и во самиот наслов, ова истражување ќе се занимава со истражување на поимите *дух*, *душа*, и *бесмртност*. За подобро разбирање на предметот на истражувањето ќе бидат наведени различни дефиниции на клучните поими што се употребуваат во истражувањата за душата. Така, ќе биде разгледан поимот *дух* (грч. *pneuma*, *pous*; лат. *spiritus*, *animus*), што го означува оној дел од психичкиот живот кој се појавува како мислење, односно разум или ум, експресија во која можат да учествуваат и други душевности, што не е случај кај сетилниот, а особено не кај чувствениот и волев дел на психичкото доживување. Со терминот „дух“ се нарекува објективно разбирливиот слој на душевноста, слој кој, иако настанал во иманентната индивидуална сфера, има обележје на наиндивидуалното. Со „дух“ се нарекува и самата мисловна содржина.

Потоа, поимот *душа* (грч. *psychē*; лат. *anima*) е дефиниран како поим кој преднаучното мислење го супстанционализира, односно го сведува на посебно суштество различно од телото, севкупност на животните појави, посебно на психичките (самиот збор *душа* етимолошки е поврзан со „дишење“, еден од највидливите знаци на живот кај човекот). За Августин, „душата“ во својата најширока и фундаментална смисла е феноменот на животот во нештата. Во овој поглед, тој ја одразува популарната концепција на *anima* како *животот* – *здив* или *животен принцип*. Така, она што е живо е одуховено, она што е безживотно е без душа. Сфаќањето на душата како витален принцип („ентелехија на телото“) создадено во антиката (Платон, Аристотел) и денес ги поттикнува различните виталистички претпоставки во биологијата, а многу религиозни размислувања поврзани со душата (нејзино постоење независно од телото, нејзино божествено потекло, бесмртноста итн.) значајно влијаеле на формирање на различните идеалистички сфаќања во филозофијата. Исто така, ќе бидат опфатени и сфаќања за поимот *бесмртност*, како општ поим за неминливоста или вечноста на едно живо суштество, а посебно теориите на Августин и Аквински за бесмртноста човечката душа.

Целите на ова истражување се: пронаоѓање на аргументи во теориите на св. Аврелиј Августин и св. Тома Аквински за постоењето и за бесмртноста на човековата душа; потрага по одговори на прашањето зошто не е можно човекот целосно да го реализира своето автентично човекување во времето и просторот; прикажување на различни ставови за поврзаноста меѓу душата и телото; обид преку идејата за бесмртноста на душата да се дојде до одговори и објаснување на човековата потреба за вера во Бог; преку идејата за бесмртноста на душата и потребата од верување во Бог да се објасни човековата потреба за живот по смртта и тежнењето кон бесмртност.

Главната хипотеза на истражувањето гласи: Човекот поседува душа која е бесмртна. Оваа главна хипотеза служи и како *point de départ* на посебните хипотези: дека човекот тежнее кон невременското и нематеријалното; дека живејќи во овој свет човекот не може целосно да го реализира своето автентично човекување и во текот на својот живот чувствува „егзистенцијална празнина“; дека човекот не може да се помири со смртта (индивидуалната смрт) неможејќи да ја прифати како крај на егзистенцијата, поради што тежнее кон бесмртноста; дека човекот има потреба да верува во Бога, дека верувањето во надмоќна и предобра инстанца на религиозниот човек му овозможува и верување во постоење отаде ограничениот земски живот; и

дека верувањето во божествената природа на душата и во нејзината бесмртност одат заедно со верувањето на човекот во Бога.

Во ова истражување користени се аналитичко-синтетички, индуктивни и дедуктивни методи, и особено, херменевтичка компарација на различните пристапи кон проблемот на постоењето и бесмртноста на човечката душа во теориите на св. Августин и св. Аквински, како и кај останатите (гореспоменати) филозофи.

Најнапред, значењето на овој труд би било во истакнувањето на важноста на филозофските размисли за есхатолошките прашања кои се слични и во филозофската и во теолошката мисла. Добиените резултати пред сè би придонеле во збогатување на научната мисла кај нас, особено во областа на истражувањата за постоењето на душата во рамки на филозофијата на религијата. Но, исто така, добиените резултати би можеле, доколку бидат уште поинтензивно развиени, да имаат импликации во доменот на психолошките и медицинските науки, особено во нивниот современ вид на холистички пристап и разбирање на човекот. Аргументите од ова истражување би придонеле кон разбирањето на материјалистичкото и спиритуалистичко гледиште на човековото постоење, кои би ја истакнале потребата од вклучување на духовниот аспект во целосното реализирање на човековата личност.

1. ХРИСТИЈАНСКИТЕ ИДЕИ ЗА ДУШАТА

1.1 Поимот „душа“ во Стариот Завет

Низ историјата, поимите *душа* и *бесмртност* не оделе секогаш заедно. Почнувајќи од најпримитивниот анимизам, потоа преку Зороастризмот и орфичките претстави, па сè до Платоновите претстави за душата и бесмртноста, забележуваме присутност на верувања за постоење на човечка душа и нејзиниот живот по смртта. Развојот на религиската мисла може да се согледа низ верувањата на најпримитивните фази на развојот на човекот кои со текот на развојот на културата се менувале, и може да се забележи дека секогаш останува еден неменлив континуум кој може да се согледа до ден денес.¹

Старозаветното сфаќање за човечката душа и бесмртноста можеме да се објаснат со анализа на хебрејските зборови употребени на многу места во Стариот Завет за ознаување на овие поими. Тоа се зборовите *nephesh* (душа)²; *basar* (месо)³; *ruwach* (дух; ветер)⁴ и *leb* (срце; ум)⁵.

Терминот *nephesh* има темелна важност во хебрејскиот антрополошки речник, со првично значење *грло*, како орган за хранење и дишење, седиште на човековите животни потреби, но исто така го означува и надворешниот дел на овој орган односно предниот и задниот дел на вратот.⁶ Овој израз почнува да се употребува за означување на човек кој е ранет и се наоѓа во животна опасност, оттаму тој израз преминува во означување на човек кој се наоѓа во опасност и има потреба од помош, па затоа содржи и став на прашање, но и на желба. Во понатамошната употреба овој термин почнува да го означува седиштето на човековите чувства и тежнења, доближувајќи се до она што го искажува нашиот дух: затоа тој поим се користи за означување на личен субјект. Во Библијата овој израз означува поединечно живо суштество кое не може само од себе да

¹ Cf. John T. Driscoll, "Animism". *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1. New York, Robert Appleton Company, 1907. 16 Sept. 2014 <<http://www.newadvent.org/cathen/01526a.htm>>.

² I Moj. 2.7; I Исрл. 6.5 (Biblija Stari i Novi zavjet, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003).

³ I Moj 40.19; Јов 33.25. (Orr, James, M.A., D.D. General Editor. "Entry for 'FLESH'". "International Standard Bible Encyclopedia", 1915.).

⁴ Мудр. 7.22; Језек. 36.27; Иса. 11.2. (Biblija Stari i Novi zavjet, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003).

⁵ Дан. 7.21 (Brown, Driver, Briggs and Gesenius. "Hebrew Lexicon entry for Leb (Aramaic)". "The KJV Old Testament Hebrew Lexicon").

⁶ Angelo Scola et.al., *Čovjek kao osoba – teološka antropologija*, Zagreb. Kršćanska sadašnjost, 2003. p. 135.

си даде живот, ниту да го сочува: суштество бедно, а во исто време преполно со желби.⁷

Со терминот *basar* Стариот Завет ја означува човечката телесност во нејзината целина, нејзината кршливост и ограниченост. За хебрејскиот јазик овој израз ја означува човечката телесност и настојува накусо да го означи човекот како таков. Терминот *basar* никогаш не означува мртво тело, туку само жив човек, во кој е присутен *nephesh*. Значи во тој збор се наоѓа идејата за зедничка присутност на елементите кои се надвор секој дуализам и се разбирливи единствено во нивната нераздвоива форма.

Третиот термин е *ruwach* означува воздишка, здив, животна сила која Бог ја влеал во човекот. Со употребата на овој термин се подразбира дека силата и мудроста кои човекот ги пронаоѓа во себе си, доаѓаат од Оној, кој го дарува и на човекот му го покажува сопствениот руах.

Изразот *leb* има позачестена употреба и го означува човечкото срце. Со овој збор јазикот на Стариот Завет ги изразува чувствата, волјата, спознанието, одлуките, со еден збор целото подрачје на разумските и волеви функции. Иако е поврзан со конкретен телесен орган (срце) овој термин најмногу ја означува неистражливата стварност, својствена на човековата внатрешност, до која има пристап само Божјиот поглед од кој произлегува целата спознајна и волева енергија на човекот, која единствено Бог може да ја промени.⁸

Оваа сложеност на хебрејскиот јазик логички се повторила во преводот на *Септуагинта* (Septuaginta), така што библискиот грчки јазик познава низа изрази кои потоа се превземени во јазикот на Новиот Завет, а особено е воочливо поклопувањето на *nephesh* со *psyche*; *basar* со *soma* и *sarx*, *ruwach* со *pneuma*; *leb* со *kardia*.⁹

⁷ Angelo Scola, *op.cit.*, p. 136.

⁸ Mechon Mamre, „Torah 101“ Israel, 16 Sept. 2014 < <http://www.mechon-mamre.org/> >.

⁹ Angelo Scola, *op.cit.*, p. 136.

1.2 Воскресението според Светото писмо

Во ова поглавје ќе се прикажат новозаветните, ранохристијански идеи да душата како и подоцнежниот развој на мислата во Западното христијанство, особено Римокатоличката црква. Елементот што надживува се сфаќа како свесна стварност што гарантира непрекинатост на свеста меѓу човекот кој воскреснува и оној кој живее на земјата. Идејата за надживување е библиска и е една од најстарите поимања на оностраноста, за што сведочи Светото писмо.

За се разбере старозаветното сфаќање за надживувањето и воскресението треба да се објасни антрополошкото гледиште од времето на патријарсите. Првобитниот јуданзам употребувал две различни шеми кога се зборувало за човекот:¹⁰

1. Кога се однесувала на жив човек шемата била единствена. Кога се зборува за жив човек се зборува за *basar* (тело) и *nephesh* или *ruwach* (дух). Поимот *basar*, означува мртво човечко тело, иако вообичаено е „живо“ тело. *Nephesh* или *ruwach* изворно е здив, или животнио дишење (дух како ветер). Според ова, првобитниот Евреин не би можел да сфати надживување на *nephesh* или *ruwach* надвор од телото (субјект кој дише) и кога со смртта престанало дишењето. Во ова сфаќање, Евреите го поимаат човекот како живо тело т.е. како *basar* што има животен здив (*nephesh*), како плод на здивот (*ruwach*) што доаѓа од Бога. Заради овој единствен поглед на живиот човек, *nephesh* често може да означува едноставно „живот“. Се работи за конкретен личен живот, секогаш врзан за телото. Треба да се напомене дека ова значење може да се сретне и кај Хомер и во грчките речници за зборот *psyche*. Така *nephesh* е непосреден субјект на лутината, љубовта – занесот или тагата, како и религиозната активност¹¹.
2. Сосема поинаква шема се појавува кога Евреите зборуваат за мртов човек. Значи, за да се протолкува есхатологијата на надживувањето, уште кај старите Евреи постои друга шема која зборува за поголема теолошка важност, а која тие ја применуваат кога зборуваат за мртвите - стварната разлика помеѓу мртвите тела и *refaim*: додека мртвите тела се во гробовите, *refaim* надживуваат во една сенковита егзистенција, во шеолот. Ова не е нешто

¹⁰ Candido Pozo, *Eshatologija*, Sarajevo, Vhrbosanska katolička teologija, 1997, p. 181-190.

¹¹ *Ibid.*

необично затоа што идејата за надживување по смртта може да се смета како идеја која му припаѓа на заедничкото религиозно наследство на човештвото.

„Заради фактот дека дозволувале надживување на *refaim*, не тврдам дека Евреите имале веќе развиен поим за душата. Тие го замислувале *refaim* повеќе како сенка на целиот човек, сенки што би биле негово лично јадро, а не нивна душа наспроти нивните тела. [...] Етимологијата на зборот *refaim*, доаѓа од зборот *rafa* т.е. да се биде слаб, истоштен. Од друга страна пак, фактот дека поимот секогаш е супотребува во множина е знак на јасна анонимност во која на ниту еден начин не е истакната личната посебност.“¹²

Но, на крајот на старозаветното време во Светото писмо ќе се појави нова идеја: воскресението како конечна есхатолошка судбина. Очекувањата на верниците за животот по смртта на почетокот биле врзани со животот на земјата. Се верувало дека по овој свет, Бог ќе создаде нешто ново, нов рај, каде што праведниците ќе бидат наградени. Така на самиот почеток, верата во воскресението се развивала во овоземните рамки, без помисла за небото кое би постоело паралелно со совој свет, туку едното доаѓало по другото, а не паралелно. Дури во апокалиптичката литература која настанала помеѓу 200 год. пред и 100 год. по Христа, се наоѓаат јасни верувања во задгробниот живот и воскресение, како и продуховена вера во постоење на небото како трансцендентно „место“ каде праведниците живеат по смртта. Воскресението за нив секогаш било воскресение на телата т.е. телесно воскресение. Тоа било претставено како човеково враќање во животот, а не како соединување на телото со душата на починатиот.

Како што сè повеќе се продолжувало времето на очекуваното воскресение на праведниците и мачениците, почнало да се зборува за некоја „меѓусостојба“ која различно се опишувала. Па така, во рабинското предание се зборувало за суд кој поединецот го очекувал веднаш по својата смрт на чиј темел луѓето ќе бидат осудени на вечен живот во спасение или пропаст¹³. Првите одат во Рајот (*Eden*), а другите во долината Хином (*Gehena*)¹⁴, што се користело како симбол за место на пропаст, додека „Аврамовата прегратка“ била симбол за рај и вечен живот.¹⁵

¹² Candido Pozo, *op.cit.*, p. 187.

¹³ Како што е обработено во: Raymond Moody, *Life After Life*, New York: Bantam/Mockingbird, 1975.

¹⁴ Грчкиот збор *ge'enna* (*gehenna*) доаѓа од хебрејскиот израз за *gehinnom* (долината Хином). Во долината Бен Хином, Израелците принесувале човечки жртви на Молек. Јошија, израелски крал го уништил олтарот на Молек (сп.2Кр 23,10) и наредил тука да се сместат гробината за странци кои умирале во Ерусалим. Подоцна, долината служела и како место за спалување на губре и како таква станала симбол на пропаст (сп.Из 66.24; Јер 7.32 и 19.6) (Easton, Matthew George. "Entry for Gehenna". "Easton's Bible Dictionary").

¹⁵ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2002, p. 99.

Во Новиот Завет, воскресението на мртвите никогаш не се претставува поврзано со сопствената смрт, туку поврзано со оној конкретен настан кој го нарекуваме парусија, кој ќе се случи на крајот на времето. Помеѓу смртта и воскресението надживуваме во состојба на телесна голотија, која ќе потрае сè до денот на парусијата, кога ќе го облечеме бесмртното воскресно тело. Можноста за надживување по смртта претпоставува антрополошка двојност (не истозначна со дуализмот) што Исус ја усвојува во *logion* – от¹⁶. Воскресението претпоставува дека повторно се прима истото тело што сме го имале во земскиот живот (и кое сме го „соблекле“ привремено во состојбата на „телесната голотија“), како преобразено:

„Зашто распадливото треба да се облече во нераспажливо, а смртното – да се облече во бесмртно. А кога распадливото се облече во нераспадивост, и смртното – во бесмртност, тогаш ќе се збидне зборот напишан: 'Победата ја проголта смртта'.“¹⁷

Според Ладислав Немет за развојот на верувањето во воскресението во поапостолското време важни се две точки: прво, со оглед на тоа дека парусијата сè повеќе се одложувала, а со неа и крајот на светот, како последица на таквата состојба сè повеќе се развивала вербата во воскресението; второ, почнало да се зборува за времето кое човекот го поминува помеѓу својата смрт и воскресението. Во периодот кога се развивала верата во воскресението, во културите на Средоземјето постоеле два антрополошки модела за живот по смртта. Првиот антрополошки модел потекнува од хеленизмот и грчката филозофија, а во него се зборува за бесмртноста на душата (платонски модел на тело и душа); вториот модел потекнува од јудејско-библијската средина и зборува за воскресение на целиот човек¹⁸.

Ранохристијанските апологети (св. Иринеј, Тертулијан, Климент од Александрија) го започнале дијалогот со хеленистичките филозофии и струења, бидејќи на црквата ѝ се придружувале сè повеќе оние кои ја познавале филозофијата. Освен тоа, живееле во средина која била обележана со егзистенцијален песимизам кој никако не ја прифаќал можноста за вечен живот.¹⁹ Голем број од луѓето кои живееле во тоа време верувале во завршување на животот по смртта, додека другите го прифаќале Платоновниот онтолошки дуализам на бесмртност на душата. Во таквите околности

¹⁶ Ladislav Nemet, *op.cit.*, p. 249-250.

¹⁷ Прво соборно послание на Св. Апостол Павле до Коринџаните 15, 53-54.

¹⁸ Ladislav Nemet, *op.cit.*, p. 104.

¹⁹ Ladislav Nemet, *op.cit.*, p. 105.

апологетите се обидуваале да ги превземат јазичните антрополошки делови на платонизмот како темел на христијанската наука за смртта и воскресението претопувајќи ги во библиско – христијанските идеи, од што произлегол говорот за воскресението на телата и бесмртноста на душата. Важно е да се истакне дека со превземањето на антрополошките поими од платонизмот не ја превзеле и нивната платонистичка содржина.

Душата секогаш била сметана за субјект т.е. за *носителка на човековата препознатливост (неговиот идентитет)* и како таква ја поврзувала личноста пред и по смртта во нејзината единственост. Таквото толкување било првичната цел на апологетите кога од хеленистичките филозофии го превзеле поимот за бесмртност на душата. Се појавиле некои нејасноти, како на пример за мислењето дека човечката душа во таканаречената „меѓусостојба“ ја поседува својата бесмртност.²⁰ Во што тогаш бил недостатокот или несовршеноста на таа „меѓусостојба“, што му недостасувало на човекот во таа „меѓусостојба“, кога тој тогаш веќе живее вечно и знае дека конечно ќе воскресне? Уште една нејаснотија и во прашањето, што всушност воскресението ѝ додава на човековата бесмртна душа, ако таа веќе предходно е бесмртна, односно во што е добивката или новоста на воскресението, ако човекот и така веќе живее? Подоцна, во развиената схоластика се јавуваат првите обиди антрополошкото сфаќање за човековата судбина по смртта (односот тело-душа) веќе да не се толкува платонистички туку аристотеловски, така поимите тело – душа теолозите почнале да ги толкуваат со помош на хилеморфизмот и неговите одредници.²¹

Во врска со различните толкувања, осудени се неколку кривоверија, како „тнетопсихите“ (thnetopsuche) кои учеле дека во смртта умира целиот човек и дека целосно исчезнува, а Бог во воскресението ќе создаде нови луѓе, како во првото создавање на светот; хипнопсихитите (hypnopsuche) учеле дека човекот по смртта запаѓа во длабок сон и дека ќе се разбуди дури на денот на последниот суд заедно со сите други луѓе, што значи дека нема личен суд по смрта ниту одлука за тоа каде ќе оди човекот – во пекол или рај.²²

²⁰ Ladislav Nemet, *op.cit.*, p. 106.

²¹ Многу подоцна, големиот католички теолог Јозеф Рацингер (подоцна папа Бенедикт XVI) вели: „[...] Човекот не е бесмртен заради некоја онтолошка карактеристика која би ја поседувал во себе си (дали е тоа тело или душа), туку човечката бесмртност е дарувана бесмртност. Човекот во себе си не е бесмртен, туку бесмртен е односот на Бога кон човекот, па затоа може да се зборува за човекова односна (релативска) бесмртност.“ (Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 96; J. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung*, IThZ 9 (1980): 222).

²² Ladislav Nemet, *op.cit.* p. 113-114.

1.3 Поимот „душа“ во Новиот Завет и кај црковните отци

Во Посланијата на св. Апостол Павле е видливо удвојувањето на значењето на изразите „soma“ (σῶμα - тело) и „sarx“ (σάρξ - месо).

Soma се користи за да се опише човекот во целостта на својата индивидуалност, а воедно е и елемент со кој се истакнува солидарното единство на целокупното човештво.

Sarx е обележан во пежоративна смисла: со него се означува грешната состојба, состојба на расипаноста на човекот како последица на неговата замислена самодоволност без Бога.

Во таа смисла се разбира спротиставувањето помеѓу *mesoto* (*sarx*) и *духот* (*pneuma*): со нив Апостолот ја истакнува алтернативата пред која човекот секогаш се наоѓа помеѓу поставувањето на сопствената постојаност во самиот себе или во спасителскиот однос со Бога.²³

Првите христијански автори вброиле некои елементи кои се присутни во антропологијата карактеристична за грчко-латинската култура. Тие немале тешкотии во преземањето на дефиницијата за човекот како разумско живо суштество, составено од душа (која е разумска и слободна) и тело. Но, од самиот почеток се поставил следниот проблем. Во Првата книга Мојсеева во два различни дела се зборува за создавањето на човекот во Првата глава, стих 26-ти²⁴ се опишува тоа создавање како довршување на создавањето на светот, а во 1 Мој. 2.7²⁵ како почеток на историјата. Се поставува прашањето за тоа дали се работи за едно единствено создавање или две различни создавања, од што би произлегле два „различни“ човека?

Така на пример, гностиците го умножувале човечкиот вид (*anthropoi*) и зборувале за небески битија, за „етерични луѓе“, за ангели, или за луѓе способни да чувствуваат, во различни подрачја на вселената.²⁶ Во однос на двосмислените гностици, црковната традиција секогаш јасно го тврдела двојното единство на човекот, а учителите на црквата укажувале на опасноста од создавањето на спротиставени

²³ Angelo Scola, *op.cit.*, p. 136-137.

²⁴ „Потоа рече Бог: „Да создадеме човек според Нашиот образ и подобие како што сме Ние, кој ќе биде господар над рибите морски, и над птиците небески, и над сите зверовите – над целата земја и над сите гадинки што се движат по земјата!“

²⁵ „А го создаде Господ Бог човекот од прав земен и му дувна во лицето дух животен; и човекот стана жива душа.“

²⁶ John Arendzen, "Gnosticism." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909, 3 Nov. 2014 <<http://www.newadvent.org/cathen/06592a.htm>>.

крајности. како што е сфаќањето на самата душа во материјална смисла, или пак уверувањето дека душата е непосреден дел од Бога.

Така, се создале две традиции кои на поинаков начин гледале кон ова прашање: Азиска и Александриска традиција.²⁷

Азиската традиција ги разгледува толкувањата на I Мој. 1, 26 и I Мој. 2.7 како две различни верзии за создавањето на човекот. св. Јустин зборува за создавањето на еден и единствен човек и не открива никаква разлика помеѓу глаголите „создаде“ и „обликува“. Исто така, тој смета дека создадениот човек е идентичен со оној обликуваниот.²⁸ Двата дела Првата книга Мојсеева взаемно упатуваат еден на друг и заради тоа св. Иринеј ѝ дава големо значење на *plasis* и вели дека вистинскиот човек е оној кого Бог го обликувал од земја, на своја слика и прилика. За него, човекот пред сè се состои од облик, земска кал, материја или месо обликувано од Бога на Негова слика и прилика, во тој облик. Тој влева душа која го чини анимален човек, а во третиот чекор, заедништвото во Духот го чини духовен човек.²⁹

За Александријците, човекот би морал да биде издвоен интелект, ангел, додека за азиските мислители тоа не е можно: Бог не сакал да создаде ангели на своја слика и прилика, туку само човек.

Во поглед на бесмртноста на душата исто така имало различни идеи помеѓу ранохристијанските отци. Меѓу претставниците на христијанските мислители од почетокот на третиот век може да се издвојат три различни пристапи кон човековата природа и судбина: теорија за условна бесмртност; теорија за вродена бесмртност и теорија за универзалната реставрација.

I. Претставници на *Теоријата за условната бесмртност* се апостолските отци: Јустин Маченик, Тацијан, Теофил Антиохијски, Мелито Садрски, Поликарт Ефески, св. Иринеј и христијанските писатели Новицијан и Арноб;³⁰

Свети Иринеј ја застапува условната бесмртност, тој верува дека на злите им е одредена вечна казна која завршува со целосен престанок на постоењето, а со тоа во вселената ќе престане сето зло. Казната на злите ќе биде вечна според ефектот или последицата. Неговите аргументи се следните: да се биде лишен од благодатта на

²⁷ Angelo Scola, *op.cit.* p. 136-137.

