

Сања Милић

О ДУШИ

(Појам душе код Платона, Аристотела, Плотина
и св. Григорија Ниског)

За издавача:
Green Leaf d.o.o
Београд, 2009.

ISBN 978-86-6127-000-0

Copyright: Сања Милић, 2019.

Увод

Питање стварности душе и њене разлике у односу на тело спада међу најважније проблеме философије зато што је повезано са теоријом о будућем животу. Различите теорије о природи душе су прихватале начело бесмртности, али је свакако инстинкт тај који чини да осумњичимо сваки напад на супстанцијалност и спиритуалност душе као напад на веровање у постојање после смрти. Душа може да се дефинише као главни унутрашњи принцип путем кога мислимо, осећамо и хоћемо и путем кога су наша тела оживљена. Појам „ум“ обично означава овај принцип као субјект наших свесних стања, док „душа“ исто тако означава извор наших вегетативних активности. Да наше виталне активности произилазе из принципа способног да постоји унутар себе, теза је о супстанцијалности душе; да овај принцип није у себи сложен, распрострт, телесан, или суштински и унутрашње зависан од тела, теза је о спиритуалности душе. Ако постоји живот после смрти, јасно је да субјект наших виталних активности мора бити способан за егзистенцију одвојену од тела. Вера у оживљавајући принцип који је у неком смислу различит од тела скоро је неизбежан закључак који се изводи из опажених чињеница живота. Чак и нецивилизовани људи стижу до појма душе скоро без рефлексације, свакако без неког озбиљнијег умног напора. Мистерије рођења и смрти, изостанак свесног живота током спавања и несвесног стања, па и најобичније радње имагинације и памћења које одвајају човека од његовог телесног присуства, чак и док је у будном стању, све ове чињенице неопозиво сугеришу постојање нечега поред видљивог организма, што је унутар њега, али у великој мери независно од њега, и што води свој сопствени живот. У грубој психологији примитивних народа душа је често представљена као да улази и излази из тела за време снова и трансеве, а после смрти се креће у близини свог тела. Скоро увек је приказана као нешто изузетно транспарентно, као мирис или дах. Често, као код људи са Фиџија, представљена је као минијатурна реплика тела, тако мала да је невидљива. Самоанци имају назив за душу који значи „оно што долази и одлази“. Многи народи, као они са Суматре, везују различите делове тела конопцима приликом болести, да би спречили излазак душе. Укратко, сви примери показују да је дуализам, ма колико некритичан и недоследан, инстинктивна вера „примитивног човека“. Код мислилаца којима ћемо се сада бавити покушаћемо да добијемо одговор на питање да ли код њих преовладава дуализам душа-тело и схватање да је права природа душе у ствари бестелесна, или се код њих појављује и свест о томе да душа и тело чине онтолошко јединство, па се и стварно постојање огледа у том јединству, иако оно не обухвата земаљско тело поводом кога се и инсистира на категоријама дуализма и бестелесности.

Појам душе код старих Грка

У Грчкој, први есеји о философији узели су позитиван и у неку руку материјалистички правац, наслеђен од пре-философског доба, од Хомера и ране грчке религије. Код Хомера, будући да је дистинкција душе и тела препозната, душа се тешко схвата као нешто што поседује супстанцијалну егзистенцију по себи. Одвојена од тела, она је само сенка неспособна за живот у пуној енергији. Философи су учинили нешто да коригују оваква гледишта. Најранија школа је била она хилозоиста -

они су схватили душу као врсту космичке снаге која оживљава целу природу. Било која природна снага може означити ψυχή: тако Талес користи овај појам за привлачну снагу магнета, а на сличан језик наилазимо и код Анаксагоре и Демокрита. Са овим можемо да упоредимо пан-психизам неких модерних научника. Други философи описују природу душе појмом супстанције. Анаксимандар јој даје конституцију ваздушне форме, Хераклит је описује као ватру. Фундаментална мисао је иста. Космички етер или ватра је најсуптилнији од елемената, хранљиви пламен који преноси топлоту, живот, осећај и ум свим стварима у њиховим различитим степенима и врстама. Питагорејци су сматрали да је душа хармонија, чија се суштина састоји у савршеним математичким односима који су закон универзума и музике небеских сфера. Са овом теоријом је било комбиновано, према Цицерону, веровање у универзални светски дух, из кога су све појединачне душе изведене. Све ове ране теорије биле су космолошке, пре него психолошке по карактеру. Теологија, физика и психологија још нису биле раздвојене. Само са растом дијалектике и са растућим препознавањем проблема знања, истинска психолошка теорија постаје могућа. Готово да су сви древни мудраци имали различите појмове (представе) о души. Тако, на пример, Демокрит, Епикур и уопште сви стоички философи сматрају душу телом. Међутим, сматрајући душу телесном и они сами се придржавају различитих мишљења у односу на њену суштину. Другим речима, стоици душу називају пнеумом (дахом), која у себи садржи топлину и ватру (πνεῦμα ἕθερμον καὶ διάπυρον, дословно распламсана и ватрена пнеума). Демокрит је сматра ватром, будући да, према његовом мишљењу, сферични облици ватрених и ваздушних атома посредством узајамног мешања образују душу. Хераклит сматра да је светска душа испаравање (ἀναθυμίασις) влаге, и да се душа животиња ствара од испарења – како спољашњег тако и њиховог сопственог. С друге стране, међу онима који душу сматрају бестелесном, постоји неусаглашеност, с обзиром да је неки сматрају суштином (οὐσία, супстанција) и бесмртном, а неки, иако је сматрају бестелесном, не сматрају је нити суштином, нити бесмртном. Талес је био први који је душу назвао начелом које се вечно и само од себе креће (ἀεκίνητον καὶ ἀτοκίνητον). Питагора ју је сматрао бројем који се креће сам од себе, а Платон духовном (ноетском, умном) суштином која се креће сама из себе, слично броју који у себи садржи хармонију. За Аристотела, она је прва ентелехија (остварење) природног, органског тела, које у себи има живот као могућност (потенцију, δύναμις). Очигледно је, такође, да међу управо поменутих философа неки душу сматрају за суштину (супстанцију), док неки, као Аристотел, сматрају да она није суштина, (тј. да је несупстанцијална, ἀνοούσιον). Неки су, опет, тврдили да су душе многе и различите по врстама, а неки да постоје и једна и многе душе. Истражујући природу (φύσις), досократски мислиоци уствари истражују живот. Реч ψυχή, изворно није душа, него дах. Ψυχή је исто што и пнеума. Али, ψυχή истовремено значи и живот, или оно што је способно само да расте и да се смањује, оно што је само по себи способно да се креће, дакле, ψυχή, је исто што и живот, животна снага и досократски мислиоци верују да све што постоји на неки начин и живи. Ови мислиоци су далеко од тога да разликују физичко од психичког. За њих, све физичко је истовремено и психичко, и све што је психичко истовремено је и физичко. У новијој философској историографији створена је посебна кованица којом се желело означити становиште ових мислилаца. Та кованица је хилозоизам и састављена је од две грчке речи: „ύλη“ (материја у смислу материјала) и „ζωή“ (живот). Овом кованицом требало је да се сажето покаже како су древни мислиоци претпостављали да је целокупан материјал оживљен, да живот није нешто што би постојало само у индивидуалним људским или животињским примерцима, него да је живот нешто што је свему својствено. Ово, ипак, не значи да су древни мислиоци разликовали дух и материју, па да су на темељу те разлике дошли до схватања да је материја одуховљена, оживљена. Њима је такође био стран, касније изграђен, философски појам духа. Њима је исто тако у великој мери био стран и појам νοῦς-а, у оном смислу у коме је тај појам касније добио своју философску обраду код Платона и Аристотела.

Сведочећи нам о Талесовом учењу доксограф Диоген Лаертије каже: „Аристотел и Хипија кажу да он (Талес) и неживим / недужним стварима додељује животност / душу, закључујући по

камену магнета и ћилибару.“¹ Аристотел у делу „О души“² извештава: „чини се да је и Талес, по ономе што спомињу, прихватио да је душа нешто што покреће, ако је збиља рекао да камен (магнета) има душу зато што покреће гвожђе.“ Диоген Лаертије наводи: „Талес је тврдио да је космос оживљен / о-душевљен и пун демона.“³ Талесов став је да је почетно исходиште свега вода. Вода као ἀρχή јесте једна и једина твар из које настаје свет и која га суштаствено сачињава, а која својом животношћу / душевношћу узрокује и условљава сво постојеће. Вода као ἀρχή јесте животна или душевна грађа / твар. Талесово учење је да и неживо има душу. Ово Талесово „панпсихистичко“ становиште, осим што целокупну стварност схвата као нешто живо, подразумева да се ψυχή разуме као неограничена бесмртна животна сила која је присутна у свему што јесте. Вода као оно што је на неки начин исходиште и темељ свега постојећег, мора поседовати животност (ψυχή). Талес и неживим стварима додељује живот / душу, па према томе сматра да је све оживљено / о-душевљено (ἐμψυχος).

Анаксимен је говорио да као што нас наша душа која је ваздух (ἀήρ) одржава, тако и дах (πνεῦμα) и ваздух (ἀήρ) цео космос окружују. Основа свега схваћена је као ἀήρ, као гас (spiritus), значи као оно што оживљава, као оно што постиже космичко врење. Аήρ је, доиста, у Анаксименовој визији живи дух који изазива сопствено преображавање и процесом тог властитог преображавања формира свет (космос). Када кажемо да је душа исто што и ἀήρ (ваздух), онда ће нам бити лако да закључимо да је Анаксимен уствари у неком нормалном стању ваздуха видео невидљиви дах, или невидљиви дух, који значи живот, или који чини живот. Анаксимен је исто тако веровао да ваздух који удишемо и без кога не можемо да живимо ни ми, ни било која животиња и биљка, постоји у нама и да се тамо зове „душа“. Из сачуваних фрагмената Анаксименових мисли видимо да је целокупна милетска космогонија била заснована на једној визији космоса као огромног живог организма. Сам Анаксимен је говорио да космос дише. Према томе, космос има душу. А ова душа је дах, ваздух (πνεῦμα). Дакле, Анаксимен је развио визију о ἀήρ-у као основној супстанцији. Постоји Анаксименов фрагмент који говори о томе да су богови из ваздуха. Другим речима, богови су спиритуална, духовна бића, у буквалном смислу речи „дух“. Они су ваздушаста, лебдећа бића. Анаксименова је претпоставка о ἀήρ-у (ваздуху) као основи свега, као о основном божанству из кога се рађају сва друга божанства.

Према Аристотеловом сведочанству, изнесеном у спису „О души“⁴, Хераклит је веровао да је човекова душа нешто као испарење, као топао дах. Уопште, на основу фрагмената, може се закључити да је човек, према Хераклитовој антрополошкој дескрипцији, сачињен из три врсте материјала: ватре, воде и земље. Ватра је, разуме се, оно што оживљава, оно што чини човека живим, а не лешом, јер леш није ништа друго до оно што је састављено од воде и земље. Како је у макрокосмосу (свету) ватра за Хераклита исто што и νοῦς, дакле исто што и мудрост или ум који фиксира не само поредак, него и смисао и циљ тог поретка, тако онда и у самом микрокосмосу (човековом индивидуалном организму) ватра мора бити νοῦς, или најједноставније речено свест. Кад ватра напусти тело, оно што преостане није ништа друго до мешавина земље и воде. Ψυχή (душа) на грчком значи истовремено и живот, а живот је код Хераклита изједначен са ватром. Вода је супротна ватри, она је способна да угаси ватру, па је, према томе, за душу смрт онда кад постане вода. После смрти, према ономе што можемо прочитати у Хераклитовој философској заоставштини, нема васкрсења, нема буђења у неком индивидуалном виду, мада је живот као такав неуништив. Супротно погубном утицају влажности на душу, у фрагменту 118 се каже: „Сува душа је најмудрија и најбоља.“⁵ Ватрена душа, душа која је најприближнија космичкој исконској ватри, јесте најмудрија и најбоља. Међутим, Хераклит не би био мислилац парадокса кад не би нагласио и другу страну ствари. Превише сува душа, која је уништила своју супротност – влажност или воду, такође ремети меру и може да буде узрок смрти. Истина, смрт која се десила због превласти саме ватре је нешто

¹ Diogenis Laertii, Vitae philosophorum (DL), I: Libri I-X, II: Excerpta Byzantina et indices, ed. Miroslav Marcovich, Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1999. (DL I 24 (D/K 11 A1)).

² Aristotel. O duši (405a), Zagreb, 1987.

³ (DL I 27 (D/K 11 A1)).

⁴ O duši, 405a.

⁵ Хераклит, Фрагменти, Београд, 1990.

узвишено. Људи који су „сагорели“ постају после смрти богови. Смрт је за њих уздицање према небу. А људи који су преминули због влажности, падају надолу, постају обичан прах и трулеж. „Кад умру људи“, каже се у афоризму 27., „очекују их ствари које нису предвиђали и о којима нису ни сањали.“ Овај афоризам се вероватно односи на оне душе које су сагореле, а не на оне душе које су угашене водом.

Имајући обичај да све уподобљује бројевима, Питагора је душу одредио као број који се креће сам од себе (ἀριθμός ἐαυτὸν κινούμετα). Њега је следио и Ксенократ. Он не каже да је душа број, него да се налази у ономе што се може избројати (ἀριθμητός) и што је мноштвено, да душа разликује ствари међу собом тиме што на сваку од њих полаже облике и отиске (μορφαί καὶ τύποι); она разликује један вид од другог и пројављује њихову разлику – како несличношћу (различитошћу) облика, тако и величином броја – и услед тога чини ствари таквима да се могу избројати. Отуда душа има неки узајамни однос са бројевима. Филолај је говорио да је живот терет за философа иако философ због тога не сме извршити самоубиство. Филолај је говорио и о питагорејско – орфичкој популарној антителизи између душе и тела. Вероватно је Филолај први употребљавао игру речи σῶμα (тело) и στήμα (гроб). Произилазило је из те игре речи да је тело (σῶμα) гроб (στήμα) за душу. Према ономе што се каже у „Федону“⁶, изгледало би да је Филолај, као и други питагорејци, веровао да човек који се радује смрти као ослобођењу душе од тела, јесте човек кога можемо назвати „философом“. Философ се радује смрти, јер је смрт ослобођење душе из телесне тамнице. Платон је веровао да људи који се баве истраживањем космоса и сами постају „космични“, тј. сређени, спокојни. На идеју о космичкој хармонији, космичком складу, може се лако надовезати питагорејска визија душе као хармоније телесних органа, чије трагове налазимо у Платоновом дијалогу „Федон“. Ово схватање душе било је блиско повезано са тада утицајном Емпедокловом теоријом о четири елемента свега постојећег. У изворном питагорејству прихватано је оштро разликовање душе од тела, па је била незамислива претпоставка да би душа могла бити некакав склад између четири телесна елемента. Стога теорију о души као хармонији телесних делова морамо приписати млађем питагорејству, које је било прожето новим емπεдокловским идејама, највероватније преко медицинског учења. Ово ново поимање душе знатно је одступало од традиционалног орфичко – питагорејског веровања, према коме се душа после смрти може преселити. Питагора је, изгледа, својим ученицима говорио да се живот после смрти једног индивидуализованог тела сели у неко друго новорођено тело. Касније направљена кованица „metempsychosis“ не изражава сасвим адекватно карактер веровања у сеобу душа. Из израза „metempsychosis“ могло би се, наиме, закључити да је у питању веровање које говори о преегзистенцији или самосталној егзистенцији душа. Код питагорејаца то није случај. Изворно питагорејство верује да се душа у облику живота сели из једног тела у друго. Наравно, тело мора да умре да би душа из њега изашла и тајанственим путем продужила своју егзистенцију у неком новорођенчету, животињском или људском. Веровало се, дакле, да смрт једног човека означава истовремено рађање другог живог бића, да душа нигде и никада не постоји сама за себе, ван тела. Наговештаји да је то тако могу се видети у Платоновом дијалогу „Федон“, где Сократ расправља са Симијом и Кебетом, који долазе из Тебе и за које се претпоставља да су Лисијини ученици. У „Федону“, наиме, оспорава се Сократов аргумент да је душа бесмртна, тиме што се тврди да је душа хармонија тела. Ако је душа хармонија тела, онда она не може егзистирати самостално, него увек у неком телу, као оно што чини хармонију, живот тела.

Питагора разликује три врсте људи. Најбезвреднији, а истовремено најмногбројнији су они који свој живот живе као могућност да се дође до неке материјалне користи. По вредности изнад ове најмногбројније групе људи стоје они који живе свој живот да би достигли неку почаст, славу и углед. Најбољи су, али и најмалобројнији они који свој живот живе као посматрачки или сазнавалачки живот. Платон је усвојио ову поделу, али са одређеним изменама. Наиме, и Платон и Аристотел су сматрали да људи нису строго подељени на ове три врсте, него да се у сваком човеку налази помало од свега овога, да је сваки човек својим умом теоретичар (посматрач), својим срцем онај који се бори за почаст, славу, одличја и признања, и најзад, својим нагонима сваки је човек

⁶ Платон, Федон, 61d, Београд, 1985.

припадник најмногобројније групе која у животу не види други циљ осим богаћења, једења и пијења. Као што код Питагоре постоји вредносна хијерархија, тако се код Платона и Аристотела различите функције душе различито хијерархизују. Највреднији и најсрећнији човек је онај у коме је ум хегемон, у коме ум господари. Затим долази славољубље и честољубље, да би најзад склоност ка чистом задовољавању нагона била на најнижем месту.

Аристотел у „Физици“⁷ каже да су питагорејци претпостављали постојање бесконачног даха који се налази изван небеса и који би био удахнут у космос. Дакле, верује се да постоји некакав бесконачан дах, *ἀήρ* или *πνεῦμα* који су такве снаге, да је космос оживео на тај начин што је удахнуо тај бесконачни дах; другим речима, космос је оживео добијајући на тај начин душу. Ако је Аристотелово сведочанство веродостојно, онда је питагорејска космологија била у основи својеврсна интерпретација или верзија Анаксименове визије о бесконачном *ἀήρ*-у. Овај питагорејски бесконачни дах није исто што и дух. Кад су грчки мислиоци хтели да означе нешто што би одговарало ономе што се зове дух у средњовековној и савременој философији, они су употребљавали израз *νοῦς* (ум). Дакле, у питању је неки бесконачни дах, нешто као ваздух, али не у савременом физичком смислу, него ваздух као нешто живо. За питагорејце, душа је бесмртна јер је слична бесмртним небеским телима. Она се креће, кружи као што круже небеска тела. При свему овоме мора се имати у виду да је *ψυχή* (душа) исто што и живот, те да није реч о томе да душа лебди околу, него у томе да живот кружи. Визију кружења душе Платон је касније у „Тимају“ изложио као учење питагорејца Тимаја. Сам живот је вечни кружни ток.

Демокрит је, по свему судећи, прихватио да је *ψυχή* врло префињени облик ватре. Поседовање или непоседовање тако финог облика означавало је демаркациону линију између живог и неживог, између органског и неорганског, мада треба рећи да код Демокрита та демаркациона линија није оштро повучена. Аристотел у свом спису „О души“⁸ каже: „Демокрит каже да је душа ватра и топлота и да су међу бескрајним бројем атомских облика једино лоптасти атоми ватрени и живи.“ Атоми душе упоређивани су у Демокритовим списима са округлином, глаткоћом и топлотом Сунца и Месеца. То је отприлике била емпиријска слика са којом су поређени атоми душе. Као што Сунце може само да се покреће по небеском своду и да греје, те на тај начин даје живот Земљи, тако и душа може своје тело да покреће, а и да зрачи топлотом у односу на друга тела. Главно је питање да ли душа може да буде састављена из једног јединог округлог и глатког атома, или је она агрегат таквих атома. Ако је душа сачињена из једног јединог округластог атома, онда следи да је бесмртна у апсолутном смислу. Али, ако је душа некакав агрегат округластих атома, тада исто тако следи да је бесмртна, али не у апсолутном него у релативном смислу. Душа би тада била бесмртна, јер се ватрени атоми који је сачињавају само разилазе, дакле, не пропадају него се негде поново скупљају да би формирали нову индивидуалну душу. Смрт би се тада састојала у томе што би индивидуална душа пропала, јер се један дати склоп, ред и положај атома распада заједно са телом. Епикурејско становиште било је ово друго: душа је агрегат атома, смрт значи распадање тог агрегата атома. Што се тиче Демокритовог становишта, о томе немамо никакав поуздани извештај, мада је вероватније претпоставити да је Демокритово становиште много ближе оном првом: душа је монада, јединица, један једини атом, и као таква је бесмртна у апсолутном смислу. Теофраст извештава да ако је код Демокрита неко сувише топао или сувише хладан, онда је равнотежа душе поремећена. Теофраст додаје да је то разумљиво када се на душу гледа као на телесни облик.⁹ Треба, међутим, додати да Демокрит не гледа на душу као на телесни облик, него као на атомски. Ако бисмо између атома и тела ставили знак једнакости, онда би Теофраст био у праву. Треба ипак имати на уму дистинкцију између тела и атома и празнине из којих су састављена тела. Код Демокрита нема јасних разграничења различитих облика душа као у Аристотеловим списима, где се разликују тзв. вегетативна, анимална и умна душа. Изгледа да је Демокрит, судећи по неким његовим фрагментима, само ум (*νοῦς*) сматрао душом, а не и сензације и вегетативне нервне процесе. Може се сматрати да је

⁷ Aristotel, Fizika, 213b, Zagreb, 1987.