²⁸ Jules Lebreton, "St. Justin Martyr." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. 3 Nov. 2014 <<http://www.newadvent.org/cathen/08580c.htm>>.

²⁹ Translated by Alexander Roberts and William Rambaut, From *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/0103.htm>>.

³⁰ Everett Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity, Second Edition*. New York: Routledge, 2013.

постоењето е најголема казна, а да се биде лишен од таа благодат засекогаш значи да се „претрпи вечна казна“. Св. Иринеј сметал дека бесмртноста е дар на Божјата милост и верувал дека бесмртност ќе им даде Бог на верните на воскресението во денот на славното Христово доаѓање. Иринеј не верува во вечното мачење на злите во пеколниот оган, туку во нивното конечно уништување, кое Библијата го нарекува втора смрт.

Тоа учење е спротивно на Тертулијановото и Августиновото, кое потоа станува службен став на Римската црква. Тертулијан и Августин веруваат дека човекот има вродена бесмртност и дека и грешните воскреснуваат во бесмртно тело, им досудува вечни маки во пеколот.

II. Претставниците на *Теоријата за вродената бесмртност* биле: Атенагора и Тертулијан. Тие веруваат дека човекот поседува бесмртна душа и дека грешниците заради своите гревови ќе се мачат во вечниот пекол. Ова учење потоа станало и доминантен став на Црквата;³¹

Учењето за вродената бесмртност на душата кое за прв пат ја внесува Атенагора, а особено ќе го развие Тертулијан кој ќе го развие со учењето за бескрајното мачење на злите во пеколниот оган. Според учењето на Атенагора, човекот се состои од душа и тело. И двете мора да бидат соединети за човекот да живее. По смртта телото се распаѓа, а состојбата помеѓу смртта и воскресението е слична на бесвесната состојба на човекот додека спие. Животот продолжува дури со воскресението. Воскресението е потребно за човекот да може да ја прими наградата или казната за животот кој го водел на земјата. Доколку со смртта сè би згаснало, логичниот резултат на таквото учење би водело до атеизам, а доколку душата би била бесмртна тогаш судот не би бил праведен.

За Атенагора телото е значаен човеков фактор. Телото, првично било создадено да биде бесмртно, но со Адамовиот грев станало смртно. Тој смета дека на денот на воскресението на телата сите тела – и злите и праведните – ќе ја примат својата првична бесмртност. Атенагора не зборува за вечните маки на злите во огнениот пекол. За тоа учи Тертулијан, а подоцна и св. Августин.

³¹ John Norman D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. London, A&C Black, 2000.

Претставници на *Теоријата за универзалната реставрација (или обнова)* – Евсевие Кесариски, Св. Василиј Кесаријски и Св. Григориј Низијанзин, а зачетник на ова учење е Ориген. Тие веруваат дека на крајот, откако ќе бидат исчистени од „таинствениот оган“, сите ќе се спасат, дури и самиот ѓавол.³²

1.4 Бесмртност и воскресение

1.4.1 Основни теолошки толкувања на антрополошките обележја на човекот

За да се објасни христијанското верување во бесмртноста најпрво треба да се направи осврт на основните теолошки толкувања на антрополошките обележја на човекот – „човекот е создаден на слика Божја, што значи дека е создаден во однос со Бога, повикан на соучесништво преку посредство на Исус Христос и неговото божествено синовство.“³³ Тој претставува специфична сложеност, создаден во двојното единство на душата и телото. Душата не е сфатена како ‘нешто друго’ во однос на телото, туку како ‘со – принцип’ заедно со телото. Треба да се нагласи дека духовноста на душата не смее да биде разгледувана во генеричка смисла: таа имено, не е едноставно дух, туку е дух од телото.³⁴

Душата, доколку е духовна, онолку колку што е форма на телото, како и заради нејзината непосредна зависност од Бога, открива дека човекот го пронаоѓа своето единство, својата објективна онтолошка постојаност, во односот со својот Создател. Петтиот Латерански собор³⁵ сака да ја потврди тезата дека душата е единствено и индивидуално принцип на телото³⁶:

„Имено, душата не е едноставно сеопшт дух во кој секој поединец на некој начин е учесник, туку, создавајќи го секој поединечен човек, таа е поинаква и индивидуална за секого. Единствено под тие услови, таа може да го изразува изворното одредување на човекот, да ја има поврзаноста со Бога. Аналогно на тоа, лесно е да се разбере дека душата не може да

³² John R. Sachs, “Apocatastasis in Patristic Theology”. *Theological Studies* (December 1993) 54: 617-640.

³³ Angelo Scola, *op.cit.*, p. 149.

³⁴ Remi Brague, “L’anima della salvezza”, *Communio* 93 (maggio-giugno 1987): 16.

³⁵ V Латерански собор (18.општи): 3мај 1512.-16мај 1517; Леон X: 11мај 1513.-1 декември 1521.

³⁶ DS1440 (DS=Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.*) 1440-1441 на 8 седница, 19.декември 1513: Була »Apostolici regiminis«. Со оваа була се отфрла учењето кое било блиско до аверонизмот: бесмртност на човечката душа не може да се докаже со разумот, туку во тоа мора да се верува. Тоа учење пред сè го застанувал Пьетро Помпонаци (Pietro Pomponazzi) во делото *De immortalitate animae* (Heinrich Denzinger, Peter Hunermann, *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i naziva o vjeri čudoredu*, Đakovo, UPT, 2002).

преегзистира во однос на човекот: кога би било така, би морало да се претпостави дека Бог создава однос кон себе без соговорник, но тоа е спротивно на самата идеја за односот.”³⁷

Душата е бесмртна токму затоа што учествува во самата Божја природа и затоа што не може да има крај, бидејќи Божјата одлука е да го создаде човекот, за да го повика на заедништво со себе засекогаш и е неотповиклива: во таа смисла тврдењето за бесмртноста на душата ја пронаоѓа причината за своето постоење во дефинитивноста на спасителскиот Божји план. Тогаш се разбира дека ни ознаката за бесмртност не може да биде земена на генерички начин: потребно е да се има на ум дека христијанството зборува за бесмртност во рамките на широкиот хоризонт на сфаќање за спасението.

Гледајќи ја таа перспектива, ако присутноста на духовната душа го искажува изборот на човекот на заедништво со Бог, тука веќе е присутно основното јадро на неговата бесмртност³⁸, заради што треба да се признае дека човекот, во својата индивидуалност, не може да не опстои по смртта, заради изворниот однос со Божественото Ти.³⁹

1.4.2 Надживување на човековиот свесен елемент и *парусија* – две фази во христијанската есхатологија

Може да се тврди дека целата христијанска есхатологија е изразена во две фази⁴⁰ – првата фаза го истакнувала тврдењето за воскресението и поврзаноста со парусијата, а втората фаза - надживувањето на човековиот свесен елемент помеѓу смртта и воскресението. Оваа шема на есхатологијата во две фази во христијанската теологија континуирано опстојува до денешни дни.

На прашањето за судбината на душата меѓу смртта на човекот и парусијата, христијанската традиционална есхатологија одговара со постоење на состојба на надживување на личносното јадро сè до конечното воскресение. На пример, К. Станц (C. Stange)⁴¹ ја застапувал идејата дека со смртта умира целиот човек, а воскресението го гледа како создавање на целосно нов човек. Сосема различен став (став кој понатаму

³⁷ Norman P. Tanner, Decrees of the Ecumenical Councils, 3 Nov. 2014.

<<http://www.evtn.com/library/COUNCILS/LATERAN5.HTM#intro>>.

³⁸ Joseph Ratzinger, Introduzione al cristianesimo (Biblioteca di teologia contemporanea 5), it prevm Brescia, 1974, 294-295.

³⁹ Sveta kongregacija za nauk vjere, Lettera su alcune questioni di escatologia, 17 maggio 1979.: Acta Apostolicae Sedis 71 (1979.), 939-934; Medunarodna teološka komisija, Problemi attuali di escatologia. "La Civita Catolica" 143 (1992) I. 458-494.

⁴⁰ Candido Pozo, *Eshatologija*, Sar. vo, Vhrbosanska katolička teologija, 1997, p. 157.

⁴¹ Candido Pozo, *op.cit.*, p. 164.

ќе го усвојат повеќе теолози) застапувал Карл Барт (Karl Barth), кој сметал дека смртта го поставува човекот надвор од времето. Така, кога човекот умира во било кој историски момент, по смртта не може да се зборува за оддалеченост со оглед на парусијата. Кога е надвор од времето, човекот не може да биде далеку од неа. Затоа може да се каже дека воскресението се случува во моментот на неговата смрт, затоа што смртта носејќи го надвор од времето, ја оттргнува секоја оддалеченост со оглед на парусијата. Каде што нема време нема ниту след. Воскресението се случува за секој човек во оној момент во кој тој ќе умре, а сепак тоа е истовремено за сите луѓе. Парадоксот на овие две тврдења постои само додека мислиме во временски категории, кои не би имале важност за оностраноста.

Што се однесува до судбината на душата помеѓу смртта на човекот и парусијата, Станц претпоставува дека во тоа „средно време“ тие не би постоеле, дека ќе воскреснат на денот на парусијата, и тоа воскресение ќе биде ново создавање од ништо. Но, Бартовиот став базиран врз необичната филозофија на времето, изнесува дека тие воскреснуваат во моментот на нивната смрт, но бидејќи се работи за вонвременски настан, сите воскреснувања ќе бидат истовремено и заедно со парусијата.

Се поставува прашањето дали човечкиот свесен елемент надживува и живее помеѓу смртта и воскресението, обдарен со постојаност на свеста на конкретната личност која што ја живеела својата земна егзистенција? За ова прашање значаен е ставот на св. Иринеј, неговите филозофски идеи го довеле до тоа никогаш да не мисли на одделување на душата. Кај него голема тежина имал аксиомот по кој одделената психе би била ангел. А сепак дошол до тоа да дозволува постоење на одвоени души во времето помеѓу смртта и воскресението.

Јасно е дека надживувањето на свесниот елемент, претпоставува одредено антрополошко поимање што зафаќа јасна „двојност“ на елементите. Само со тоа е можно да се сфати овој свесен елемент кој е различен од телото и способен да постои одвоено од него помеѓу смртта и воскресението. Треба да се нагласи дека двојноста не е исто што и дуализмот. Тешко е со поедноставување да се измешаат двата поими, окривувајќи ја за платонизам било која антропологија на „двојноста“.⁴²

⁴² Во новиот протестантизам се појавила расправа која повикува на определување за идејата за бесмртност или воскресение, означувајќи ја првата како хеленистичка идеја, а втората како библиска. Се зборува за две антрополошки стојалништа хеленистичка и библиска кои би биле меѓусебна противност (а под библиска антропологија се сфаќа есмитската). Не може да се дозволи понетоветување на библиското со еврејското сфаќање од една страна, а од друга страна, хеленистичките сфаќања да се гледаат како небиблиски вели Кандидо Позо.

1.5 Учењето на Католичката црква за создавањето на човечката душа - Карол Војтила за моментот на создавањето на духот на човекот

За целосно разбирање на христијанскиот концепт за човечката духовна душа, потребно е да се разгледа следното прашање – ако христијанството верува дека душата е вечна и бесмртна, дали всушност постои верување во нејзина пре-егзистенција. Одговор може да се најде во теолошките размислувања на Карол Војтила (Karol Wojtyła) кој во своето дело *Љубов и одговорност* размислува на следниот начин:

„Човечкото тело е тело на личност и затоа што создава супстанцијално единство со човечкиот дух. Човечкиот дух не се раѓа низ телесното соединување на мажот и жената. Духот воопшто не може да се изнедри од телото, ниту да се раѓа или настанува на оние начела на кои се раѓа телото. [...] Во поредокот на природата, меѓутоа, ништо не се знае за таквиот однос на духовите кој би родил нов супстанцијален дух. Не го раѓа ниту љубовта на мажот и жената, па дури во себе да биде многу силна и длабока. Па сепак, кога ќе се зачне нов човек, истовремено се зачнува и нов дух, супстанцијално соединет со телото, чиј ембрион започнува да постои во утробата на жената-мајка. Без тоа не може да се сфати на кој начин тој ембрион понатаму ќе се развие токму во човек, личност. Така, човечкото суштество е – како што научува Црквата – дело на самиот Бог: Тој создава духовна и бесмртна душа на она суштество чии организам почнува да постои како последица на телесниот однос на мажот и жената.“⁴³

Може да се заклучи дека, човечката духовна и бесмртна душа е создадена и „вдахната“ од Бога во моментот на телесното зачнување на човекот; таа душа е супстанцијално соединета со телото, што значи дека човечката личност е единство на тело и духовна душа. Ова е и официјалното верување на Католичката црква. Како што беше споменато во воведот, во овој труд се прави осврт на погледите на Западното христијанство, затоа не се опфатени и гледиштата на останатите христијански цркви.

Спротивно на зацртаната, помалку или повеќе премолчена или изразена тенденција на конститутивно неодвојување на духот од телото – и покрај тоа – спасување на догмата за „вечниот живот“ под аспект на спасение на „целиот човек“. Во својот коментар на конституацијата *Gaudium et spes* со наслов „Прашањето на човекот: Кој сум јас?“ („Die Frage des Menschen: Wer bin ich?“ Köln, 1968) Рудолф Веилер (Rudolf Weiler) ја нагласува онтичката различност на „духот“ и „телото“

⁴³ Karol Wojtyła, *Ljubav i odgovornost*, Split, Verbum, 2009.

прифаќајќи ја нивната своевидна соединетост во „целосниот човек“ или човекот како целина.

Во концилската конституција категорично е нагласено како човекот „по тело и душа е еден“, како тој не смее да го прзира своето тело, туку „напротив, само неговото тело, како од Бога создадено и како она што треба да воскресне на Судниот ден – треба да се смета за добро и достоино за почитување“, меѓутоа признавајќи во човекот „духовна и бесмртна душа“ – која не е некоја човечка функција, создадена во зависност од физичките и општествените услови на случувањата во светот. Во врска со ова прашање во Катехизмот на Католичката црква пишува⁴⁴:

„Човечката личност, создадена на слика Божја, во исто време е суштество телесно и духовно. Библискиот извештај ја изразува таа стварност со симболички јазик изјавувајќи дека ‘А го создале Господ Бог човекот од прав земен и му дувна во лицето дух животен; и човекот стана жива душа.’ (1 Мој. 2.7). Значи, Бог го сакал целиот човек како таков. [...] Човечкото тело има удел во достоинството на „образ Божји“: тоа е човечко токму затоа што е оживеано во духовната душа, и целата човечка личност е одредена да стане, во Телото Христово, Храм на Духот. Човекот, со тело и душа еден, по самата своја телесност е збир на основите на материјалниот свет, така што тие по човекот го достигнуваат својот врв и го подигнуваат гласот слободно да го слават Создателот, затоа на човекот не му е дозволено да го презира телесниот живот, напротив тој своето тело треба да го смета за добро и вредно за почит како од Бога создадено и одредено да воскресне во последниот ден.“⁴⁵

Понатаму во Катехизмот се вели дека единството на душата и телото е така длабоко заради што душата треба да се смета како „форма“ на телото т.е. благодарение на духовната душа телото е составено од материја и претставува едно и живо човечко тело. Понатаму се вели дека духот и материјата во човекот не се две здружени природи, туку нивната поврзаност прави една единствена природа. Католичката црква учи дека Бог секоја духовна душа непосредно ја создава, таа не ја „произведуваат“ родителите туку дека душата е бесмртна.⁴⁶

Откако накусо беше изнесен приказот на христијанските филозофско - теолошки идеи и црковни догми за душата и нејзиниот постанок, бесмртноста и воскресението на човекот, потребно е да се направи навраќање токму кон двајцата учители на Католичката црква, оние кои ги поставиле темелите на христијанските догми за

⁴⁴ Од *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb: Glas koncila, 1994. ККС 362,363,364.

⁴⁵ *Gaudium et spes* 14.

⁴⁶ ККС 365, 366.

човечката душа и нејзината бесмртност, а тоа се св. Аврелиј Августин и св. Тома Аквински. Како што подоцна во текстот детално ќе биде објаснето, Августин ја создава својата теорија за душата под влијание на платонистичкиот концепт за душата, додека пак Аквински под влијание на аристотеловиот концепт за душата ја развива својата теорија. Може да се каже дека овие четворица великани на филозофијата и теологијата (кои доаѓаат од различни историски периоди, општествено – политички позадини и религиски убедувања) ги создале темелните филозофски објаснувања за човечката душа, секој на свој специфичен начин, давајќи аргументи за нејзината бесмртност.

2. ИДЕИТЕ ЗА ПОСТОЕЊЕТО И ЗА БЕСМРТНОСТА НА ДУШАТА КАЈ СВ. АВРЕЛИЈ АВГУСТИН

2.1 Влијанија од Платоновата филозофија

Поимот *душа* кај св.Августин е дефиниран како нематеријална, динамична, и неделива супстанција, по природа добра.⁴⁷ Во антропологијата на Августин се покажуваат траги од платонизмот, и од неоплатонизмот на Плотин и на Порфириј.⁴⁸ Фредерик Коплстон (Frederick Copleston), на пример, тврди дека очигледно Августин употребувал многу од неоплатоничарските идеи во формулирањето на ставовите на христијанскиот светоглед.⁴⁹ Сепак, и покрај тоа што пред конверзијата во христијанство Августин бил платонист, неговото стојалиште за душата се обидува да ги реинтерпетира платонистичките и неоплатоничарските погледи за бесмртноста на душата.⁵⁰

2.1.1 Платоновниот мит за душата претставена како крилата запрега

Оваа концепција се состои од напуштање на Хомеровата идеја дека само боговите се бесмртни. Според Платон, вистински бесмртни се луѓето. Се разбира нивните тела пропаѓаат по смртта. Но личноста не била идентификувана со своето тело, личноста е човечката душа, а душата е она духовно суштествување во нас кое размислува, замислува и помни. Во текот на нејзиниот живот на земјата душата е поврзана со телото или заробена во конкретно тело. Но при физичката смрт душата бега од затворот на телото и ја остварува својата вистинска состојба на бесконечен живот.

Во делото *Федар* Платон го прикажува литературно најбогатиот, а воедно и филозофски најспекулативниот приказ на „оностраниот“ престој на душата, описно прикажувајќи ни ги деловите на душата. Имено, митот за душата како „крилата запрега“ е еден од најдлабоките и филозофски најзначајните од Платоновите митови, кој започнува со метафората за душата според која:

..... таа личи на една сила составена од крилата запрега и од крилат слуга. Коњите на боговите и нивните слуги се сите благородни и од благороден сој, а кај другите суштества тие се измешани; кај нас исто така коњшарот управува со запрегата, но едниот од нив е добар и од одличен сој, а

⁴⁷ Saint Augustin, *Les confessions; Precedees de Dialogues philosophique*. Paris, Gallimard, 1998.

⁴⁸ Cf. Mirko Golubić, *op. cit.*

⁴⁹ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*, Tunbridge Wells, Burns & Oates, 1999, p. 15.

⁵⁰ John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and Monism-Dualism Debate*, 2nd ed., Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 10.

другиот е спротивен во сè. [...] Секоја душа се фаќа за она што нема душа и го обиколува целото небо, појавувајќи се ту во еден, ту во друг облик. Ако е совршена и крилата, таа се крева во небесните висини и владее по целата вселена, а таа која ги изгубила своите перја, паѓа сè додека не се фати за нешто поцврето, таму се сместува и добива земско тело, кое изгледа како да се движи самото себе си со нејзината сила, и таа целина, душата и телото здружени во едно се вика живо суштество."⁵¹

Возачот на запрегата е слика на оној разумниот вид на душата⁵², а оној коњ од запрегата кој е опишан како црн, здепаст, незграпно создаден, го претставува страсниот дел на душата, чија природа е ненаситна, никогаш задоволна и затоа сè повеќе алчна за задоволство и наслада, особено оние за запоседување, поседување и трошење на сè што е сетилно и телесно, веднаш и непосредно, без при тоа да се направи и најмал застој, размислување или одложување. Вториот коњ, со убав стас и бела боја, кој чезнее за почести и признанија, поврзан со разумен срам и е пријател на вистинските мненија, очигледно е слика на средниот и посреднички вид на душата кого Платон го означува со изрази кои може да се преведат како страст, смелост, лутина, одважност и сл., кои кај Платон обично означуваат стремеж за владеење и господареење, но и за углед, слава и почит кои имаат взаемна поврзаност.

Во својот изворен, чист и совршен вид душата е целосно крилата, а тоа значи дека со бескрајна леснотија лебди кон небото, кружејќи и обиколувајќи насекаде, грижејќи се за сè што нема душа вдомувајќи се и настанувајќи во секогаш нови и поинакви ликови.

Користејќи ја оваа слика за крилестата природа на душата Платон се потпира на древното и изгубено орфичко предание за душата како општа моќ на движењето сама од себе, посебно истакнувајќи го движењето во два правци – кое за неа е најсвојствено и најпресудно – од една страна издигнување, лебдење и лебдечко кружење, а од друга страна пак, паѓање и талкање во сите правци, а на крајот и пропаѓање во бескрајната длабочина.⁵³

Имено, според Платон, душата „се храни“⁵⁴. Не само во *Федар*, туку и многу пати во своите дела тој зборува за тоа дека душата се „храни“ и дека во одредени временски периоди е неопходно да се храни. Хранењето на чистата и небесна душа сосема е поинакво од она што луѓето на земјата го нарекуваат „хранење“, Плод на тоа

⁵¹ Plato *Phaedrus* 26. (Во овој труд беше користен преводот на македонски јазик: Платон, *Гозба или за љубовта, Федар или за убавиштата*, Скопје, Матница Македонска, 2003).

⁵² Cf. Damir Barbarić et. al., *Platonov nauk o duši*, Zagreb, Filozofska biblioteka Dimitrije Savića, 2010, p. 14-16.

⁵³ Damir Barbarić, *op. cit.*, p. 244.

⁵⁴ Damir Barbarić, *op. cit.*, p. 246.

хранење во двата случаи, можеби во различна и тешко споредлива мерка, е спасоносното „р’тење“. Израснување и зачувување на оние „крилја“ кои ја издигнуваат душата или пак доколку е издигната ја одржуваат во состојба на лебдење.

2.1.2 Човековата душа и космичката душа

Во своето дело *Тимај* Платон разликува два вида на души – човечка душа и космичка душа.

.. [...] А душата пак, простирајќи се од средината кон крајот на небото во сите насоки, прекривајќи го кружното небо однадвор и вртејќи се самата околу себе, го направила божествениот почеток на својот непрекинат и разумен живот за сите времиња. И така се роди телото на небото како видливо, а самата пак душа како невидлива, земајќи учество во разумот и хармонијата родена како најдобра од најдоброто од сите умни и вечни суштества.⁵⁵

Составот на космичката душа е аналоген на составот на човечката душа (т.е. може да се каже дека човечката душа е аналогна на космичката). Оваа аналогија се потпира на фактот дека нивните сознателни делови се составени од истите компоненти. Разликата е во тоа што разумниот дел на човечката душа е составен од она што преостанало од тие составни делови откако е составен сознателниот дел на космичката душа, не на ист начин и не во истиот однос. Но и космичката душа, како и човечката душа, освен сознателниот нужно има и несознателен дел.

Оној дел на душата со кој таа мисли се нарекува разумност, а оној со кој љуби, гладува, жеднее и се возбужда за останатите сладострастија се нарекува неразумност или сладострасност. Овие два дела на душата не се само различни или пак статички спротивни, туку меѓусебно се натпреваруваат, се борат и настојуваат да се надвлдаат, влечејќи го човекот во исто време на спротивната страна. Човечката душа е место на бесмртната борба помеѓу умноста и безумноста. Тогаш, за разлика од космичката душа, таа не подлегнува на нивната воедначена кружна смена. И во состојба на отсуство на умот во душата на светот, за човечката душа е можно да го стекне умот. Иако душата во човекот е неделиво единство на сите три дела (сетилен, разумски и умен дел⁵⁶) таа е делива во смртта во таа иста смисла што непропадливиот дел се одвојува од пропадливиот и душата се враќа во својата хомогена едноставност. Пропадливиот дел на душата се раѓа во моментот на „втеловувањето“ на

⁵⁵ Plato *Timaeus* 36e-37a. (Во овој труд беше користен преводот на македонски јазик: Платон, *Тимај*. Скопје, Аз-Буки, 2005).

⁵⁶ Деловите уште се нарекуваат и видови, родови и моќи на душата или она со што душата може да разбира, чувствува и копнее. (cf. Damir Barbarić, *op.cit.*, p. 153).