⁸ 403b.

⁹ Фр. 58-68 A135.

Демокрит, као и неки други досократски мислиоци, под душом подразумевао сваки облик живота. Међутим, ако узмемо у обзир друге фрагменте, као онај у коме чула и разум међусобно разговарају, онда следи, у ужем смислу, да је душа само разум, односно ум, а да су чула нешто што није душа, или пак нешто што је нижи облик душе. Из Теофрастовог сведочанства следи да се, кад наступи претерано хлађење и претерано загревање, губи способност расуђивања и наступа стање замућене свести, или стање у коме се привремено губи сама душа. Судаћи по томе, душа би у Демокритовим визијама била схваћена као свест, или као разумна свест, односно свест која је у стању да разазнаје и препознаје, да разумева. Ако је то тако, произилазило би да је у основи Демокритове визије душе разум или ум, који се може пореметити високим или ниским температурама. Кретање спољашњих атома стимулише унутрашње ватрене атоме, атоме душе. Душа у том случају реагује на оно што тело види, чује, додирује, мирише и куша. О зависности ума од телесних промена, говорили су такође и Парменид и Емпедокле. Ако је душа као свест и мишљење састављена од ватрених и веома покретљивих атома, онда није много тешко такво схватање душе помирити са веровањем у бесмртност. Атоми су, по Демокриту, сами по себи бесмртни, јер су непроменљиви и непропадљиви, а осим тога су и ненастали, нерођени.

Код Платона, два гледишта, космолошко и епистемолошко, су комбинована. Тако у „Тимају“ ми налазимо опис изведен из питагорејских извора о пореклу душе. Прво, душа света је створена прена законима математичке симетрије и музичког склада. Направљена је од два елемента, један је елемент „истости“, који кореспондира универзалном и интелигибилном поретку истине, а други је елемент дистинкције или „другости“, који кореспондира свету чулног и појединачног постојања. Индивидуална људска душа је конституисана на исти начин. Понекад, као у „Федру“, Платон заступа теорију мноштвености душа (добро знана алегорија о кочијашу и два коња у том дијалогу). Разумна душа је смештена у глави, срчана или вољна душа у грудима, а пожудна душа је смештена у абдомену. У „Држави“, уместо троструке душе, наилазимо на теорију о три елемента унутар јединственог комплекса једне душе. Питање бесмртности било је принципијелан предмет Платонових спекулација. У „Федону“ главни аргумент за бесмртност душе се заснива на природи интелектуалног знања интерпретираног помоћу теорије реминисценције; ово, наравно, подразумева преегзистенцију душе и стриктно логички њену вечну преегзистенцију. Постоји и аргумент неопходног учешћа душе у идеји живота, који чини идеју смртности немогућом. Ови различити токови аргумената нису код Платона хармонизовани. Платонистичка доктрина нагиње екстремном трансцендентализму. Душа и тело су различити нивои стварности и телесна егзистенција представља врсту насиља за виши део наше сложене природе. Тело је тамница, гроб или чак, као што неки каснији платонисти говоре, пакао душе.

Чини се да Платон допушта постојање и једне и многих душа. Према његовом мишљењу, постоји једна светска душа, али постоје и друге душе појединачних ствари, тако да је васељена посебно оживљена светском душом, а појединачне ствари, опет, обдарене су свака својом сопственом душом. И заиста, Платон каже да се светска душа распростире од средишта земље до крајњих граница неба, при чему он то распростирање не поима у смислу места (τόπικῶς), него у смислу неког духовног распростирања. Та душа опкољава васљену (τὸ πᾶν) у виду сфере, обједињујући и учвршћујући целокупно светско тело. Телима је нужно начело уједињења. Као такво начело појављује се душа, која свему даје форму (εἰδοποιόν ψυχή). Уствари, све што постоји (свако биће) живи својим сопственим животом и пропада на себи својствен начин. Док је тело уједињено и учвршћено, каже се да оно постоји и да, чим се распадне – пропада. Уопштено, све живи, али се не може све назвати живим бићем. Тако се, најпре, биљке разликују од неживих ствари по томе што расту и што се хране, тј. поседују хранитељну и природну силу. Неразумне животиње се разликују од биљака по способности осећања (чувствовања), док се разумна бића разликују од неразумних по разуму. На тај начин, говорећи да све живи, платоничари разликују природу сваког бића. Они приписују живот чак и неживим стварима – живот у смислу простог постојања, јер су и те ствари обједињене светском душом, само да би постојале и да не би биле уништене. Таква је, према њиховом мишљењу, душа која управља васељеном; појединачне душе, које је Демијург (δημιουργός)

претходно већ саздао, она уселјава у тела; разуме се да је њој сам Демијург дао законе за управљање овим светом, који се код Платона називају судбином (εἰμαρμένη), а такође и довољно силе да управља нама.

Уопште, сви Грци, сматрајући душу бесмртном, прихватају пресељење душа (метемпсихозу), али се међусобно разилазе у мишљењима о видовима душе. Неки тврде да постоји само разумни вид душе и да он прелази и у биљке и у тела бесловесних твари и то се, према једнима, дешава у одређеним временским периодима, а према другима случајно. Неки не признају један него два вида душе – неразумну и разумну душу. Постоје и такви који допуштају многе видове душе, односно онолико колико је видова живих бића. По том питању се посебно разилазе платоничари. Када је Платон говорио да сурове, гневљиве и грабљиве душе прелазе у тела вукова и лавова, а оне које су се препустиле неуздржавању (разврату) у тела магараца и сличних животиња, неки од његових следбеника подразумевали су под тим истинске вукове, лавове и магарце. Други су сматрали да је Платон о томе говорио алегорички и да је именима животиња означавао нарави (карактере, τὰ ἦθη). Теодор, платоничар, и Порфирије сматрају да душа поседује све те видове. Придржавајући се супротног мишљења, Јамблих тврди да, саобразно врсти живог бића, постоји и посебан вид душе, због чега су њени видови различити. Он је написао књигу о томе да се душе не пресељавају из људи у неразумне животиње, или из неразумних животиња у људе, него да се душе животиња пресељавају у животиње, а душе људи у људе.

Аристотелова дефиниција душе као прве ентелехије природног, органског тела које потенцијално поседује живот, подвлачи блискост јединства душе и тела. Тешкоћа у овој теорији је да се одреди који степен различитости или одвојености од материје тела треба да се призна људској души. Аристотел потпуно препознаје духовни елемент у мишљењу и описује активни ум (νοῦς ποιητικός) као „одвојен и неосетљив“, али прецизни однос овог активног ума према индивидуалној свести је нејасно питање у Аристотеловој психологији. Називајући душу ентелехијом¹⁰ Аристотел у суштини тврди исто што и они који је сматрају својством. Најпре ћемо разјаснити шта он подразумева под ентелехијом. Аристотел у суштини (οὐσία) разликује три ствари: као прво, основну (темељну) твар (темељна твар, ἡ ὕλη ἢ ὑποκειμένη)¹¹, која сама по себи није ништа одређено, али у себи садржи могућност (потенцију) за постанак ствари; као друго, облик и форму (μορφὴ καὶ εἶδος), због којих твар постаје одређени предмет; као треће, нешто што се састоји и од једног и од другог, тј. из твари и форме и што се појављује као живо (ἐμφυλον). На тај начин, твар је само могућност (потенција, δύναμις), а форма (εἶδος) – ентелехија. Ова друга се, са своје стране, поима у два значења која се међусобно разликују као знање и његова примена или као склоност и сама делатност (дејство, енергија). Очигледно да је душа ентелехија у смислу знања, јер, ако постоји душа, постоје и сан и будност; будно стање је аналогно знању, а сан знању које постоји али се не пројављује у дејству. Знање, међутим, претходи својој примени (у делатности). Због тога Аристотел форму назива првом ентелехијом (тј. ентелехијом у смислу знања), а саму делатност, пројаву (енергију) – другом (ентелехијом у смислу примене знања). Тако се, на пример, око састоји од твари и форме: само око је твар, а то чиме оно види јесте тварност ока. Форма и прва ентелехија ока јесте сама способност вида, која му и даје могућност да види. Друга ентелехија ока је вид у енергији (у дејству, тј. сама делатност, када око посматра и види). Тако треба разумети и душу. Као што вид својом појавом завршава око, тако и душа својом појавом завршава живо биће, јер душа не може да постоји без тела, као што ни тело не може да постоји без душе. Према томе, душа није тело, него нешто што припада телу и због тога се налази у телу, и то у неком одређеном телу. Сама по себи, она не постоји.

Стоици су мислили да је целокупна егзистенција материјална и описали су душу као дах који прожима тело. Звали су је и божанском, честицом Бога – она је начињена од најрафинисаније и етеричне материје. Стоици су препознали осам различитих делова душе: владајући разум, пет чула и

¹⁰ Ентелехија се филолошки разлаже на „ἐν τὸ τέλος ἔχειν“ и означава нешто што има пуноћу, окончаност и циљ у себи самом, другачије речено, потпуно, савршену и окончану стварност (реалност). Овај оригинални Аристотелов термин не може се адекватно превести једном речју, због чега се и оставља у свом изворном облику.

¹¹ Aristotel, Metafizika, 988a, 10, Zagreb, 1985.

стваралачке снаге. Они су порицали апсолутну бесмртност; релативну бесмртност, која наступа са универзалним пожаром и уништавањем свих ствари, неки од њих су признавали у случају „мудрог човека“; други су порицали чак и то, тврдећи да ако душа почиње са телом, мора и да се заврши са њим. Стоици Клеант и Хризип градили су следећи силогизам: ми се рађамо као слични родитељима не само по телу, него и по души, страстима, обичајима и природним склоностима (διάθεσις). Сличност и несличност се уочавају у телу, а не у ономе што је бестелесно. Према томе, душа је тело.

Епикурејци су прихватили атомистичку теорију Леукипа и Демокрита. Душа се састоји од најфинијих округлих атома који постоје у универзуму, финијих и од оних ветра или топлоте на које подсећају: отуда изван проток душних покрета у мишљењу и осећају. Атоми душе, међутим, не могу да врше своје функције ако нису садржани у телу. То даје облик и доследност групи атома. Ако се та веза уништи, атоми се разбеже и живот је поништен; део душе је изгубљен, али довољно да може да настави живот. Лукрецијева верзија епикурејства прави разлику између *animus* и *anima*: последња је душа у биолошком смислу; док је прва виши, управљачки принцип у стоичкој терминологији, чије седиште је срце, центар когнитивног и емотивног живота.

Новоплатонизам је значајно допринео философији душе. Он користи еманације. Првобитно и вечно Једно рађа еманацијом *νοῦς* (ум), а из *νοῦς*-а произилази душа (*ψυχή*), која је слика *νοῦς*-а, али се разликује од њега. Материја је каснија еманација. Душа је у односу са оба краја скале стварности и њено савршенство лежи у окретању према божанском јединству из кога је произашла. У свему, новоплатонисти препознају апсолутно првенство душе у односу на тело. Тако, ум је увек активан, чак и у перцепцији, само је тело то које је пасивно афектовано спољашњим стимулансима. Плотин је волео да каже да је тело у души, радије него *vice versa* и изгледа да је био први који је схватио особени начин локације душе као неподељеног и универзалног присуства које прожима организам.

Појам душе у хришћанској мисли

Грчко-римска философија није учинила даљи напредак што се тиче теорије о души, у времену које је непосредно претходило Хришћанској ери. Ниједна од постојећих теорија није наишла на опште прихватање, и у литератури тог периода еклектички дух је био сродан скептицизму који је преовладавао. За раздор и стапање система у то време, дела Цицерона су најбољи пример. По питању душе, он је редом платониста и питагорејац, док у исто време потврђује да су му стоички и епикурејски системи исто тако привлачни. Такво је било стање у зори хришћанства. У јеврејским круговима несагласност је преовладала. Садукеји су били материјалисти, поричући бесмртност и сву духовну егзистенцију. Фарисеји су веровали у преегзистенцију и трансмиграцију. Психологија рабина је заснована на светим књигама, нарочито на опису постанка човека у књизи Постања. Три термина су коришћена за душу: нефеш, руах и нешамах; први означава животињску и вегетативну природу, други етички принцип, трећи чисту духовну интелигенцију. У сваком случају, евидентно је да Стари Завет до краја или тврди или имплицира посебну реалност душе. Важан допринос каснијој јеврејској мисли било је увођење платонизма у њу од стране Филона Александријског. Он је поучавао непосредно божанско порекло душе, њену преегзистенцију и трансмиграцију; он исто тако супротставља *πνεῦμα*, или духовну егзистенцију самој души, извору животних феномена чије седиште је крв; коначно, он је оживео стари платонистички дуализам, приписујући порекло греха и зла јединству духа са материјом. Хришћанство је, после много векова борбе, коначно применило критицизам на различите психологије антике и изнело њихове расуте елементе истине у пуном значењу. Тенденција Христовог учења је била да се концентрише на све интересе духовне стране човекове природе; спасење или губитак душе је велико питање егзистенције. Термини *ψυχή* и *πνεῦμα* су коришћени или за принцип природног живота или за дух у строгом смислу. Тело и душа чине дуализам и њихове вредности су супротстављене: „Не бојте се оних који убијају тело, а затим не могу

ништа више учинити, него ћу вам казати кога да се бојите: бојте се онога који има власт и душу и тело погубити у гехени.“ (Лк 12, 4-6). Код светог апостола Павла ψυχή је примењена на чисто природан живот, а πνεῦμα на живот натприродне религије; она је принцип од кога је начињен Свети Дух који борави и делује у срцу. Супротстављеност тела и духа је поново подвучена (Рим 1:18). Овај павловски систем подвлачи платонистички дуализам и теорију о трихотомији. Према овој теорији, човек, савршени човек, састоји се од три дела: тела, душе и духа (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα). Тело и душа настају природним стварањем, а дух је дат само обновљеном човеку – хришћанину. Тако је „нови живот“ о коме говори свети апостол Павле, замишљен као додати ентитет, врста над-душе која сублимише „природног човека“ у вишу врсту. Гностичко приписивање створењу апсолутно духовне природе и тврдња о бесконачној егзистенцији која се афирмише као стриктна de jure привилегија „савршених“, изгледало је светим Оцима као повреда несаопштивих атрибута Бога. Такође, теорију еманације су сматрали омаловажавањем достојанства божанске природе. Из тог разлога, свети Јустин Философ, претпостављајући да теорија о природној бесмртности логички претпоставља вечну егзистенцију, одбацује је, чинећи овај атрибут (као Платон у „Тимају“) зависним од слободне воље Бога. У исто време, он јасно тврди de facto бесмртност сваке људске душе. Теорија о одржању, као неопходној допуни стварања, још није била разрађена. Чак и у схоластичкој философији, која потврђује природну бесмртност, апстрактна могућност анихилације кроз чин Божје апсолутне моћи је такође допуштена. Слично, Тацијан пориче једноставност душе, тврдећи да апсолутна једноставност, простота припада само Богу. Сва друга бића су сложена од материје и духа. Многи од ових писаца пропустили су да направе разлику између телесности у њеној суштини и телесности као неопходној или природној пратећој околности. Тако душа може по себи бити нетелесна, а ипак да захтева тело као услов свог постојања. У том смислу, свети Иринеј Лионски додаје одређени „телесни карактер“ души; он га представља тако да душа поседује форму сопственог тела, као што вода поседује облик суда у коме се садржи. У исто време, он је експлицитно поучавао о нетелесној природи душе. Он је, такође, понекад употребљавао језик трихотомиста, као кад је говорио да ће у васкрсењу сваки човек имати своје тело, душу и дух. Цела његова позиција је у вези са гностичком контроверзом. Дубока мисао ових писаца може се једино разумети у односу на систем коме су се супротстављали. Приписујући божанскост малом броју одабраних душа, гностицизам је укинуо теорију о стварању и целокупну хришћанску идеју о Божјем односу према човеку. На другој страни, својим екстремним дуализмом духа и материје и порицањем способности материје (тела) за духовне утицаје, увео је одбацивање основних доктрина као што су васкрсење тела и само оваплоћење у правом смислу. Православни учитељи су морали да нагласе: разлику душе у односу на Бога и њену потчињеност Њему; њену повезаност са материјом. Тертулијанова студија „De Anima“ била је названа првим хришћанским класичним делом о психологији. Аутор циља да покаже неуспех свих философија како би објаснио природу душе, и елоквентно наглашава да само Христ лично може да научи човечанство истини о оваквим предметима. Његова сопствена теорија, међутим, је пречишћени материјализам стоика, подржан аргументима из медицине и психологије и ингениозним интерпретацијама Светог Писма, у којима материјализам језика неизбежно установљује метафизички материјализам. Тертулијан је оснивач теорије традицијанизма, који изводи разумну душу ex traduce, тј. стварањем од душе родитеља. За Тертулијана, ово је била неопходна консеквенца материјализма. Каснији писци нашли су у овој теорији погодан објашњење преноса првобитног греха. Теолози су је одбацили у корист стварања, јер се чинило да доводи у питање духовност душе. Ориген је учио о пре-егзистенцији душе. Земалски живот је казна и лек за пренатални грех. Душа је деградирани дух: тело је услов отуђења и ропства. Дух, међутим, ограничени дух, може да постоји само у телу, чак и ако је божанске и етеричне природе. Средњовековна психологија, која је претходила оживљавању Аристотела, била је под утицајем новоплатонизма, Августина и мистичких утицаја изведених из дела Дионисија Ареопагита. Ово стапање је понекад проузроковало, као код Скота Ериугене, настајање пантеистичке теорије душе. Све индивидуалне егзистенције представљају развој Божанског живота, у који све ствари треба да се врате. Арапски коментатори, Авероес и Авицена су интерпретирали Аристотелову психологију у пантеистичком смислу.

Прави генији хришћанства су свети Оци наредних векова. Свети Василије Велики каже: „Узе Бог од праха земаљског.“¹² Исти свети Отац указује на разлику између човековог „стварања“ и „обликовања“. „Бог је створио унутрашњег, а обликовао спољашњег човека. Обликовање је погодно за глину, а стварање за оно што је „по образу“. Према томе, тело је било обликовано, али је душа створена.“¹³ Човеково стварање указује подједнако и на његову величину и на његову ништавност: „Бог је узео од праха земаљског и обликовао човека. У овом свету открио сам две потврде да је човек ништа и да је велики. Уколико разматраш само природу, он је ништа и нема никакву вредност. Међутим, уколико разматраш част која му је указана, човек је нешто велико. Кад сагледаш шта је Бог узео (да би саздао човека), шта је онда човек? Међутим, кад размишљаш о Ономе који га је уобличио, помислиш да је човек уистину велики! Тако је човек истовремено ништаван због вештаства и велики због части.“¹⁴ Према уобичајеном тумачењу светих Отаца, оно што је Бог удахнуо у човека била је душа. Свети Јован Златоусти пише: „И Господ Бог сазда човека од праха земаљског, и удахну у његове ноздрве (у његово лице) дах животни. Мојсије користи овај груби начин изражавања јер се обраћа људима који нису били у стању да га другачије слушају, како смо ми у стању да учинимо, али и зато да би нам показао да је љубави Божјој према човеку било угодно да то вештаство, начињено од земље, постане причасник словесне природе душе, чијим се посредством ово живо биће показало као изванредно и савршено. И удахну у његове ноздрве (у његово лице) дах животни, односно удахнуће је створеном од земље пренело дах живота и тако је саздана природа душе, тако да Мојсије додаје: и поста човек душа жива, то јест да је оно, што је створено од праха, примивши удахнуће, дах живота, постало душа жива. Шта значи душа жива? Душа делатна, која има телесне удове као оруђа свог делања, потчињена његовој вољи.“¹⁵ У свом „Разговору са Мотовиловим“ свети Серафим Саровски даје нешто другачије тумачење овог одломка. Он тврди да је оно што је настало од земље била васцела човекова природа – тело, душа и дух („дух“ као виши део душе) и да је оно што је удахнуто у ову природу била благодат Духа Светога. Ово је другачији поглед на стварање човека (који налазимо и код неколицине других Отаца), али он уствари није противречан уобичајеном тумачењу да је у човека удахнута душа. Они, који се придржавају овог гледишта, такође верују и да је човек створен у благодати Божјој. Православно учење човека посматра као створено биће које је позвано да достигне јединство с Богом, да постане бог по благодати, а не да је Бог према самом свом пореклу. Душа није бесмртна зато што природно и суштински учествује у духовној суштини, него захваљујући благодати Божјој. По библијском схватању човека он је од почетка створен као психосоматско јединство, које је, као такво, преузето и у својој целокупности обожено Словом. Циљ није само умно сагледавање Бога, већ преображење или обожење свецелог човека и то учешћем у обоженом телу Христовом. Човеково стварање представља се у Светом Писму као посебан чин, одвојен од стварања других бића. Али, из овога не треба закључити да је душа нестворена, па да се у човеку види некакав бог, оптерећен телесном природом. Овако протумачено стварање по образу Божјем је супротно православно учењу. Душа је „део Божанства“ јер добија свој почетак изливањем Божанства, међутим, тај излив је благодат, енергија. „Божански дах“ означава начин стварања који подразумева да човеков дух потиче од Божје благодати. Дакле, овде се ради о учешћу у Божјој енергији које је својствено души. У том смислу, душа и јесте „део Божји“. Стварање по образу и подобију Божјем подразумева идеју о учешћу у Божјем бићу, о заједници са Богом, путем благодати. Душа је створена, а не непосредно дата од Бога, не ради се о уношењу човекове душе у божанску суштину. В. Лоски каже: „Не говорећи о другим чудовишним последицама, проблем зла би био несхватљив: или Адам не би могао да грешити јер је он бог преко своје душе која је део божанског, или би се првородни грех односио на Божју природу, односно сам Бог би згрешио у Адаму.“¹⁶ Православље нас учи да преко душе човек општи са Богом, сједињује се с Њим, али само по благодати. Бог није непосредно улио

¹² Св. Василије Велики, О човековом пореклу, 2:4.

¹³ Исто, 2:3.

¹⁴ Исто, 2:2.

¹⁵ Св. Јован Златоусти, Омилије на Књигу Постања, 12:5.

¹⁶ В. Лоски, Мистична теологија Источне Цркве, Вршац, 1995, стр. 81.

свој Образ у човека, чинећи тако онтолошки основ за своје оваплоћење, што је блиско грчкој философији и њеном схватању природног сродства. По православном предању, Богооваплоћење није нешто што се збива у подручју једне онтологије; ту се сједињују али се не мешају две онтологије, две неспојиве суштине. Подударност човека и Бога је металогијична и не може бити заснована на онтолошкој, суштинској идентичности. Јединство с Богом је, будући благодатно, метаонтолошко и металогијично. Човек није Бог по пореклу, већ постајући бог. Свети Григорије Богослов говори о човековој узвишеној природи, будући да најузвишенији део те природе не потиче од земље, него од Бога: „Душа је дах Божји и, будући да је небеска, она трпи зато што је помешана са прашином. То је светлост затворена у пећини, али још увек божанствена и неугасива... Реч (Логос) је проговорила, узевши део новостворене земље, и Својим бесмртним рукама саздала је мој образ и дала му Свој живот, јер је у њу послао Духа, који је луча невидљивог Божанства.“¹⁷ Овакви изрази, као што смо видели, не би требало да нас воде ка погрешном закључку да је душа сама по себи божанствена или део Бога. Свети Јован Златоусти о томе пише: „Неки неразумници, заведени својим сопственим умовањем, ни о чему не размишљајући на богодоличан начин и не обраћајући пажњу на прилагођавање израза (Светог Писма), усуђују се да кажу да је душа проистекла из суштине Божје. О, махнитости! О, безумља! Колико је само путева пропасти ђаво отворио онима, који хоће да му служе! Према томе, кад чујеш да Бог удахну у његово лице дах животни, ти разуми да, као што је створио бесплотне силе, исто тако Му је било угодно да човеково тело, саздано од праха, има разумну душу, способну да користи телесне удове.“¹⁸ Данас постоје они који радо користе редослед човековог стварања у овом стиху, како би доказали да је човек постао од нижих животиња: да је као прво настало његово тело или његова земаљска природа, а да је као друго уследила његова душа или стање обитавања у Божјој благодати. Такво тумачење је апсолутно немогуће уколико прихватимо светоотачко поимање човековог стварања. Сами свети Оци инсистирају на томе да стварање човека не треба схватити хронолошки; боље би било рећи да је то онтолошки опис који објашњава човекову природу, али не и хронолошки поредак којим је уобличена. Када свети Јован Златоусти каже да је пре удисања духа животног у човека овај био „беживотна лутка“¹⁹ или када свети Серафим каже да он није био „беживотна лутка“ него живо и делатно људско биће, речцу пре морамо схватити у онтолошком смислу, тј. као без. Међутим, стварање самог човека – душе и тела, заједно са благодаћу у којој је човек створен – било је тренутно. Оци су сматрали да је нужно да ово учење изложе сасвим јасно, јер су у древна времена постојала два супротстављена, али подједнако погрешна учења о овом питању. Једно је учење оригениста који су сматрали да су душе постојале и пре стварања тела и да су у своја тела ступиле услед „пада“ из вишег стања; друго је учење о томе да је тело постојало пре душе и да је услед тога племенитије природе. Свети Јован Дамаскин учи: „Од земље је Он обликовао његово тело а Својим сопственим дахом дао му је словесну и умну душу, за коју смо рекли да је божански образ... тело и душа створени су истовремено – не једно пре а друго после, као што је Ориген празнословio.“²⁰ Свети Григорије Ниски исцрпније се бави овом темом (како у односу на првобитно стварање човека, тако и што се тиче схватања данашњих појединачних људи), након што побија Оригеново учење: „Други, напротив, излажући поредак у стварању човека, о чему сведочи Мојсије, кажу да је временски душа настала после тела, будући да је Бог најпре узео прах земаљски, па тек онда Својим дахом оживео биће које је начинио: овом тврдњом доказују да је тело племенитије од душе и да је оно што је пре створено племенитије од онога што је затим уливено у њега... Исто тако, нисмо склони да своје учење започнемо од стварања човека као глинене фигуре и да кажемо да је душа настала ради ње, јер би се у том случају сигурно показало да је умна природа мање драгоцене од глинене фигуре. Међутим, како је човек јединствен, биће које се састоји од душе и тела, ми претпостављамо да је и почетак њиховог постојања јединствен, заједнички за оба дела, тако да он у себи самом не може да пронађе оно што је претходило и оно што је уследило, као да су временски

¹⁷ Св. Григорије Богослов, Омилија 7, О души.

¹⁸ Св. Јован Златоусти, Омилије на Књигу Постања, 13:2.

¹⁹ Исто, 12:5.

²⁰ Св. Јован Дамаскин, Тачно изложење православне вере, 2:12.

најпре настали телесни удови а да је остало касније додато... Будући да се, према апостолском учењу, наша природа сматра двојак, начињеном од видљивог и скривеног човека, у случају да је један претходио а други следио за њим, Његова сила која нас је створила показала би се на неки начин као несавршена и недовољна да одједном изврши целокупно дело и да је морала да га подели и да се најпре бави једном, а затим другом половином.²¹

Појам душе код Платона

Супротност и јединство у оквиру душе

Обухватање различитих ствари у оквиру људске душе Платон предузима на теоријској основи става о противречности. Посматрање супротних активности и доживљавања у души представља искуствену претпоставку за формулисање става о противречности. Платон каже: „Знамо да један исти предмет не може у исто време, и у истом односу и да трпи и да ради супротно. Ако је исто тако и код душевних способности, онда ћемо знати да није увек реч о једној те истој од њих, него о више њих.“²²

Активности и доживљавања Платон описује као релационе и као оне које се односе на одређени објекат. Став о противречности конципира Платон на теоријској основи због тога како би супротности у души које се догађају, а уједно се односе на исти објекат, доделио два различитим центрима активности. Треба се с овим у вези упитати да ли став о противречности разјашњава како треба замислити то различито које се на његовој основи разликује и у оквиру душе. Треба разјаснити да ли се разграничени делови могу замислити као изоловани делови у оквиру душе, или да ли они омогућавају детаљно посматрање супротности, чије јединство ово разликовање не уклања. Поређења помоћу којих Платон објашњава став о противречности, дозвољавају закључак да разграничавање различитих центара активности не потиरे јединство душе. Троделност душе код Платона не подразумева изоловање три различита дела у оквиру душе, или три душе. Троделност душе чини у оквиру душе јасном одређену релационалност која у оквиру Платоновог система има далекосежне импликације. Ради објашњења става о противречности Платон посматра истовремени покрет главе и шака човека који мирно стоји или је застао. О овом човеку може се рећи да стоји, али и да се истовремено креће. Покрет и стајање односе се на различите делове тела једног те истог човека. Јединство човека не уклања се због разграничења различитости. Установљење супротног показује само да је могућа одређена релационалност у оквиру човека: глава, шаке, које су делови једног те истог човека. Покрет и застој (мировање) могу при томе ови делови различито да изведу: глава и руке се могу покретати, док ноге мирују. Исто тако се може изрећи супротност у вези са чигром која се окреће. Чигра се окреће у односу на њен обим. Али, у погледу средње осовине она стоји.²³

Супротност се тиче, у овом случају, различитих ствари на чигри. Тиме што се супротност може изрећи о различитим деловима чигре, не потиरे се јединство (целина) чигре.²⁴ Став о противречности даје теоријску основу да утврдива супротна дејства у души доведемо у везу са различитим центрима активности. Примери у вези са ставом о противречности чине јасним да Платон није хтео да се подела душе схвати као изоловање различитих делова у оквиру ње. То што се на основу става о противречности разликује у оквиру душе, јесу различите ствари које у одређеном односу стоје једна према другој. Разграничење различитог треба да омогући детаљно посматрање предмета, а да не потире јединство душе.

²¹ Св. Григорије Ниски, О стварању човека, 28-29.

²² Платон, Држава, Београд, 1983, 436b8 – С1.

²³ Исто, 436e.

²⁴ Исто, 436c8 – d1.

Разграничавање три моћи душе

Супротне активности у оквиру душе су према Платону, на пример, желети нешто и не желети га.²⁵ Оне се могу појавити у души, нпр. у жеђи: знамо из искуства да можемо осећати жеђ, а да нас истовремено нешто задржава да је утолимо. Оно што при томе делује у души јесте противречно. Једно притиска да се задовољи жеђ, а друго наочиглед тежње за течношћу одвраћа од задовољења жеђи.²⁶ На основу става о противречности може се закључити да су активност која тера на задовољење жеђи и активност која одвраћа од тога, различитог порекла.²⁷ Оно што нас тера да задовољимо жеђ јесте телесна пожуда, а оно што одвраћа од задовољења жеђи је размишљање. Телесна пожуда и размишљање, који се истичу као супротна дејства, Платон своди на два различита центра активности: телесна пожуда делује из ἐπιθυμητικόν-а. Размишљање има свој извор у λογιστικόν-у.²⁸ Из овакве поставке ствари показују се λογιστικόν и ἐπιθυμητικόν као центри активности из којих се изводе одређене активности у души. Карактеризација дозвољава да се λογιστικόν и ἐπιθυμητικόν означе као способности душе. Поред λογιστικόν-а и ἐπιθυμητικόν-а Платон разликује и θυμοειδές као трећу моћ у оквиру душе.²⁹ Активности које делују кроз λογιστικόν, θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν, представљају различите групе активности, већ према способности из које су остварене: теко нпр. учимо кроз λογιστικόν, бес делује кроз θυμοειδές, телесна пожуда (потреба) ослобађа се из ἐπιθυμητικόν-а.³⁰ Платон каже да ἐπιθυμητικόν гарантује за збир телесних пожуда³¹, а да тиме ипак не тврди да се деловање пожуде ограничава на ову способност (моћ) душе, као што ће се видети из онога што следи.

Деловање три моћи душе

Кроз сваку од ових способности делује пожуда. У свом деловању пожуда тежи одређеном добру. Пожуда не делује само у једној одређеној способности душе, нпр. у ἐπιθυμητικόν-у, него делује у свим способностима душе. Разлика између способности душе се не састоји у томе што пожуда у једној делује а у другој не. Са аспекта пожуде која у њима делује, разликују се поједине способности душе у томе што је добро коме тежи пожуда различито већ према способностима. Пожуду ἐπιθυμητικόν-а ослобађа опажање одређеног стања психолошког недостатка. Опажање тог недостатка прати осећај незадовољства. Способност замишљања при томе прибавља слику стања које је супротно постојећем стању недостатка, и тиме најављује уклањање овог недостатка и окончање с тим повезаног незадовољства. Ако се ово стање препозна као вредно тежње, њему ће се и тежити у очекивању.³² Учинак осталих способности може се описати у аналогiji са деловањем психолошке пожуде ἐπιθυμητικόν-а. Специфично добро θυμοειδές-а јесте част.³³ Учинак ове способности оствариће се опажањем онога што је супротстављено части. Када смо мишљења да је част угрожена, што је повезано са осећајем незадовољства, делује θυμοειδές. Способност замишљања активираће при томе слику могуће освете. Ако се испостави да би ова радња могла да поврати част, замишљање радње која обећава освету биће праћено осећајем задовољства. У очекивању ће се тежити томе да се ова радња

²⁵ Исто, 437b1-5; 437b7 – c4; 437c8-10.

²⁶ Исто, 439c2-4.

²⁷ Исто, 439b3-6; 439c 5-7.

²⁸ Исто, 439c9 – d8.

²⁹ Исто, 439e3 – 440b7; 441a7-c2.

³⁰ Исто, 436a9 – b1.

³¹ Исто, 439d4-8; 580d11-e4.

³² Исто, 437c1-4.

³³ Исто, 449b7.

изведе.³⁴ Специфично добро λογιστικόν-а јесте према Платону истина.³⁵ Пожуда λογιστικόν-а стога делује из опажања ситуације која је супротна истини и која се осећа као недостатак. Незнање (ἄγνοια) и неразумност (ἄφροσύνη) Платон означава као стање празнине у души.³⁶ Оно указује на специфичан недостатак λογιστικόν-а. Овај недостатак праћен је осећајем незадовољства. Способност замишљања ствара слику која је супротна моментално опаженом искуству незнања и неразумности. Задовољство испуњења овим стањем осећа се у очекивању као пријатно.³⁷ Оно што смо представили показује да се у деловању три способности душе појављују одређени моменти душевне делатности која је заједничка свим способностима. Специфични недостатак је праћен незадовољством код све три способности душе. У свим способностима душе делује моменат осећаја. У пожуди која се при томе ослобађа тежи се супротном стању. Дакле, код све три способности појављује се хтење. Код све три способности, с обзиром на специфичан недостатак, активира се мишљење које ствара нужну представу. Та представа може при томе да буде емоционално позитивно или негативно обележена. Представа која се производи зато што смо осетили недостатак, праћена је осећајем задовољства или незадовољства, ако се ова представа осети као неподобна за уклањање актуалног недостатка.

Хијерархија способности у оквиру душе

Следећи аспект платонског учења о души јесте разликовање између добра коме теже способности душе и њиховог стварног добра. Разликовање између стварног добра способности душе и добра које није њима својствено, условљава да се добро сваке поједине способности код Платона одређује нормативно. Ово разликовање захтева и да се дефинишу услови под којима способности душе могу да постигну своје стварно добро: да би се омогућило оријентисање деловања сваке поједине способности на њено стварно добро, нужен је, према Платону, одређени однос надређивања и подређивања у оквиру душе. Стварно добро ἐπιθυμητικόν-а јесте одговорност за виталне функције организма. Стварно добро θυμοειδές-а јесте част добијена спровођењем закључака λογιστικόν-а наспрам ἐπιθυμητικόν-а. Стварно добро λογιστικόν-а јесте истина. Да би ниже способности душе тежиле свом стварном добру, мора се у оквиру душе створити одређени однос надређености и подређености: своје стварно добро могу ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές реализовати једино онда кад λογιστικόν неограничено влада унутар душе. У оквиру ове хијерархије, која гарантује оптимално функционисање целе душе, λογιστικόν има задатак да влада над осталим способностима. Θυμοειδές има задатак да спроведе закључке мишљења спрам ἐπιθυμητικόν-а. Задатак који треба да испуни ἐπιθυμητικόν у оквиру хијерархије унутар душе, јесте да прихвати владавину мишљења.³⁸ Λογιστικόν и θυμοειδές испуњавају према Платону двоструки задатак. Они владају ἐπιθυμητικόν-ом³⁹ и штите душе од спољашњих непријатеља, тиме што λογιστικόν доноси закључке, а θυμοειδές их спроводи.⁴⁰ Човек, чији θυμοειδές делује на овај начин је према Платону храбар.⁴¹ Мудар је човек у чијој се души неограничено остварује владавина λογιστικόν-а. Ова хијерархија омогућује λογιστικόν-у да одреди деловање целе душе и појединих способности према мери његовог знања.⁴² Промишљен човек је

³⁴ Исто, 549e2 – 550b7.

³⁵ Исто, 581b5-6.

³⁶ Исто, 585b3-4.

³⁷ Исто, 585a8-b7.

³⁸ Исто, 442c10-d1.

³⁹ Исто, 442a5.

⁴⁰ Исто, 442b5-9.

⁴¹ Исто, 442b11 – c3.

⁴² Исто, 442c6-8.

према Платону онај чији ἐπιθυμητικόν прихвата водећу улогу мишљења и његово деловање ограничава на испуњавање његовог конкретног задатка.⁴³

Платоново схватање пожуде

У представи о подели душе код Платона, може се видети да у способностима душе делује пожуда. Она код Платона нема негативну конотацију, него је врста радног појма. Различите аспекте овог појма сада ћемо представити. У „Филебу“ Платон објашњава деловање пожуде помоћу жеђи: кад је у питању жеђ пуњење тежи пићу.⁴⁴ При томе је жеђ изазвана осећајем празнине.⁴⁵ Код првог осећаја жеђи, према Платону, не може се поћи од тога да је пуњење коме се при томе тежи, искуствена чињеница везана за тело.⁴⁶ Према томе, онај који је жедан мора независно од тела да распозна пуњење.⁴⁷ Тело му не може дати опажање пуњења, јер је оно празно.⁴⁸ Пуњење у овом случају обухвата душу путем сећања.⁴⁹ Стога је пожуда функција душе а не тела, јер је она увек усмерена на супротно од моменталног телесног стања.⁵⁰ На почетку пожуде стоји опажање физиолошког стања недостатка које је повезано са незадовољством. У способности сећања актуализује се представа пуњења коју прати задовољство.⁵¹ Међуигру задовољства и незадовољства у души при деловању пожуде, описује Платон на следећи начин: у очекивању циљног стања човек осећа задовољство. Али, опажање му истовремено предочава његово телесно стање које је повезано са незадовољством. Човек се, значи, радује у очекивању будућег стања, али пати због тренутног стања.⁵² Ако онај ко је жедан види то представљено пуњење као достигну, у очекивању ће настати порив за њим. У „Држави“⁵³ Платон каже: „Хоћеш ли, на пример, рећи да душа оног ко за нечим тежи настоји и да постигне то за чим тежи? Или да је привлачи оно што она може желети да јој се догоди? Или, уколико нешто жели да постигне, она то испољава тако да се види шта она то хоће, као да одговара на питање о томе што жели да оствари.“ У том истом делу⁵⁴ пише Платон да душа „за тим тежи и то тражи.“ Актуализована представа омогућава усмеравање порива пожуде на одређени објекат.⁵⁵ Активност способности сећања јесте одлучујући моменат у деловању пожуде. Утолико Платон и може о улози сећања у овом контексту да каже следеће: „Показавши да сећање доводи до жуђених ствари, ово разматрање је, значи, открило да целокупан нагон и жудња сваког бића, као и управљање њима, припада души.“⁵⁶ У вези са пожудом жеђи можемо као резиме да утврдимо: жеђ је пожуда за супротним стањем од празнине коју смо осетили и ослобађа је физиолошко стање недостатка. Пошто се у пожуди тежи

⁴³ Исто, 442c10 – d1.