непропадливиот принцип на душата како она што е средишно меѓу него и телото. Веднаш по втеловувањето на душата, сè додека телото не е доволно нараснато, под влијание на надворешните телесни движења на несознателните делови на душата, особено со делот кој чезнее, нужно предизвикува неуредно движење на душата и на телото на детето. Така Платон смета дека човечката душа кога ќе се спои со телото најпрво е исполнета со безумност. Оттаму Платон смета дека за душата особено се значајни музичкото и гимнастичкото образование.⁵⁷

Понатаму Платон во *Тимеј*⁵⁸ пишува за составот и деловите на душата, велејќи дека од неделивата суштина која е вечно иста и од деливата суштина која се однесува на телата, во средината од нив двете бог направил смеса од трет вид на суштина, односно од природата на Истото и Инаквото. Оваа средина е составена од она што е неделиво и од она што е деливо и телесно. Но понатаму, тој ги меша тие три вида составувајќи еден нов вид, а природата на Инаквото која не е податна за мешање е доведена во склад со Истото. Потоа тоа едно составено од трите делови, е поделено на нови делови, а секој дел кој што е произлезен од ова едно е смеса од Истото, Инаквото и суштината.

Составот на душата кој најпрвин се јавува како состав и целина на споменатите три делови, на подлабоко ниво се открива како мешавина на трите основни составни делови и тоа во самиот сознателен дел на душата. Тие три составни делови се она што е, она Истото и она Инаквото, од која пак секоја има свои два вида - неделив и делив. Во таа мешавина најпрвин се смешани неделивата и деливата суштина, неделивото и деливото Исто, и неделивото и деливото Инакво. Понатаму, меѓусебно се измешани и тие трите, средишната суштина, Истото и Инаквото, кои се помеѓу крајното неделиво и деливо. Така е создадена единствената смеса на душата.

Додека кај човечката душа сознателниот дел е одвоив од несознателниот, па само сознателниот е непропадлив, а несознателниот пропаѓа заедно со пропадливото тело, кај космичката душа несознателниот дел е врзан со сознателниот, така што тие не можат да се одвојат. Поради ова космичката душа е целосно непропадлива.

Таа е во постојано себепроизведување, а тоа значи самонастанување помеѓу умноста и безумноста. Душата на светот настанува затоа што начинот да се биде душа

⁵⁷ Платон смета дека музиката е многу значајна за душата на човекот. Тој смета дека одредени музички хармонии и ритми, слушајќи ги можат да и помогнат на душата да ги доведе во ред своите движења затоа што според него, душата се движи според сродните ритми и хармонии. Хармонијата не е само одмерен однос помеѓу брзото и бавното душевно движење, а ритмот пак не е само танцов однос помеѓу брзото и бавно телесно движење туку тоа е првенствено точно одмерена граница во различните движења на самата душа. (cf. Damir Barbarić, *op.cit.*, p. 217).

⁵⁸ Plato, *op.cit.*, 34c-35b.

зависи од присутноста на умот во неа или неговото отсуство. Причината зошто настанувањето на душата не се случило еднаш во времето, ниту душата е едноставно вечна и лишена од секое постанување, е борбата помеѓу умноста и безумноста, која се случува постојано во душата. Таа е во постојано „самонастанување“ во сопствената суштина. Настанувањето на космичката душа е всушност нејзиното преминување во светот, излегување од нејзината безумност во нејзината умност, преминување на нејзиното неумно движење во нејзиното умно движење.

Уредното и неуредното движење аналогно припаѓаат и на душата на човекот. Но за разлика од космичката душа, состојбата на неумност за душата на човекот е последица од можната вродена душевно – телесна судбина и необразованост.⁵⁹ Сознателниот и непропадливиот дел на душата на човекот, всушност е душата сама за себе одвоена од сè пропадливо. Затоа токму тој дел и се нарекува душа. Втеловувајќи се, човечката душа излегува од својата целосна едноставност, одвнатре се спојува во заедница со сетилното тело, и на крај го развива тоа тело како свој сопствен знак.

„Душата пак бог не ја замислил како помлада [...] Зошто при спојувањето тој не дозволил постарото да биде управувано од помладото [...] а Бог ја составил душата како првична и постара во однос на телото според раѓањето и доблеста и тоа како господарка која владее со него.“⁶⁰

Од ова уште еднаш можеме да ја согледаме Платоновата дуалистичка концепција во односот душа-тело, во кој душата е постара од телото и е нејзин главен двигател, а нејзиното движење и самодвижење се едни од главните аргументи за нејзината бесмртност, за што ќе се зборува во следната глава.

2.1.3 Платоновите аргументи за бесмртност на душата

Во Платоновите *Федон* бесмртноста на душата се докажува со *неминливоста*. Во него, последниот изложен доказ⁶¹ за бесмртноста на душата се однесува на увидот дека таа секогаш носи живот и дека она што е спротивно на животот ѝ е спротивно на неа и никогаш не се приклучува кон неа. Душата има знаење за сè, така што сè што би можело да се знае може да го извлече од самата себе. Слично на ова е дека „учењето е сеќавање“, тврдење кое Платон ни го изложува во *Федон*. Тоа е изворот на спознанието на душата, а бидејќи таа е бесмртна, имала знаење и пред смртната заедница со телото.

⁵⁹ Damir Barbarić, *op.cit.*, p. 184.

⁶⁰ Plato, *op.cit.*, 34c.

⁶¹ Платоновите „докази“ се всушност аргументи, тој не поставува конклузивни докази туку само аргументирано посочува за бесмртноста на душата, не докажува.

Меѓутоа во учењето за душата, исто така во *Федон* тој воведува уште еден важен мотив, а тоа е патот на душата во Ад-от по нејзиното одвојувањето од телото, по што следи наградување и казнување за доброто и злото кое е направено за време на животот.

Во *Федон*, Сократ им објаснува на своите пријатели дека вистинскиот филозоф треба да гледа над смртта и дека целта на филозофскиот живот е да ја ослободи душата од телесните потреби. Моментот на смртта е ослободување на душата од телото, па така филозофот треба да ја гледа како реализација на својата цел. За разлика од телото, душата е бесмртна, што значи дека ќе ја надживее смртта. Во прилог на ова тврдење, Сократ во *Федон* ги изложува четирите аргументи за бесмртноста на душата⁶². Тука е потребно да се спомне третиот Сократов аргумент. Имено, Сократ спомнува поделба на *две нивоа на постоење - видливо и невидливо*. Од една страна сетилното постоење – забележливиот свет на поединечно постоечките ствари, а од друга страна интелегибилното подрачје на идеите. Таа поделба кореспондира со дуализмот на телото и душата: телото по својата природа, како што вели Сократ, најслично е на првото ниво на постоечкото, т.е. на „она човечкото, смртното, многукратното, безумното и распадливото и она што никогаш во себе не е исто“⁶³ додека душата е „сродна“ со второто ниво на постоечкото, со она „божественото, бесмртното, единствено на умот достапно, еднолично, нераспажливо, со она кое е вечно еднакво и истозначно со себе си“⁶⁴.

Тој аспект на сетилно – забележителниот свет посебно се истакнува во *Федон*, во кој Сократ на повеќе места јасно нагласува дека сетилно – забележливите ствари, телесно – појавниот свет како таков, во однос на идеите е нешто онтолошки „послабо“. Целокупната појавност на појавниот свет со оглед на идеите е нешто привидно и неистинито, што можеме да го видиме во Сократовите тврдења дека телото и сè што е во врска со него нè „спречува во лов на бивственото (вистинитото)“ и заради него „не можеме да ја гледаме вистината“.

Според ова, ако појавниот свет го поимаме како нешто привидно, неистинито, нешто што нè одвлекува од суштината на постоењето, смртта би била сфатена како нешто позитивно, ослободувачки, нешто што човекот го доближува до вистината и суштината на постоењето.

⁶² За што подетално ќе зборуваме подолу во текотот стр.31.

⁶³ Plato *Phaedo* 80B3-5. (Во овој труд беше користен преводот на македонски јазик: Платон, Одрбара Сократова. Критон. Фајдон. Скопје, Македонска книга:Култура:Наша книга:Комунист:Мисла,1983).

⁶⁴ Plato, *op.cit.*, 80A8-9.B1-3.

Во *Федар* и *Законите* бесмртноста на душата е докажана од нејзиното незапирливо *движење* и *самодвижење*, сфатена како принцип на движењето. Така земајќи го предвид тоа дека душата е принцип на движењето, се изведува нејзината ненастанатост и непропадливост. Настанувањето и пропаѓањето се видови движење. Принципот не може да настане, затоа што кога би настанал, би морал да настане од нешто друго кое во тој случај би било принцип. Значи од принципот мора сè да настане, а самото тоа ни од што, затоа што ако принципот настане од нешто, не би бил принцип. Ако душата не е настаната, значи дека е непропадлива. Како принципот на движењето душата на сè е непрестано движење, а како таква таа е ненастаната и вечна. Таа е *она што секогаш се движи и е бесмртна*. Нејзината суштина се покажува во тоа што таа е секогаш и непрестано во движење, а таа е и извор и принцип на движењето. Тоа движење на сè што е придвижено, ги опфаќа целото настанување и целата промена, сите процеси, секое делување и трпење. Душата според Платон, е „логонско перо на универзумот“, од неа започнуваат и завршуваат целото движење и промена, секое настанување и исчезнување. Самата душа е ненастаната, бидејќи сè што настанува, настанува од принцип, а тоа самото од ниту еден. Затоа душата е причина за секоја промена и движење на сè што било, сè што е и сè што ќе биде, еднакво како и на сè спротивно – таа едноставно е принцип на движењето.⁶⁵

Пресудната и главна карактеристика на душата е нејзиното сопствено движење со кое самата себе си се придвижува – *самодвижење (самопридвижување)*. Платон го објаснува *самодвижењето (самопридвижувањето)* на душата на следниов начин:

„А бидејќи она што самото се движи се покажало како бесмртно, значи дека никој нема да се двоуми тоа да го сфати како суштина и поим на душата. Зашто секое тело на кое движењето му доаѓа однадвор е без душа, а она на кое движењето му доаѓа од самото себе, тоа има душа; зашто природата на душата е задржана во самата себе. Ако е вистина дека не постои ништо друго, освен душата, кое се движи самото себеси, тогаш нужно треба да следува дека душата не се раѓа и бесмртна е.“⁶⁶

Може да се каже дека трите главни Платонови аргументи: *немипливост, движење* и *самодвижење (самопридвижување)*, се развиваат во *четирите Сократови аргументи*. Сократовите аргументи за бесмртноста на душата⁶⁷, Платон ги изнесува во *Федон*. Во дијалогот помеѓу Кебет и Сократ, Кебет го прашува Сократ што е со оние кои веруваат дека душата умира кога личноста ќе умре, велејќи му дека за да ги убеди

⁶⁵ Damir Barbarić, *op.cit.*, p. 119-120.

⁶⁶ Plato *Phaedrus* 25.

⁶⁷ Добро е да се напомене дека во некои анализи се издвојуваат три аргументи, а во некои четири. Во прилог на хипотезите на овој труд, подолу ќе бидат изложени четирите аргументи.

нив во спротивното потребно е да изнесе добар аргумент. Анализирајќи го овој Кебетов приговор, може да се забележи дека верувањето во бесмртноста на душата тој го презентира како невообичаено верување. Потоа, тој идентификува две нешта кои треба да бидат аргументирани за да ги убедат скептичните: дека душата продолжува да постои по смртта на личноста и дека сè уште поседува интелигенција. Така, се чини дека првиот аргумент кој Сократ го прикажува оди во прилог на одговор на првата забелешка, а вториот аргумент - на втората забелешка⁶⁸.

1) Аргумент на спротивностите (Цикличен аргумент)

Првиот аргумент, познат како *Аргумент на спротивностите*⁶⁹, се базира врз опсервацијата дека сè доаѓа од својата спротивност. На пример, високниот човек може да стане висок само ако претходно бил низок. Ако животот и смртта се спротивни, аналогно на тоа, ако живото стане мртво - мртвото мора да оживее. Животот и смртта се во вечен циклус, со што смртта не може да биде перманентен крај. Овој аргумент Сократ го темели на античката теорија во чија основа е верувањето дека душите на умрените во подземјето доаѓаат од оние живите од овој свет, а живите души се враќаат од оние кои се мртви.

Тим Коноли (Tim Connolly)⁷⁰ овој аргумент го образложува на следниов начин:

1. Сите нешта доаѓаат од нивните спротивни состојби: на пример, нешто што е „поголемо“ нужно мора предходно да биде „помало“;
2. Помеѓу секој пар на спротивни состојби има два спротивни процеса: на пример, помеѓу пар на „помало“ и „поголемо“ има процеси на „зголемување“ и „намалување“;
3. Ако двата спротивни процеси не се балансираат меѓусебно, сè на крајот би било во истата состојба: на пример, ако зголемувањето не се балансира со намалувањето, сè ќе биде во процес на намалување;

⁶⁸ Cf. Tim Connolly, "Plato:Phaedo", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, 17 sept. 2014 <<http://www.iep.utm.edu/>>.

⁶⁹ Според David Gallop, "Plato's 'Cyclical Argument' Recycled.", *Phronesis* 27, 1982, 207-222.

⁷⁰ *Ibid.*

4. Ако „да се биде жив“ и „да се биде мртов“ се спротивни состојби, и „умирање“ и „раѓање“ се два спротивни процеси помеѓу тие две состојби, раѓањето мора да го балансира умирањето.

5. Затоа, сè што умира мора повторно да се роди.

2) Теорија на сеќавањето (*anamnesis*)

Вториот аргумент, познат како *Теорија на сеќавањето* тврди дека учењето есенцијално е акт на сеќавање на нештата кои што сме ги знаеле пред нашето раѓање, но со раѓањето сме ги заборавиле. Вистинското знаење, аргументира Сократ, е знаењето за вечните и непроменливи идеи кои придонесуваат за видливата реалност. На пример, ние сме способни да перципираме дека две стапчиња се еднакви по должина но нееднакви во ширина, само затоа што имаме вродено разбирање за Идејата на Еднаквоста. Тоа значи дека ние имаме вродено разбирање за она што е еднакво, иако кога во нашето искуство ќе се сретнеме со две исти нешта, тие не можат да бидат совршено еднакви.⁷¹

Со тоа што можеме да ја сфатиме идејата на еднаквоста дури и ако никогаш не сме се сретнале со неа во искуството, нашите сфаќања за неа може да бидат сеќавање на бесмртното знаење кое сме го имале и кое сме го заборавиле при нашето раѓање. Овој аргумент имплицира дека душата мора да постои пред раѓањето, кое пак имплицира дека животот на душата се протега надвор од оној на телото. Овој аргумент е изложен на следниот начин⁷²:

1. Нештата во светот кој се чини дека се еднакви во мерата, но всушност се дефицитарни во еднаквоста која тие ја поседуваат.

2. Според тоа, тие не се исти како вистинската еднаквост, односно „самата еднаквост“.

3. Кога ќе видиме дека има недостаток на примери за еднаквост, ни помага да размислуваме или да се „сеќаваме“ на „самата еднаквост“.

⁷¹ Cf. John L. Ackrill, "Anamnēsis in the *Phaedo*," in E.N. Lee and A.P.D. Mourelatos (eds.) *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen, 1973, 177-95.

⁷² Cf. Tim Connolly, "Plato:Phaedo", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, 17 sept. 2014 <<http://www.iep.utm.edu/>>.

4. За да може тоа да се направи, ние мораме да имаме некое претходно познавање за „самата еднаквост“.

5. Ако ова знаење не доаѓа од сетилната перцепција, ние мора да го стекнеме пред да стекнеме сетилна перцепција, а тоа значи пред да се родиме.

6. Според тоа, нашите души мора да постојат пред нашето раѓање во овој свет.

3) Аргумент на афинитетот

Третниот аргумент, познат како *Аргумент на афинитетот*⁷³, прави разлика помеѓу оние нешта кои се нематеријални, невидливи, и бесмртни и оние кои се материјални, видливи и распадливи. Душата припаѓа на оние првите категории, а телото на вторите. Значи, душата е бесмртна, иако оваа бесмртност може да заземе многу различни форми. Душата која не е правилно одвоена од телото ќе стане дух кој ќе бара да се врати во месото, додека посветената душа на филозофот слободно ќе престојува во небото.

И Симија и Кебет приговараат на овие аргументи. Симија сугерира дека душата може да биде нематеријална и невидлива на ист начин како што штимањето на инструментот може да постои само додека постои инструментот. Кебет прифаќа дека душата може да ја преживее смртта, но тој сугерира дека Сократ упатува на тоа дека душата живе подолго од телото, но не дека е бесмртна.

Сократ му одговара на Симија, прво поентирајќи дека неговиот приговор е во конфликт со *теоријата на сеќавањето*. Душата не е како штимање на инструментот затоа што душата постои пред постоењето на телото. Овој аргумент е образложен на следниов начин⁷⁴:

1. Постојат два вида на постоење: видливиот свет што ние го перципираме со нашите сетила, што е човечки, смртен, сложен, неразбирлив и секогаш променлив и невидливиот свет на идеите на кој ние можеме да му

⁷³ Cf. David Apolloni, "Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul," *Journal of the History of Philosophy*, 34 (1996): 5-32.

⁷⁴ Tim Connolly, "Plato:Phaedo", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, 17 sept. 2014 <<http://www.iep.utm.edu/>>.

пристапиме со нашиот разум, кој е божествен, бесмртен, разбирлив, несложен и секогаш ист.

2. Душата е повеќе како невидливиот свет на идеите, а телото е повеќе како светот на видливиот свет.
3. Значи, претпоставувајќи дека е ослободена од телесното влијание низ филозофскиот тренинг, најверојатно е дека душата ќе се упати кон невидливиот свет на идеите кога телото ќе умре. Но, ако душата е загадена од телесното влијание, веројатно е дека ќе остане врзана за видливиот свет.

4) Аргумент базиран врз теоријата за идеите⁷⁵

Сократовиот одговор на Кебет воведува подолга дискусија која кулминира со четвртиот аргумент⁷⁶ базиран врз теоријата за идеите. Идејата, за разлика од квалитетите во овој свет, е совршена за себе и не содржи своја спротивност. На пример, идејата за Убавината воопшто не поседува никаква грдотија. Во спротивно, убавата личност може да биде убава споредувајќи се со другите луѓе, но нема да биде убава ако се спореди со идејата за Убавината, што значи дека не е совршено убава. Додека пак, идејата за Убавината секогаш е апсолутно убава.

Душата е она што нè анимира, ние сме живи затоа што имаме душа. Концептот сугерира дека душата е интимно поврзана со идејата за животот. Ако идејата за животот на ниту еден начин не го вклучува спротивното – смртта – душата не може на ниту еден начин да биде обележана со смртта. Според тоа, заклучува Сократ, душата мора да биде бесмртна. Сократ ја илустрира концепцијата за душата со значењето за митот кој опишува дека земјата ја знаеме како лоша сенка на „вистинската земја“ над нас во небото.

2.2 Влијанија од манихеизмот и стоицизмот

Освен платоновите влијанија, врз Августиновата филозофија големо влијание имал и манихеизмот. Во манихеизмот, самоспознанието на човекот се случува кога ќе се погледне душата на поединецот како онаква која ја има истата Божја природа, онаа која доаѓа од трансцедентниот свет. Знасњето ѝ овозможува на личноста и покрај

⁷⁵ Cf. Mohan Matthen. "Forms and Participants in Plato's *Phaedo*." *Noûs* 18:2 (1984): 281-297.

⁷⁶ Cf. SparkNotes Editors. "SparkNote on Plato (c. 427– c. 347 B.C.)." SparkNotes.com. SparkNotes LLC. 2005. Web. 2 Sept. 2014.

нејзината несовершена состојба во материјалниот свет, да остане бединета со трансценденталниот свет преку вечните и иманентни врски кои ги има во неа. Сочувувањето на знаењето за вистинската природа и судбина на човештвото, Бог и универзумот е изразено во манихеизмот во комплексен (митолошки) систем, во кој, колку и да се комплицирани деталите, основната тема останува постојана: душата е падната, измешана со зла материја, и дури потоа ослободена од духот (или *Nous*). Овој мит се состои од три фази: првата - минат период во кој се одвоиле двете радикално спротивни супстанции – Духот и Материјата, Доброто и Злото, Светлината и Темнината; втората - среден период (кореспондира со сегашноста) во кој двете супстанции се измешани; и иден период во кој оригиналната дуалност ќе биде повторно воспоставена. Кога ќе умре душата на праведникот таа се враќа во Рајот. Душата на личноста која живеела во телесноста – блуд, прокреација, желба за поседување, јадење месо, пиење вино – е осудена повторно да се роди во повеќе тела⁷⁷.

Стоиците разликуваат три различни видови на *pneuma* (lat. 'здив'), материјал составен од два од четирите стоички елементи, а тоа се оган и воздух. Видовите на *pneuma* се разликуваат според степенот на тензијата која резултира од ефектите на проширување и собирање, соодветно од двата составни дела, а според тоа и во начинот на функционирање.⁷⁸ Најнискиот вид се однесува на кохезијата и карактерот на неанимираните тела (пр. камењата); средниот вид, наречен природна *pneuma*, се однесува на виталните функции карактеристични за растителниот свет; и третиот вид е душата, која се однесува на рецепцијата и користењето на импресии (*phantasiai*) и импулси (*hormē*: кои го предизвикуваат животинското движење) или користејќи ја алтернативната терминологија - когниција и желба. Според стоичката теорија телото на животното (човек или не-човек) содржи *pneuma* од сите три видови, со најнискиот вид одговорен за цврстина и форма на деловите делови како на пр. заби и коски; природна *pneuma* одговорна за метаболизмот, растење и слично; и конечно душата задолжена за карактеристичните ментални или психолошки функции, суштинската когниција, чувства (и во случај кај луѓето) интелект и желби.⁷⁹

Доколку се смета дека душата не е одговорна за животните функции и сите аспекти на животот, туку само за одредени ментални и психолошки функции, може да

⁷⁷ "Manichaeism", *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc., 2014. Web, 04 Nov. 2014 <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/362167/Manichaeism>>.

⁷⁸ Cf. A. Long, (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 564.

⁷⁹ Hendrik Lorenz, "Ancient Theories of Soul", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>>.

се смета дека тие ја прекинуваат врската меѓу душата и животот во сите негови форми. Во оваа смисла, може да се смета дека со стеснувањето на областа на дејствувањето на душата, тие одиграле значајна улога во историјата на филозофијата, што резултирало со картезијанските концепции за умот што не „одушевува“ живи тела, туку има одделна (и неповрзана) функција.⁸⁰

Постои комплексно Едно, од кое произлегува Нус, местото на идеите (вечни, непроменливи). Ако се праша зошто нус и идеите се спосени заедно, треба да се знае дека ова не е само копија на Платоновниот концепт. Од една страна, заради идејата за Демијургот – интелект кој размислува за идејата за Интелигибилност. Во *Тимеј*, Демијургот треба да контемплира нешто за себе си, затоа што ако контемплира нешто надворешно, неговата внатрешност ќе се сврти и ќе стане репрезентација на вечната реалност, која што нема да биде реална, затоа треба да биде некој вид на „контемплативен идентитет“. Ако има нешто за кое што нус размислува, тоа е за самиот себе, така и мислата на Бог е насочена кон самиот себе. Така, идеите се сите на некој начин соединети во Едно.

Едното е принцип на постоењето, а Нус е принцип на есенцијата и диференцијацијата. Едното е причина за постоењето на Нус, што значи дека Нус-от може да биде парадигма и да биде способен да ја диференцира есенцијата. Нус-от дава наредби во интелигибилните системи. Нус-от не може да биде првиот принцип, но на првиот принцип му е потребен Нус, со цел да го произведе Нус-от. Ова изгледа веродостојно, како што постојат две логични фази за тоа како Нусот е продуциран од Едното. Првата фаза ја покажува основната активност на мислата (размислување, контемплација, „интелект“) и втората фаза го актуелизира мислењето кое е причина за постоењето на Идеите. На овој начин, кога еднаш ќе произлезе и ќе ја исполни својата цел, Нус-от се враќа во Едното. Тоа што интелектот го прави е највисоката активност на животот, душата не е принцип на животот. Ако животот е нераскинливо поврзан со желбата, највисокиот степен на живот, кој се залага за целосна актуелизација, нема форми и желби, бидејќи тие се задоволени од контемплацијата на Едното (и од Идеите кои се во него). Значи, *psyche* е пониско во еманациите од Нус-от, принципот на желбите, но не на животот. Душата е присутна да помогне на останатите делови за да стремиме за нештата и да имаме потенцијал над потенцијалот. Душата преставува еден

⁸⁰ Друга карактеристична интервенција на стоиците е инсистирањето дека умот на возрасно човечко суштество е еден елемент, без делови, потполно рационален. Според стоичката психолошка теорија, душата има осум делови: способноста за наредување (*hegemonikon*) или умот, петте сетила, глас и некои аспекти од можноста за репродукција. (Hendrik Lorenz, *ibid.*)

вид на мост помеѓу материјалниот и нематеријалниот свет. Прво, зашто не може само можноста да се стреми кон реалноста, второ, затоа што посакуваме и благодарение на тоа колку сме ние материјани. Природата на душата е неодвоива од материјата, но се поставува прашањето ако ништо освен тоа не би постоело, би ја изгубило својата намена. Тогаш сè уште би постоеле Идеите, но тие не би претставувале парадигми.