⁴⁴ Platon, Fileb, Zagreb, 1979, 35a 1.

⁴⁵ Исто, 35a 4.

⁴⁶ Исто, 35a 6-9.

⁴⁷ Исто, 35b 6-7.

⁴⁸ Исто, 35b 9.

⁴⁹ Исто, 35b 11 – c1

⁵⁰ Исто, 35c 6-10.

⁵¹ Исто, 35e 9 – 36a 1.

⁵² Исто, 36b 4-9.

⁵³ Платон, Држава, 437c 4-6.

⁵⁴ Исто, 439b 1.

⁵⁵ Fileb, 35c 12-13.

⁵⁶ Исто, 35d 1-3.

супротном стању од моменталног телесног стања, пожуда је функција душе. При првом осећају жеђи, намеравано пуњење не може бити познато из претходног телесног стања. Значи, оно чему се у пожуди тежи душа схвата независно од тела. Пожуда се активира у распону између осећаја незадовољства и осећаја задовољства. Представљање и сећање постају активни у деловању пожуде. Интенционално усмерење на објекат дозвољава закључак да постоји и моменат хтења у деловању пожуде.

Разврставање пожуда

Пожуда је, према Платону, делатност душе која се не ограничава само на ἐπιθυμητικόν. Пожуда делује исто тако и у λογιστικόν-у и у θυμοειδές-у. Επιθυμητικόν је ипак способност која према Платону јамчи за сабирање телесних пожуда. То наговештава да у овој способности делује мноштво пожуда. На основу мноштва својих пожуда ἐπιθυμητικόν добија изразито негативно значење код Платона. С једне стране, ἐπιθυμητικόν је способност душе која гарантује нормално функционисање организма. Утолико ἐπιθυμητικόν не може сам по себи да буде лош. С друге стране, ἐπιθυμητικόν отелотворује разноликост у души. Разноликост има код Платона изразито негативно значење. Овако пише он у III књизи „Државе“ у вези са деловањем музике на душу и гимнастике на тело: „Разноликост је тамо створила неумереност, а овде болест, док је једноставност у музици створила у душама разборитост, а простота у исхрани дала је здравље.“⁵⁷ У IX књизи „Државе“ Сократ позива своје саговорнике да у мислима (λόγω) начине слику душе (εἰκόνα τῆς ψυχῆς). У оквиру ове слике ἐπιθυμητικόν добија улогу шарене и вишеглаве животиње (ἰδέαν θηπίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου).⁵⁸ Такав цртеж ἐπιθυμητικόν-а недвосмислено наговештава да нису добре све пожуде које се активирају у ἐπιθυμητικόν-у. Ради бољег разумевања пожуда ἐπιθυμητικόν-а, од помоћи је диференцирање пожуда које је спровео Платон. У оквиру ἐπιθυμητικόν-а, Платон прави разлику између неопходних и непотребних пожуда. У прву групу према Платону убрајају се пожуде чије задовољење гарантује одржање животних функција људског организма.⁵⁹ Из овог разлога те пожуде су неопходне. Једна од ових пожуда је пожуда за храном.⁶⁰ Непотребне пожуде деле се, са своје стране, на сувишне безазлене и сувишне противзаконите. У целини гледајући, сувишне пожуде нису самосталне у односу на неопходне, него их треба разумети као продужетак неопходних пожуда. Неопходне пожуде постају сувишне кад пређу границу која је нужна за одржање организма.⁶¹ У ову групу пожуда убраја Платон пожуде за храном, као и сексуалне и низ других пожуда.⁶² Ове пожуде су према Платону штетне за тело и душу и стога су лоше.⁶³ За разлику од неопходних пожуда од којих се човек не може ослободити, сувишне пожуде могу се сузбити васпитањем.⁶⁴ Ипак, не могу се све сувишне (излишне) пожуде схватити као продужење неопходних. Према Платону, постоји и специфична група изразито рђавих пожуда, које се не могу свести на добре пожуде. Ова група пожуда је категорија сувишних пожуда, код којих Платон прави разлику између сувишних безазлених и противзаконитих пожуда.⁶⁵ Ове последње су изразито рђаве. Ове пожуде Платон означава као животињске и дивље. Оне се

⁵⁷ Платон, Држава, 404e 3-5.

⁵⁸ Исто, 588b 9-10; 588c 7-8.

⁵⁹ Исто, 558d 11 – e3.

⁶⁰ Исто, 559a 11 – b1.

⁶¹ Исто, 559b 8 – c1.

⁶² Исто, 559b 9 – 559c 6.

⁶³ Исто, 554e 1.

⁶⁴ Исто, 559b 9 – 11.

⁶⁵ Исто, 571b 3-5.

иживљавају у сну када је λογιστικόν искључен.⁶⁶ Чињеница да се ове пожуде могу активирати у сну, јесте према Платону доказ да су оне присутне у сваком човеку.⁶⁷ Општа датост противзаконитих пожуда не легитимише, ипак, њихово развијање. Оне се могу сузбијати одговарајућим законодавством, васпитањем и вежбањем.⁶⁸

Аналогија између група пожуда и облика државе

Разликовање група пожуда Платон спроводи у тематском оквиру дефиниције правичности и најбољег облика државе у коме се неограничено реализује правичност. Платон је извео пет облика државе систематски из свог учења о души. Претпоставка овог тематског ограничења оба предмета, јесте замисао о једној аналогији која према Платону постоји између компонената душе и државе.⁶⁹ На овој основи, Платон истражује питање правичности најпре на држави као нечему већем. Према Платону, три сталежа конституишу државу: сталеж краљева – философа, сталеж ратника и сталеж оних који привређују. Сваки од ових сталежа има у држави одређени задатак, па држава важи као правична онда када сваки од ових сталежа стварно испуњава свој задатак. Овај став имплицира одређени однос владавине и подређивања сталежа. Философи – краљеви имају задатак да владају, сталеж ратника мора да спроведе право на владавину философа. Сталеж оних који привређују има задатак да производи све што је неопходно за живот. У оквиру односа владавине и подређивања, последња два сталежа имају задатак да се повинују.⁷⁰ Сходно аналогији између душе и државе, човек је, према Платону, онда правичан када свака од његових душевних способности извршава свој задатак.⁷¹ Исто тако као и код државе, нормативни појам правичности у оквиру људске душе, имплицира одређени однос надређивања и подређивања међу способностима душе, који у оквиру душе важи као правична хијерархија и оспособљава човека да буде правичан. Правична хијерархија у оквиру душе код Платона је успостављена онда кад λογιστικόν влада, θυμοειδές спроводи одлуке λογιστικόν-а наспрам ἐπιθυμητικόν-а, а оба слушају λογιστικόν.⁷² Према степену могуће реализације правичности у државном устројству, Платон дефинише монархију или аристократију као идеалну државну форму. У овој државној форми правичност је остварена неограничено. Остале државне форме, тимократија, олигархија, демократија и тиранија, јесу, према Платону, форме пропадања државе. Чињеница да је број државних форми код Платона пет, а не три, дозвољава закључак да Платон изводи државне форме не из способности душе, него из група пожуда. Вредност државних устројстава одређује се према томе по мери квалитета група пожуда, које у њима могу неограничено да делују. Олигархијски човек је, према Платону, тип политичке личности у чијој души неограничено владају неопходне пожуде ἐπιθυμητικόν-а.⁷³ Сувишне безазлене пожуде показују се меродавним у политичком типу личности кога Платон означава демократским човеком.⁷⁴ Најрђавије пожуде развијају се неограничено у тиранском човеку и у државној форми тираније оне делују несметано, а та државна форма за Платона представља најмање вредну државну форму.⁷⁵ Важећа аналогија између група пожуда и политичких типова личности, дозвољава закључак да у државној форми тимократије и монархије или аристократије понаособ, неограничено владају пожуде θυμοειδές-а и λογιστικόν-а. У

⁶⁶ Исто, 571c 3 – d4.

⁶⁷ Исто, 572b 3-7.

⁶⁸ Исто, 571b 6 – c1; 571d 5 – 572b1.

⁶⁹ Исто, 441c 4-7; 441d 5-6.

⁷⁰ Исто, 441d 8-10.

⁷¹ Исто, 441d 12 – e2.

⁷² Исто, 442a 4-5.

⁷³ Исто, 553b 7 – c7; 554d 9-10; 554d 18 – e1.

⁷⁴ Исто, 560c 5 – d6.

⁷⁵ Исто, 565c 9-10; 565e 3 – 566a4; 572e4 – 573a2; 566c 10-13.

државној форми монархије или аристократије, која је према Платону најбоља државна форма, пожуде λογιστικόν-а се показују несметано активнима.⁷⁶ У државној форми тимократије, која је по Платону први облик пропадања државе, долазе пожуде θυμοειδές-а несметано до деловања.⁷⁷ Без даљег је јасно зашто противзаконите пожуде и државна форма тираније која се на њима базира важе као рђаве. Међутим, није јасно зашто мора да буде рђаво оно пријатно чему интендирају безазлене сувишне пожуде. На ово питање треба одговорити гледајући државно – теоријску намеру Платона и нормативне претпоставке за њу. Блиско нам је да мислимо да трајност представља централни критеријум за вредновање државне форме. Неометано развијање пожуда θυμοειδές-а или сувишних пожуда, мора на неки начин да угрози континуитет државне структуре. Монархија и аристократија су у овом контексту због тога добре, јер су оне трајније од других државних форми, чак и кад их већина не осећа безусловно као пријатне. Ипак, пријатно за Платона није једнозначно критеријум исправног.

Пожуда λογιστικόν-а

Код настајања жеђи може се видети да пожуду изазива извесно стање недостатка. Пошто је пожуда активна у свакој способности, из аналогije са деловањем жеђи може се закључити да пожуду θυμοειδές-а ослобађа његово специфично стање недостатка. С обзиром да је част одређена као специфично добро θυμοειδές-а, а у пожуди се тежи супротном стању од моменталног, може се поћи од тога да умањивање части изазива пожуду θυμοειδές-а. Λογιστικόν је био уведен као способност којом се испуњава усвајање знања. Платон каже да је λογιστικόν према својој врсти (κατὰ τρόπον) жељан знања (φιλομαθές) и љубитељ истине (φιλόσοφον)⁷⁸, и потпуно усмерен на спознају истине (πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν).⁷⁹ Ови искази саветују нам да знање дефинишемо као специфично добро пожуде λογιστικόν-а. Из аналогije са деловањем пожуде може да се закључи да је празнина у знању специфично стање недостатка, којим се ослобађа пожуда λογιστικόν-а. Уствари, Платон означава незнање (ἄγνοια) и неразумност (ἄφροσύνη) као стање празнине у души.⁸⁰ Ово специфично стање недостатка изазива пожуду λογιστικόν-а, која тежи да се испуни знањем.⁸¹ Према постављеној шеми деловања једне пожуде активира се и пожуда λογιστικόν-а, у напонском пољу између осећаја задовољства и осећаја незадовољства. Исто као што је пуњење храном пријатно стање очекивања нечега унапред, тако се и пуњење знањем у очекивању осећа као пријатно.⁸² Следећи аспект Платоновог учења о души јесте то да се способности душе могу показати различито меродавним. Тако λογιστικόν може да влада ἐπιθυμητικόν-ом.⁸³ Ἐπιθυμητικόν може испољити деловање наспрам θυμοειδές-а.⁸⁴ Опис форми пропадања државе од стране Платона, дозвољава закључак да се њихова устројства не обликују безусловно према мери најбољег знања. У овом контексту, мора се поћи од тога да ниједан поједини политички тип личности не поседује знање од значаја. Тимократски човек према Платону је жедан власти и честољубив и свој захтев за влашћу не заснива на образовању, него на ратничким делима.⁸⁵ Демократски човек је пун жеља.⁸⁶ По аналогiji са тим мора се појавна слика

⁷⁶ Исто, 445d 5-6.

⁷⁷ Исто, 545c 9; 548c 3-4.

⁷⁸ Исто, 581b 9-10.

⁷⁹ Исто, 581b 5-6.

⁸⁰ Исто, 585b 3-4.

⁸¹ Исто, 585b 9-10; 437d 6; 437e 7-8; Fileb, 35a 1.

⁸² Исто, 585a 8 – b 7.

⁸³ Исто, 439c 5-7.

⁸⁴ Исто, 439e 9 – 440a 2.

⁸⁵ Исто, 549a 1-7.

⁸⁶ Исто, 559c 8 – d 12.

тиранина дефинисати пожудом коју Платон означава животињском и дивљом.⁸⁷ Појавна слика олигарха код Платона је уствари сасвим добра. Платон каже како је олигархијски човек у својој појавној слици штедљив.⁸⁸ Ова позитивна слика олигархијског човека сигурно је условљена тиме што пожуде које га дефинишу не излазе из оквира животне нужности. Ове пожуде олигархијски човек ипак доживљава као више вредне. Управо зато сврховитост олигархијске државе може да створи претпоставке за настајање демократије, тиме што ће народне масе да искрваре.⁸⁹ Два питања намећу се на основу ових ставова: шта је онај снажни моменат способности душе, који јој омогућава да остале способности потчини свом захтеву за владавином? Зашто λογιστικόν заказује под одређеним околностима? Задовољство иступа као снажан моменат λογιστικόν-а, задовољство које је приступачно овој способности душе. Представа постојећег, коју може актуализовати λογιστικόν праћена је, према Платону, интензивним осећајем задовољства.⁹⁰ Специфично задовољство λογιστικόν-а јесте најпријатније задовољство које се може појавити у души. Задовољство θυμοειδές-а је мањег интензитета. На последњем месту са аспекта интензитета стоји задовољство ἐπιθυμητικόν-а.⁹¹ Рангирање задовољства Платон образлаже онтолошком позицијом предметне области коју спознаја сваке способности понаособ може да обухвати. Задовољству λογιστικόν-а при томе се приписује квалитет објекта спознавања ове способности, а то су идеје. Оно је сасвим истинито (παναληθή) и чисто (καθαρά). Задовољство λογιστικόν-а је према томе само задовољство. Задовољство осталих способности односи се према задовољству λογιστικόν-а по аналогији са односом спознајних објеката, једног према другом: оно је сенка правог задовољства.⁹² Значи, задовољство приступачно λογιστικόν-у јесте задовољство у правом смислу. Оно пријатно што се осећа у задовољству λογιστικόν-а не може се изједначити са осећајем задовољства кога дају телесни чулни органи. Оно пријатно што они производе према Платону није право задовољство. О истинској радости телесни чулни органи не могу рећи ништа.⁹³ Заказивање λογιστικόν-а при остваривању његовог високог захтева у оквиру душе, објашњава се тиме што се најпријатније задовољство, према Платону, јавља само у души јако мало људи. За већину задовољство λογιστικόν-а остаје непознато. Задовољство људи којима је овладао ἐπιθυμητικόν ограничава се само на задовољство у храни и полно задовољство.⁹⁴ Задовољство оних у чијој души влада θυμοειδές постоји у испуњењу чашћу, победом и бесом.⁹⁵ И други фактори доприносе да се λογιστικόν не остварује у души. Па тако, према Платону, социјалне прилике могу негативно да утичу на човека: тимократски човек је условљен утицајем околине који ојачава θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν.⁹⁶ Као узрок могућности олигарха да оствари утицај путем објеката за постизање задовољства, Платон установљава недостатак темељног образовања код њега.⁹⁷ Такође, социјална околина врши одлучујући утицај и на генезу тиранског човека.⁹⁸ Наведени фактори објашњавају неуспех мишљења, али га не легитимишу, јер може се поћи од тога да се учинак мишљења састоји у томе да може меродавно да делује управо наочиглед противне стварности. Институционализација владавине λογιστικόν-а у оквиру једног правичног државног устројства, испуњава у овој ситуацији задатак да трајно осигура захтев за владавином мишљења упркос могућности његовог неуспеха. Дугорочност државне форме монархије или аристократије може се у овом контексту објаснити суштином λογιστικόν-а, према чијем мерилу је она и створена. Знање λογιστικόν-а омогућава овој

⁸⁷ Исто, 571c 3 – d 4.

⁸⁸ Исто, 559c 8 – d 12.

⁸⁹ Исто, 555c 1 – 557a 8.

⁹⁰ Исто, 583a 1 – b 4.

⁹¹ Исто, 583a 1-10.

⁹² Исто, 583b 3-5; 585b 12 – c 5.

⁹³ Исто, 584a 7-10, c4-7.

⁹⁴ Треба у овом контексту нагласити то да се према Платону спознаја истине не дешава аутоматски, него је она етички учинак интелекта. (Федон, 107d 2-5).

⁹⁵ Држава, 586c 7 – d 2.

⁹⁶ Исто, 549c 2 – 550b 7.

⁹⁷ Исто, 559d 7 – c 12.

⁹⁸ Исто, 572e 4 – 573a 2.

способности душе да постави циљеве за целокупност државе, који ће се у будућности најбоље очувати. Циљеви осталих способности душе пружају додуше моментално задовољство, али овде се брзо успостави осећај засићености, пошто су ствари којима се тежило достигнуте. Из овог разлога мора се чинити бесмислено да се трајно тежи истим стварима. Тимократска, олигархијска, демократска или тиранска држава мора својим грађанима стога увек да обећава нови објекат задовољства, како би могла трајно да чини убедљивим свој захтев за влашћу. Због принципијелне оскудице у добрима, то ће јој ипак успети само у недовољној мери. Из овог разлога, држава која свој захтев за влашћу не гради искључиво на циљевима λογιστικόν-а, брзо ће се исцрпети. Монархија или аристократија ће се напротив показати трајном, упркос утрошку снаге за потискивање пожуа које се супротстављају циљевима λογιστικόν-а.

Фазе егзистенције душе

Овде се мисли на егзистенцију душе онако како се она може представити сходно схватању Платона, схватању о њеном пореклу или извору, о утврдивом почетку њене заједнице са телом и о њеном коначном одређењу. Тиме је назначено да се живот душе састоји из више фаза. У ономе што следи покушаћемо да истакнемо ове фазе код Платона и да их разјаснимо. Код Платона се јасно може разликовати више етапа у његовом опису егзистенције душе. Грубо уопштавајући можемо раздвојити три фазе: душа пре уласка у тело, инкарнирана душа и душа после смрти тела. Ове етапе код Платона нису исте вредности, јер боравак душе у сваком од ових подручја бивствовања, понаособ гледавши, за њу значи нешто друго.

Душа пре уласка у тело

Платон је мишљења да се природа душе не може разумети: у „Федру“ он изразито тврди да се природа душе због компликованости стања какво јесте, не може описати. Из овог разлога Платон даје параболу представу природе душе.⁹⁹ Схватање Платона о природи душе условљава да од њега не можемо очекивати систематски опис људске душе. Поједини аспекти морају се стога открити из сликовите представе душе. У поменутој параболу душа се представља на следећи начин: душа без тела има крила, лети и креће се у универзуму.¹⁰⁰ У друштву богова душа се пење до небеског свода где се налазе идеје. Као и душе богова, тако и људска душа личи на кочијаша и летећу запрегу којом овај управља.¹⁰¹ Ова параболу описује нетелесну душу пре укључивања у циклус инкарнације. Из ове представе се најпре види да се нетелесна душа налази у истом подручју егзистенције као и богови и идеје. Овакво посматрање дозвољава закључак да Платон не прави онтолошку разлику између људске душе, душе богова и идеја и да је интелигибилно подручје људске душе природна ствар. Из ове параболу можемо да видимо да Платон замишља душу као самостални онтолошки ентитет, који локализује у подручје интелигибилног - поред богова и идеја. На основу оваквих увида очигледно је да су онтолошки предикати душе код Платона бесмртност, божанскост и непосталост.¹⁰² Људска душа припада додуше истом месту којем и душе богова, али ипак им није равна у сваком погледу. Из

⁹⁹ Платон, Федар, Београд, 1970, 246а 4-6.

¹⁰⁰ Исто, 246б 7-9.

¹⁰¹ Исто, 246а 6-8; 248а 1-6.

¹⁰² Исто, 245с5 – 246а2; 246а 6-7; 246б 7-9; Држава, 608е6 – 611а2; 609а3 – 611а2; 611а4 – б7; Федон, 71d5 – 72а8; 78с1 – d1; 80б 1-3; 105d3 – 106b4.

параболе у „Федру“ произилази да компоненте душа богова не показују квалитативну разлику: коњи божанских душа добри су као и кочијаш.¹⁰³ Дакле, душе богова су потпуно добре. Људске душе нису потпуно добре, него помешане. Један коњ у запрези је добар, али други не ваља. Овај рђави коњ вуче душу ка земљи.¹⁰⁴ У поређењу са душама богова ово квалитативно обезвређивање људске душе условљава и њену умањену способност да гледа идеје.¹⁰⁵ Из параболе у „Федру“ произилази следеће: пре него што душа започне прву инкарнацију она гледа идеје и при томе се уздиже ка небеском своду. Директан успон до небеског свода успева само душама богова. Људска душа не успева толико да се уздигне, стога људске душе гледају идеје нетачно, нејасно, а понеке од њих и само делимично.¹⁰⁶

Инкарнирана душа

У погледу значења тела за људску душу, према овој параболи из „Федра“, мора се најпре закључити да није природно да душа буде у телу, јер оно припада другом онтолошком подручју. Према Платону, душа у телу није слободна, спонтана, и тело је за њу место одакле се она не може лако ослободити. Платон каже да је душа у телу затворена као шкољка у својој љуштури.¹⁰⁷ Из описа душе у „Федру“ можемо схватити да Платон замишља бестелесну душу без почетка.¹⁰⁸ Временска категорија почетка значи није применљива на природу душе. Оно што за Платона има почетак јесте отеловљење душе и тиме и заједница са телом. Отеловљење душе стога се може описати и у категоријама времена: циклус инкарнација почиње за душу са губљењем перја и траје 10.000 година.¹⁰⁹ Душа се више пута инкарнира, све док се не врати у интелигибилно подручје. Временски распон између узастопних инкарнација износи хиљаду година. Пошто душа може да се поново отелови тек после хиљаду година, она већину времена проведе без тела. Тек после 10.000 година враћа се свом изворном бестелесном стању.¹¹⁰ Овде изузетак чини она душа која је водила три узастопна живота као философ. Она већ после 3.000 година поново добије крила.¹¹¹ Дакле, могу се установити следећа гледишта: заједница са телом је за душу противприродна и условљава нужност њеног повратка у бестелесно стање, које је за њу природна ствар. Најкраће време које душа мора да проведе у противприродном стању износи, према Платону, 3.000 година. Са одумирањем тела душа се не премешта аутоматски у интелигибилно подручје, она се налази ван тела још увек у стању поновног рођења, чак и кад при томе већину времена проведе изван тела.

Душа после смрти тела

Смрт према Платону значи растанак душе од одређеног тела.¹¹² У животном континуитету душу не погађа распадање тела. После одумирања тела душа наставља да живи. Смрт тела је према Платону зло које је души страно.¹¹³ Рђава дела која је душа извршила за време телесног живота ипак не

¹⁰³ Федар, 246а 8.

¹⁰⁴ Исто, 247b 3-5.

¹⁰⁵ Исто, 248d2 – e3.

¹⁰⁶ Исто, 247b7 – c2; 248a1 – 6.

¹⁰⁷ Исто, 250c 5-6.

¹⁰⁸ Исто, 246b 7-9; 246a 6-7.

¹⁰⁹ Исто, 248b 3-8.

¹¹⁰ Исто, 248e 5-6.

¹¹¹ Исто, 249a 1-4.

¹¹² Платон, Горгија, Београд, 1968, 524b 2-4; Федар, 64c 4-8.

¹¹³ Држава, 610a 10 – c2.

напуштају душу аутоматски са смрћу тела: рђавим деловањем у телу душа заради зла која остају утиснута као трагови на бестелесној души.¹¹⁴ Ако би смрт значила ослобођење од консеквенци рђавог деловања, то би била срећа за злочинца.¹¹⁵ У „Федону“ су ти трагови означени као терет.¹¹⁶ Као терет вуку они душу назад ка материјалном.¹¹⁷ Место на које душа најпре доспе после смрти тела зове се хад. Код Платона хад нема негативну конотацију. Хад је племенито и чисто место.¹¹⁸ Судбина душе после смрти тела је индивидуално различита. У завршном миту „Државе“ наилазимо на следеће.¹¹⁹ После смрти, долази до пресуде души, према мерилу етичког квалитета живота у телу. Неке душе бивају награђене на небу за свој добар живот, друге морају под земљом у Тартару да издржавају казну.¹²⁰ Мера и облик казне чине јасним да се са тим не треба играти, да је то озбиљна ствар. Казна износи десетоструко од почињене неправде. Тачну информацију о начину поступања у Тартару даје „Горгија“¹²¹: неке душе заслужују побољшање. У њиховом случају казна постиже побољшање. Пошто су ове душе окајале шта су имале, оне напуштају Тартар. Код других душа не може се више постићи побољшање. Оне се подвргавају сталном кажњавању и тиме служе као застрашујући пример за друге душе.¹²² Да би могла да буде ефективно кажњена душа мора да буде способна за патњу као да је у телесном стању. Завршни мит „Државе“ указује на то да душа може да пати у бестелесном стању, у циклусу инкарнација.¹²³ Бестелесне душе могу чак бити приковане на шакама, стопалима и глави и може им се одрати кожа.¹²⁴ Ови искази дозвољавају закључак да душа у бестелесном стању између две инкарнације има неку врсту носача који је сличан телу и који може да пати. Овог носача Платон је замислио као нешто што личи на материјално тело, као што наговештавају искази у „Федону“: овде Платон каже да је душа без тела између две инкарнације прожета нечим што личи на телесно.¹²⁵ Ово телесно је тешко и видљиво и вуче душу на земљу.¹²⁶

Душа у светлу теорије идеја

У свом мисаоном развоју Платон је пошао од Сократовог учења о појмовима, елејског учења о бићу, Хераклитовог учења о променљивости чулног света и питагорејског учења о броју, као и од орфичког учења о сеоби душа. Његова онтологија и гносеологија настају као супротстављање софистичком релативизму. У дијалозима „Протагора“, „Горгија“, „Менон“, супротставља се софистима и прихвата Сократово схватање да се под идејама подразумевају појмови као логички садржај појединачних појава. Касније у „Гозби“ Платон логичко значење идеје претвара у онтолошко – метафизичко значење, у самостална бића, супстанције које садрже сву реалност и које су једина права реалност. Тако је Платон засновао свој систем објективног идеализма не одбацујући постојање спољашњег, чулног, материјалног света, већ га само сматрајући секундарним, изведеним из света идеја. Прихватио је Хераклитово учење о променљивости спољашњег чулног света, у коме се на основу иманентне супротности све мења и ништа није стално. Он из тога закључује да баш зато чулни свет није и не може бити права реалност. Истинска стварност мора бити нешто што је увек исто и

¹¹⁴ Горгија, 524d 3 – 525a7.

¹¹⁵ Федон, 107c 6.

¹¹⁶ Исто, 81c 8-9; 83d 4-5.

¹¹⁷ Исто, 81c 9-10.

¹¹⁸ Исто, 80d 5-7.

¹¹⁹ Држава, 614b 2.

¹²⁰ Федар, 249a 5 – b1.

¹²¹ Горгија, 525b 1- c8.

¹²² Федон, 113d1 – 114b6.

¹²³ Држава, 615a 2.

¹²⁴ Исто, 615e 6 – 616a 2.

¹²⁵ Федон, 81c 4.

¹²⁶ Исто, 81c 8-10.

непроменљиво. На основу елејског учења о непроменљивости Једног, питагорејског учења о броју и Сократовог схватања да је опште важније од појединачног, дошао је до схватања да су идеје, одвојене од спољашњег, чулног, појединачног, права реалност и да су савршеније од чулно-реалног, променљивог и несталног. Чулни свет је само „сенка“ света идеја. Једина и права реалност је свет идеја, док су спољашњи свет, чулне ствари само одрази идеја, привидан а не прави свет. Платон је тако дошао до раздвајања света ствари од света идеја.

На учењу да суштину ствари чине идеје а да је чулни свет привид и копија идеја, заснована је и његова гносеологија. Предмет истинског сазнања су идеје као духовне суштине. Чулне ствари се сазнају чулима, али чулна сазнања нису права сазнања. Она су привид, мњење, предмет веровања и наслућивања. Као стално променљиве, чулне ствари не могу бити предмет теоријског мишљења. У „Федону“ Платон наводи да се истина не достиже телесним чулима, већ само умом који поима ствари које „истински јесу.“¹²⁷ Ствари које истински јесу имају истинито бивствовање. Оне су суштаства ствари. Остају увек исте, док се појединачни предмети чула мењају. Знање је могуће као објективно и универзално. И овде је успостављен дуализам – знање о највишој општости је највиша врста знања, а „знање“ о појединачном представља најнижу врсту знања. Платон ствара непремостив јаз између истинитог знања и света који сачињавају појединачне ствари. Он разликује мњење (*δόξα*) и науку (*ἐπιστήμη*), и само ова последња је подручје знања. „Ако назовемо први део науком, други мишљењем, трећи веровањем, а четврти наслућивањем; затим ова два последња заједно мњењем, а она прва два заједно сазнањем, и то мњење да буде у односу на постајање, а сазнање у односу на биће. И као што се биће односи према постајању, тако се сазнање односи према мњењу, а како сазнање према мњењу тако и наука према веровању, и разумно увиђање према наслућивању.“¹²⁸ Сазнање у облику ноесе заинтересовано је за праначела и архетипове (*ἀρχαί*), за оно по себи, опште, идеју. То је умно сазнање (*νόσις*). Духовно стање јесте стање ума, који полази од претпоставки разумског одсека (*διάνοια*), али га превазилази и уздиже се до првих начела. Дијалектика је поступак ума, а предмети који одговарају ступњу ноесе (*νόσις*) су прва начела (*αἱ ἀρχαί*) или облици. То нису само епистемолошка већ и онтолошка начела. Већ је добро позната Аристотелова критика Платона да је хипостазирао објективну реалност појмова, сматрајући да постоји трансцендентни свет одвојених општости. Суштину Платонове теорије о идејама треба тражити у појму „издвојене“ егзистенције „општих реалитета“. Платонове општи појмови имају објективну референцију и одговара им стварност вишег реда, уместо стварности чулног опажања као таквог. Идеје су објективне и од човека и његовог мишљења независне. Оне су вечне, опште, идентичне, непроменљиве и идеалне суштине ствари.

Пошто је једном раздвојио свет идеја од света чулних ствари и опште од појединачног, Платон није могао да изађе из тешкоће схватања односа непроменљивих и непокретних идеја и променљивих ствари. Овим објективним суштинама Платон је дао назив идеје или форме (*ἰδέαι* или *εἶδη*). Ако оне трансцендентно постоје по себи, независно од појединачних ствари, какав је њихов међусобни однос и однос према конкретним појединачним стварима овог света. Платон подразумева постојање одвојеног света трансцендентних невидљивих и нематеријалних суштине. Према Платону, ствари које обухватамо општим појмовима, којима се бави наука, ствари које одговарају општим изразима приписивања или терминима предикације, представљају објективне идеје или бивствене општости које постоје у свом трансцендентном свету, одвојене од чулних ствари. Овде се сусрећемо са дуализмом ума и чула. Умствено сазнање суштастава и подела сазнања на умно и чулно, претходи и дуализму душа – тело и на тој подели он и почива. Платон у овом животу захтева надилажење телесних чула и уздицање до умности. На Платоновом метафизичком дуализму почива и психолошки дуализам. Идеје поседују независну и суштаствену стварност и Платон врши подвајање чулног постојања и суштине. У „Метафизици“¹²⁹ Аристотел тврди да је Платон „одвајао“ идеје. Идеје постоје одвојено од чулних ствари. Идеје чине стварност или супстанцију ствари, па како би онда,

¹²⁷ Исто, 65c 2.

¹²⁸ Држава, 534a.

¹²⁹ Aristotel, *Metafizika*, 987b.

пита Аристотел, идеје, будући бивства ствари, биле одвојене од ствари?¹³⁰ И не само то. У „Тимају“ Платон учи да бог или Демијург (δημιουργος) ствара ствари овог света према моделу форми. Форме (идеје) постоје одвојено, не само од чулних ствари које су уобличене према њима, већ такође и од бога који их узима за узор. Платон поставља мноштво бивствених суштина без икаквог задовољавајућег метафизичког утемељења или основе, јер су оне независне чак и од бога. Демијург, делатни узрок светског поретка, обликује предмете овог света по узору на идеје као парадигматичне узроке, на тај начин се подразумева да су идеје или форме сасвим одвојене од њега, па ако Демијурга назовемо богом, онда морамо закључити да су идеје не само „изван“ ствари овог света, него су такође и „изван“ бога.

Платон је ипак размишљао о начелу јединства, да се све посебне суштине сједине унутар једне, или да се подреде једној највишој родовној суштини. Платон је почео да увиђа да дихотомија између увек истог интелигибилног и стварног света и променљивог, нестварног света не задовољава потпуно. Постало је јасно да се ту тражи неко начело јединства, које истовремено неће поништити евидентну множину. Питање јединства се односи на јединство у свету идеја. Идеје творе хијерархију подређену Једном као највишој и свепрожимајућој идеји. Платон је веровао да логичка деоба открива ступњеве стварног бивствовања и да не може да се продужи бесконачно, јер ће се најзад стићи до идеје (врсте) која не допушта никакву даљу деобу. То су *infimae species* или ἄτομα εἶδη. Платон је сметрао да разлагањем идеја, поступком деобе све до границе чулног подручја, прибавља ону повезујућу спону између невидљивих и видљивих ствари. Читав склоп идеја, хијерархија родова и врста, обухваћени су свепрожимајућом идејом бивствовања. Изналажење хијерархије идеја преко деобе (διαίρεσις) је открило устројство логичких форми и структуру онтолошких форми свега стварног. Оно представља покушај превазилажења подвајања (χωρισμός) између појединачних ствари и најнижих врста – ἄτομα εἶδη.¹³¹ Платон укључује чулне појединачне ствари у најнижу врсту. Ум прожима чула на најнижем ступњу лествице идеја.¹³² Појединачне ствари у својој интелигибилности бивају обухваћене недељивом врстом, а остатак, чулне појединачне ствари, у свом неумном виду, недокучиве логосу, отправљају се у подручје оног пролазног, оног за шта се не може рећи да истински јесте. Отправљају се у εἰς τὸ ἄπειρον, у неограничено. У „Тимају“ χωρισμός остаје јер оно појединачно, што се логички не подводи под ἄτομον εἶδος отправља се у подручје онога што је у „нескладном и неуређеном кретању“¹³³ и тај чинилац Демијург само преузима. Чулне појединачне ствари не могу да се дедукују, нити су створене ex nihilo. Идеје или облици представљају уређену интелигибилну структуру, која у својој целокупности сачињава једно у мноштву на такав начин да је свака подређена идеја и сама једно у мноштву, све до недељиве врсте испод које је неограничено (τὸ ἄπειρον). Овај комплекс идеја је логичко-онтолошки Апсолут. Ипак, видели смо да јаз ипак остаје. Читава хијерархија идеја као сложена структура садржана је у свеобухватном Једном. Тако објекти овог света нису потпуно лишени јединства, јер они учествују (μέθεξις) у идејама или подражавају (μίμησις) идеје. Дух или ум прожима овај свет. Крајње начело, Једно или Добро, обухвата све друге идеје, али ипак остаје χωρισμός између умног и чулног света. Јединство је остварено на плану недељивих идеја, али, онтолошки гледано, подручје чистог настајања остаје необјашњено.

У „Држави“ Платон репрезентује идеју Добра, највишу идеју, „узрок свему што је исправно и лепо.“¹³⁴ Добро даје бивствовање предметима сазнања и оно је уједињујуће и свеобухватно начело суштаственог реда које надмашује чак и бивство по достојанству и моћи.¹³⁵ Оно није само сазнајно начело, него је и онтолошко, начело бивствовања. Оно је по себи и за себе стварно постојеће. Идеја Добра даје бивствовање формама или суштинама умног реда. Платон се приближава схватању о апсолутном, потпуно савршеном и примерном узору свих ствари, крајњем онтолошком начелу. Тај

¹³⁰ Исто, 991b.

¹³¹ Platon, *Sofist*, Zagreb, 1975, 235b 8.

¹³² Platon, *Fileb*, Zagreb, 1979, 16d 7 – e2.

¹³³ Платон, *Тимај*, Београд, 1981, 30а 4-5.

¹³⁴ Држава, 517b 8 – с 4.

¹³⁵ Исто, 509b 6-10.

Апсолут је иманентан јер га феномени отеловљују, „пресликавају“, учествују у њему на различитим ступњевима; он је такође и трансцендентан, јер се за њега говори да надилази чак и само бивствовање. Аристотел каже за Платона да изједначава Добро са Једним. „Идеје су узроци штаства свих других ствари, а Једно је узрок штаства идеја.“¹³⁶ Дакле, у „Држави“ Платон говори о уздизању ума према првом начелу целине. Интелигибилни свет идеја своје бивствовање дугује Једном, мада остаје питање како је Платон изводио идеје из Једног. Ипак, довољно је јасно да је за њега Једно сједињавајуће начело. Само Једно, мада је иманентно идејама, такође је и трансцендентно по томе што се не може изједначити са појединачним идејама (формама). „Присуство Добра не узрокује једино то да све ствари у којима се оно налази буду сазнате, него управо из њега самог произилази њихово бивство.“¹³⁷ Идеја Добра надилази бивствујуће, јер је она изнад свих видљивих и интелигибилних објеката, док, с друге стране, она као највиша стварност, истински Апсолут, јесте начело бивствовања и суштине у свим стварима. Једно је, дакле, Платоново крајње начело и извор света идеја и сагледавање Добра се постиже „интелектом“.¹³⁸ Дијалектиком се оно највише начело душе подиже до посматрања онога што је најбоље у стварности.“¹³⁹ Једно се овде јавља као највише начело Душе. „Зар ћемо се лако убедити да ни кретање, ни живот, ни душа, ни разборитост не присуствују истински у ономе што потпуно бивствује, а да оно само нити живи, нити размишља, него величанствено и свето, без мисли непокретно постоји.“¹⁴⁰ Сада код Платона наилазимо на то да је свет форми свет безграничног живота који се изражава у активности контемплативне мисли, за разлику од статичне непокретности која се иначе појављује у Платоновим описима. У „Софисту“, Платон говори о категоријама интелигибилног света. За категорију кретања везује живот и активност мисли бића. Кад Платон говори да су идеје истинско биће, он увек говори да су непроменљиве и непокретне. У „Софисту“ постоји изузетак. Овде је Платон против оних који сматрају да идејама недостаје ум (νοῦς), промена (покрет) и живот.¹⁴¹ У „Софисту“, да би приписао живот, ум и кретање истинском бићу, он поставља реторичко питање: да ли је могуће претпоставити да је право биће беживотно, неумно и непокретно.¹⁴² „Живот, душа, ум морају да имају места у ономе што је савршено стварно, стварно бивствовање мора да укључује и живот и душу и ум, као и промену коју ти ентитети подразумевају.“¹⁴³ За новоплатоновце идеје су биле божје мисли, питање је колико та теорија може да се припише Платону. Чини се да је далек пут до става о томе да је свет идеја истовремено и јединство и мноштво. Јединство, јер је садржан у божанском уму или νοῦς-у и подређен божанској замисли, а мноштво, јер одсликава богатство божанског мисаоног садржаја. У „Држави“¹⁴⁴ Платон за идеју Добра каже да је „господарица која сама даје истину и ум“ и творац бивствовања (τὸ εἶναι) и бивства (οὐσία) у умним објектима (идејама),¹⁴⁵ тако да нам се може учинити да хоће да изједначи бога и идеју Добра. Они који су склонили таквом тумачењу, позивају се на „Филеба“¹⁴⁶ у коме се каже да „Ум који управља свемиром поседује душу“, тако да је бог у том случају живо и умно биће. Тако бисмо имали бога чији је ум „седиште“ идеја. Ипак, чињеница да Платон говори о богу као о „краљу“ и „истини“¹⁴⁷, док је идеја Добра „господарица истине и ума“, наводи на помисао да бога или ум не треба изједначавати са Добрим. У „Тимају“ Демијург уноси ред у свет и ствара природу према узору идеја или форми. Платон признаје да Душа и Ум спадају у оно стварно, али ипак није поуздано тврдити да је божански ум „седиште“ идеја. Могло би се доказивати

¹³⁶ Aristotel, Metafizika, 988a.