Душата се поврзува со Нус-от и со Едното. Би можело да се каже дека поврзаноста со Нус на начин со кој Нус се поврзува со Едното – ако Едното е Нус во суштина, Нус е *psyche* парадигмично. Ако Нус размислува за себе, и има контемплативен идентитет со Идеите, кој ја прави парадигма за некои и сите состојби (афективни и когнитивни) душата има (и сите посебни души ја имаат исто така). Интересно е да се истакне разликата помеѓу надворешните и внатрешните активности. Неискажливата внатрешна активност на Едното е неговата хиперинтелектуална егзистенција, а неговата надворешна активност е во суштина Нус-от. Интерната активност на Нус е неговата контемплација на Идеите и неговата екстерна активност е екстериоризација на тоа колку се вечно идентични со тоа што е интелигибилно (Идеите). Во оваа смисла, душата како надворешна желба има парадигматична желба за Нус.

Значи природата- интелигибилната структура на сè, исклучиво доведена до човекот од Нус, е екстерната активност на Душата (интелигибилна структура на сè – суштества со и без душа). Врската со материјата се согледува во внатрешната активност на Душата – вклучувајќи ги сите психички активности од сите отелотворени живи суштества. Колку помалку активност, толку повеќе материја – колку повеќе материја, толку помалку интелигибилност. Благодарение на Едното материјата постои низ Нусот и Душата.

Но дури и кај Плотин, телото е во душата а не обратно. Но Августин ја оттргнува од врската со материјата, тој го спротиставува телото и душата исто како што ги спротиставува проширувањето и мислата. Како и да е, телото има своја вредност и неговата крајна причина е душата.⁸¹

⁸¹ Резимирано cf. Lloyd Gerson, "Plotinus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/> и Blumenthal, H.J., 1971. *Plotinus' Psychology*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 8-19.

2.3 Теоријата за душата на св. Аврелиј Августин

Со текот на годините св. Аврелиј Августин прави низа промени на неговиот концепт за душата. Во неговите дела од најраниот период, тој ја застапува типично Платоновата концепција за душата, а таа е дека човечката душа е супстанција која поседува разум и е создадена за да владее со човечкото тело. Во овој концепт, душата е одвоена од телото и таа се служи со него. Овој поглед подоцна се изменил, како што може да се согледа во неговите дела, па така може да се забележи дека тој поголем акцент става на единството на телото со душата.⁸² Августин вели дека човечкото суштество поседува рационална душа која го контролира човечкото тело, која (душа која има тело) не создава две личности, туку е едно единствено човечко суштество.

2.3.1 Делови, степени и способности на душата

Августиновата карактеристична теоријата за душата е развиена веќе во најраните списи од 386 до 388 год: *Soliloquia (Солилоквиј)*; *De immortalitate animae (За бесмртноста на душата)*; *De quantitate animae (За димензијата на душата)*.

Терминот „anima“ кај Августин може да се однесува на душата на животните и луѓето. *Anima* како и *Animus*, може да се применуваат без разлика на значењето на човечката душа во целина⁸³. Во делото *De immortalitate animae* и на други места овие два термина се употребувани наизменично. *Animus* може исто така да значи „ум“ и не се користи во врска со душите на нерационалните суштества. Августин, исто така, прави разлика меѓу аспектите или силите на душата со помош на епитетот додаден на *anima*. Така, „anima rationalis“ е седиштето на умот и волјата и е во контраст со „anima irrationalis“ чии моќи на апетит, осети и перцепција и меморија им се заеднички на луѓето и животните. Августин понатаму го признава постоењето на вегетативната душа, дури и ако тој обично ја посочува како „живот“, т.е. не-сетилен живот, а поретко како „душа“.⁸⁴

⁸² Cf. Boston Dom Melanie, Augustine V. Aquinas, <https://atanystreetcorner.wordpress.com/2013/07/23/augustine-v-aquinas/>, 29.01.15.

⁸³ Cf. Gerard O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1987, p. 7.

⁸⁴ Cf. Gerard O'Daly, *op.cit.*, p. 7-8. О'Дејли (O'Daly) е од оние автори кои идентификуваат очигледно позајмување на неоплатоничарски термини во нивните латински јазични варијанти во психолошката теорија на Августин. Така, „Интелектуална душа“ на Плотин (и на Порфириј) е изречена како *anima intellectualis*, ирационалната душа се однесува на *pneuma*, како *anima spiritalis* или *spiritalis pars animae*. *Spiritus* сам по себе е често идентичен во смислата со *anima* и покрај тоа што исто така може да се изедначи со *mens*: во првиот случај тоа е често превод од Септуагинтата (Septuaginta) на *pneuma* или *pnou*. Сепак, постојат и инакви мислења. Вилијам Конор (William Connor) ја резимира оваа наизменична употреба и несигурноста за тоа кој точно термин да се употребува за „душа“ преку следнава поделба: *anima vel animus*=човековата душа; *anima* (во ограничена смисла)=*pars inferior* (инфериорниот дел); *animus* (во ограничена смисла)=*pars superior* (супериорниот дел) и *spiritus*= *pars superior*. И со ова не се

За Августин, „душата“ во својата најширока и фундаментална смисла е феноменот на животот во нештата. Во овој поглед, тој ја одразува популарната концепција на *anima* како *животот - здив* или *животен принцип*. Така, она што е живо е *одуховено*, она што е безживотно е без душа.

Августин прави разлика помеѓу: (а) вегетативната душа во дрвјата, коските, ноктите, косата, итн.; (б) сензитивната или перцептивната душа кај животните; и (в) највисокото ниво на душата, присутно во човекот како интелигенција. Тој на друго место покажува дека оваа општа, тројна поделба на душите е во основата на неговите подетални анализи. Свеста дека ние сме живи е всушност свест дека ние сме и душа и не сме само телесни ентитети.

Иако Августин ги дискутира општите проблеми за душата и посебните проблеми на животинските и вегетативни души, како и теми како што се постоењето на „светска душа“, неговото главно интересирање не е ништо помалку цврсто фокусирано врз човечката душа.

Тој ја наследува традиционалната поделба на човечката душа на рационални и ирационални „делови“⁸⁵: *меморија*, *чувство-перцепција* и *appetitio* кои се ирационални сили, додека *умот*, *разбирањето* и *волјата* се рационални. Меморијата кај луѓето е особено важна, поради изведувањето на поставките за неговата теорија за времето. Имено, според Августин е несоодветно да се говори за минато, сегашно и идно време. Минатото постои во меморијата, како серии на спомени. Иднината сè уште се нема случено, затоа идното време е слично како и минатото, барем што се однесува до меморијата. Таа би можела да се расчлени на: сегашност за минатото; визија – сегашноста за сегашното; и очекување – сегашноста за иднината. Во неговите *Исповеди* тој постојано инсистира на тоа дека (времето) овие три времиња не можат да се перципираат никако инаку освен преку душата. Душата служи како мерило за времињата, кои не можат да се мерат на ниедно друго место. Но, преку душата, времето се перципира и се мери, преку душата се сеќаваме и умееме да очекуваме (значи имаме однос со „минатото“ и со „иднината“). Ова ко-постоење на минатото, сегашноста и иднината е можно преку „растегнување“ на душата. Нашето перципирање и мерење на времето е можно благодарение на растегнувањето на душата.⁸⁶ Ирационалните делови на душата можат да бидат вознемирувани од емоции

разјаснува многу, туку дури се појавува и нова конфузија во врска со постоењето на поделени инфериорни и супериорни делови.

⁸⁵ Gerard O'Daly, *op.cit.*, p. 13.

⁸⁶ Cf. G. G. Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Beograd: Grafos, 1982, p. 29.

и желби. Августин знае за троичната поделба на душата во Платоновата *Држава*, иако тој дури и не го именува тоа, тој зборува за гневот (*ira*) и желбата (*libido*), што јасно кореспондира со Платоновата концепција за одушевени (*thumoeides*) и желбени (*epithumeticon*) делови, и за умот (*mens*) како „третиот дел“ (*logisticon*), контролен (*imptans*).

Августин, сепак, ја претпочита рационално-ирационалната биполарност на Платонската трипартитивна поделба и ги зема предвид *ira* и *libido* како чувства, на исто ниво, а не градираните сили на диференцираната структура на душата. Така, Августин често го нагласува традиционалниот став дека таа биполарност на троичната поделба е во функција на рационалната душа за контрола на ирационалните сили и дека оваа контрола на моќта го дефинира соодветниот однос на душа кон телото.

Првиот и најнизок *gradus* или функција на душата⁸⁷ се наоѓа во вегетативниот и сите повисоки облици на живот, а таа (функција) е животодавната сила, моќта на растот и органската кохезија, на само-хранењето и зачувувањето на соодветниот баланс и мерка карактеристична за индивидуални организми⁸⁸. Втората функција на душата е ограничена на животните и луѓето: таа се состои од чувство - перцепција, движење, концентрација и свест, стремежот и избегнувањето, инстинктите за сексуална прокреација и грижа за потомството, способност да се сонува и да се суди, поседување на вообичаени диспозиции и на крај, на меморија⁸⁹. Првите две функции одговараат на разликата помеѓу вегетативните и животински нивоа на душата. Августин продолжува да дава повеќе диференцирани анализи на третото, рационално ниво, разликувајќи не помалку од пет степени во него.

Овие последните се неколку услови или активности според кои некој навистина може да биде наречен со општото име „рационално“, но тие се јасно разбрани како градираните во нагорната хиерархија на вредности. Првото такво ниво е она што може да се нарече *дискурзивен разум*: тој е видлив во меморијата и вештините кои се применуваат во различни уметности и науки, во естетското, социјално и политичко однесување и расудување, во реториката, јазикот и размислувањето. Следното ниво е карактеристично, ако не и исклучиво етичко: се однесува на проценката на неколку „добра“, на моралната борба и напредокот преку прочистување со верување и авторитет. На ова ниво моралниот субјект е во состојба на напнатост и вознемиреност

⁸⁷ Gerard O'Daly, *op.cit.*

⁸⁸ Gerard O'Daly, *op.cit.*

⁸⁹ Gerard O'Daly, *op.cit.*

заради непостигнатото совршенство. На следното ниво ова совршенство е постигнато, стравот е надминат, и прочистената душа е убедена во нејзината моќ. Преостанатите две нивоа се оние на чистиот интелект. Едното од нив е она каде што се има желбата да се знаат највисоките вистини. Другото од нив е знаењето на тие највисоки вистини, или како што Августин сака да каже, нивната контемплација или визија, разбирањето дека Бог, како врховната вистина е причината и принципот на сите нешта. Ова разбирање има етички и религиски реперкусии: вистинската смисла на вредностите и извесноста дека конкретно христијанските вистини (Августин ги споменува Воплотувањето Христово и воскресението на телото) се на едно ново ниво на знаење во кое стравот од смртноста исчезнува. Овие две највисоки нивоа на чист интелект, на аспирација и на достигнување, одговараат на двете претходни нивоа на морална борба и успех. Августин нагласува и дека моралните нивоа се предуслови на успехот на интелектуалното посветување.

Тој во човечката душа разликува три степени означени со термините: *sensus*, *spiritus*, *mens* (осет, осетност, дух и разум – овие се симплифицирани термини, но во следните параграфи ќе бидат поопширно образложени нивните карактеристики).⁹⁰

Sensus е способноста да се примат телесните впечатоци.

Spiritus ја означува способноста да се формираат, да се комбинираат, и да се дисоцираат сличностите на телата. Воглавно тоа е она што ние го нарекуваме репродуктивна и креативна имагинација⁹¹.

Mens е она што е највисоко во душата. Тоа го подразбира:

- *Разумот* или дискурзивната способност чии употреба и вежбање ја произведуваат науката, или знаењето кои се однесуваат на чувствените нешта;
- *Интелигенцијата* која е највисока функција на *mens*, способноста за поимање на вечното и на неминливото. Од делувањето на интелектот произлегува мудроста (*sapientia*) или интуитивното знаење произлезено од чистата интелигенција. Разумот ѝ предходи на интелигенцијата, а интелигенцијата го вклучува разумот, заради тоа што тој е во нас. Така, човекот се издигнува до интелигенцијата преку делувањето на разумот.⁹²

⁹⁰ Cf. Régis Jolivet, *Oeuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée, de brouwer et cie. 1939, p. 464.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Прешгно во *Augustinus-Lexicon* I, Fasc 3, anima-animius-Asinus, Cornelius Mayer et al, eds., Schwabe, Basle-Stuttgart, 1988.

2.3.2 Сеќавањето на душата и димензијата на душата

Во дијалогот *За димензијата на душата (De quantitate animae)*⁹³ Августин ги изложува и своите идеи во поглед на сеќавањето на душата.

..А: Кажми ми, те молам, она што се нарекува сеќавање нели ти се чини дека е збор лишен од смисла?

Е: Значи кој би се согласил со тоа?

А: Би кажал ли ти дека тоа му припаѓа на душата или на телото?

Е: Би било смешно да постои колебање по ова прашање. Е што! Едно неподвижно тело се сеќава за нешто дали е тоа за верување, за размислување?

А: Се сеќаваш ли за Милано?

Е: Многу добро се сеќавам.

А: Сега, значи бидејќи се работи за тој град се сеќаваш ли за неговата димензија и за тоа што тој е?

Е: Се сеќавам многу добро и ништо не ми е поблиску и појасно.

А: Значи, бидејќи ти повеќе не го гледаш со очите ти сега го гледаш со духот.

Е: Секако.

А: Се сеќаваш, сигурен сум во тоа, на количеството простор што сега не одделува од таму?

Е: Да, се сеќавам и за тоа.

А: Тоа е затоа што ти во духот исто така ја гледаш дистанцијата меѓу местата.

Е: Да.

А: Значи, бидејќи твојата душа е таму каде што е твоето тело и не се шири надвор од просторот што го зазема, како аргументација што преоходи го покажува од каде доаѓа тоа што тaa да може да ги види сите овие работи.

Е: Мислам дека ова доаѓа од нејзиното сеќавање, а не од фактот дека би била присутна во овие места.

А: Сликите на овие места, значи се содржани во сеќавањето?

Е: Тоа е она што верувам: бидејќи не знам што таму се случува во овој момент, и нема да го знам ако мојот дух се придвижи во овие места и ја забележи присутноста.

А: Ова што ти го велиш ми се чини точно, но овие слики се сигурно слики на телото.⁹⁴

Одговарајќи на прашањето дали сеќавањето припаѓа на душата или на телото, Августин го поставува прашањето за тоа дали ако душата го зазема просторот на кој е сведено телото би било можно да се произведуваат „слики исто толку големи како градовите, земјините пространства и сите други пространства кои се наоѓаат во неа“⁹⁵.

⁹³ Како дел од собраните дела: Saint Augustin, *Les confessions; Precedees de Dialogues philosophique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 284.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

Во аргументот кој го воведува Августин во расправата за бесмртноста на душата, тој одговара на прашањето за тоа дали душата во себе носи умешност. Еводиус во своето прашање кон Августин тврди дека душата на детето е сирова и нема знаење за нештата, прашувајќи го Августин дали таа во себе би можела да носи некое знаење со кое би се покажало дека е вечна. Августин смета дека ова е едно големо прашање, велејќи дека „душата со себе ги носи сите умешности и дека она што се нарекува 'да се научи' не е ништо друго туку да се сети и да се спомне.“⁹⁶

Во дијалогот *Димензијата на душата* Августин одговара на шесте прашања што Еводиус му ги поставува за душата⁹⁷. Во врска со првото прашање на Еводиус за тоа од каде доаѓа душата, која е нејзината природа, која е нејзината димензија, зошто му е дадена на телото и дали таа ја менува природата кога се соединува со телото и кога од него се одвојува, Августин дава неколку одговори (впрочем, и самото прашање има неколку делови). На прашањето од каде доаѓа душата Августин одговара дека татковина на душата е самиот Бог, нејзиниот создател. Понатаму вели:

„Што се однесува до нејзината супстанција не сум во состојба да и најдам име, бидејќи мислам дека таа не е дел од овие заеднички природни елементи кои се добро познати и кои ние ги примаме преку нашите сетила. Таа не е ниту земја, ниту вода, ниту воздух, ниту оган, ниту сите овие елементи заедно, ниту мешавина на некоја од нив од кои според мое мислење е создадена душата.“⁹⁸

Потоа, тој забележува дека исто како што не може да се негира дека и земјата е создадена од Бога, да се каже дека душата е создадена од Бога и има своја сопствена природа не претставува противречност. На ист начин на кој Бог ги создал огнот, воздухот, водата, земјата, и тие се елементи на сето останато, душата има сопствена природа создадена од Бога, што само на неа и припаѓа.

Августин ја објаснува и димензијата на душата, велејќи дека душата не може да има телесни квалитети како што се должина и ширина. Телото е нешто што ни е сетилно достапно, познато и блиско, но тоа не значи дека неговите квалитети треба да и бидат припишани и на душата. Смета дека ако нешто нема должина или ширина може да изгледа дека не е ништо. Сепак, душата е многу подрагоцена и подостојна за почит, отколку кога би ги имала овие телесни и сетилно достапни квалитети.⁹⁹

⁹⁶ Saint Augustin, *op.cit.*, p. 311.

⁹⁷ Saint Augustin, *op.cit.*, p. 285.

⁹⁸ Saint Augustin, *op.cit.*, p. 278.

⁹⁹ Пример за скапоцена нетелесност кај него е праведноста.

2.3.3 Човекот како “*imago Dei*”

Човекот не се сомнева дека живее, се сеќава, разбира, има волја, размислува, спознава и суди.¹⁰⁰ Принципот на виталната сила што го овозможува сето ова е душата, бестелесна супстанција што не се разбира преку слики, .. [...] туку се разбира преку разумот и на нашата свест ѝ се открива преку нејзината жива енергија”.¹⁰¹ Значи, Августин го покажува (или докажува) постоењето на душата, преку постоењето на внатрешно искуство за нејзините моќи.¹⁰² Секако, Августин е свесен дека додека внатрешното искуство е способно да посведочи за постоењето на партикуларната душа на индивидуата, човек не може да има внатрешно искуство за надворешни ентитети. Но, неговите способности на разумот помагаат тој во другите луѓе да препознае активности и моќи слични на неговите. Со тоа што слични последици се резултат на слични причини, човек сфаќа дека активностите и моќите и кај другите луѓе мора да се резултат на активноста на душата.¹⁰³

Посебно место во развојот на мислата за двојното единство душа-тело му се припишува на св. Августин. Најпрво треба да се истакне дека во мислите на овој филозоф и теолог е јасно тврдењето за човекот како единство на душа и тело.¹⁰⁴ Поаѓајќи од таа даденост, тој развива опсежна рефлексивна обележана со двојна перспектива.

На прво место тој постојано инсистира на смислата за единство на двата елемента, сè до поврзување на соединувањето на душата и телото со мистеријата на втеловувањето. Меѓутоа во исто време Августин, истакнува разлика која се признава помеѓу душата и телото, исчитувајќи го односот меѓу нив во светлина на дистинкцијата што ја прави апостол Павле, на месо (тело) и дух.

Со разликувањето на тело и душа, антрополошкото размислување е насочено кон сместувањето на принципот на човековото тежнеење кон доброто во душата, а човековото тежнеење кон злото во телото. Во ова се забележува важноста што ѝ се дава на душата, затоа што токму таа е елементот што го одредува она специфично

¹⁰⁰ Augustin. *De Trinitate* X, c., x.

¹⁰¹ G. J. Cunningham, *Letters of St. Augustine*, vol ii, pp. 299-300 Edinburgh, 1895.

¹⁰² Овој аргумент базиран на податоци за светот добиени преку свесноста на (познавателниот) субјект е импресивно „модерен“ за времето на Августин – во A. Schuyler, *A Critical History of Philosophical Theories*, Boston, 1913, p. 13 и William Connor, *The Concept of the Human Soul According to St. Augustine - a Dissertation at the Faculty of Philosophy at the Catholic University of America*, Milwaukee, 1921, p. 37.

¹⁰³ Augustin. *De Trin.*, VIII, c. vi.

¹⁰⁴ Augustin. *La città di Dio*, XIII, 24.1 ro: NBA V.2. 271 (KKC 47.409).

(„За државата божја“ на македонски јазик не е целосно преведена, до сега се преведени книгите од I – V 1997 и од VI до X 2008. Во овој труд се користи преводот на македонски јазик: Аврелиј Августин, *За државата божја*. VI- X Скопје. Култура. 2008).

размислување за човекот како *Imago Dei*. Ова „песимистичко“ истакнување на човековото место во историјата, се поврзува со неговите ставови за примордијалниот грев и за милоста, што води кон тоа Августин да ја земе вредноста на телото како помала од таа на душата.¹⁰⁵

Тврдејќи дека е можно да се воспостави аналоген однос помеѓу тринитарната мистерија и тријадата ум-љубов-спознание, присутна во човечката душа, Августин го истакнува човековото постоење како слика на Бога. Антрополошкото поимање на душата сè повеќе се покажува ако се води сметка за тоа дека за Августин, елементот карактеристичен за човекот како *Imago Dei*, се состои во неговата способност да го спознае Бога: тоа спознание е својствено на душата, ако таа е во состојба да воспостави „интенционално“ соединување со Бога.¹⁰⁶

Католичката црква во својата службена доктрина истакнува дека смртта е последица на гревот. Така на пример, за телесната смрт како казна за Адамовиот грев¹⁰⁷ говорат Соборот во Картагина¹⁰⁸ и Тридентскиот Собор¹⁰⁹ со својот декрет за примордијалниот грев¹¹⁰.

Контекстот на догматската одлука¹¹¹ мора да се побара во спорот помеѓу двата великани на теологијата – едниот е Пелагиј заедно со својата школа, кој учел дека Адам бил смртно суштество, дека во секој случај морал да умре, дури и тогаш кога не би погрешил.¹¹² Вториот е св. Августин кој остро му се спротиставува на Пелагиј, па 418 година во Картагина е повикан синодот на африканските цркви. Синодот бил под силно влијание на Августин, а биле прифатени неколку канони во кои се зборува не само за смртноста на Адам и човекот по првиот грев, туку и за примордијалниот грев и за крштевањето на децата. Одлуката од Картагина ја потврдил папата Зосим. Првиот

¹⁰⁵ Cf. Angelo Scola, et.al., *Čovjek kao osoba – teološka antropologija*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2003, p. 144.

¹⁰⁶ Angelo Scola, *op.cit.*, p. 145.

¹⁰⁷ (DS 222) Догматската одлука гласи: „Кан. I Одлучиле сите бискупи [...] собрани на светиот собор на Црквата во Картагина: ако некој каже дека првиот човек бил создаен како смртен, за да умре во тело, згрешил или не, т.е. за да го напушти телото не заради грев туку заради природна нужност, нека биде казнет со анатема.“ (Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *op.cit.*).

¹⁰⁸ 15. (втор 16) Собор во Картагина, започнат на 1 мај 418.

¹⁰⁹ 5 септември, 17 јули 1546: Декрет за примордијалниот грев.

¹¹⁰ DS 1511 Догматска одлука гласи: „I. Кој нема да исповеда дека Адам, првиот човек, откако во Рајот ја прекршил Божјата заповед веднаш ја изгубил светоста и праведноста во која бил поставен, и заради вината од тој престап (веднаш) западнал во лутината и немилоста Божја, а заради тоа и во смрт, со која предходно Бог му се закарнал, а со смрт и во ропство под власт над оној кој „ја имаше моќта на смртта, т.е. ѓаволот“ па така Адам заради вината од тој престап со душата и телото се променил на полошо, нека биде казнет со анатема.“ (Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *op.cit.*).

¹¹¹ DS 222.

¹¹² Cf. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, New York, Doubleday, 1993.

канон поучувал дека Адам пред падот, не бил смртно суштество т.е не требал да умре со телото ако не згрешил.¹¹³

Едно од можните толкувања на тврдењето дека човековата смртност е казна за гревот се и оние од некои современи претставници на евангелската и католичката теологија, кои велат дека не се работи за тоа дека луѓето засекогаш би биле бесмртни ако нивните предци не згрешиле, туку за тоа дека луѓето по првиот грев ја доживуваат смртта. Претпоставката дека првите луѓе во рајот биле создадени бесмртни и дека засекогаш би требале да живеат како ангели, веројатно е премногу смела. Таа претпоставка не може да се оправда ниту со библискиот текст за соодавањето на човекот. Веројатно е да се верува дека човекот во рајот бил создаден како минливо суштество (во секој случај, инаков од ангелите) и дека бил предвиден за смрт, која би можела да биде само еден едноставен премин од оваа временски и просторно ограничена егзистенција во вечниот живот на кралството Божјо. Смртта би била само промена на животните средини, без психолошка и верска несигурност и чувство на страв, што денес доста често се јавува на крајот од човечкиот живот.¹¹⁴ Како и да е, телесната смрт како последица од примордијалниот грев не ја исклучува бесмртноста на човечката душа.

2.3.4 Човечката душа е создадена од Бога

Августин во книга X, глава 8 во делото *De civitate Dei (За државата Божја)* го изнесува својот став во врска со соодавањето на човечката душа. Тој го завзема ставот дека човечката душа не е вечна на начин на кој Бог е вечен, туку дека е од Него создадена. Тој е против платонистичкото тврдење дека човечката душа е на ист начин вечна како Бог. Ги споменува платонистичките ставови дека ништо не може да биде вечно подоцна, освен ако и пред тоа отсекогаш не постоело.¹¹⁵ Августин смета дека кога Платон пишува за светот и боговите, тој кажува дека тие почнале да постојат и дека имаат свој почеток, но дека немаат крај и според најмоќната волја на Создателот, ќе опстојуваат во вечноста. Но тоа не значело почеток во времето, туку зависност која ја објаснувале на следниот начин:

„Ако ногата на вечноста би била секогаш во прав, под неа секогаш би имало трага, а поради тоа никогаш никој не би се сомневал дека трагата настанала од притисок на ногата, ниту дека

¹¹³ Ladislav Nemet, *op.cit.*, p. 71.

¹¹⁴ Ladislav Nemet, *op.cit.*, p. 72.

¹¹⁵ *De civitate Dei*.

едното било пред другото, иако едното е направено од другото; исто така и светот и боговите создадени во него, биле отсекогаш, зашто отсекогаш постои оној, кој што ги создал, а сепак тие се создани."¹¹⁶

Августин го поставува прашањето дали ако душата постоела отсекогаш, отсекогаш постоела и нејзината беда? И ако нешто што е во душата не започнало да постои од вечноста во одредено време, зошто тогаш не би можело таа која предходно не постоела да настане во времето? Вели дека пропаѓа сето докажување според кое ништо не може да биде без крај во времето, ако не било без почеток во времето.

Исто така, Августин во делото *De civitate Dei* нуди можности за надеж во есхатолошките и сотериолошките концепции. Тој и како човек и како теолог мошне влијаел врз есхатологијата на неговото време, имајќи понудено ново разбирање на христијанска есхатологија, што потоа со векови влијаел на европската христијанска мисла, култура и општествен живот. Во Божјата држава, на која тој ѝ ја спротивставува земската држава владее правото на љубовта и сите граѓани го следат тоа право. Земската држава е водена од љубовта кон овоземните добра и егозимот. Во Божјата држава Бог е единствениот владетел. Сите луѓе доброволно му се покоруваат, никој не ги присилува на тоа. Во земската држава власта ја држат моќниците на овој свет.

Тој го опишува идното остварување на кралството Божје: луѓето по нивната смрт, по завршувањето на постоечката стварност ќе можат целосно да ја сфатат правдата на тоа кралство. Според Августин кралството Божје не може да се оствари на оваа земја¹¹⁷. Таквиот поглед на кралството Божје кое нема да се оствари тука на земјата резултира со некаков вид на негирање на земската стварност кое со векови било белег на христијанските средини. И од тоа, може да се смета, настанала голема спиритуализација на есхатолошката надеж.¹¹⁸

¹¹⁶ Plato *Timaeus* 41a-b (Во овој труд беше користен преводот на македонски јазик: Платон, *Тимај*. Скопје, Лз-Буки, 2005).

¹¹⁷ Беше споменато влијанието на Платон врз Августин. Ова е една од точките во кои тоа е забележливо. Платон говори за вечна среќа која човекот ја стекнува дури по овој живот, во светот на идните каде што ќе ја спознае целата вистина. Душата е заробена во телото, како во гроб и со смртта доаѓа нејзино ослободување. Таа од совршениот свет на Идните паѓа во несовршениот сетен свет, а по ослободувањето од границите на телото може да се врати во сферата на идните, совршени и парадигматски (во оваа смисла Божјата држава служи како парадигма, како архетип, за земската држава, но онтолошкото и аксиолошко значење им се спротивни – додека Божјата држава има значење и вредност, земската пронадлива и корумпирана стварност нема).

¹¹⁸ Cf. Ladislav Nemet, *op.cit.*, p. 56-57.

2.3.5 Аргументи за бесмртноста на човечката душа

Етимолошки зборот „бесмртност“ значи несмртност или состојба во која субјектот не е подложен на смрт.¹¹⁹ Според Августин, смртта е престанок на живот, па според тоа бесмртен е оној кој не престанува да живее.¹²⁰ Така за бесмртноста на човечката душа, тој смета дека душата никогаш нема да престане да има некаков вид на живот. Искуствено знаеме дека телото на човекот умира кога е одвоено од душата. Иако смртта на телото се развива кога две кохерентни есенции се одвојуваат, душата не умира. Августин зборува за бесмртноста на душата со квалификација, затоа што има вид на смрт во која душата има искуство на лишеност од среќа.¹²¹ Овој вид на смрт, како и да е, не влијае на есенцијата на душата, дури и кога е најмизерна, душата не престанува да живее.

Човечката душа не е бесмртна на ист начин како што ја замислуваме Божјата бесмртност.¹²² Постои посебен вид на смрт која човечката душа би можела да ја претрпи, но Бог е над секоја смрт, Тој е апсолутно бесмртен. Самиот Тој поседува бесмртност *stride loquendo*, затоа што самиот Тој е непроменлив во својата суштина и волја.¹²³ Така, според Августин, душата е од таква природа која ќе живее засекогаш, додека е создадена во времето нема да исчезне во времето¹²⁴, дека не е апсолутно несмртна како Бог, но е бесмртна на начин карактеристичен за неа.¹²⁵ Токму за таа бесмртност која е карактеристична за душата, Августин ги изложува своите аргументи изнесени во три главни докази.

Августиновите најрани дискусии за бесмртноста на душата, може да се најдат во дијалогот *Soliloquia (Солилоквиј)* и во *De Immortalitate Animae (За бесмртноста на душата)*, и двете пишувани околу 387 година. Во нив може да се најдат повеќе метафизички докази кои по карактерот се слични на Платоновите, подоцна развиени и од Платонистичките филозофи и од неоплатоничарите. Но, може да се издвојат три главни докази за бесмртноста на душата. Тие ги претставуваат најраните напори на Августин за да конструира рационална доктрина за бесмртноста.¹²⁶

¹¹⁹ Cf. O'Connor William "The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine.", dissertation, Faculty of Philosophy of the Catholic University of America in Partial Fulfillment, 1921.p. 57.

¹²⁰ Cf. Aurelius Augustinus *De Civ. Dei*, XIII, c. ii.

¹²¹ Cf. Aurelius Augustinus *De Trin.* XIV, c. iv.

¹²² O'Connor William *op.cit.* p. 58.

¹²³ Cf. Aurelius Augustinus *Conf.* X, c. x.

¹²⁴ Cf. Aurelius Augustinus *De Civ. Dei*, XI, c. iv.

¹²⁵ Ep. CXVII, 7.

¹²⁶ O'Connor William *op.cit.* p. 58.

Првиот доказ Августин го дава во следниот аргумент – вистината постои во душата која е неодвоива од неа, но Вистината е бесмртна, според тоа, душата е бесмртна. Во таа дискусија, тој потсетува на познатиот факт дека можеби едно нешто може да се каже и на двосмислен начин: или да постои во субјектот и да биде одвоив од него; или да постои во субјект на нераздвоив начин.¹²⁷ Имајќи ја на ум оваа дистинкција тој расправа: ако тоа што постои во тој субјект на нераздвоив начин е бесмртно, субјектот исто така мора да биде бесмртен. Ние знаеме дека Науката постои во душата на нераздвојлив начин, но Науката е Вистина и Вистината е бесмртна, според тоа, душата е бесмртна. Тој ја заклучува експозицијата на овој доказ, кој е еден од најдобрите и најсилните метафизички докази.

Размислувањето започнато во делото *Soliloquia* завршува во делото *De Immortalitate Animae*, а започнува со аргумент сличен на предходниот - човечката душа содржи знаење, но сето знаење се однесува на некоја наука, а науката е бесмртна, според тоа душата е бесмртна.¹²⁸ По овој аргумент следи друг кој исто така силно алудира на тоа дека душата на човекот е бесмртна затоа што таа е седиште на Разумот кој е бесмртен. Разумот е едно од оние нешта кои постои во душата на нераздвојлив начин, но Разумот може да постои само во жив субјект, и поради тоа мора да постои секогаш, субјектот мора да биде бесмртен, според тоа човечката душа е бесмртна.

Третиот и последен од овие метафизички докази е еден вид на повторување на еден од Платоновите докази.¹²⁹ Душата на човекот се разликува од телото во тоа дека таа е живот, додека телото е само анимирано. Ние знаеме дека она што е анимирано може да биде лишено од живот со одвојување од животодавниот принцип и дека смртта на телото настанува кога се одвојува од душата. Наспроти тоа, душата не може да биде погодена од смртта затоа што душата е во нејзината суштина, според тоа душата е бесмртна.

Истата линија на аргументација е повторена многу години подоцна во делото *De Trinitate (За Тројството)*. Разгледувајќи ги различните размислувања на некои пагански филозофи кои ја почитуваат супстанцијата на душата, тој согледува дека оние кои тврделе дека душата е некој вид на инкорпориран живот се обиделе да докажат дека е таа е бесмртна, сметајќи дека живот не може да постои без живот.

¹²⁷ Ep. CXVII, 7.

¹²⁸ Cf. Ep. II, ad Nebridium.

¹²⁹ Cf. O'Connor William *op.cit.* p. 60.

2.3.5.1 Човечкиот копнеж за постоење

Еден од најдобрите и најприфатливи аргументи предложени од него за бесмртноста на душата е базиран на човечката природна желба (потреба) за продолжување на неговата егзистенција.¹³⁰ Секој човек, смета, е свесен за длабоковкоренатата, неискоренлива, природна желба за постоење и живот. Оваа желба е универзална, таа е една од оние фундаментални желби кои припаѓаат на нашата заедничка, рационална, човечка природа.

Сите копнееме да живееме. Како што нагласува Августин, ние посакуваме да не бидеме уништени.¹³¹ нашата природа се собира од самата помисла на уништувањето.¹³² Толку е силен овој копнеж за егзистенција, што може да се забележи дека кога на човек кој, на пример, живее во мизерија ќе му се даде алтернатива да продолжи да живее во состојба на мизерија или да биде уништен, тој несомнено ќе го избере првото.¹³³ Човекот не само што сака да го преживее сегашното постоење, туку сака да биде бесмртен.¹³⁴ Оваа желба е вградена во човекот од совршениот и непроменлив Создател, според тоа, човекот продолжува да живее засекогаш.¹³⁵

Принципот на конверзија на материјата и енергијата во неуништивоста на душата, може да се најде во еден од аргументите на Августин за бесмртноста и тоа на следниот начин:¹³⁶ разнебитувањето претставува потполна деструкција на суштеството што значи дека ништо од него не останува, изразено на поедноставен начин, имплицира дека нешто станува ништо.¹³⁷ Вториот аргумент за бесмртноста на душата е

¹³⁰ O'Connor William *op.cit.* p. 61.

¹³¹ Cf. Aurelius Augustinus *De Trin.* XIII, c. iii.

¹³² Cf. Aurelius Augustinus *De Civ. Dei* XI, c. xxvii.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Cf. Aurelius Augustinus *De Trin.* XIII, c. viii.

¹³⁵ Токму овој аргумент на Августин е точка во која тој се среќава со големниот шпански филозоф и писател Мигуел де Унамун. Унамуновата филозофија е обележана со егзистенцијалистичкото трагично чувствување на животот, чувство кое произлегува од човечката, како што тој вели, глад и жед за бесмртност. Тој верува во постоењето на бесмртна човечка душа. Токму затоа, во прилог на хипотезите на ова истражување е направен обид за спој на можеби на прв поглед несповивите Августин и Унамуно. Тој е претставник на христијанскиот егзистенцијализам. Во *Трагичното чувствување на животот* тој зборува за верата и разумот, човекот од месо и коски како и бесмртноста на душата и телото. Тој сака да го долови трагичното чувствување на животот преку постојаното чувство на човекот за глад кон Бога, кон бесмртноста, кон вечното постоење негово и Божје. Може да се каже – повикувајќи се на неговото последно дело *Агонија на Христијанството* – дека во ова дело се гледа душевната агонија, внатрешната борба на еден човек, човек од крв и месо, човек со бесмртна душа која што е во потрага по својот извор на постоење. Борба помеѓу бесмислата и смислата на постоењето, борбата помеѓу разумот и верата, очајот и надежта, телото и душата... Главната теза на неговото дело е гладта на човекот за бесмртност. „*Да се биде, засекогаш да се биде, бескрајно да се биде бескрајно! Жед за постоење, жед да се биде повеќе! Глад за Бога! Жед за љубов бескрајна и вечна! Да се биде Бог!*“ (Мигуел де Унамуно, *Трагичното чувствување на животот*, Скопје, Крето, 2009 p. 45).

¹³⁶ O'Connor William *op.cit.* p. 62.

¹³⁷ *De Immor. An.* c. vii.

тесно поврзан со првиот, односно од човечкиот копнеж за егзистенција и бесмртност произлегува и човечкиот природен копнеж за среќа.

2.3.5.2 Човечков природен копнеж за среќа

Августин верува дека прашањето за бесмртноста на душата е врв на размислувањето за среќата, која пак е сфатена како плод на мудроста, а целосното развивање на разумот му овозможува на мудриот подобро да ужива во бесмртноста: Тој во овој живот е еквивалент на бесмртноста во другиот, како што смета во делото *Contra academicos* (Против академиците). Врската меѓу разумот, среќата и бесмртноста е толку силна што во списите *Soliloquia* пишува дека не постои среќа без сигурност за бесмртноста, но исто така не би ја имало ако бесмртноста била лишена од разумот.¹³⁸ Ако душата според Августин и приоѓа на бесмртноста за да ја пронајде состојбата на незнаење во која таа се наоѓа моментално, бесмртноста би била полоша од ништоста. Августин не ја посакува бесмртноста без знаење. „Незнаењето е ништоста, недостаток на постоењето. Со еден збор, (кога е во незнаење) душата е мртва.“¹³⁹

Секој човек во себе може да го препознае овој копнеж за среќа. Тој знае дека оваа желба не е соодветна на него како индивидуа, туку дека е споделено со секое човечко суштество. Додека сите се свесни за оваа желба да се биде среќен, сите не се целосно согласни за тоа што значи да се биде исполнет. Ова е евидентно од фактот дека некои луѓе бараат среќа во оние нешта кои се однесуваат на телесните потреби. Други пак, ја бараат во задоволствата на умот, додека некои ги бараат и во двете.¹⁴⁰ Во овој дел Августин се согласува со Неоплатоничарите¹⁴¹, дека оваа желба за среќа може целосно да биде реализирана само во поседување на Врховното Добро.¹⁴² Врховното Добро е Бог, и тој е недостижен во оваа смртна состојба, според тоа, ако човекот сака да биде среќен тој мора да ја надживее оваа сегашна егзистенција. Ова надживување, мора да биде перманентно, зашто ако не биде така, човекот нема да биде среќен, затоа што постојано ќе живее во страв дека ќе го изгуби она што го поседувал и она во што уживал.¹⁴³ Од ова следува дека ако човекот посакува да биде среќен, тој

¹³⁸ Sophie Trudelle Dupuy, Les soliloques Notice no Saint Augustin, *Les confessions: Precedes de Dialogues philosophique*, Paris, Gallimard, 1998.

¹³⁹ *Ibid.*, livre II, 36.

¹⁴⁰ De Trin. XIII, c. iv.

¹⁴¹ Cf. O'Connor William op.cit. p. 63.

¹⁴² De Civ. Dei, X, c. i.

¹⁴³ De Civ. Dei, X, c. i.

исто така посакува да биде бесмртен, зошто среќата не може да ја има без бесмртност.¹⁴⁴

Оваа двострана желба за среќа и бесмртност е вградена во природата на секој човек од страна на Создателот¹⁴⁵. Ако Бог е единствениот дарител на среќата за која копнее секој човек, тогаш единственото исполнување кое човекот може да го најде е во Бога и вечниот живот каде се наоѓа вистинската среќа: „[...] кому луѓето би требале да му се посветуваат поради вечен живот, ако не на среќата, да беше среќата некоја божица? Но бидејќи таа не е божица, туку дар Божји, на кој друг Бог, освен на дарителот на среќата треба да му се посветуваме? Имено, тој го дава вечниот живот, а ние, со побожна љубов го сакаме вечниот живот, зашто тоа е вистинска и целосна среќа.“¹⁴⁶

„[...] Оној кој што не дарува среќа, како може да дарува вечен живот? Зошто ние вечен живот го нарекуваме оној, каде што среќата е бескрајна. Имено, ако душата живее во вечни маки, во кои што ќе се измачуваат и самите нечисти духови, тогаш тоа поскоро е вечна смрт, отколку живот. Никаде нема поголема и пострашна смрт, отколку таму каде што смртта не умира. Но бидејќи природата на душата, преку она што е создадена, е бесмртна и не може да постои без никаков живот, нејзина поголема смрт е отуѓеноста од Божјиот живот во вечноста на казнувањето. Значи, вечен живот кој нема крај дарува само Оној кој што дава вистинска среќа.“¹⁴⁷

Во крајна линија ова прашање за бесмртноста се потпира врз верата. Имено, „[...] тоа е вера што не е ветена од човечка аргументација, туку од божествен авторитет, во тоа дека целиот човек кој е составен од тело и душа ќе биде бесмртен и со тоа вистински благословен.“¹⁴⁸

Според Августин потребно е да се „излечи“ човечката природа за да може да „ужива“ во бесмртноста. А за тоа потребен е некој посредник, бидејќи не може да се усогласи бесмртната чистота која е во височините, со оние нечисти нешта во низините. Тој посредник е Синот Божји, Исус Христос кој со луѓето е поврзан со смртноста на телото, а со бесмртна справедливост на духот по која и останал горе во висините, со исклучителна сличност со Бога, со што тој на луѓето им пружа божествена помош да се очистат и да се избават. Августин вели дека сосем е незамисливо дека таков Бог, кој не може да се изгнани, би се плашел од изгнасувањето на човекот, со кого се облекол, или од луѓето со кои се дружел во човечки лик. „Синот Божји со своето воплотување ни

¹⁴⁴ De Trin. XIII, c. viii.

¹⁴⁵ Cf. O'Connor William *op.cit.* p. 64.

¹⁴⁶ De Civ. Dei VI, 12. (cf. Аврелиј Августин, *За државата и божјата*, VI- X Скопје, Култура, 2008).

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ De Trin. XIII, c. ix.

покажа две многу важни нешта за нашето спасение: дека вистинското божество не може да се извалка од плотта и дека не треба да се мисли како демоните се подобри од нас зашто немаат плот."¹⁴⁹ Една причина зошто Синот Божји станал човек е тоа дека тој можел да ја изгради таа надеж во бесмртноста во срцата на луѓето. Тој ја превзел човечката бесмртност со цел еден ден луѓето да земат дел од таа бесмртност која тој им ја дарува. Веројатно низ овој аргумент, Августин го нашол својот пат во схоластичката филозофија каде во рацете на Аквински била развиена во силна рационална поддршка на христијанската доктрина за бесмртноста.¹⁵⁰

¹⁴⁹ De Civ. Dei IX, 17. (cf. Аврелиј Августин, *За државата божја*. VI- X Скопје, Култура, 2008).

¹⁵⁰ Cf. O'Connor William *op. cit.*, p. 66.

3. ИДЕИТЕ ЗА ПОСТОЕЊЕТО И ЗА БЕСМРТНОСТА НА ДУШАТА КАЈ СВ.ТОМА АКВИНСКИ

3.1 Влијанија од Аристотеловата филозофија

Платоновата филозофија и Аристотеловата филозофија имаат извршено силно влијание врз христијанската мисла, особено врз концептот за бесмртноста на човечката душа. Најпрво, водечко е платоновото мислење кое го прифаќа Августин, дека духот и телото создаваат две различни супстанции при што тие една на друга делуваат, но не создаваат бивствено единство. Подоцна, Аквински го прави одлучувачкиот чекор од Платон кон Аристотел со тоа што ја прифаќа науката за *anima forma corporis*, која подоцна станува службен став на црквата.

Ако душата и телото се два принципа, или две различни реалности тие не би знаеле да извршуваат иста активност, зошто две онтолошки различни реалности не би знаеле да изведат една иста активност.¹⁵¹

Кога човекот дејствува, тој дејствува со целото свое суштествување, неговиот чин е еден. Според терминологијата на Аристотел, душата е форма на човекот, а телото негова материја. Тоа е логиката на Аристотеловиот *хилеморфизам*: душата е единствена форма на човечкиот композит на кој таа му дава да биде живо и чувствително тело. Применувајќи го Аристотеловиот хилеморфизам на христијанската концепција за човекот, Аквински прави голем чекор во надминувањето на неплатинистичката концепција за душата затворена во телото.¹⁵² Самата супстанца на човекот на тој начин се наоѓа во светот на материјалните суштества и човекот нема повеќе тело, туку *човекот е тело*. Формата на телото, односно душата, е виталниот принцип на човекот, она што нему му ја дава човечката природа. Телото е материја и на човекот му ги дава особените карактеристики. Значи телото е принцип на индивидуализација, што го прави човекот да биде тој конкретен човек, а не некој друг. Хилеморфизмот е таа концепција за супстанца како композит на материјата и на формата. Значи човекот е супстанцијално или онтолошко единство. Така кога човекот мисли, целиот композит тело – душа мисли во исто време, исто како и кога дејствува. Аквински со филозофските алатки на Аристотел и пристапува на психо-соматската

¹⁵¹ Cf. Jean - Pierre Torrel, *Initiation à Thomas d' Aquin*, Tome I, Fribourg, Academic Press Fribourg, p. 27.

¹⁵² *Ibid.*

проблематика (интеракција на душата со телото) може да се забележи дека истото се однесува и за интелектуалното знаење кое почнува со сетилата, а е неопходност на телото. И покрај Аристотеловата поделба на три делови на душата (вегетативна, сензитивна, интелектуална), која и превземена и од Аквински, таа сепак останува една душа.¹⁵³ Имено, како што беше прикажано погоре, Аристотел смета дека душата му овозможува на човекот да чувствува и да размислува на начин поинаков од оној на животните, не одвојувајќи ја (душата) од телото.

Бројни биле современиците на Аквински кои ја отфрлиле Аристотеловата теза за нераскинливата врска помеѓу душата и телото сè со цел да го поддржат христијанското верување за душата која живее и по телесната смрт. Аквински одбива јавно да ја побие Аристотеловата теза заради настојувањето до крај да остане доследен на неговото учење. Ова го доведува во незгодна позиција и дури му се заканувала опасност од обвинувања за ерес.

3.1.1 Душата, ентелехија на телото

Според Аристотел, материјата е онаа што ја прима формата, граѓа во која формата е остварена. Формата е начин на кој материјата е организирана, она што ѝ дава облик карактеристичен за сите предмети и видови. Но формата е многу повеќе од некаков композит што дава одреден надворешен облик. Формата пред сè е она што интервенира врз материјата, овозможувајќи му на видот специфична диференцијација, имено, да се однесува на начин кој е карактеристичен за тој вид.¹⁵⁴

Материјата е можност, а формата е одредено исполнување т.е. ентелехија. Ентелехија (грч. *entelekheia*) значи да се биде во делување, да се биде вистински делотворен, делување, делотворност, остварување (*actio, perfectio*). Ентелехијата е во спротивност на *dynamis*, способност во духовен поглед, потенција, можност. Душата е супстанција во смисла на обликот на природното тело, која во својата потенција има живот. „Значи душата е ентелехија на таквото тело. Ентелехијата се разбира двозначно: како знаење и како размислување. Јасно е дека е како знаење, затоа што во припадноста душата е и сон и будност. Сразмерно на тоа будноста одговара на размислувањето, а сонот поседувањето на знаењето но без извршување.“¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Pavel Gregorić. "Aristotel o diobi duše", *Prolegomena: časopis za filozofiju*, Vol. 7 No. 2, (2008):133-151.

¹⁵⁵ Aristotle *De Anima* 412a.