¹³⁷ Држава, 509b 6-10.

¹³⁸ Исто, 532a 5 – b2.

¹³⁹ Исто, 532c 5-6.

¹⁴⁰ Sofist, 248c 6 – 249a 2.

¹⁴¹ Исто, 248e – 249b.

¹⁴² Исто, 248e – 249a.

¹⁴³ Исто, 249b 2-3.

¹⁴⁴ Држава, 517c 4.

¹⁴⁵ Исто, 509b 6-10.

¹⁴⁶ Fileb, 30c 2 – e 2.

¹⁴⁷ Исто, 28c 6.

да се о Демијургу говори као о оном који жели да „све што је могуће више постане приближно њему самом“ и да „све ствари буду добре.“¹⁴⁸ Тако би Добро било и крајњи извор идеја. То што се у „Тимају“ никада не каже да је Демијург створио идеје, нити да је њихов извор, већ се оне приказују као раздвојене од њега, упућује на дихотомију, у смислу да је Демијург делатан узрок, а идеје примеран узрок. Може ли се онда рећи да божански ум произилази из Једног и да тај ум садржи идеје као мисли, или постоји „уз“ идеје као што је представљено у „Тимају“. Можемо ли Платона протумачити у новоплатонском смислу. Чињеница је да се и о идеји Добра нигде не говори као о Души. То може да значи да је Добро с оне стране душе, тј. нешто више од ње. У „Софисту“ Платон каже да „стварност или целина бивствујућих“ мора да обухвата и душу и ум и живот,¹⁴⁹ што посредно показује да Једно или целокупна стварност обухвата не само идеје, већ и ум. Какав је однос ума према Души света из „Тимаја“? Ту су разграничени Душа света (ψυχή τοῦ κόσμου) и Демијург, Демијург је онај који ствара Душу света; али, у „Софисту“ Платон каже да ум мора да има живот и да обоје морају да имају душу „у којој бораве“.¹⁵⁰ Демијургово стварање Душе света не треба схватити дословно, јер се у „Федру“ наводи да је Душа првобитна и нестворена¹⁵¹ и да светска душа и Демијург заједно представљају божански ум који је иманентан свету. Ако би то било тако онда бисмо имали Једно, највишу стварност која обухвата и божански ум и која је извор божанског ума и идеја. Ум би сачињавали Демијург и светска Душа. Тада бисмо могли да говоримо о божанском уму као „Уму бога“ (ако смо бога изједначили са Једним), а о идејама као о божјим идејама. Разматрајући могућност да идеје буду схваћене као да се налазе у души (ἐν τοῦ ψυχῆ),¹⁵² Платон је коначно одбацио ту могућност. Тиме су за њега κόσμος νοητός и ψυχή остали трајно раздвојени. Међутим, већ Алким, скоро савременик Платонов, позивајући се баш на поменуто место, тврди да су идеје, за Платона, у души. Изгледа да су се прва тумачења идеја као човекових мисли јавила међу стоицима и то као реакција на оностраност (трансцендентност) коју су идеје имале код Платона. И Аристотел је био благонаклон према онима који говоре да је душа τόπος εἶδον.¹⁵³ Душа би тако била место облика мисли, тј. идеја.

Ум, душа и тело

Платон у „Федру“ каже да би „исказивање тога шта душа јесте изискивало дугу и засигурно богу доличну расправу.“¹⁵⁴ У „Тимају“ се приказује уређени космос као дело умности и показује се како човек има удела у обадва света, умном и чулном. Душа је „најстарија и најбожанственија од свега“, а „ум је тај који је васиони дао ред.“¹⁵⁵ Душа је оно „што је иза богова највише божанско. Треба јој исказивати почаст као другој по реду одмах иза богова.“¹⁵⁶ Душа је „најбожанскији део нас.“¹⁵⁷ Душа је, каже даље Платон, „најстарија од свега што је добило удела у постању, она је бесмртна и тако влада свиме што је телесно, и надаље, како смо већ више пута рекли, да споменути ум у звездама управља оним што постоји.“¹⁵⁸ Баш као што космос садржи двојство умног и вечног с једне стране, а чулног и пролазног са друге, тако и човек, микрокосмос, садржи двојство вечите душе која припада

¹⁴⁸ Тимај, 29е 1 – 30а 7.

¹⁴⁹ Sofist, 248е 6 – 249d 4.

¹⁵⁰ Исто, 249а 4-7.

¹⁵¹ Федар, 245с 5 – 246а 2.

¹⁵² Платон, Парменид, Београд, 1973, 132bc.

¹⁵³ Metafizika, 429a.

¹⁵⁴ Федар, 246а 4-6.

¹⁵⁵ Платон, Закони, Београд, 1990, 966d 9 – e4.

¹⁵⁶ Исто, 726а.

¹⁵⁷ Исто, 728а.

¹⁵⁸ Исто, 967е.

подручју стварног бивствовања и тела (σῶμα), које пропада и нестаје. Платон приказује свет као творевину ума, који ствара материјални свет према идеалном узору. Чулни свет настаје и његов узрочник је божански занатлија или Демијург. Све што је било у нескладном и неуређеном кретању, он је довео у ред стварајући материјални свет према једном вечном и идеалном узору, обликујући га као „живо биће обдарено душом и умом“¹⁵⁹, по узору на идеално живо биће, тј. на облик који у себи садржи облике. У „Тимају“ се описује како Демијург ствара Душу света, мада Платон сигурно није мислио да то стварање схвати дословно, јер у „Федру“ каже да је Душа нестворена.¹⁶⁰ Душа је мешавина састављена од посредног бивства (тј. посредног између недељивог бивства форми и дељивог бивства или настајања чулних ствари); посредне истости и посредне другости.¹⁶¹ Исто (τὸ ταῦτόν) нема делова, оно је једно и јединствено, а другости се приписује дељивост која настаје у телима. Космичка душа, као и свака индивидуализована душа, мора у себи да садржи идентитет који се открива у непроменљивом космичком поретку ствари, потом идентитет који се открива у бесмртности душа и идентитет који се открива у препознатљивости. Идентитет индивидуализованих душа подразумева њихову међусобну различитост и препознатљивост која је могућа на основу те различитости (τὸ ἕτερον). Душа егзистира и у виду другости као спољашњи, појавни вид бића у мноштву различитих и просторно датих насталих и пропадљивих индивидуалних бића. То је другост у односу на оно што увек остаје једно исто. Душа може да затамњује свој идентитет и да се приказује у различитим представама и умењима као оно што она није, као не-биће. Другост је у „Софисту“ означена као не-биће. „Душа је потпуно различита од тела.“¹⁶² Супротно томе, означена је њена непропадљивост и бесмртност и на нивоу космичког поретка и на нивоу индивидуализованог бивства, утолико уколико индивидуализоване душе учествују у оном умном. Душе су рођене дејством оног умног (Демијурга) и бесмртне су. Пошто је Демијург обликовао и бесмртне душе од истих састојака као и Душу света,¹⁶³ следи да Душа света и све бесмртне душе имају удела у обадва света – у непроменљивом свету, јер су бесмртне и умствене, и у променљивом, јер живе и мењају се. Свет је живи организам и између макросвета и микросвета (датог у људском индивидуалном организму) постоји аналогија. Платон заступа тезу о примату душе, која подразумева статус надређености душе према телу. „Да бисмо, међутим, знали њено право биће не смемо је гледати онакву каква је сад: унакажену заједницом са телом и другим злим стварима, него је морамо у потпуности и разумно посматрати онакву каква јесте кад је очишћена од свега тога, па ћемо онда видети да је она, уствари, много лепша...“¹⁶⁴ Сходно том поретку субординације тело је подређено души (космос је живи организам зато што има душу), а тело и душа заједно су подређени уму (космички организам је саграђен на умним начелима и функционише по њима). Ум (νοῦς) је првотворац, Демијург, идеални поредак. Тај идеални поредак се оспољава најпре као Душа, а потом као тело. Ум има животодавну и креативну функцију. Организујући расуту свемирску материју, која се налази у хаотичном кретању, Ум јој даје Душу. Светска Душа обухвата целокупну геометријску и аритметичку невидљиву структуру космоса. Светска Душа је медијатор између умног и чулног. „Пошто је, дакле, по својој вољи и сходно уму сачинио склоп душе, сјединитељ је у њену унутрашњост уградио све телесно и сјединивши средиште телесног са средиштем душе, довео их у склад.“¹⁶⁵ Душа је конституисана Умом. Космичка Душа је тако сврсисходна умна организација постојеће материје. „Душа уз остало поседује ум.“¹⁶⁶ Аналогно томе, индивидуална душа је организација материје у индивидуалном организму. У „Тимају“¹⁶⁷ Демијург „ставља ум у душу и душу у тело“ и тако гради свемир „дело по природи најлепше и најбоље.“ Тело је обликовани простор

¹⁵⁹ Тимај, 30b 1 – c1.

¹⁶⁰ Федар, 246a 1-2.

¹⁶¹ Тимај, 35a 1.

¹⁶² Закони, 959a.

¹⁶³ Тимај, 41d 4.

¹⁶⁴ Држава, 611b.

¹⁶⁵ Тимај, 36e.

¹⁶⁶ Закони, 961d.

¹⁶⁷ Тимај, 30b.

у кога Демијург ставља Душу, да би на крају поставио Ум у Душу, јер „ум изван душе ни у чему не може настати.“¹⁶⁸ У „Тимају“ се, дакле, каже да ум не може да егзистира осим у души. Душа је средишња, а ум је сила Душе. Средишњи положај душе подразумева да је она између непроменљивог и променљивог, да посредује између сфере ума и чулне сфере. Космичка и индивидуална душа посредују између идеја (интелигибилног) и физичког (чулног). Хипостаза Душе је између ове две хипостазе – ума и сфере чулног. У „Законима“¹⁶⁹ Платон одређује душу као „кретање које само себе може покренути“, или као „извор кретања“. Ако је душа то, онда је она надмоћна у односу на тело које се креће али само није извор свог кретања. У „Софисту“, Душа је кретање, живот, ум. У „Тимају“ се каже да „једина од постојећих ствари која може стећи ум јесте душа, а она је невидљива, док су ватра, вода, земља и ваздух сви рођени као видљива тела.“¹⁷⁰ Душа је самопокретач¹⁷¹ и извор је кретања и промене у универзуму. Један део људске природе саграђен је из материје света. Зато Платон у „Тимају“ говори о људској природи и инсистира на разграничавању „неужног и божанског узрока.“¹⁷² Ако назовемо нужни узрок природом, материјом, човек је, с обзиром на свој природни корен, несрећна егзистенција. Ако је човек састављен из мешавине смртног и бесмртног, нужног и божанског, онда „треба у свему тражити оно божанско.“¹⁷³ Код Платона на овом месту примећујемо антитезу ум – природа. Демијург је завршио свој посао тиме што је оформио оно што је бесмртно, космос – општи поредак ствари. Тај поредак укључује у себе сва смртна и бесмртна жива бића, али обликовање смртних бића Демијург је препустио својим потомцима.¹⁷⁴ Звезде и планете имају умне душе које представљају небеске богове,¹⁷⁵ њих је створио Демијург и одредио им да обликују смртне делове људске душе и тела.¹⁷⁶ Људски род је титанског порекла, људи нису потомци највиших богова; при обликовању људске природе учињене су грешке. Узрок томе је и самостално дејство нужности (материје) испољено у материјалу из кога је саграђена људска природа. У човеку ипак постоји део оног бесмртног, последњи домашај онога што је по себи добро и лепо. Читава творевина Демијурга и потомака показала се у обличју животиње која је обдарена умом и говором. Додељене су јој две душе: једна умна и бесмртна, друга чулна и смртна. Платон тако уводи дуализам бесмртне и смртне душе. „Он је сам био творац оног божанског, а стварање свега смртног поверио је својим потомцима. А ови, подражавајући га, узеше бесмртно почело душе, па га затим обухватише смртним телом и дадоше му за носило – тело у целини, уградивши најзад у њега и другу врсту душе, ону смртну, која у себи носи страшне и неизбежне страсти: пре свега насладу, тај тако снажан мамац зла, затим бол који бежи од добра, па још и неустрашивост и страх – два неразумна саветника, неутаживу жудњу и варљиву наду. Све су то смешали са неразумним чулним опажањем и тежњом за свакојаким опасним подухватима и тако нужно саставили смртни део душе.“¹⁷⁷ Смртна душа у себи носи страшне страсти (τὰ θήματα), насладу, бол, страх, жудњу неосетљиву на разлоге и варљиву наду. Све ове страсти помешане су у смртној души и са оним што је еротско и што је на све спремно.¹⁷⁸ Смртна душа није сачињена као уређени свет, сама по себи она још није микрокосмос. Она то постаје тек ако Ум успе да загосподари њом и да је води ка лепом и добром. Потребно је да ум „у миру одлучује о ономе што је корисно за све делове заједно и за сваки појединачно.“¹⁷⁹ Ако се душа „усмери према предметима које обасјава истина и стварност (идејама), онда мисли, сазнаје и чини се да има разум; а ако се усмери према тамним стварима, наиме, према оним које постају и нестају, онда и она сама

168 Исто.
169 Закони, 896a 1-2.
170 Тимај, 46d 5-7.
171 Закони, 896a.
172 Тимај, 68e.
173 Исто.
174 Исто, 69c.
175 Исто, 39e 10 – 42a 1.
176 Исто, 41a 7 – d3; 42d 5 – e4.
177 Исто, 69d.
178 Исто.
179 Исто, 70e.

нагађа, постаје неосетљива, разбацује своје мисли тамо – амо и чини се као да нема разума.¹⁸⁰ Ум није способан за патњу, а смртна душа јесте. У стању патње она је напустила добро. Али, у последњој инстанци произилази да је задовољство (налада) у смртној души ипак нешто добро. У „Филебу“ Платон говори о томе како би душа уопште могла да буде избављена ако јој сазнање, које је врста добра, не причињава никакво задовољство. „За сваки од ових делова душе постоји само један начин неге.“ „Ко је однеговао љубав према учењу и правој мудрости, те је од свега највише увежбао да мисли оно бесмртно и божанско, и уколико је притом досегао истину, по свему је нужно, у мери у којој је људској природи дато да учествује у бесмртности, да од тога ниједан део не пропадне.“¹⁸¹ У „Гозби“ Платон доказује да је философија страст за сазнањем и да смртна душа жуди за рађањем у лепоти. И поред тога што утврђује битну разлику између душе и тела, он не пориче да се на душу може деловати телом или преко тела. У „Тимају“ спомиње рђав утицај који могу имати слабо физичко васпитање и лоше телесне навике; такав утицај може да доведе душу у неизлечиво стање, у коме је она поробљена нечим што јој је спољашње.¹⁸² У „Законима“¹⁸³ Платон наглашава утицај наслеђа на душу. Лоше телесно устројство наслеђено од родитеља и погрешно васпитање, утицај околине, одговорни су за већину болести душе. „И најплеменитије од њих постају нарочито рђаве ако приме рђаво васпитање.“¹⁸⁴ Душа само борави у телу и користи га, али ипак Платон не пориче свако међуделовање душе и тела. Међутим, то не значи свођење душе на тело. Душа се јасно разликује од тела, она је човеков најдрагоценији посед, а истинско обделавање душе мора бити главна брига човека. Реалитет душе и њено првенство у односу на тело налазе емфатичан израз у Платоновом психолошком дуализму који одговара његовом метафизичком дуализму. Страшне страсти људске природе носе ознаку нужности: оне не могу бити уништене, нити смртна људска природа може бити боља него што јесте. Чулност је алогична, нагонска, неосетљива на разлоге и наразумна. Ум је „оно божанско“ у човеку. Умна душа се неизбежно рађа у телу, а материја – мајка „прихватитељка“ даје јој боравиште. Умна душа прожима целокупно тело, иначе тело не би могло сврсисходно да функционише нити да живи. Умна душа је сродна идејама и кадра је да посматра идеје те да се, пошто се чулна пожуда обузда, наслађује посматрањем идеја. Истински живот за човека је философски живот или живот мудрости, чиме он схвата умни карактер стварности. Ум је кормилар душе.¹⁸⁵ Душа опажа „оно безбојно и безоблично и неопипљиво бивство што стварно бивствује, што је доступно само погледу ума, кормилара душе.“¹⁸⁶ У „Федону“ Платон учи да је душа пре свог сједињења са телом егзистирала у преискуственом подручју у коме је опажала умствене ентитете или идеје које чине мноштво одељених суштина. Сазнајни процес се састоји у сећању на идеје које је душа некада јасно опажала у стању преегзистенције.

Подела душе

Живот је дат у облику разних врста душа.¹⁸⁷ Платон каже: „да су у нама на три места смештене три врсте душе и да сваки део има сопствено кретање.“¹⁸⁸ У четвртој књизи „Државе“ Платон учи о троделној природи душе, а то је учење за које се каже да је прихваћено од питагорејаца. Ово учење се јавља и у „Тимају“.¹⁸⁹ Душа се састоји од три дела: разумног (τὸ λογιστικόν), срчаног или вољног (τὸ

180 Држава, 508d.

181 Тимај, 90c.

182 Исто, 86b.

183 Закони, 775d.

184 Држава, 491e.

185 Федон, 247c 6-8.

186 Исто.

187 Тимај, 73c.

188 Исто, 89e.

189 Исто, 69d 6 – 70a 7.