Аристотел нагласува дека постојат два вида на ентелехија – ентелехија како *знаење* и ентелехија како *теорија*. Тој вели дека душата е ентелехија како знаење. Со постоењето на душата се дадени сонот и будната состојба.¹⁵⁶ За да го објасни ова, Аристотел се служи со едноставен пример - кога окото би било живо суштество, тогаш гледањето би било неговата душа. Но како што зеницата и гледањето го прават окото, така душата и телото заедно се живо суштество. Од тоа произлегува дека душата не постои одвоена од телото. Аристотеловото одредување на душата како прва ентелехија на природното, органското тело го обликува односот во разликата помеѓу: *пред* и *потоа*. Душата е *пред* и таа му предходи и е причина за она што доаѓа *потоа*. Со тоа е изразено сфаќањето за почетната привременост на нешто, што значи дека тоа се движи од една состојба, се развива и станува нешто друго.¹⁵⁷ Ентелехијата, според Аристотел, го нема тој есхатолошки карактер, туку е модус на причината која тука не е само субјективна, туку и објективна категорија. Затоа и одредувањето на душата како прва ентелехија е начин за разбирање на светот во неговиот развој. Што се однесува до поимот за душата, потребно е да се утврди дали постои само еден поим за душата, како што има само еден поим за живото суштество, или пак на различни живи суштества им одговараат различни поими за душата.

Во *Метафизика*, Аристотел го систематизира своето мислење истакнувајќи ја важната на првата филозофија, која го истражува она што е заедничко за секое суштество како суштество. Тука се работи најпрво за четири причини: *материја*, *форма*, *движење* и *цел* (материјална, формална итн.) кои се содржинска основа на секое постоење. Душата е супстанција на сите живи суштества т.е. суштества кои се продуховени. Значи душата е појмовна супстанција и облик (*to eidos*) и суштина (*to ti en einai*) на делувањето на секое поединечно суштество. Аристотеловниот израз *to ti en einai* во себе го содржи *единството* од *сегашното*, *минатото* и *идното*, и само во таа целина може да се види што е поединечно суштество, затоа што сè има временскиот тек како целина на разликата. Тој термин кај Аквински на латински е преведен со *quod quid erat esse*, а значи *essentia*.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Интересно е да споменеме дека и во *анимизмот* главни категории се сонот и јавето. Верувањето во душите и духовите кај примитивниот човек се базираат на сонштата и привицијата преку кои кои човекот станува свесен за своето постоење одвоено и во пониска форма од физичкиот свет.

¹⁵⁷ Pavel Gregorić, *op. cit.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

3.1.2 Човекот како единство од душа и тело

Аристотел психологијата ја разгледува од аспект на биологијата, па така може да се нарече биолошка психологија, или природонаучно учење за душата. За Аристотел, со поимот *душа* се изразува целокупната живост, а тоа значи *сè што живее делува според својата душа*.

Душата е принцип на живите суштества т.е. на луѓето, животните, билките. Од неа потекнуваат животот и сите животни појави. Аристотел ја нарекува душата животен принцип затоа што таа е причина за тоа зошто нешто е живо. Ако се одземе душата од живото суштество, исчезнува и самото живо суштество.¹⁵⁹

Аристотеловиот систем е означен како хилеморфизам, што значи застапување на единство на материјата и формата. Тој смета дека активната сила во материјата е формата, која секогаш тежнее кон повисоките степени. Природата не делува случајно, па така причината е иманентна на самото постоење. Душата се припојува со телото и душата без тело нема своја можност ниту причина. Душата е принцип на сè што е живо, а тој поим е сфатен како степенување на сите природни суштества.

Тој пишува дека човекот е единство на душа и тело. Во тоа единство се гледаат поединечните функции и на телото и на душата. Тој однос и содржина не се едноставни, но треба да се објасни од самата природа на човечкото постоење. Тој смета дека срцето е средиште на сетилата (*koine aisthesis*). Во срцето влегуваат поединечните перцепции што покажува дека Аристотел ги превзема ставовите на Хипократската медицина за срцето (*Peri kardies*) и се сложува со тоа дека срцето е централен орган.¹⁶⁰

Што се однесува до самото мислење, Аристотел вели дека тоа е сопствено делување на душата, а на некој начин повторно делување на душата и телото заедно. Мора да ги разликуваме двата вида на душевни чина или делувања. Кај едните душата се служи со телото како инструмент или објект. Така на пример, за гледање на телото му е потребно како објект, затоа што бојата која што е објект на видот, се наоѓа во телото. Аналогно на тоа, кај гледањето е потребно телото како инструмент, затоа што иако гледањето потекнува од душата, сепак не може да постои без орган за вид. Гледањето не ѝ припаѓа само на душата, ниту е само чин на душата, туку е чин на душата и телесниот орган заедно.

¹⁵⁹ Anonimo, "Aristotel: O duši". *Prilog bogoslovskoj smotri*, sv. 2.(1939): 107-126.

¹⁶⁰ Philip J. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity- Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press: 1995.

Така е и со мислењето кое не настанува со помош на телесен орган, но на кое сепак му треба телесен објект. Според Аристотел претставите или помислите се во релација со разумот, како што бонте се во релација со видот. Бонте се однесуваат кон видот како кон објект, така и претставите се однесуваат кон разумот како кон објект. Од тоа следува дека мислењето е сопствено делување на душата и душата се служи со телото како објект. Бидејќи она што може по себе си да делува, може и по себе да опстојува, тоа е разумот. Останатите душевни моќи, пак, се форми врзани со материјата така што без неа не можат ниту да дејствуваат ниту да постојат.

Според св. Тома Аквински¹⁶¹ сите делувања на душата изгледаат како делување на телото и душата заедно. Ако постојат такви душевни операции кои се сопствени на самата душа, и во кои душата на внатрешен начин не е зависна од телото, тогаш душата би можела да се одели од телото. Ако пак сите душевни операции се производ на душата и телото како еден принцип на делување, тогаш душата не би можела да се оддели од телото.

3.1.3 Способностите на душата според Аристотел

Аристотел ја разгледува душата расчленувајќи ја на неколку способности. Па така тој разликува: хранителска, сетилна, движечка и мислечка способност. За него, способностите можат да бидат разгледувани како делови на душата. Онтолошкиот редослед кој постои помеѓу главните активности на живите суштества сигурно постои и меѓу способностите на душата. *Хранителска способност на душата* е одговорна за хранење, раст и размножување, а е единствена по тоа што единствено таа може да се најде одвоено од останатите способности, како на пример кај билките. *Сетилната способност* на душата не е одвоива од хранителската способност, *движечката способност* не е одвоива од сетилната и хранителската, а *мислечката способност* на душата не е одвоива од останатите три.

Но Аристотел објаснува дека способностите на кои душата е поделена не се нејзини делови во строга смисла. Како што пишува во *Метафизика*¹⁶² зборот „дел“ во строга смисла на зборот се однесува на стварите кои имаат некој квантитет т.е. нешта кои можат да се бројат и мерат. *Дел* се нарекува онаа квантитативна ствар што може на било кој начин да се подели. Тоа што е карактеристично за деловите на

¹⁶¹ Anonimo. "Aristotel: O duši". *Prilog bogoslovskoj smotri*, sv. 2.(1939): 107-126.

¹⁶² Aristotle *Metaphysica* V.25 1023^b12-13.

квантитативните ствари е што можат да постојат независно од целината и независно едни од други.

Вишата способност на душата не може да се најде одвоено од пониските способности. Тоа има две значајни импликации. Прво, способностите на душата не се делови во кои душата може да се раздели. Некој физички предмет, на пример гругка од глина, може да се раздели на парчиња и по тоа секое парче продолжува да постои независно од останатите парчиња. За разлика од глинената гругка, душата е форма и како таква таа не е вид на ствар која може да се подели, така што нејзините делови би продолжиле да постојат одвоено од остатокот. Душата не е прост збир или куп на душевни способности. Додека деловите од глината можеме заедно да ги смесиме и на тој начин да добиеме гругка од глина, теоретски е невозможно со здружување на душевните способности да добиеме душа. Душата сепак, е најсилен вид на единство кое не произлегува од спојување или мешање на некои нејзини делови, токму како што и не се распаѓа во делови.¹⁶³

Значи, за Аристотел постојат три вида на души: душите на билките, животните и луѓето. Ако постојат три вида на души, тогаш постојат и три видови на живот. Вегетативната душа има способност за хранење, душата на животните заедно со неа го имаат движењето и сетилата, а човечката душа покрај тие способности ги има и можноста за духовен однос, таа мисли и создава. Значи, може да се резимира дека според Аристотел, сè што постои и делува во тоа единство е пасивно (*материја*) и активно (*форма*).

3.1.4 Активниот и пасивниот ум

Перципирањето и сфаќањето не се идентични дејства. Во првото учествуваат сите живи суштества, а во второто мал број од нив. Перципирањето е вистинито и тоа им припаѓа и на животните, а размислувањето (*dianoesthai*) може да биде и неvistинито и тоа им е својствено на суштествата кои имаат разум (*logos*). Во мислењето постојат различни видови на активност, тоа се: знање (*episteme*), мислење (*doxa*) и рационален увид (*fronesis*). Од тоа се разликува претставата или претставувањето (*fantasia*). По пат на претставата во нас влегува сликата од тоа претставување (*fantasma*). Со помош на таа слика можеме да судиме за вистинитоста или за лажноста на некој предмет. Највисокиот степен на мислењето е умот (*noesis*). За перцепција е потребен објект, додека

¹⁶³ Marc S. Cohen, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-metaphysics/>>.

за претстава не. Аристотел вели дека тој ум е одвоен и по својата супстанција е активност. Во спротивно на тоа, пасивниот ум (*pathetikos nous*) е пропадлив. Тој вели дека ние немаме сеќавање за тој ум, затоа што во ништо не трпи (*apathes*).¹⁶⁴ Според Аристотеловата психологија само на човечката душа ѝ припаѓа умот. Целта на сè е вистината во што нужно влегува и поимот на создавањето. Останатите делови на душата не се одвоени од телото и затоа се минливи. Но умот е преегзистирачки, постои пред телото. Тој влегува во телото еднадвор, како нешто божествено и само тој е бесмртен.

3.1.5 Прашањето за индивидуалната бесмртност

Околу прашањето за индивидуалната бесмртност кај Аристотел се појавиле двојни значења. Александар Афродизиски¹⁶⁵ пишува дека кај Аристотел нема место за индивидуалната бесмртност, затоа што според него душата пропаѓа заедно со телото. Спротивно на тоа Авероес пишувал дека луѓето учествуваат во бесмртноста на активниот ум, додека тој е во нив¹⁶⁶, св. Алберт Велики и св. Тома Аквински се бореле против тоа авероистичко сфаќање. Многу подоцна папата Лав X фрлил анатема врз тоа арапско толкување.

Аристотел вели дека се идентични душата и постоењето кои ѝ припаѓаат на душата. Тоа како однос може општо да се примени, на пример идентична е суштината која му припаѓа на кругот и самиот круг. Тоа произлегува од тоа дека суштината постои на обликот и остварувањето.

Дали „живо суштество“ ја означува душата во тело или самата душа, затоа што душата е суштина и остварување на секое тело. Според Аристотел ставот би бил дека исто се и душата и битието што му припаѓа на душата, но не се истозначни: битието што му припаѓа на човекот и самиот човек, освен ако и душата не сезначи со името човек, што би значело дека и двете во извесна смисла се исто и да не се исто.

По својата природа, човекот се состои од душа и тело, а душата е повредна, подобра од телото – затоа телото постои заради душата. Ние знаеме дека душата е делумно логична (*рационална*) и делумно без логос (*ирационална*) и тој дел е помалку

¹⁶⁴ Pavel Gregorić, *op.cit.*, p.133-151.

¹⁶⁵ Paolo Accattino, *Alessandro di Afrodisia: De anima II (Mantissa)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005.

¹⁶⁶ Alfred Ivry, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>>.

вреден. Рационалниот дел го содржи умот (*mus*). Активноста на умот е мислење, а тоа се состои од гледање на предметот на размислувањето, како што е активноста на органот за вид гледање на видливото.

Знаењето е трајна доблест на човекот. Луѓето се способни да го знаат она што е праведно и добро, а тоа е суштината и предметот на самата етика. Душата по својата природа е владејачки принцип во телото. За телото постои човечко знаење и умење, јасно е дека и во однос на душата постои некое настојување и умење и дека сме способни тоа да го постигнеме.

Овој Аристотелов концепт за душата понатаму го развива св. Тома Аквински, додека Платонистичкиот концепт е прифатен и развиен од св. Аврелиј Августин. Всушност може да се каже дека овие четворица великани на филозофијата и теологијата (кои доаѓаат од различни историски периоди, општествено – политички позадини и религиски убедувања) ги создале темелните филозофски објаснувања за човечката душа, секој на свој специфичен начин, давајќи аргументи за нејзината бесмртност.

3.2 Концептот за душата кај св. Тома Аквински¹⁶⁷

3.2.1 За суштината на душата

Големата приврзаност на Аквински со Аристотел може да се види во сите негови дела. Следи цитат од *Филозофските списи (Commenti ad Aristotele)* на Аквински¹⁶⁸, каде зборувајќи за поврзаноста на душата со телото, тој се повикува на Аристотел:

„Како што Филозофот поучува во својата *Политика*, кога некое мноштво е насочено кон една цел, тогаш еден член на тоа мноштво мора да управува, односно да владее, а останатите мораат да се подложат на неговото управување, односно владеење. Тоа се потврдува на пример во соработката на душата и телото, затоа што душата по природа заповеда, а телото ѝ се покорува. Нешто слично се случува и со душевните моќи: имено, разумот по природен ред владее со одбрамбените и освојувачките пориви (на човекот). А сите науки и сите умења се насочени кон истата цел, т.е. кон човечкото совршенство, во кое се состои неговата среќа...“¹⁶⁹

¹⁶⁷ 1323 год. Католичката црква го прогласува за свет; бил именуван за *doctor angelicus* (ангелски учител) во 1567 год. Католичката црква му го дала и називот *doctor communis* (заеднички учител). (*Hrvatska enciklopedija*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, on line izdanje, 15.02.15).

¹⁶⁸ Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Zagreb, Globus, 1981.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 39.

Во своето епохално дело *Summa theologiae* (*Сума на теологијата*)¹⁷⁰ Аквински го разгледува човекот како единство од духовно и телесно постоење. Најпрво тој ги анализира карактеристиките на душата. Тој смета дека душата:

- Е прв извор на животот на живите суштества¹⁷¹ кои постојат на овој свет, па така за живите суштества се вели дека се „вдахновени со душа“ (*animata*), а за неживите велиме дека „немаат душа“ (*inanimata*).
- Не е составена од телесна природа. Иако некој телесен орган (како срцето) може да биде извор на животот, сепак тој орган не може да биде прв извор на животот. И токму со тој аргумент св. Тома Аквински се обидува да покаже дека душата нема телесна природа, зашто телото само по себе не е извор на животот, и ако тоа би било така, тогаш секое тело би било живо и од него би извирал живот.¹⁷²
- Душата е придвижувач на телото (*est motor corporis*)¹⁷³. Аквински разликува три вида на придвижувачи. Освен што постои некој целосно непридвижен зачетник или двигател на случувањата (без потреба од двигател надвор, односно пред себе), како извор на вечно еднолично движење (концепт од телеолошката теологија на Аристотел), постои и втор вид на придвижувач, кој значајно не зависи од првиот, но зависи споредно – затоа не може да произведе вечно еднолично движење. Таков придвижувач според Аквински е душата. Третиот вид на двигател значајно зависи од вториот (од душата), а тоа е телото.

Според Тома Аквински, материјалистичкото поимање на човековата душа произлегува од монистичкото барање дека „сличното се спознава со слично“, т.е. дека материјалниот свет се спознава со материјалната душа. Тоа е старовековен облик на „теоријата на одразот“ која кај Платон има своја идеалистичка верзија. Материјалистичкото и идеалистичкото разбирање на човекот и неговиот однос кон

¹⁷⁰ За потребите на ова истражување користен е хрватскиот превод на избраните дела на Тома Аквински - Тома Аквински, *Izabrano djelo*, Zagreb, Globus, 1981.

¹⁷¹ Cf. Thomae S. Aquinatis, *Summa theologiae* I,75,i.

¹⁷² Од тоа може да се заклучи дека душата е особена стварност на телото, како што топлината која е извор на загревањето на телата не е тело, туку негова особена стварност; *Ibid.* Сепак, да се биде жив(о) и да се биде некаков извор на животот се различни онтолошки ситуации, може да се забележи. Во овој аргумент до некаде се забележува обид за негирање на *a fortiori* докажувањето: да се биде жив не значи да се биде извор на живот, но да се има душа (извор на живот) значи да се биде жив. Значи, телото бива живо благодарение на душата. Во оваа смисла афортниорното тврдење би било дека ако некој (човек) е жив, тој има душа (поради што е жив). Но, со тоа што е жив затоа што има душа (а не, на пример, само срце), во постоењето секако душата е примарна како прв извор на животот, а телото секундарно.

¹⁷³ *Ibid.*

светот во основа е монистички – единството се постигнува со бришењето на разликите. Но според Тома Аквински, стварноста е единствена во разликите.¹⁷⁴

Душата се смета како извор на познанието (концепција што исто така ја има и кај Платон) поради нејзините моќи. Изворот на познанието не може да има телесна природа – телото го органичува човекот, додека душата го отвора и шири кон бесконечноста. Таа е многу повеќе: преку неа човекот на некој начин е сè. Затоа човек може да го спознае т.е. интенционално да го усвои целиот материјален свет со сите негови разлики и пречки. Кога човекот би бил просто телесно суштество, тоа би било невозможно, затоа што простото телесно суштество по себе е строго органичено и затворено во границите на својата индивидуалност. Аквински смета дека изворот на умното делување кое го нарекуваме душа мора да биде некоја бестелесна и самостојна стварност.¹⁷⁵ Очигледно дека човекот со умот ја спознава природата на сите тела, а за да бидат спознаени некои нешта од нив не смее да се има ништо во суштествувањето, затоа што токму тоа би го попречило познанието на останатите нешта. Така, кога изворот на познанието во себе би содржел нешто од самата природа на телото, умот не би можел да ги сфати сите тела.

Од тоа се заклучува дека изворот на познанието кое се нарекува разум или ум¹⁷⁶ има свое самостојно делување во кое телото не учествува, а самостојно може да делува само она суштество кое самостојно постои. Оттука Аквински заклучува дека човечката душа, која ја нарекува *разум* или *ум*, е некаква бестелесна и самостојна стварност.

Аквински го поставува и прашањето и размислува на кој начин е присутна суштината во чистите духовни суштества (*substantiis separatis*), т.е. во човечкиот дух (*anima*), во разумските суштества (*intelligentiis*) и во исконската причина (*causa prima*).¹⁷⁷ Аквински вели дека некои филозофи се обидуваат да покажат дека разумските суштества и човечките души се составени од одредница и материја. Посочувајќи дека основач на таа теорија е Авицеброн, Аквински смета дека тоа мислење противречи на науката на филозофите кои тие суштества ги нарекуваат „засебни“ и докажуваат дека во нивниот состав не влегува никаква материја. Смета дека најголемиот доказ во прилог на ова се темели на мислечките моќи на овие суштества, формите се спознаваат кога ќе се одвојат од материјата и нејзините (материјални) ознаки, а тоа спознание се остварува кога разумното суштество

¹⁷⁴ Cf. Toma Akvinski, *op.cit.*, p.189.

¹⁷⁵ *Summa theologiae* I.75.ii.

¹⁷⁶ Аквински го постоветува умот со душата.

¹⁷⁷ Cf. Toma Akvinski, *op.cit.*, p. 189.

навистина ги прифаќа и понатаму ги обработува. Токму затоа, тврди Аквински, секое спознајно суштество мора целосно да биде независно од материјата, т.е. ни материјата не може да биде негов составен дел, ниту може со неа да биде соединет на начин на кој одредницата се втиснува во материјата, како што се случува во материјалниот свет. Телесната материја (*materia corporalis*) која е така наречена само затоа што зависи од телесна одредница, ја спречува сфатливоста, само затоа што доаѓа од телесна формата. Но Аквински смета дека тоа не е одржливо затоа што „и самата телесна одредница е вистински сфатлива, како и останатите одредници, ако е одвоена од материјата. Според тоа, човечкиот дух односно разумските суштества на било каков начин не се составени од материја и форми за во нив да би била присутна материја како во телесните суштества. Тие суштества се составени само од форма и постоење.“¹⁷⁸

Аквински смета дека ако во разумните суштества е присутна можност и вистинитост, не е тешко да се разбере нивното мноштво. Тоа мноштво не би било можно кога во нивното суштествување не би постоела никаква можност. Во степенувањето на мноштвото разумни суштества, кои се разликуваат по различниот степен на можност и вистинитост, душата се наоѓа на најнискиот степен. Затоа умот кој прима се однесува кон одредницата која сака да ја сфати како кон примарната материја. Аквински се повикува на Аристотел кој ја споредува човечката душа со празна плоча на која ништо не е запишано. А бидејќи човечката душа кај разумските суштества најмногу е оптоварена со можност, таа е блиска со материјалниот свет кој го привлекува кон себе за да учествува во нејзиното постоење, па од душата и телото настанува едно суштество со единствена сложенка. Но тоа суштество во својата духовна природа не зависи од телото.¹⁷⁹

3.2.2 Човекот како сложенка од душа и тело

Св. Тома Аквински смета дека суштината на човекот може да се сфати на два начина. Првиот начин е дека човечноста на човекот е самата душа, но конкретниот човек не е самата душа туку – тој човек, таа одредена личност е сложенка од душа и тело.

¹⁷⁸ *De ente et essentia* IV, 35 (Томас Аквински, *Избрано дело*, Загреб, Globus, 1981. p. 85).

¹⁷⁹ *Ibid.*

..Материјата е составен дел на видот кај природните суштества, но не конкретната материја (*materia signata*)¹⁸⁰ која е темел на индивидуалноста, туку материјата како заедничка основа (*materia communis*). Но како што во поимот за конкретен човек влегува дека тој е создаден од конкретна душа, од тоа месо и од тие коски, така и во поимот за човекот влегува дека е сложенка од душа, месо и коски.¹⁸¹

Ова тврдење може да се сфати и во смисла на истоветност на конкретната душа (*haec anima*) со конкретниот човек (*hic homo*). Аквински објаснува дека да се чувствува (*sentire*) не е само душевна активност. Бидејќи таа активност му припаѓа на човекот, иако не му е лична, очигледно е дека самата душа не е човек, туку човекот е составен од душа и тело (во смисла на тоа дека само душата не е човек)¹⁸².

Не секое поединечно суштество (*substantia particularis*) е посебно и лично (*hipostasis vel persona*), туку само она во кое потполно доаѓа до израз природата на видот. Затоа, не можеме ногата или раката да ги наречеме посебно, односно лично суштество. Во согласност со тоа, не можеме ниту душата да ја сметаме за засебно постоење на тој начин, затоа што таа е дел на човечкиот вид. Така, очигледно е дека телото е значаен составен дел на човекот.

Од сето ова може да се види дека сфаќањето на Аквински за човекот темелно се разликува од идеалистичкото преценување на душата, а потценување на телото.

Аквински го рагледува и прашањето дали душата се состои од материја и од (дезигнирачки) одредници. Тој тврди дека душата во себе не содржи никаква материја. Тој со ова тврдење им се спротивставува на учењата на св. Бонавентура, Роџер Бекон и останатите кои сакале да ја спасат апсолутната духовност на Божјето битие, така што на некој начин ја материјализирале душата.¹⁸³

Ова тврдење тој сака да го докаже на два начина.

Првиот начин произлегува од самиот поим за душата воопшто. Во самиот поим на душата влегува дека таа дека е одредница на телото. Таа може да биде одредница на телото или со својата целина или со некој свој дел. Ако е одредница само со некој нејзин дел тогаш е исклучено дека тој дел содржи материја, ако под материја се подразбере нешто што е во состојба на потенција. Ова е затоа што одредницата

¹⁸⁰ *Materia signata* како одредена („дезигнирана“) материја е нов концепт во метафизиката, со што Тома Аквински скринува од традиционалните учења за материјата. *Materia signata* има диференцирачко-индивидуализирачка функција.

¹⁸¹ *Summa theologiae*. I.75.iv.

¹⁸² Ова се разликува од Платоновниот став, поаѓајќи од претпоставката дека чувството ја означува сопствената активност на душата, дека човекот е душа која се служи со телото.

¹⁸³ Toma Akvinski. *Izabrano djelo*. Zagreb, Globus, 1981.p. 193.

самата по себе е реалност - нешто што е во потенција не може да биде составен дел на реалноста. потенцијата ја исклучува актуелноста¹⁸⁴. Но ако душата е одредница на некој дел од самата себе, тогаш токму тој дел би се нарекол душа. Додека материјата која непосредно ја обистинува би била наречена „првично вдахната“ (*primum animatum*).¹⁸⁵

Вториот начин поаѓа од поимот за човечката душа како умна природа. Каква е одредницата на некоја ствар кај познавателниот субјект, така и таа ствар се спознава. Разумската душа безрезервно спознава нешто во нејзината природа, а тоа значи дека разумската душа не се состои од материја и од одредници. А извор на индивидуалноста на одредницата е материјата, како што беше споменато. Од ова може да се заклучи дека разумската душа (а со тоа и секое умно суштество кое безусловно ги спознава одредниците) не се состои од одредници и материја.

Сето она во што некое нешто има удел се однесува на тоа нешто како стварност (наспроти можноста). Затоа само Бог кој е истоветен со своето постоење, чиста бесконечна стварност, а (раз)умните суштества се состојат од стварност и можност. Затоа некои велат дека се составени од она „по што се“ (*quo est*) и од она „што постои“ (*quod est*); имено, самото битие е она по што нешто постои.

3.2.3 Аргументи за бесмртноста на човечката душа

Прашањето за бесмртноста на човечката душа било едно од оние прашања околу кои се воделе многу теоретски расправи и заради кои св. Тома Аквински ги примил најострите приговори. Тој тргнал од аристотеловата антропологија, но дошол до своја реинтерпретација. Прифаќањето на Аристотеловскиот поглед му овозможувало предност за да се потврди супстанцијалното единство на човекот во неговите два конститутивни елементи, но се заканувала опасност која можела да ја доведе во прашање бесмртноста на душата, ако се има во предвид тоа дека ако еднаш во смртта се раскине нивното единство, ниту едниот од двата елементи не може да продолжи понатаму. Одговорот на тоа прашање, бил незадоволителен бидејќи доведувал до акциденталност на соединувањето на телото и душата (оваа сфатена како супстанција) и со тоа како последица, одел против целта со која христијанската мисла ја поставува својата дефиниција на душата како *formae corporis*. Св. Тома Аквински ја

¹⁸⁴ Како Аристотеловец со ова не мисли дека потенцијата и актуалноста се инкомпатибилни, напротив, тие се во спрег. Потенцијата ја „исклучува“ актуалноста не во смисла на тоа дека општо земено го оневозможува нејзиното случување, туку мисли на тоа дека ако е нешто потенцијално, не може да е актуално, ако е актуално, не е потенцијално.

¹⁸⁵ *Sum* 1,75,v.

поддржува идејата дека разумската душа е единствена форма на човековото специфично суштествување доколу ги содржи во себе – во склад со хиерархијата на различната природа – сите облици потребни за остварување на човекот (очигледна е телеолошката компонента и во антропологијата). Аристотел се обидува да го реши овој проблем разликувајќи ја кај човекот *psyche* и *nous* (душа и ум), разбирајќи го умот како одвоен од душата¹⁸⁶.

Во *Summa teologiae* Аквински ги прикажува и аргументите за непропадливоста на човечката душа. Поаѓа од фактот дека некоја ствар пропаѓа на два начина – или по себе или по некој надворешен фактор (*per accidens*). Во неговите одговори можеме да издвоиме пет аргументи за непропадливоста на човечката душа.

Првиот е: „*Не е можно нешто што самостојно постои да настане или да пропадне заради некој надворешен фактор, т.е. затоа што нешто друго настанало или пропаднало.*“¹⁸⁷ Затоа што начинот на кој една ствар постои, одговара на начинот на кој настанува или пропаѓа, како го стекнува или го губи постоењето. Според тоа, заклучува Аквински, она што самостојно постои настанува односно пропаѓа заедно со целината на која ѝ припаѓа. Објаснува дека душите на животните не постојат самостојно, туку дека таквото постоење е карактеристика само на човечката душа. Тоа значи дека душите на животните пропаѓаат заедно со нивните тела, а човечката душа би можела да пропадне само ако самата од себе пропадне, независно од телото.

Постоењето (*esse*) значајно ѝ припаѓа на одредницата (*forma*) која е стварност (*actus*). Заради тоа материјата станува ствар кога ја прима одредницата, а пропаѓа кога се одвојува од неа, но не е можно некоја одредница да се одвои од самата себе.

Според тоа би го издвоиле и вториот аргумент: „*[...] не е можно некоја самостојна одредница да престане да постои*“¹⁸⁸. И кога би се претпоставило дека душата се состои од материја и одредници, како што некои тврдат и тогаш би следел заклучок дека таа е бесмртна.

Така, третиот аргумент би бил следниот - *до пропаѓање доаѓа само кога е на дело некаква спротивност*. Имено, сè што се раѓа – раѓачко (*generationes*) и сè што пропаѓа - пропадливо (*corruptiones*) преминува од една спротивност во друга. Во разумската душа нема место за спротивности. Таа на себе си го прилагодува сè она што

¹⁸⁶ Се чини дека ако ова одземање на индивидуалноста на умот се сфати како дивергирање од традиционалната христијанска доктрина, се јавуваат проблеми. Но, разликувањата на умот (*nous*) како индивидуализирачки принцип и степенот на неговата индивидуалност во овој текст нема да бидат разгледувани.

¹⁸⁷ *Sum.* I,75,vi.

¹⁸⁸ *Ibid.*

го прима. доживува (*recipit*). А „ [...] нејзините доживувања не се спротивни, затоа што во умот се дури и поимите на спротивните помирени, па ги опфаќаме со едно исто знаење. Затоа не е возможно разумската душа да е пропадлива.“¹⁸⁹

Четвртиот аргумент би можел да се пронајде во тврдењето на Аквински дека *секое суштество по својата природа тежнее за тоа да постои на посебен начин*. Па така додека со сетилата ги спознаваме стварите во обликот „тука и сега“ (*hic et nunc*), со умот нив ги спознаваме безусловно (*absolute*) и како присутни во секое време. Затоа, смета Аквински, „ [...] секое умно суштество по својата природа тежнее за тоа вечно да постои. А природното тежнење не може да биде залудно. Од тоа прозилегува дека секое умно суштество е непропадливо.“¹⁹⁰

Аквински, покрај тоа, се повикува на стих од *Битие*¹⁹¹ каде што пишува: „Пак рече Бог: „Нека произведе земјата од себе разни суштества според родот нивни: добиток, и лазачи, и сверки земни според нивниот род!“ И би така.“¹⁹² А за создавањето на човекот се повикува на следниот стих: „А го создаде Господ Бог човекот од прав земен и му дувна во лицето дух животен; и човекот стана жива душа.“¹⁹³ На крајот на Книга Проповедник (Еклизијаст) пишува: „И ќе се врати правот во земјата, како што си бил; а духот ќе се врати кај Бога, Кој го дал.“¹⁹⁴

Овде може да се најде петтиот аргумент, а тоа е дека „[...] *душите на животните се производ на некоја телесна сила, а човечката душа потекнува од Бога*.“¹⁹⁵ Аквински се спротиставува на тврдењето на Ориген дека сите човечки души и сите ангели спаѓаат во истиот вид на суштества. Тој смета дека тоа не е возможно затоа што бестелесните суштества не можат да се разликуваат според број, доколку не се разликуваат по онтичкиот вид и според нивната природна нееднаквост. Бидејќи не се составени од материја и одредници, туку се одредници кои самостојно постојат, јасно е дека мораат да се разликуваат по видот. Таквата засебна одредница (*forma separata*)¹⁹⁶ неминовно се сфаќа како една единка на еден вид¹⁹⁷. Телото не е составен дел на суштината на душата, но душата по природата на својата суштина е наклонета кон

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Tomae Aquinatis, *op. cit.*, 1,75,vi,ad.1.

¹⁹² Бит. 1,24.

¹⁹³ Бит. 2,7.

¹⁹⁴ Проп. 12,7.

¹⁹⁵ Tomae Aquinatis, *op. cit.*, 1,75,vi,ad.1.

¹⁹⁶ „Одредница“ е задржано, но не со значење како во случајот со „одредувачката“ („дизигнирачка“) материја, туку, од една страна да се покаже дека се работи за диференцирачки принцип, а од друга страна за да се одбегне повеќезначноста на „форма“, пако се работи за форма (во смисла на форма заедно со материја во одреден ентитет).

¹⁹⁷ Tomae Aquinatis, *op. cit.*, 1,75,vii.

соединување со телото (*sit corpori unibilis*). Затоа, строго говорејќи, ни душата не влегува во посебен вид, туку (како што беше споменато) е сложенка од душа и тело. А токму фактот дека на душата во нејзиното дејствување ѝ е потребна соработка од страна на телото, се докажува дека човечката душа се наоѓа на понизок степен на умност отколку таа на ангел кој не е соединет со тело.¹⁹⁸

Резултатите од патристичкото размислување ги превзело средновековното христијанство, во таа мера во која тврдењето за човекот, како двојно единство на душата и телото, ги истакнува како тези и IV Латерански собор 1215 год. Кога св. Тома Аквински настојува да ги покаже разлозите зошто душата е единствена форма на телото, сака да потврди дека човекот не е создаден од едноставното приближување на две во себе целосни стварности, кои на некој начин се акцидентално соединети, туку тие стварности се сфаќаат како два принципа заради кои постои човекот во своето изворно единство. Поради тоа, за Аквински апсолутно е јасно дека без двојното единство душа-тело, не може да се зборува за човекот како за *Imago Dei*.¹⁹⁹

3.2.3.1 Бесмртноста на одвоената душа²⁰⁰

Да се биде бесмртен значи да не се биде субјект подложен на смрт. Живите телесни супстанции се смртни субјекти, со распаѓање на нивното супстанцијално единство – не толку како одовојување на душата од телото, туку како дисолуција на душата како супстанцијална форма на телото. Оваа дисолуција на душата се случува како резултат на деструктивните причини кои делуваат врз живото тело.²⁰¹

Секое нешто тежнее кон постоење на неговата форма бидејќи формата е таа која бидува, материјата постои онолку колку што таа е формирана.²⁰² По себе формата не може да се распадне, ништо не може да ја одвои од нејзиниот чин на постоење под услов таа да биде супстантна. Ова прашање укажува на метафизички принцип и пристапува кон негова верификација. За да се верификува дали душата го исполнува овој услов, Аквински потсетува на она што било покажано во чинот на појмовното. Тој не е предизвикан од телесни способности кои му служат како потпора бидејќи

¹⁹⁸ Tomae Aquinatis, *op.cit.*, 1,75,vii.ad.2.

¹⁹⁹ Angelo Scola, *op.cit.*, p.196. Концепцијата за *Imago Dei* беше разгледана и како дел од теоријата на Аврелиј Августин на стр.44.

²⁰⁰ Michel Demaison, "L'ame au corps sur l'anthropologie de Thomas d'Aquin," *Theophilyon* 2006 XII – 2, p.62; 77; 271-291.

²⁰¹ McInerney, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas/>>.

²⁰² *Ibid.*

прецизно се состои во дематеријализација на сетилниот, перцептивниот и имагинарниот материјал за да го направи интелигибилен. Поддршката на овој чин треба да биде нематеријална; таа е нераспадлива, едноставна и несоставена од спротивни елементи. Еднаш создадена - ништо не може да ја сведе на ништожност освен Создателот. Оваа форма е супстантна; таа не му ја должи својата егзистенција на телото (кое е создадено од хетерогени елементи) кое тежнее кон распадливост. Нематеријална, нераспадлива, супстантна, таа е бесмртна (не е вечна бидејќи е создадена). Овој живот во кој таа постои е оној кој на телото му ја дава неговата егзистенција интегрално и ексклузивно човечка во сите негови пасивности и активности.

Во делото *De Anima (За душата)*, Аквински во седум прашања зборува за состојбата на душата по смртта.²⁰³ Во ниеден момент одвоената душа не е претставена како конечно ослободена од телесните стеги кои би ја спречиле да се развие. Повеќе пати е истакнато совршенството на нејзината човечка супериорна природа, која е обединета со нејзиното тело, а совршенството на нејзиниот ментален чин е достигнат од интелигибилните објекти што овозможува создавање на услов за побрзо одвојување од телото. Бидејќи таа повеќе не ги апстрахира идеите на сликите добиени од сетилата, таа ги прима веќе нематеријални и универзални од другите одвоени супстанции; но тогаш таа не успева повеќе да ги сретне стварите во нивните особени детерминации и контигенации со прецизност, туку само на конфузен начин и воопштено. Аквински прецизира дека за созданијата кои доаѓаат до блаженството, учеството на самото познавање за Бога во Словото ги трансцендира сите овие граници.²⁰⁴ Треба да се додаде дека во ваквата транзиторна судбина според христијанската вера способностите кои функционираат само со органите се инактивни, но тие остануваат како сили кои можат да се активираат штом одново ќе бидат обединети со нивното воскреснато тело. Како што се зборува за органи – сведоци, би можело да се каже дека тие се како капацитети – сведоци затоа што тие ја придружуваат душата бивајќи истовремено во композитот како и во нивниот субјект.²⁰⁵ Композитот е тој кој гледа, чувствува, слуша.

²⁰³ Тоа се прашањата: (15) Дали душата, кога е одвоена од телото, е способна да разбира; (16) Дали душата, кога е обединета со телото, може да разбира одвоени супстанции; (17) Дали душата, кога е одвоена од телото, може да разбере одвоени супстанции; (18) Дали душата, кога е одвоена од телото, ги познава сите природни нешта; (19) Дали сетилните моќи остануваат во душата кога продолжува да постои одвоена од телото; (20) Дали душата, кога е одвоена од телото, знае за поединичните нешта; (21) Дали душата, кога е одвоена од телото, може да трпи казна според телесниот живот. (*Quaestiones disputatae de anima* - translated as *THE SOUL* by John Patrick Rowan St. Louis & London: B. Herder Book Co., 1949 HTML edition by Joseph Kenny, O.P.).

²⁰⁴ Michel Demaison, *op.cit.*, p. 286.

²⁰⁵ Michel Demaison, *op.cit.*, p. 287.

е возбуден, лут, страда, ужива итн. Но тој тоа го прави низ душата која од сензибилност до рационалност, од афективност до слобода не се дели; ако е лишена или од едното или од другото таа повеќе нема да биде човечка.²⁰⁶

3.2.3.2 Дали личноста на човекот е идентична со неговата душа

Мек Инерни (McInerney) и Оукалеган (O'Callaghan)²⁰⁷ во својата статија даваат анализа на аргументот кој Аквински го излага во своето дело *Summa theologiae*.²⁰⁸

Најпрво се поставува прашањето што е Сократ? Според Аквински, Сократ е животно. Тој е недвосмислен во врска со овој факт кога расправа дека Сократ не е идентичен со неговата душа, заради неговите животински акти. Но, ако Сократ е животно тој би требало како субјект подложен на распадливост како и секоја телесна супстанца, да биде субјект подложен на смрт како и секое животно.²⁰⁹ Овде е значајно да се направи иницијална дистинкција, затоа што живите нешта делуваат за да го заштитат своето постоење низ нивните витални активности, и успеваат во тоа некое време, дури ако подлегнат на уништувачот. Може да се каже дека тие природно се субјекти подложни на смрт затоа што се составени од телесна природа. Според тоа, човечките суштества по природа се субјекти подложни на смрт, но може да се каже дека тие се обдарени од Бога со надприроден подарок со кој се заштитени од крајно непостоење. Оваа состојба на поседување на овој подарок кој луѓето ги заштитува од смртта, би можел да се спореди со состојбата на првите луѓе во Библиската Еденска градина, подарок кој е загубен со примордијалниот грев преку кој смртта влегла во светот. Како и да е, светот во кој живееме не е Еденската градина во која не постоела смртта. Факт е дека живите суштества умираат, човечките суштества умираат. Од друга страна, според Аквински, душата на Сократ е нераспадлива, а душите на другите животни се распадливи. Не е дури ни природен субјект за распадливост. Се поставува прашањето дали има можност за бесмртност, поточно бесмртност на поединецот, со самата бесмртна душа на Сократ?²¹⁰ Во смисла на тоа дека Сократовата душа е

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Summa theologiae* I,75.i.

²⁰⁹ McInerney, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL =<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas/>>.

²¹⁰ *Ibid.*

личност, но се поставува прашањето за тоа каква личност е. Сократ бил личност во истата смисла, тој имал повеќе свесни когнитивни капацитети отколку неговата душа по смртта. Се чини дека е неправилно да се сугерира дека имаме две личности – Сократ и душата на Сократ. Додека Сократ бил жив, каде биле овие две лица? Постои една личност, и таа личност е Сократ. Но што се случило по смртта на Сократ? Дали личноста која е Сократ, престанува да постои, а новата личност која е душата на Сократ започнува да постои? Изгледа многу поедноставно да се каже дека при смртта на Сократ личноста која пред тоа била Сократ продолжува да живее во душата на Сократ. Пред смртта, Сократ бил составен од душа и тело. По смртта, тој е составен едноставно од душа. Ако се остане на таа позиција заради нераспадливоста на душата, ако Сократ кој беше животно што умре, а душата што стана Сократ преживеа, тогаш значи дека Сократ е бесмртен и не е субјект подложен на смрт, не е субјект на смрт дури и по природа да е животно. Сократ е едноставно бесмртен. На оваа претпоставка Аквински напишал "*anima mea non est ego*," тој зборува само за овој живот. Би требало да додаде "*anima mea ero ego*" – јас ќе бидам мојата душа.²¹¹ Како толкување на Аквински оваа тврдење може да се соочи со повеќе тешкотии. Прво, тешко е да се отфрли заклучокот дека пред смртта на Сократ постојат две личности, и се поставува прашањето дали личноста која е душа е идентична со личноста која е Сократ? Според аргументот во *Summa theologiae* изгледа дека Сократ не е идентичен со својата душа. Значи дури и ако по смртта има една личност (во овој случај Сократ) пред смртта тоа се две личности – Сократ и душата на Сократ.

Дефиницијата на Тома Аквински за тоа што претставува човечката личност трпи влијание од дефиницијата на Боетиј како индивидуална супстанца на рационалната природа.²¹² Но тој вели дека душата е нецелосна во нејзината природа. Таа не поседува природа, но е еден од принципите на телесната природа заедно со материјата. Може да се каже дека „има“ природа несоодветна и според аналогија. И кога се зборува како би требало да биде тоа е дека неговата природа е да биде супстанцијална форма на животно, и токму затоа не е ангел. Затоа конкретно зборувајќи, човечката душа, дури како егзистентна не може да биде личност.²¹³

Аквински пишува и за виталните активности на Сократ – Сократ има витални активности што душата не ги поседува како субјект. Но тоа се активности на Сократ

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Summa Theologiae* IIIa.2.2

²¹³ McInerney, Ralph and O'Callaghan, John *op.cit.*

како претставник исто толку колку што се операции и на интелектот. Моќите кои овие активности ги манифестираат се моќи на Сократ само на начин на кој е моќта на интелектот. Повторно се доаѓа до природата на душата како суспендијална форма. Сите „сили“ на Сократ „произлегуваат“ од душата како нивен формален принцип, дури и ако еден од нив, интелектот, исто така ја има душата како нејзин субјект заедно со Сократ.²¹⁴ Тогаш, зошто Сократ би станал идентичен со субјектот на моќта која не е целосно негова, повеќе отколку во случај да биде со моќите кои се негови? Погрешно е да се мисли дека заради тоа што Сократ не е идентичен со неговата душа, неговата душа формира друго суштество со кое тој би ја споделил моќта. Повторно, ова е поврзано со душата како супстанцијална форма.²¹⁵

Од аспект на Аквински овие интерпретации би сугерирале дека душата со нејзините моќи *per accidens* е поврзана со суштеството на Сократ. Ако Сократ е супстанца, и телото е *per accidens* на неговото битие, тогаш телото е *per accidens* на неговата супстанца. Во тој случај не е телесна супстанција или животнo воопшто, дури и во овој живот. Според оваа интерпретација интелектуалната душа е еден вид на ангел, сега додавајќи дека овој ангел е Сократ кој повремено е поврзан со телесните моќи. Аквински ѝ припишува на душата дека животинските моќи на душата се исто така моќи на човечката душа како што е интелектуалната моќ – тие се моќи на втор начин од *per se* предикатот. И човечката душа е исто така *per se* супстанцијална форма на живото тело, а не *per accidens*, и личноста Сократ е тоа живо тело. Кога тоа живо тело престанува да живее по смртта, исто така престанува да живее и личноста која е Сократ - “*Anima mea non est ego*”.²¹⁶

Аквински јасно ги разбира и ги прифаќа импликациите од овој став дека Сократ е живо животнo, имено, дека континуираната егзистенција на човечката душа по смртта не е доволна за континуирана егзистенција на човечката личност. Ако живото животнo повеќе не егзистира по смртта, тогаш ниту Сократ не егзистира. Ако живото животнo не е бесмртно, тогаш не е ниту Сократ.²¹⁷ Нема воскресение на телото, само душите на Авраам, Исак и Јаков живеат по смртта. Аквински пишува одговор дека душата на Авраам не е Авраам, и животот на душата на Авраам не е доволен за животот на Авраам. Целиот композит на душата на Авраам и неговото тело мора да живеат за Авраам да живее. Ако само душата на Авраам живее по смртта, Авраам не

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ McInerney, Ralph and O’Callaghan, John *op.cit.*

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*

живее.²¹⁸ Слично е и во коментарите на Аквински на Првото Послание до Коринтијаните “*anima mea non est ego*”, тоа е токму за да ја нагласи важноста на воскресението на телото за човечкото спасение. Важноста на телошката доктрина за Христовото воскресение е во тоа дека потврдува дека *Iac* сум тој кој што сум на крајот спасен низ воскресението од мртвите, што ми овозможува да постојам кога моето тело ќе воскресне од мртвите. Секако дека Аквински не мислел дека воскресението на телата е докажливо во филозофијата. За него тоа е откриена вистина, не онаа од *praecambula fidei*. Сепак мисли дека е рационално Бог да го дарува воскресението, затоа што во спротивно, сите овие нетелесни, нематеријални, нераспадливи егзистентни форми на „природата“, кои треба да бидат суштински форми на живите тела, би претставувале многу „чудни суштества“ во постоењето на времето²¹⁹.

3.3 Заеднички ставови и разлики меѓу Августин и Аквински за концептот на душата како и поврзаноста на душата со телото

Во оваа потточка ќе бидат издвоени карактеристичните заедничките ставови и разлики во концептите за душата кај Августин и Аквински. Сигурно дека има многу повеќе, но според Мајкл Бренен (Michael Brennan)²²⁰ кај Августин и Аквински може да се издвојат следните заеднички ставови:

- Душата е создадена од Бога *ex nihilo*.

Најпрво, и двајцата се сложуваат дека душата е создадена од Бога *ex nihilo*. Душата е создадена како независна супстанца, не земена од Бога или друг постоечки материјал, ниту духовен.

Според Августин: „[...] дали душата потекнува од здивот Божји, или самата е здив Божји, сепак таа не произлегува од Бога, туку Бог ја создал од ништо.“²²¹

Според Аквински: „[...] душата нема материјален ден, не може да биде создадена од било каков материјален-субјект: консеквентно мора да биде создадена од ништо... Според тоа од Бога го има своето соодветно потекло.“²²²

²¹⁸ *Summa theologiae* 1.75.ii.

²¹⁹ McNemy, Ralph and O'Callaghan, John *op.cit.*

²²⁰ Brennan, Michael. “Philosophical Influence on the Concept of “Soul” in Augustine and Aquinas.”. Inc 2005, web. 26.01.15

²²¹ *L'Anima e la sua Origine* (http://www.augustinus.it/italiano/anima_origine/index2.htm 15.02.15)

²²² *Summa contra Gentiles* 2.87 (no http://www.nd.edu/Departments/Maritain/text/ge2_48.htm 16.02.15)

- Човечката душа е бесмртна.

Августин и Аквински се сложуваат дека душата е бесмртна и дека не може да умре.

Августин: „[...] душите [...] не само што живеат, туку живеат бесмртен живот [...]“²²³

Аквински: „[...]човечката душа, од кој потенцијалниот интелект е дел, е неуништив.“²²⁴

- Душата не е телесна супстанца.

Тие се сложуваат исто така и душата не е тело или телесна супстанца.

Августин: „Според тоа душата не може да има тенденција да стане тело.“²²⁵

Аквински: „Јас одговорив на тоа, душата нема материја.“²²⁶

- Душата има слободна волја.

И двајцата се сложуваат и дека душата има слободна волја, се додека тоа биде неограничено.

Августин: „[...] секој кој делува доброволно, не е ограничен, и секој кој не е ограничен, или делува доброволно или се воздржува од делување.“²²⁷

Аквински: „Според тоа сите интелегентни агенти имаат слободна волја, произлегувајќи од судот на разбирањето [...]“²²⁸

- Душата не е „хармонија“ на телото.

Августин и Аквински исто така се сложуваат дека душата не е „хармонија“²²⁹ на телото, или дека е некоја синтеза или прилагодување на различни компоненти. За Августин, мислата е природата на душата, не на телото. Каде што душата е хармонизација на сите телесни елементи, мислата би била субјект на телото. Аквински

²²³ *Le Due Anime* 2.2. (во http://www.augustinus.it/italiano/du_e_anime/index2.htm 16.02.15).