θυμοειδές) и пожудног (τὸ ἐπιθυμητικόν). Платон користи реч део (μέρος) и она се појављује у „Држави“¹⁹⁰, а на месту 439e Платон користи реч εἶδη, што подразумева да су та три дела облици, функције или начела деловања, а не делови у материјалном смислу. Тὸ λογιστικόν је оно што човека разликује од неразумне животиње; то је највиши елемент или формално начело душе, бесмртно и сродно божанском. Две друге димензије душе подложне су пропадању. Од њих је вољни део племенитији, јер је природни савезник ума. Трећи део су телесне жеље, јер разумски део има своје властите жеље, нпр. страст за истином, Ерос који је умни пандан телесном Ероту. У „Тимају“¹⁹¹ Платон смешта разумски део душе у главу, вољни у груди, а пожудни испод појаса. „Пошто су се због тога плашили да су оскрнавили оно божанско више но што је по свему било нужно, сместили су смртни део у друго боравиште тела, одвојено од бесмртног и саградили прелаз и границу између главе и грудног коша, поставивши у средину врат да би та два дела била одвојена.“¹⁹² Тако су „смртно и божанско одвојени једно од другог.“¹⁹³ Тако је душа подељена на вишу и нижу душу. „Душа природно има свој бољи и свој гори део.“¹⁹⁴ Платон је тврдио да је душа бесмртна, а у „Тимају“ се каже да само разумски део душе ужива ту повластицу.¹⁹⁵ Али, ако су други делови душе смртни и пропадљиви, онда морају бити одвојени од разумског дела, или морају сами да сачињавају неку различиту душу или душе. Платон, с друге стране, упадљиво заступа тезу о јединствености душе. У „Држави“ и „Федру“ подразумева се да душа преживљава у својој целокупности и да очувава лично сећање и у стању раздвојености од тела. Митови по којима душа и после смрти задржава памћење и остаје под утицајем свог претходног живота у телу, претпостављају могућност преживљавања душе у целини и задржавања могућности за њено обављање и вољних и пожудних функција. Ипак, Платоново општедуалистичко становиште чини да по њему преживљава само τὸ λογιστικόν, а да други делови душе потпуно нестају. Схватање о три саставна дела душе као три μέρη: „ако је и душа сваког појединца подељена на три дела“¹⁹⁶, сукобљава се са схватањем о три εἶδη. Учење о деловима подразумева дуализам више и ниже душе, а учење о εἶδη подразумева јединство различитих способности, моћи душе. Тенденција да се три начела деловања сматрају као начела једне јединствене душе и тенденција да се иста начела посматрају као одвојени делови - μέρη - остају непомирљиве у Платоновој психологији. Платон говори о деловима душе због сукоба унутар душевног живота. У „Федру“, разумски део душе је возар кола, а вољни и пожудни део су као два коња у запрези.¹⁹⁷ „Као што сам у почетку овог мита сваку душу поделио на троје, на неке две коњолике прилике и на трећу возарску, то нека нам и сад још остаје.“¹⁹⁸ Један од коња је добар (вољни елемент који је природни савезник ума), а други је рђав – то је пожудни елемент, чулне страсти. Како се ово схватање може помирити са тезом о јединству душе? У „Тимају“ се каже да је разумски део душе бесмртан и божански елемент, да га је сачинио Демијург и то од истих састојака као и Душу света, док су смртне делове душе, заједно са телом, створили небески богови.¹⁹⁹ Разумска душа се налази у природном сродству са невидљивим и умственим светом и способна је да контемплира, док су други делови душе у основи повезани са телом, тј. са појавним светом и не могу да опажају свет идеалних облика. Умна душа је сродна идејама и кадра је да посматра идеје и да се, пошто се чулна пожуа обузда, наслађује посматрањем идеја. Узимајући у обзир ово дуалистичко схватање, питамо се да ли у човеку постоји множина душа – умна и неумна. Да ли је Платонова теза о бесмртности ограничена на један део душе, τὸ λογιστικόν, или душа преживљава у целости. Душа може да опажа и да се приближи невидљивим, непроменљивим и непропадљивим идејама, а то

¹⁹⁰ Држава, 444b 3.

¹⁹¹ Тимај, 69d 6 – 70a 7.

¹⁹² Исто, 69e.

¹⁹³ Исто, 72d.

¹⁹⁴ Исто, 69e.

¹⁹⁵ Исто, 69c 2 – e4.

¹⁹⁶ Држава, 580d.

¹⁹⁷ Федар, 246a 6.

¹⁹⁸ Исто.

¹⁹⁹ Тимај, 41c 6 – 42e 4; 69b 8 – c8.

показује да је душа сличнија њима него видљивим и телесним стварима које су смртне. Чињеница да је душа природно предодређена да управља телом, потврђује да је она сличнија оном божанском него смртном. Душа „нас због сродности са небом, диже са земље, будући да најисправније говорeћи, нисмо земаљско већ небеско биље. Јер је божанство са оног места одакле се зачело првобитно настајање душе.“²⁰⁰ Душа је самопокрећуће начело,²⁰¹ извор и почетак кретања, а оно што је почетак мора да буде нестворено, оно је и неуништиво. У митовима „Федона“, „Горгије“, „Државе“, Платон је веровао у личну бесмртност. Не само да потврди пуко трајање разумског дела душе, већ и личну свест или трајност самоидентитета. За философску душу има наде да побегне из точка поновног рађања, али има и грешника заувек бачених у Тартар. Дакле, приказ будућег живота у митовима тешко може да се усагласи са тврдњом да само τὸ λογιστικόν преживљава. Платон изводи чулно из интелигибилног.²⁰² Идеје (ум) душа сагледава као вечне парадигме пре инкарнације. У „Федону“²⁰³ душа нема делова, а у „Федру“²⁰⁴ чак и дискарниране душе имају делове који грубо кореспондирају трима деловима душе који се у „Држави“ приписују инкарнираним душама – рационални, гневни и страсни.²⁰⁵ Ту је цела душа бесмртна, ако се „цела душа буде покорила философском делу душе.“²⁰⁶ У „Тимају“, два нижа дела душе су експлицитно смртна²⁰⁷ и само рационални део душе опстаје. Платон говори да је душа у гробу (тело).²⁰⁸ Душе су једна душа,²⁰⁹ светска Душа и индивидуалне душе састоје се из истог материјала. Душе су изведене из космичке Душе.²¹⁰ Платон негира постојање индивидуалних душа, остављајући само једну космичку Душу.²¹¹ Индивидуална душа би могла да буде еманација светске Душе, у коју се појединачна душа враћа у тренутку телесне смрти.

Појам душе код Аристотела

Аристотелова теорија душе

После дискусије о претходним схватањима која се тичу душе, Аристотел прави нови почетак и наставља да развија своју сопствену теорију трагајући за дефиницијом душе. Ова дефиниција, као што смо видели из његовог критицизма, мора да укључи све форме живих бића, од биљака до човека.

-
- 200 Исто, 90а.
 201 Закони, 896а 1 – b3.
 202 Исто, 894а.
 203 Федон, 78с.
 204 Федар, 246а – b.
 205 Држава, 441b.
 206 Исто, 591b.
 207 Тимај, 35а.
 208 Федон, 66b – 67b, 79с; Горгија, 493а.

Платон говори како неки мисле да тело (σῶμα) јесте гроб (σῆμα) душе и приписује ово становиште орфичарима. (Кратил, 400b – c; Горгија, 493а; Федон, 62b). Ради се о популарној питагорејско-орфичкој антитези између душе и тела. Вероватно је Филолај први употребљавао игру речи σῶμα (тело) и σῆμα (гроб). Произилазило је из те игре речи да је тело (σῶμα) гроб (σῆμα) за душу. Према ономе што се каже у „Федону“ (61d) изгледало би да је Филолај, као и други питагорејци, веровао да човек који се радује смрти као ослобођењу душе од тела, јесте човек кога можемо назвати „философом“. Философ се радује смрти, јер је смрт ослобођење душе из телесне тамнице.

- 209 Тимај, 41 d.
 210 Филеб, 30а.
 211 Федар, 246b.

У „Метафизици“ Аристотел је детаљно изложио своју теорију супстанције и, стижући до свог описа душе, он подсећа да се тела, изнад свих ствари, мисле као супстанције, а нарочито природна тела. Али, нека природна тела поседују живот и овде Аристотел дефинише живот као оно што „се само храни, расте и пропада.“²¹² Тако свако природно тело које поседује живот мора бити супстанција. Међутим, постоје супстанције сложене врсте, наиме, супстанција као материја и форма. Тело није атрибут, оно је субјект пре него атрибут, тј. материја.²¹³ Душа мора бити супстанција у смислу форме природног тела које има живот потенцијално у себи. Супстанција је актуалитет (ἐντελέχεια) и тако је душа актуалитет тела.²¹⁴ Постоје два начина на које ἐντελέχεια може бити употребљена: на један начин она одговара поседовању знања, а на други актуалној примени знања. У случају душе то је аналогно поседовању знања, јер спавање и буђење подразумевају присуство душе. Отуда је „душа прва ентелехија природнога тијела које има живот у потенцији.“²¹⁵ Захтева се тело које поседује органе, јер чак и биљке имају рудиментарне органе; нпр. корење је аналогно устима животиња, јер обоје служе за узимање хране.²¹⁶ „Ако дакле треба означити нешто заједничко за сваку душу, била би то прва ентелехија природнога тијела опскрбљеног органима.“²¹⁷ Ова дефиниција чини однос тела и душе непотребним проблемом. Нема потребе истраживати да ли су материја и форма ствари једно. Јер, ентелехија је значење које припада јединству и бићу.²¹⁸ Аристотел наставља да илуструје своје мишљење. Душа је τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοῖωδὶ σώματι. Тако, ако је секира природно тело, бити секира било би његова душа. Ова аналогија не сме бити исхитрена, јер „душа није суштина и форма таквога тијела, него од таквог природног тијела које у себи има принцип кретања и мировања.“²¹⁹ Такође, ако је око животиња, „вид би био његова душа. Он је наиме супстанција ока по облику. Око је материја вида.“²²⁰ Ово мора бити примењено на целокупно живо тело, јер „као што је дио сугласан дијелу, тако је читаво опажање сугласно читавом тијелу које може опажати уколико је такво.“²²¹ Међутим, оно што је потенцијално способно за живот није оно што је изгубило своју душу, већ само оно што је још увек поседује.²²² Будност је пуни актуалитет, као што је и цепање секиром, али душа је актуалитет у истом смислу као и моћ виђења и способност органа. Тело је једноставно оно које је потенцијално егзистентно. Као што је „око зјеница и вид, тако је ондје живо биће душа и тијело.“²²³ Аристотел додаје да ако постоји душа или део душе који није ентелехија неког тела, онда је она одвојива. „И надаље, неизвјесно је да ли је душа тако ентелехија тијела, као бродар лађе.“²²⁴ У складу са својим научним методом, Аристотел наставља да даје опис душе, који ће приказати њен узрок. У овој дискусији он разматра шта разликује живо од неживог и закључује да је то живот. Али, о животу се може говорити на различите начине и сваки од њих је довољан да назовемо тело живим. Мисли се на ум, опажање, кретање или мировање и још храњење, пропадање и раст. Како су биљке живе, оне се опажају тако да унутар себе имају моћ да расту и пропадају у свим просторним правцима.²²⁵ „Могуће је да је та способност одвојена од осталих, али је немогуће да у смртним бићима остале буду без ове.“²²⁶ Дакле, на основу овог принципа сва жива бића живе. „И бића наиме која се не крећу и не мијењају мјесто, а посједују опажање, кажемо да су животиње а не само да живе.“²²⁷ „Засада нека је

²¹² Aristotel, O duši, 412a.

²¹³ Исто.

²¹⁴ Исто.

²¹⁵ Исто.

²¹⁶ Исто, 412b.

²¹⁷ Исто.

²¹⁸ Исто.

²¹⁹ Исто.

²²⁰ Исто.

²²¹ Исто.

²²² Исто.

²²³ Исто, 413a.

²²⁴ Исто.

²²⁵ Исто.

²²⁶ Исто.

²²⁷ Исто, 413b.

речено само то да је душа принцип (ἀρχή) споменутих функција и да је дефинирана тиме, тј. способношћу храњења, осјећања, промишљања, кретања.²²⁸ Да ли је душа једна или их је неколико је међутим тешко одредити. Нарочито је тешко говорити о уму и теоријској способности, јер ум „чини се да је нека друга врста душе и да се само она може одвојити као вјечно од пролазнога.“²²⁹ Остали делови душе нису одвојиви, сем у мишљењу. Али, оно „чиме живимо и опажамо“ има два значења слична двама значењима онога „чиме знамо“, јер оно значи или знање или душу, а и са једним и са другим можемо да знамо. Знање је облик (μορφή) и нека врста форме (εἶδος τι), појам (λογός) и радња (οἶον ἐνέργεια) онога који је способан за примање знања. „Душа је прије свега то по чему живимо и осјећамо и мислимо. Стога душа је појам и форма, а не материја и субјект.“²³⁰ Супстанција може да значи или форму или материју, или сложеницу обеју. Тело није ентелехија душе, „већ је душа ентелехија неког тијела. По томе је јасно да је душа нека ентелехија и појам онога што има потенцију да буде такве природе.“²³¹ Показано је да од моћи душе нека жива бића имају само једну, друга поседују неколико, а нека све. Али, више функције увек унапред претпостављају ниже. Постоји једна дефиниција душе, као што постоји једна дефиниција лика која обухвата све врсте душе или ликова. Врсте душе подсећају на серију ликова, јер сваки лик потенцијално садржи оно што му претходи, као што четвороугао потенцијално садржи троугао, па тако и опажајна моћ садржи моћ само-храњења.²³² Душа је такође „узрок (αἰτία) и почетак (ἀρχή) живог тијела.“²³³ Међутим, ови појмови се користе на различите начине. Душа је узрок у три смисла речи; душа је узрок живих тела пошто је извор кретања, као сврха и као супстанција.²³⁴ Јасно је да је као супстанција, јер „узрок наине битка свима је супстанција, живети за сва бића значи бити. Узрок и почетак тога је душа. И надаље, ентелехија је појам онога што има потенцију. Јасно је да је душа и као сврха узрок. Као што ум дјелује ради нечега, тако дјелује и природа – и то је њезина сврха. Таква је сврха у живих бића по природи душа. Сва су наине природна тјелеса оруђе душе како код животиња, тако и код биљака, јер она постоје ради душе.“²³⁵ Душа је такође извор кретања. То је Аристотелов генерални опис душе.

Биолошке претпоставке Аристотелове теорије о души

Пошто је Аристотелова теорија душе тесно повезана са његовим метафизичким, физичким и биолошким теоријама, интерпретирана је са ових различитих аспеката. Његово мишљење, зато, није фундаментално у супротности, већ се разликује зато што неки мислиоци подвлаче метафизички аспект, други физички и биолошки. Посматраћемо сада биолошке импликације Аристотелове теорије. Истакнута карактеристика живих бића за Аристотела је душа. Читав живот се састоји у моћи створеног кретања или промена унутар себе. Али, за Аристотела кретање укључује два фактора: онај који је узрок кретања, форма, и оно што је покретано, материја. Жива бића, зато, садрже унутар себе ову дуалност. Тело конституише материју живог бића и његова форма је душа. Али, форма је идентична са ефицијентним и финалним узроком и зато је душа коначни циљ или сврха тела. Форму, као побуду или делотворну снагу, Аристотел назива ентелехијом. Душа је тако прва ентелехија природног тела које је способно да има живот, тј. органског тела направљеног са одређеним циљем. Ова дефиниција није применљива на виши део душе који се може наћи само код човека. Душа је, пошто је форма и принцип кретања, бестелесна, али у исто време не може да егзистира без тела.

228 Исто.

229 Исто.

230 Исто, 414а.

231 Исто.

232 Исто, 414б.

233 Исто, 415б.

234 Исто.

235 Исто.

Душа и тело чине јединство, на исти начин на који су форма и материја једно. Тако је душа активна сила која оперише у телу, док је тело природни орган или инструмент душе. Свако живо биће има сврху, а његов инструмент зависи од посла који треба да уради. Тако Аристотел, за разлику од старих физичара, описује живот душе као циљ, а живот тела као средство. На пример, Анаксагора је рекао да је човек разумно биће зато што има руке, али Аристотел каже да човек има руке зато што је разумно биће, јер инструмент треба да се подешава према свом послу, а не посао према свом инструменту. Међу живим бићима преовлађујућа намера, која се може видети у целој природи, налази своје пуно савршенство и манифестује се у континуираном процесу развоја. Различите функције душе одређују градацију живих бића. Тако биљке имају хранидбену активност, животиње опажајну активност, а човек рационалну. Међутим, оне су у таквом односу, да више функције не могу да постоје без нижих. Тако је Аристотел способан да обухвати све природне врсте од најнижих до највиших, као концентроване и прогресивне манифестације истог живота. Душа као форма или *ἐντελέχεια* тела је потпуно нематеријална. Свако живо биће, за Аристотела, је природна супстанција сложена од тела (материје) и душе (форме). Одвојене егзистенције припадају примарно конкретним појединачностима, представљеним опажању у спољашњем свету. Живо тело има независно постојање, оно има своју сопствену форму и своју сопствену материју. Мртво тело је још увек „ово“. Душа не постоји на такав начин. Мада је беживотно тело конкретна индивидуалност и супстанција, душа није то одвојено од свог односа према телу. Свођењем душе на логичку есенцију или форму тела, Аристотел, према својим претпоставкама, далеко од фаворизовања материјализма, осигурава једном заувек апсолутну нематеријалност душе. Душа као форма стоји према телу као према материји индивидуалног, као сферични облик према бронзи, као моћ сечења према секири. У сваком случају, форма је квалитет атрибута материје. Тело се мора објаснити терминима његове душе, али се душа не може објаснити терминима било које материјалне ствари. Форма одређује ствар и чини је предметом знања. Зато, проучавајући живо тело, морамо узети у обзир његове активности, операције и све атрибуте које оно подразумева у оквиру душе. Тако душа и тело нису две раздвојене ствари, већ једна ствар која има два аспекта. Душа за Аристотела није тело, она није конкретна појединачност, мада њена присутност у телу чини конкретну појединачност; она обитава у телу и још више у телу посебне врсте, снабдевеним средствима помоћу којих функције душе могу бити вршене. Однос форме и материје је пример односа између актуалног и потенцијалног, тј. душа је моћ да се живи, која је представљена у беживотном телу. То је прва ентелехија. Живот, актуална употреба ове моћи, други је степен. Душа је за Аристотела актуална моћ да се живи, али није живот. Однос у Аристотеловој теорији између душе и тела јесте онај између две стране антитезе које једино имају истинску егзистенцију када су комбиноване. „Живи природни објект“ је конкретна реалност која представља два аспекта – један, тело, а други, душу. Душа је форма тела, она га одређује и чини га стварним, одређеним бићем. Душа је тако, са Аристотелове тачке гледишта, мање или више зависна од тела, али само у души тело достиже своју истинску реалност. Тело тако није толико физичка база за душу, колико је душа узрок и разлог тела. Физиолошки феномени тела налазе уствари своју истину у души као свом коначном исходу и у исто време свој циљ и више значење. Свет је за Аристотела вечити процес развоја из онога што има моћ живљења у оно што актуално егзистира. Аристотел подвлачи да је тело по себи чиста потенцијална егзистенција, која има способност будућег развоја. Право значење овог капацитета лежи у његовом односу према актуалности која га изражава. Душа, зато, није само остварење, истинско значење тела, већ је такође његов завршетак или крај. Реч *ἐντελέχεια* изражава овај аспект менталне функције. У теорији *ἐνέργεια* представља само корак на путу ка *ἐντελέχεια*. Ентелехија је остварење које садржи крај процеса; комплетан израз неке функције, савршенство неког феномена, последња фаза у том процесу од потенцијалности до стварности. Душа тако није само остварење тела, она је његово савршено остварење или пуни развој. Прва ентелехија је релативно скривена или имплицитна актуализација у којој наши телесни процеси постижу своју пуну истину. Душа је такође *τὴ ἑνία* тела, јер изражава његов истински значај и тако садржи његову дефиницију. Реч *ψυχή* изгледа да није адекватно представљена речју „живот“ или „витални принцип“. Аристотелова доктрина о души чини се да укључује много више него што може бити представљено

обичним значењем живота. Наравно, истина је да је за Аристотела принцип живота зависан од ψυχή и он је суштинска и неопходна основа за сва жива бића, али ψυχή није само живот. С друге стране, реч „душа“ је попримила религиозно значење од Христовог времена, што се не може наћи код Аристотела. Ипак, изгледа да је то најбоља реч да се представи аристотеловска ψυχή. Мада ψυχή има шири домашај него што се може оправдано приписати „животу“, ипак биолошки аспект Аристотелове доктрине о души не сме се занемарити. Душа је принцип живота у живим објектима, али није иста форма живота у сваком објекту. Душа је актуалност природног тела које има органе, али то је најшира могућа дефиниција и тек у посебним инстанцама значење душе постаје јасније. Аристотел често говори о супериорности неких животиња у односу на друге и карактер душе је основа његове градације. Душа је основа за одликовање. Душе се разликују, као што смо видели, по томе што су неке само хранитељске, док друге имају и опажајну способност, а треће разум. Зато, у пропорцији са тим да ли душа укључује више или мање ових способности, биће њен поседник смештен више или ниже на скали одликовања. Али, актуалност живог бића је остварење свих ових капацитета у којима тело има потенцијалност. Тако је јасно да душа животиња нема припијену душу биљке, плус опажајну способност. И биљке и животиње имају моћ храњења и раста, али постоји разлика. Способност храњења има шири обим код животиња. У том случају, душа је ентелехија тела које има много сложеније органе. То утиче на целу душу, моћ храњења је проширена, а способност опажања је додата. Опет, душа као ентелехија људског бића није само актуалност опажајне животиње, већ је актуалност човека који је рационалан и самосвестан и који је способан да се равна по исправним принципима. Ипак, човек није само самосвесно рационално биће, већ је способан за активности којих није свестан и до којих не долази рационалном формулом. Аристотел је јасно видео да јединство и форма таквог бића морају да воде рачуна о свим активностима за које је оно способно. Тело је исто тако неопходно за Аристотела као и душа. Комбиновани душа и тело конституишу индивидуу. Мишљење, као оно Декартово, да је егзистенција душе прва извесност, а да је егзистенција материје каснији закључак, за Аристотела би било апсурд. Целокупно сопство, са душом и телом је нешто дато. Аристотел посматра све ове активности, свесне и несвесне, као активности једног бића. Хранидбена душа у човеку је једно са опажајном, а знајућа душа захтева обе и чини се да је једно са њима. Међутим, ови нижи степени душе захтевају ново и шире значење када су стопљени у јединство душе човека. Вегетативне функције у човеку нису активности биљке на неки начин повезане са човеком, већ су функције храњења и раста особене човеку. Слично, опажајна душа није она која припада животињама. Осећај, памћење и имагинација укључују за Аристотела такође самосвест, а изнад њих је самосвесна активност знања. Душа у човеку је јединство које обухвата све ове активности. Она је принцип који чини све ове функције актуалним. Душа у човеку је та која обједињује и систематизује материју, али је и оно што даје моћ чулним органима човека, и даје опажајну моћ, моћ знања и самосвест. Σῶμα је функција ψυχή. Душа је тоталитет функција тела, али не сме бити заборављено да функција и актуалност човека није актуалност не-рационалне животиње. Душа у човеку је актуалност етичког бића. Човек, као и цела природа, заузет је напором да постигне, одбрани и одржи форму која је закон његовог бића. Он је кулминација животињског света и обухвата у свом пуном бићу све ниже нивое живота. Телесна трансформација је знак новог живота, она испуњава и трансцендује ниже активности на којима се базира. Разум је тај који је особен човеку и ту он достиже своје испуњење. Разум је испуњење перцепције. Помоћу разума човек достиже своје пуно савршенство. Али, разум је такође испуњење моћи кретања, у коме оно достиже свој пуни циљ. Дистинкција одабраних средстава и жељеног циља је особена ознака људског понашања, у коме кретање животиња достиже свој пуни циљ. Душа у човеку је коначно савршенство које укључује у себе све принципе људске активности, и свесне и несвесне. То је систематизујући принцип и онај који доводи до актуалности читаву самосвест, само-одређујућу конкретну индивидуу.