²²⁴ *Summa contra Gentiles* 2.79. (во http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc2_79.htm 16.02.15).

²²⁵ *De civ.* XIII.2.

²²⁶ *Summa Theologica* 75, v.

²²⁷ *Le Due Anime* 10.14.

²²⁸ *Summa contra Gentiles*, 2.48. (во http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc2_48.htm 16.02.15).

²²⁹ Оние кои го поддржуваат концептот за душата како хармонија на телото не сметаат дека душата е хармонија на звуци, туку хармонија на спротивни елементи, од кои се составени живите тела. (од *God and His Creatures* An Annotated Translation (With some Abridgement) of the *Summa Contra Gentiles* of Saint Thos Aquinas by Joseph Rickaby, S.J., M.A. Lond: B.Sc. Oxon., Author of "Aquinas Ethicus" etc. etc. (London: Burns and Oates, 1905).

смета дека хармонијата повеќе одговара на идејата дека за телото, отколку за душата, но не хармонија на телесните компоненти може да ја објасни душата.

Августин: „Мислата е самата душа, или таа е во душата [...] Каква и да биде хармонијата на телото, неопходно е дека таа престојува нераздвојно во телото како субјект [...] Сега човечкото тело е субјект за механичките процеси, но мислата не е субјект.“²³⁰

Аквински вели: „ Хармонијата не може да го придвижува телото, или да го раководи, или да се спротистави на страстите, ниту може темпераментот. Хармонијата, и темпераментот исто така има степени. Сите размислувања одат во прилог на тоа дека душата не е ниту хармонија, ниту темперамент.“²³¹

Августин и Аквински како претставници на христијанската филозофија и теологија генерално се согласуваат во основните идеи за душата, идеи кои претставуваат постулати за христијанската догма за бесмртноста на душата. Од друга страна пак, разликите во нивните ставови пред сè се резултат на влијанијата од Платоновата и Аристотеловата традиција. Како што повеќе пати беше спомнато во овој труд, Августин е под влијание на Платоновата традиција - директно од Платон како и преку влијанијата од неговите ученици, од Нео Платонизмот на Плотин и други.²³² Од друга страна, Аквински е под влијание на Аристотеловите принципи.²³³ И двајцата ги адаптирале овие позиции за да се вклопат во уникатните постулати на христијанство.

За Августин (конзистентно со Платон) душата егзистира независно од телото. Душата е извор на мислата; душата (или идеалната Идеја) му дава живот на телото. Душата е извор на убавината, која му ја дарува убавината на телото. Душата е двигател на телото како одвоена супстанција која го населува телото, телото егзистира во промена или настанува, додека душата е надворешна промена или е во настанување. Душата е бесмртна, независен двигател на смртното, зависното, движено тело. Душата го користи телото, му дава живот на телото и е мотивирачка сила по која телото се одржува. Несомнено може да се каже дека Августиновите замисли дека душата и телото како динстинктивно одвоени ентитети се наоѓаат и во Платоновитот модел. Августин расправал дека душата е заробена во телото и мора да биде ослободена од него, за разлика од Платонистите не е телото или материјата по себе туку нивната

²³⁰ *L'Immortalità dell'Anima*, 2.2, (http://www.augustinus.it/italiano/immortalita_anima/index2.htm 17.02.15).

²³¹ *God and His Creatures* 2,64. (An Annotated Translation (With some Abridgement) of the Summa Contra Gentiles of Saint Thos Aquinas by Joseph Rickaby, S.J., M.A. Lond: B.Sc. Oxon., Author of "Aquinas Ethicus" etc. etc. (London: Burns and Oates, 1905).

²³² Cf. Brennan, Michael *op.cit.*

²³³ *Ibid.*

распадливост од која душата треба да биде ослободена. Со текот на годините, Августин прави низа промени на неговиот концепт за душата. Во неговите дела од пораниот период, тој ја застапува типично Платоновата концепција за душата, но во подоцнежните неговите дела може да се забележи дека тој поголем акцент става на единството на телото со душата. Како и да е, кај Августин може да се забележи „христијанизација“ на Платоновитеот модел на душата како егзистирачки ентитет одвоен од телото, која таа го придвижува.

Аквински пак, има многу поинаков поглед кој е под влијание на филозофијата на Аристотел, во која душата е форма на телото и мора да биде придружена со тело како нејзино природно надополнување.²³⁴ Душата и телото заедно формираат вид, или различни видови на живот. Душата е извор на интелектот, но интелектот делува низ сетилата, а за тоа е потребно тело. Среќата на душата или нејзиното исполнување е зависно од телото за нејзиното целосно изразување на животот. Аквински специфично го одбива концептот за душата како придвижувач на телото како што го опишува Платон, а подоцна го задржува и Августин. Аквински, конзистентен со христијанското размислување и за разлика од Аристотел, расправа дека кога ќе се случи смртта душата може да го напушти телото и може да биде соединето со неговото совршено тело за време на Воскресението. Исто како во случајот на Августин со Платон, може јасно да се забележи дека Аквински конструирал „христијанизиран“ концепт за душата кој се базира на Аристотеловиот концепт за душата како инхерентна форма на телото. Накратко, Августин и Аквински својата основа за изградба на христијанска филозофија ја пронашле во Платон и Аристотел. Така тие, секој засебно, ја адаптирале својата одбрана рамка за да ги внесат единствените потреби на Христијанската мисла за животот, смртта и воскресението. Значаен аспект на нивните филозофии се природата на душата и телото како и нивната поврзаност. Августин и Аквински ќе ги пренесат основните концепти за душата и телото на своите предходници во нивните системи, со што се раширило влијанието на овие двајца грчки филозофи во христијанската мисла.

²³⁴ *Ibid.*

ЗАКЛУЧОК

Низ приказот на христијанските идеи за постоењето и за бесмртноста на душата, во ова истражување се направи обид да се изнесат аргументи кои ќе служат како поткрепа на главната хипотеза, истакната во воведот: човекот има душа која е бесмртна. Поставувањето на оваа хипотеза претставуваше еден голем предизвик, но и уште поголем ризик заради емпирииската неможност за нејзиното докажување. Токму затоа, во овој труд се направи обид да се изнесе детален приказ на концепциите за душата од великаните на христијанската филозофска и теолошка мисла св. Августин и св. Тома Аквински. Нивните теории претставуваат главни аргументи во одбраната на главната и на единечните хипотези, а токму за нивна поголема поткрепа беше потребно накусо да се прикажат размислувањата за истите прашања пред и по нив, како и да се истакнат влијанијата од Платоновата и Аристотеловата филозофија врз нивните концепции.

Една од целите на ова истражување е да се прикаже потребата од холистички пристап во согледувањето на човекот, па така токму во овој дух и во остварување на споменатата цел беше напишан и овој труд. Разгледувајќи ја старозаветната антропологија беше прикажана анализата на старозаветните термини *nephesh* (душа) и *basar* (месо), *ruwach* (дух; ветер) и *leb* (срце; ум) што овозможи да се дојде до заклучок дека старозаветното сфаќање на човекот е единство од дух, душа и тело. Овој монистички концепт за човекот се среќава и во Аристотеловата теоријата за душата како форма на телото, подоцна развиена и „христијанизирана“ од св. Тома Аквински.

Може да се забележи дека низ овие милениумски расправи за душата и за нејзината бесмртност, постојат две струи кои даваат еден поинаков поглед на човечката личност, на неговата душа и бесмртноста, а кои на некој начин кулминираат во концепциите на св. Августин и св. Тома Аквински. Покрај тоа што како христијански учители и креатори на христијанската догма за душата тие имаат извесна сличност и согласување во нивните ставови, сепак дуалистичката нишка кај св. Августин и монистичката нишка кај св. Тома Аквински упатуваат на генерално гледано различни концепции за душата. Под силно влијание на Платон, св. Августин, величајќи ја душата како нешто многу повредно од телото, создава мислење и верување дека животот на оваа земја е „товар“ за душата, тежок пат кој треба да се мине, затоа што според него, телото за човекот преставува „затвор“ од кој душата

треба да се ослободи за да дојде до своето конечно ослободување и живот во Бога, со Бога и за Бога. Аквински пак, како верен ученик на Аристотел, тргнува од хилеморфистичката концепција за човекот. Така за него, телото не претставува нешто помалку вредно од душата, тие меѓусебно се поврзани како одредница (форма) и материја, а животот на човекот се остварува токму со таа поврзаност. Личноста не е целосна ако еден од овие елементи недостига. Токму тука се поставува клучното прашање дали по смртта личноста на човекот останува иста или тоа е некоја друга личност затоа што ѝ недостасува материјата, односно телото. Затоа, смета св. Тома Аквински, целосното остварување на животот по смртта се случува при воскресението на мртвите, односно соединувањето на бесмртната душа со своето преобразено тело. Но, и тука се поставува прашањето, дали личноста ќе биде повторно онаа истата каква што била за време на животот на земјата, затоа што тоа тело не е она исто тело, туку преобразено и посовршено. Како и да е, безбројни се прашањата кои се наметнуваат, а до одговорот навистина е тешко да се допре затоа што сепак, одговорот се наоѓа „на онаа страна“ од постоењето. И покрај овие две суштински разлики св. Августин и св. Аквински се согласуваат околу едно – *човекот поседува бесмртна душа; живот по смртта постои; човекот целосно се реализира само во однос со Бога; својата потполна егзистенција ја остварува само со верба во Создателот затоа што душата која ја поседува тежнее кон ононостраноста; и тогаш човекот е вистински среќен.*

Со векови особено во црквата преовладувал Августиновиот поглед на овие прашања - дека животот на земјата е само премин кон „оностраноста“ и целосното остварување на човекот; дека телото е она кое го „влече“ човекот кон пропаст, а душата е таа која го „издигнува“ кон блаженството и кон Бога; дека единствена цел на човекот е зачувување на чистотата на душата со цел постигнување на вечен живот кој е многу повреден од животот на земјата. Овој став во минатото особено бил присутен во монашките заедници во Западната и во Источната црква, а во некои случаи превладува до ден денес.

Парадоксот на човечката егзистенција може да биде и во тоа дека помислата на смртта не мора да биде негирање на животната радост и извор на страв. Напротив, помислата на смртта може да ја обнови човековата желба за живот, за вреднување на животот како и потрага за она најважното во тој живот. Всушност тоа и би требало да биде вистинската христијанска порака. Концепцијата на Аквински тврди дека ова не е правилен христијански став кон животот. Навраќајќи се кон самите почетоци на создавањето на човекот во самата *Библија*, човекот е прикажан како единство на

„земниот прав“ и „здивот Божји“. Негирањето на телесноста на човекот, би претставувало негирање на Божјиот план за него. Тој во својата промисла го создава човекот како месо кое во себе носи бесмртна душа, а за ослободување од гревот Бог го праќа својот Син токму во таа телесна форма преку која ја остварува својата промисла за откупување на луѓето. И повторно, Христос воскреснува со тело. Во *Новиот Завет* се вели дека телото е храм на Светиот Дух, и токму тој храм го чува најскапоцениот дар што човекот го добил од својот Создател, а тоа е бесмртната душа.

Што би била душата без телото? Или што би било телото без душата? Човекот е создаден како единство и полнотија која се остварува низ двете. Преку телото и сетилата кои тоа ги поседува, човекот доживува полнота на емоции: задоволство од споделената љубов; стравови и страдања; креативни сили; мисли; планови; успеси и неуспеси; сето тоа зборува за нешто повеќе од обични животински биолошки циклуси. Ако навистина човештвото сака да ја открие енигмата на човечкиот живот потребно е да ја согледа реалноста од еден друг аспект отколку оној телесниот, чиј живот не е помалку мистериозен од оној на душата, затоа што изворот на созданието е еден ист.

Заради неможност за целосно и конечно остварување на човечкиот природен копнеж за живот и среќа, кај човекот се јавува еден вид на егзистенцијална празнина која се јавува како константно чувство во „овостраниот“ живот. Но, зошто овој копнеж за живот и среќа? Одговорот може да се пронајде во тврдењето кое е заедничко и за св. Августин и за св. Аквински а тоа е дека човекот поседува душа која е бесмртна. Токму таа бесмртна душа во човекот е причина за оној копнеж за живот, односно копнеж за бесмртност. Таа која е нешто инакво од материјата, инакво од материјалниот свет кој нè окружува, укажува на постоење кое е отаде тука и сега, постоење кое додека човекот е во времето и просторот е недофатливо.

Огромен е придонесот на великаните на филозофијата и теологијата, учителите на црквата св. Аврелиј Августин и св. Тома Аквински во врска со прашањето за постоењето и за бесмртноста на човечката душа. Нивните теории денес во XXI век претставуваат извор за натамошни истражувања во филозофијата, теологијата, антропологијата и психологијата кои би придонеле за појасен холистички пристап во согледувањето на човекот како целина од дух, душа и тело. Додека пак ова истражување претставува само едно мало камче во мозанкот наречен милениумска расправа за бесмртноста на човечката душа, чија цел е да ја одгатне тајната за тоа што што е човекот, дали поседува бесмртна душа, која е причината и смислата на неговото постоење, животот по смртта и вечноста.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Akvinski, Toma. *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus, 1981.
- Accattino, Paolo. *Alessandro di Afrodisia: De anima II (Mantissa)*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2005.
- Ackrill, J.L. "Anamnēsis in the *Phaedo*," in E.N. Lee and A.P.D. Mourelatos (eds.) *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen, 1973. 177-95.
- Anonimo. "Aristotel: O duši". *Prilog bogoslovskoj smotri*, sv. 2. (1939): 107-126.
- Apolloni, David. "Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul." *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996): 5-32.
- Apuleius, *The Golden Ass, The World classics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Аристотел. *За дууама*. Скопје: Магор, 2006.
- Aristotle *Metaphysica* V.25 1023^b12-13.
- Augustinus-Lexicon* I, Fasc 3, anima-animius-Asinus, Cornelius Mayer et al, eds., Schwabe, Basle-Stuttgart, 1988.
- Aurelie, Augustin. *Ispovjesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1973.
- Barbarić, Damir, et. al., *Platonov nauk o duši*, Zagreb: Filozofska biblioteka Dimitrije Savića, 2010.
- Belić, Miljenko. *Metafizička antropologija*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1993.
- Biblija Stari i Novi zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.
- Blumenthal, H.J. *Plotinus' Psychology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. pp. 8-19.
- Bochenski, Jozef M. *Uvod u filozofsko mišljenje*. Split: Verbum, 2007.
- Bošnjak, Branko. *Grčka Filozofija*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1978.
- Brague, Rémi. "L'anima della salvezza". *Communio* 93 (maggio-giugno 1987): 16.
- Brajčić, Rudolf. "Problem duša – tjelo." *Obnovljeni život*, Vol. 31. No. 3 (1976)

- Bremmer, Jan. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.1983.
- Cooper John W. *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and Monism-Dualism Debate, 2nd ed.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Copleston, Friderick., *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*, Tunbridge Wells, Burns & Oates, 1999, p.15.
- Connor, William. *The Concept of the Human Soul According to St. Augustine - a Dissertation at the Faculty of Philosophy at the Catholic University of America*, Milwaukee, 1921.
- Cullmann, Oscar. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? Witness of the New Testament*. New York: MacMillan,1958.
- Cunningham, G. J., *Letters of St. Augustine*, vol ii, pp. 299-300 Edinburgh, 1895.
- Drury, John N. „Gregory of Nyssa’s dialogue with Macrina The Compatibility Resurrection of the Body and Immortality of the Soul.“ *Theology today* 62, (2005): 210- 222
- Gregorić,Pavel. „Aristotel o diobi duše.“ *Prolegomena: časopis za filozofiju*, Vol. 7 No. 2 (2008): 133-151.
- Hanžek, Ljudevit. „Bubanović i Zimmermann o duši i tijelu“ *Prilozi* 75, (2012): 105–121.
- Gallop, David. “Plato’s ‘Cyclical Argument’ Recycled.” *Phronesis* 27 (1982): 207-222.
- Denzinger.,Hunermann. *Zbirka sažetaka,vjerovanja,definicija i naziva o vjeri ćudoređu*. Đakovo: UPT,2002.
- Devčić, Ivan. „Eshatologija“, *Crkva u svijetu*, Vol. 18 No. 1 (1983)
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press. 1995.
- Djurić, Marko P. „Bog i besmrtnost – drugo i treće najvažnije pitanje“, *Crkva u svijetu*, Vol. 47 No. 4 (2012)
- Đurić, Miloš N. *Istorija helenske etike*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika Narodne

- republike Srbije, 1961.
- Dupuy-Trudelle, Sophie. Les soliloques Notice vo Saint Augustin. *Les confessions: Precedees de Dialogues philosophique*. Paris: Gallimard,1998.
- Elijade, Mirča. *Istorija verovanja i religiskih ideja (1,2,3)*. Beograd: Prosveta,1991.
- Eijk, Philip J. van der, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity- Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, 1995.
- Filipovič, Vladimir. *Filozofijski riječnik*. Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske,1989.
- Ferguson, Everett. *Encyclopedia of Early Christianity, Second Edition*. New York: Routledge, 2013.
- Frankl,Viktor. *La sofferenza di una vita senza senso*,Torino: Elle Di Ci, Leumann,1992.
- Gallop, David. „Plato’s ‘Cyclical Argument’ Recycled.”, *Phronesis* 27, 1982, 207-222.
- Golubič, Mirko. *Besmrtnost urođena ili stečena*, Zagreb: Znaci vremena Centar za istraživanje Biblije. 1988.
- Grevs, Robert. *Grčki mitovi*, Nolit: Beograd, 1995.
- Grimm, Kahrl. „Što je ljudska duša-ljudska misao o duši.” *Obnovljeni život*, Vol. 23. No. 2 (1942)
- Hume, David. *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Naprijed,1988.
- Jolivet,Régis. *Oeuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée, de brouwer et cie, 1939.
- O’Connor William “The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine.”, dissertation, Faculty of Philosophy of the Catholic University of America in Partial Fulfillment, 1921.p.57
- O’Daly, Gerard. *Augustine’s philosophy of mind*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.
- Pereiraa, V. „Immortality of the Soul as an Intuitive Idea: Towards a Psychological Explanation of the origins of Afterlife Beliefs”, *Journal of cognition and culture* 12, (2012): 101-127

- Rahner, Karl. *Teološki spisi*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2008.
- Ratzinger, J. „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“, 96: J. Ratzinger, Zwischen Tod und Auferstehung, IThZ 9 (1980): 222.
- Katekizam Katoličke Crkve*. Zagreb: Glas koncila, 1994.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. London: A&C Black, 2000.
- Keilbach, Vilim. „Duh i duša.“ *Bogoslovska smotra*, Vol. 24 No. 4 (1936)
- Krešić, Andrija. *Filozofija religije*, Zagreb: Naprijed, 1981.
- Kulunčić, M. „Ljudska duša i njezina besmrtnost.“ *Obnovljeni život*, Vol. 15. No. 3 (1934)
- Kusić, Ante. „Pred problemom duhovnosti i besmrtnosti duše“ *Crkva u svijetu*, Vol. 4 No. 2 (1969)
- Majorov, Genadij G. *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Beograd: Grafos, 1982.
- Matthen, Mohan. „Forms and Participants in Plato’s *Phaedo*.” *Noûs* 18:2 (1984): 281-297.
- Merćep, Vladimir. *Problem duše*, Split: Biblioteka Crkve u svijetu, 1974.
- Moody, Raymond. *Life After Life*, New York: Bantam/Mockingbird. 1975.
- Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Nemet, Ladislav. *Kršćanska eshatologija*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002.
- Платон, *Одбрана Сократова; Критон; Фajдон*, Скопје: Култура, 1990.
- Платон. *Федар или за убавината*, Скопје: Матица Македонска. 2003.
- Платон. *Тимaj*. Скопје: Аз-Буки. 2005.
- Pozo, Candido. *Eshatologija*, Sarajevo: Vhrbosanska katolička teologija, 1997.
- Свето Писмо на Стариот и на Новиот Завет. Британско и инострано библиско друштво. Лондон, 1990.
- Saint Augustin, *Les confessions; Precedees de Dialogues philosophique*. Paris: Gallimard, 1998.

- Sachs, John R. "Apocatastasis in Patristic Theology" *Theological Studies*
(December 1993) 54: 617-640.
- Schuyler, Aaron. *A Critical History of Philosophical Theories*, Boston, 1913.
- Scola, Angelo, et.al. *Čovjek kao osoba – teološka antropologija*. Zagreb:
Kršćanska sadašnjost, 2003.
- Schultz, R. „O tobožnoj preegzistenciji duše u Knjige Mudrosti“ *Prikazi, izvještaji i bilješke*
(301-309)
- Tamarut, Antun. „Katolička eshatologija u svijetlu postmoderne“ *Bogoslovska smotra*,
Vol. 73 No. 1, (2003)
- Tiensen D.E. „Resurrection of the Body or Immortality of the Soul“ *Theology today*
(223-227)
- Torrel, Jean – Pierre. *Initiation à Thomas d' Aquin*. Tome 1.Fribourg, Academic Press
Fribourg, p. 27
- Šporčić, Ivan. „Eshaton u starom zavjetu.“ *Riječki teološki časopis (RTČ)*, Vol. 9
No. 1 (1997)
- William , O'Connor "The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine.",
dissertation, Faculty of Philosophy of the Catholic University of America in Partial
Fulfillment, 1921.p.57
- Wojtyła, Karol. *Ljubav i odgovornost*, Split: Verbum, 2009.
- Zimmermann, Stjepan. „Filozofijska ideologija Tome Akvinskog.“ *Bogoslovska smotra*,
Vol.14, No.3 (Siječanj 1927):265-274.
- Zimmermann, Stjepan. „Materija i duša.“ *Bogoslovska smotra*, Vol. 6 No. 3 (1915): 283–289
- Zimmermann, Stjepan. *Filozofija I religija*, Zagreb: Zbor duhovne mladeži zagrebačke, 1936.
- Zurcher, Jean R. *The Nature and Destiny of Man*. New York: Philosophical library,1969.

Интернет извори:

Arendzen, John. "Gnosticism." The Catholic Encyclopedia. Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. 3 Nov. 2014 <<http://www.newadvent.org/cathen/06592a.htm>>.

Boston Dorn Melanie, Augustine V. Aquinas,

<https://atanystreetcorner.wordpress.com/2013/07/23/augustine-v-aquinas/>, 29.01.15.

Brennan, Michael. "Philosophical Influence on the Concept of "Soul" in Augustine and Aquinas.". Inc 2005, web. 26.01.15

Connolly, Tim. "Plato:Phaedo", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, 17 sept. 2014 <http://www.iep.utm.edu/>

Cohen, S. Marc, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-metaphysics/>>. Aristotle *Metaphysica* V.25 1023^b12-13.

Connolly, Tim. "Plato:Phaedo". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, 17 sept. 2014 <<http://www.iep.utm.edu/>>.

Demaison, Michel. "L'ame au corps sur l'anthropologie de Thomas d'Aquin." *Theophilyion* 2006 XII – 2, p.62; 77; 271-291.

Ivry, Alfred, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>>.

L'Anima e la sua Origine (http://www.augustinus.it/italiano/anima_origine/index2.htm (15.02.15)

Lebreton, Jules. "St. Justin Martyr." The Catholic Encyclopedia. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. 3 Nov. 2014 <<http://www.newadvent.org/cathen/08580c.htm>>.

Le Due Anime 2.2, (bo http://www.augustinus.it/italiano/duo_anime/index2.htm 16.02.15)

Lorenz, Hendrik, "Ancient Theories of Soul", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>.

Lloyd, Gerson. "Plotinus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/>

"Manichaeism". *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc., 2014. Web. 04 Nov. 2014 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/362167/Manichaeism>.

Mamre, Mechon ..Torah 101" Israel. 16 Sept. 2014< <http://www.mechon-mamre.org/> >

Matthen, M. "Forms and Participants in Plato's *Phaedo*." *Noûs* 18:2 (1984) 281-297. SparkNotes Editors. "SparkNote on Plato (c. 427– c. 347 B.C.)." SparkNotes.com. SparkNotes LLC. 2005. Web. 2 Sept. 2014.

McInerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas/>.

Norman P. Tanner, Decrees of the Ecumenical Councils, 3 Nov. 2014. <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/LATERAN5.HTM#intro>

Portalié, Eugène. "Life of St. Augustine of Hippo." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 2. New York: Robert Appleton Company, 1907. 7 Nov. 2014 <http://www.newadvent.org/cathen/02084a.htm>.

SparkNotes Editors, "SparkNote on Plato (c. 427– c. 347 B.C.)." SparkNotes.com. SparkNotes LLC. 2005. Web. 2 Sept. 2014.

Summa contra Gentiles 2.87 (bo http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc2_48.htm (16.02.15)