Метафизичке претпоставке Аристотелове теорије о души

Аристотелов систем носи назив хилеморфизам и означава јединство материје и форме (облика), твари (ὄλη) и лика (ἡ μορφή). За разлику од Платона, код Аристотела је наглашено јединство душа – тело, а не дуализам. Ово јединство почива на јединству материје и форме. Материја је само материјал, могућност која сама по себи још није стварност. Активношћу форме на материју, коју форма обликује, материја се из стања могућности претвара у стварност. Аристотел критикује Платонову онтологију тезом о јединству материје и форме. По Аристотелу, појединачни предмет као прва супстанција јесте јединство материје и форме. Супстанција није непроменљива, него је увек у кретању, а целокупан развој иде од материје ка форми, од нижег према вишем, од потенцијалног ка актуалном. Нема материје без форме, ни форме без материје. Материја без форме не постоји реално, већ је само могућност (ἡ δύναμις), потенција. Она је пасивна, а форма је активна. Ипак, материја је у основи свега и да ње нема не би било ни форме, општег, јер њега нема изван појединачног. Аристотелово схватање је да опште може постојати само кроз појединачно (*universalia in rebus*) и по томе се разликује од Платона за кога су *universalia ante res* (пре ствари). Међутим, у свом учењу о другој супстанцији коју сачињавају форма, род и врста, Аристотел је претрпео утицај Платонове онтологије. Појединачно је оформљено кроз род и врсту. Сама стварност је појмовна и она омогућује наше сазнање и појмове нашег мишљења. Ипак, за Аристотела у интенцији, материја без форме је само метафизичка апстракција и реално не постоји. Реално постоје само материја и форма. Циљ тог процеса (јединства) је одређен чистом формом која је и крајња сврха (τέλος). Чиста форма без материје је крајњи циљ процеса и развоја. То парадоксално укида јединство материје и форме и долази се до чисте форме. До Бога, чистог мишљења. Бог (ум) представља самосвест супстанције.

„Супстанција се, као што рекосмо, схваћа тројако и то као облик, материја и оно од обојега.“²³⁶ Супстанција је тако с једне стране материја, тј. оно што по себи није ништа одређено, с друге стране лик и форма по којој се већ назива нешто одређено. Као треће се јавља оно сједињено од материје и форме.²³⁷ „... и твар (а тварју зовем оно што није неко ово дјелатношћу, већ је могућношћу неко ово), и друкчије појам и лик (оно које, будући нешто ово, појмом је одвојиво), и треће: оно што је склоп тога двога, које једино има настанак и нестанак...“²³⁸ У свом делу „О души“ Аристотел истиче значај истраживања о души, јер душа је животно начело у живим стварима.²³⁹ Сложено бивство²⁴⁰ јесте природно тело које је обдарено животом, а начело тог живота представља душу (ψυχή). Тело није живот, већ оно што има живот. Тело мора да буде материја за душу, док је душа форма или акт за тело. Зато Аристотел говори о души као о ентелехији или акту тела које живот поседује у потенцији. „Материја је потенција, а форма ентелехија.“²⁴¹ Душу дефинише као супстанцију која је форма природног тела које има живот у потенцији. Таква супстанција је ентелехија. Душа је ентелехија тела.²⁴² „Будући да се опћенито прихвата бивство што је као подмет и као твар, а то је оно што јест могућношћу, преостаје рећи што је бивство као дјелатност.“²⁴³ „Стога, душа је прва ентелехија природнога тијела које има живот у потенцији.“²⁴⁴ Душа је принцип свега живог. „Јер све што настаје, креће се према почелу и сврси (наиме, почело је оно поради чега је што, док је настанак поради сврхе), а сврха је дјелатност, те ради ње се и стјече могућност.“²⁴⁵ Душа је тако остварење тела и неодвојива је од њега, мада могу да постоје делови душе који су одвојиви зато што нису

²³⁶ Aristotel, O duši, 414a.

²³⁷ Исто, 412a.

²³⁸ Aristotel, Metafizika, 1042a, Zagreb, 1985.

²³⁹ O duši, 402a 1-9.

²⁴⁰ Исто, 412a.

²⁴¹ Исто.

²⁴² Исто.

²⁴³ Metafizika, 1042b.

²⁴⁴ O duši, 412a.

²⁴⁵ Metafizika, 1050a.

његова остварења. Душа је, дакле, супстанција по облику, а тело по потенцији. „Али, као што је речено, крајња твар и облик једно су и исто; једно могућношћу, друго дјелатношћу.“²⁴⁶ Душа је суштина тела. Активни принцип, форма. „Дјелатност (ή ἐνέργεια) је онда кад је каква ствар присутна не онако како кажемо да је могућношћу.“²⁴⁷ „Јер је она (душа) бивство и дјелатност неког тијела.“²⁴⁸ Сама реч делатност је спојена са свршношћу.²⁴⁹ Форма као активни принцип делује у материји. Појединачно је на тај начин суштина остварена у реалном, материјалном предмету. То реално и актуално назива Аристотел ентелехијом (ἐντελέχεια). То је унутрашњи циљ предмета који се остварује кретањем. „Дјелатност је понајвише само кретање.“²⁵⁰ „Душа није одвојива од тијела.“²⁵¹ То је целина материје и форме. Постоји однос и разлика између могућности и стварности, довршености једне могућности. Из категорије могућности објашњава се сва телеологија, идеја сврховитости. Тиме се објашњава целокупно кретање и стварање (развој) свега што постоји. Аристотел говори о процесу вечног сједињавања материје и форме који је настајање или кретање. Душа као прва ентелехија природног тела јесте суштина тела. Аристотел говори да када би око било живо биће, гледање би било његова душа. Али, као што зеница и гледање чине око, тако су душа и тело заједно живо биће. Човек је сложена супстанција (τὰ συγκεκμηνα).²⁵² Сложена и од форме и од материје. „То је човек, тијело и душа.“²⁵³ „Јер бити значи бивати сложено и једно.“²⁵⁴ Душа не постоји одвојено од тела. Појам душе је њена супстанција, испуњење, ентелехија. И природно тело је супстанција.²⁵⁵ „Кад бивство бива твар и могућност, а не дјелатност.“²⁵⁶ Душа се из једног стања креће, развија и постаје нешто друго. Човек је јединство душе и тела. Душа приања уз тело и без тела нема своју могућност, ни сврху. Појединачност је сложеност материје и форме. Све што постоји делује у том јединству пасивног (материје) и активног (forme). „Не постоји душа без тијела.“²⁵⁷ „Ентелехија сваке ствари по природи остварује се у томе што је та ствар у потенцији.“²⁵⁸ „Душа је то по чему живимо и осјећамо и мислимо.“²⁵⁹ Душа је активност која не постоји сама за себе, бар у своја три ступња – вегетативни, анимални и људски. То је стање у коме се ентелехија показује по природи свог деловања и постојања. Активност која не постоји ван тела говори о јединству. Душа је ентелехија тела, принцип кретања и сврха, сврха је делатност. Душа не може унети у тело ништа што оно већ нема по својој могућности. Ентелехија је активност која у себи садржи материјално, јединство активности и материјалног. Тако се остварује јединство – ентелехија као целина природног постојања. Душа је могућност која постаје стварност. Тело је деловање, способност, дејство, могућност душе. Душа је све у односу на своја испољења, своје способности. Видећемо после да је једино ум дошао споља у душу човека и тај ум је сталан и непропадљив – надентелехија – активност која у себи не садржи ништа материјално. То је бог као чисти акт, мишљење мишљења. Бог као ентелехија није у односу пре – после, јер као апсолутност садржи остварене све своје могућности. Аристотел у свом делу „О души“ не заговара платоновски дуализам. Он душу чини ентелехијом тела тако да обоје чине једно бивство и успоставља знатно тешњу сједињеност између душе и тела него што су то допуштале платоновци, те отуд није био склон да о телу мисли као о гробници душе. Према њему, сједињеност са телом чини добро души, јер она само тако може да испољи своје способности.

²⁴⁶ Исто, 1045b.

²⁴⁷ Исто, 1048a.

²⁴⁸ Исто, 1043a.

²⁴⁹ Исто, 1047a.

²⁵⁰ Исто.

²⁵¹ О души, 413a.

²⁵² Исто, 412a.

²⁵³ Metafizika, 1049a.

²⁵⁴ Исто, 1051b.

²⁵⁵ О души, 412a.

²⁵⁶ Metafizika, 1050b.

²⁵⁷ О души, 414a.

²⁵⁸ Исто.

²⁵⁹ Исто.

Ипак, овим смо се приближили Аристотеловом психолошком дуализму који се огледа, пре свега, у претхођењу душе. То је дуалистичко схватање о егзистенцијалној разлици два одвојена постојања. Душа је активност и у себи има ту делатност којом узрокује нешто друго. „Јер свака појединачна ствар је неко једно и некако је једно и оно могућношћу и оно дјелатношћу, тако да нема никаква другог узрока осим каква покретача из могућности у дјелатност.“²⁶⁰ Душа је пре и она претходи ономе што узрокује и што је после. „И према томе разлогу је очито како је бивством дјелатност прије могућности, и – као што рекосмо – по времену увијек једна дјелатност претходи другој све до оне вјечног првог покретала.“²⁶¹ Душа је узрок и начело живог тела: а) као узрок кретања, б) као финални узрок и ц) као истинско бивство (тј. формални узрок) оживљених тела. Дакле, душа је узрок и почетак живог тела као извор кретања, сврха и супстанција живих тела. Супстанција значи да је узрок и почетак бића душа. Она је једино постојање. „Јасно је како је дјелатност прије могућности. А од сваке је такве могућности првотнија (или ранија) дјелатност и по појму и по бивству.“²⁶² „Јер ствари које су постанком потоње, обликом и бивством су првотне.“²⁶³ Супстанцијом се, дакле, назива и то што је узрок бића у стварима, као што је нпр. душа у живом бићу. То значи да је душа схваћена као узрок живота појединог бића. Тако је душа супстанција живих бића. Појмовна супстанција је облик (τὸ εἶδος) и суштина (τὸ τί ἦν εἶναι) деловања сваког појединачног бића. Душа је узрок и као сврха. Сврха значи да је ентелехија појам онога што има потенцију, тела као потенције душе. Тело је оруђе душе, постоји ради душе.²⁶⁴ Ако се материја схвати пасивно, тада је нужно ићи у различите облике дуализама као што је учинио и Аристотел. Душа није „неко тијело.“²⁶⁵ Овде се сусрећемо са дуалистичким схватањем, психолошким дуализмом, када Аристотел потенцира да душа није тело. Јер, тело само по себи није супстрат нечега, не додаје се субјекту, него је само субјект (ὑποκείμενον) и материја. „Стога душа је појам и форма, а не материја и субјект.“²⁶⁶ „Јасно је да је душа првотно бивство, а тијело твар.“²⁶⁷ „Тако те је облик првотнији од твари и више је биће, по истом ће разлогу бити првотнији и од споја тога двога.“²⁶⁸ Аристотел наглашава да треба рећи „како неки дијелови јесу првотни а други нису.“²⁶⁹

Као увод у Аристотелов психолошки дуализам напоменимо да он разликује три супстанције (врсте душа): супстанцију биљки, животиња и човека. То представља тројединство душе или супстанције. Душа је животност (ступњевита) која носи у себи своје могућности које се развијају. Ступњеви душе су вегетативни, вегетативна душа има способност храњења; душа животиња има кретање и чула; човекова душа мисли и ствара. Душа је природа, јер „свако бивство је нека нарав“²⁷⁰, природа је живот, ступњевитост, душа је живот, природа. Најнижи облик душе је вегетативна или нутритивна душа (τὸ θρεπτικόν) која обавља функцију варења и размножавања. Животиње поседују виши облик душе, осетилну душу, која испољава три способности: способност чулног опажања (τὸ αἰσθητικόν), жудње (τὸ ὀρεκτικόν) и месног кретања (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον). Највиша на лествици је људска душа која сједињује у себи способности нижих душа, пре свега зато што поседује разум (νοῦς, τὸ διανοητικόν). Она се исказује на два начина: као способност научног мишљења (λόγος, νοῦς θεωρητικός, τὸ ἐπιστημονικόν) и као способност просуђивања (διάνοια πρακτική - λογιστικόν). Прва способност има за свој предмет истину као истину ради ње саме, док друга тежи према истини, не ради ње саме, већ због практичних и разборитих сврха. Способности душе су њене могућности.

²⁶⁰ Metafizika, 1045b.

²⁶¹ Исто, 1050b.

²⁶² Исто, 1049b.

²⁶³ Исто, 1050a.

²⁶⁴ О duši, 415b.

²⁶⁵ Исто, 414a.

²⁶⁶ Исто, 412a.

²⁶⁷ Metafizika, 1037a.

²⁶⁸ Исто, 1029a.

²⁶⁹ Исто, 1036a.

²⁷⁰ Исто, 1044a.

Способности су могућности храњења, осећања, жеље, кретања, мишљења.²⁷¹ Такође и опажања, схватања.²⁷² Душа која храни прва је и заједничка способност душе и по њој свима припада живот. Прва душа је, као што смо рекли, хранидбена душа, душа на најнижем ступњу. Чулност постоји као чиста могућност а остварује се посредством опажајних ствари. Чулност је потенција – не делује без спољашњих предмета и делотворне снаге, ентелехије.²⁷³ Мишљење је део душе којим она спознаје и мисли. Ум душе (*νοῦς*) је оно помоћу чега душа мисли и ствара.

Две врсте ума

Ум је чиста могућност, није ниједна од ствари пре него што их замисли.²⁷⁴ Остварењем није ништа пре него што замисли. „Зато није ни разложно да он буде помијешан са тијелом, јер би онда био некакав хладан или топао или би имао неко оруђе (орган) као што постоји у опажајној способности, а овако не постоји никакав.“²⁷⁵ Као што каже Анаксагора, нужно је, јер све спознаје, да буде непомешан, да би владао, тј. спознавао.²⁷⁶ Непомешан значи несложен, једноставан. У томе је разлика ума у односу на сложену природу. Аристотел уводи дуализам ума и тела, ума и природе. Он на овом месту понавља Платона: душа је место облика мисли, тј. идеја, не цела, већ у виду у ком је обдарена моћју мишљења. Ради се о облицима у могућности, не у остварњу. „Опажајна способност није без тијела, а ум је одвојен.“²⁷⁷ Као и код Анаксагоре и код Аристотела је ум једноставан и неосетљив и нема ништа заједничко ни са чим.²⁷⁸ Ум је појмовно мишљење. Аристотел поставља питање да ли и сам ум може бити предмет мишљења. Ум је предмет мишљења: „но код ствари без материје исто је оно што мисли и оно што је предмет мишљења.“²⁷⁹ Субјект и објект мишљења су исти. „И мишљење ће бити једно с мишљеним.“²⁸⁰ Потенција ума је *tabula rasa* и Аристотел прави разлику у односу на ентелехију ума. Без материје, ум је потенција ствари. Ум не може доћи у своје остварење (ентелехију) пре него што мисли. Пре те делатности он је као плоча за писање на којој није ништа написано. „Ум у остварењу јесу његови предмети.“²⁸¹ Аристотел поставља и питање зашто тај ум не мисли стално. У *Мет. XII* он говори да само бог може стално да мисли. Људски ум се замара и не може имати такву делатност. Мишљење је део душе који може преузети облик садржаја и тако се на прави начин односити према предмету. Ту способност мишљења има ум (*νοῦς*). Такав ум је могућност. Ум душе је то чиме душа мисли. Аристотел употребљава термин мисаона душа (*νοητικὴ*). Међутим, постоји и делатни ум. У природи је материја основа за делатност, а делатност (*τὸ ποιητικόν*) је узрок за обликовање потенцијалног у актуално. Ум који о свему мисли и на све делује је одвојен, не трпи, није помешан. По својој супстанцији је делатност (*ἐνέργεια*). Тај ум стално мисли и само одвојен он јесте оно што јесте. И само тај ум је бесмртан и вечан. У човека улази споља, божанског је порекла. Насупрот томе, пасивни ум (*νοῦς παθητικός*) је пропадљив. По Аристотелу, дакле, постоје две врсте ума. Поред пасивног, ту је и делатни ум (*νοῦς ποιητικός*). Отуд произилази, све способности душе са

271 О души, 414a.

272 Исто, 427a.

273 Исто, 417b.

274 Исто, 429a.

275 Исто.

276 Исто.

277 Исто, 429b.

278 Исто.

279 Исто, 430a.

280 *Metafizika*, 1075a.

281 О души, 431b.

изузетком ума неодвојиве су од тела и пропадљиве су, док *νοῦς* постоји пре тела и бесмртан је. Међутим, овај *νοῦς* који улази у тело захтева потенцијално начело – неку празну плочу (*tabula rasa*) на којој би он могао да утисне облике, и тако долазимо до дистинкције између стваралачког ума (*νοῦς ποιητικός*) и трпног ума (*νοῦς παθητικός*). Активни ум апстрахује форме из представа или слика, које када доспевају у пасивни ум постају појмови. Аристотел је сматрао да је замишљање садржано у сваком мишљењу. Само је делатан ум бесмртан. Само људској души припада ум. Остали делови душе нису одвојиви од тела и зато су пролазни. Али, ум је преегзистирајући, пре тела. Он је божански и бесмртан. За Аристотела нема индивидуалне бесмртности; ипак, људи учествују у бесмртности активног ума док је он у њима. Тома Аквински је касније поставио делатни ум у душу и постулирао бесмртност душе.

Ум, душа и тело

Аристотел је упорно истицао да Платонова школа није дала задовољавајући одговор о сједињавању душе и тела. Платоновци претпостављају да свака душа може да се уклопи у било које тело. За Аристотела, то је немогуће јер свако тело има различиту форму и својства.²⁸² Читаво јаство, душа као и тело, јесте нешто дато, а не под знаком питања. Аристотел је против свођења душе на епифеномен тела, што би од људског мишљења као највише активности чинило пуки производ мозга. Међутим, и код њега има трага епифеноменистичком становишту,²⁸³ посебно зато што делатни ум није неко индивидуализовано начело које би трајало и после смрти као одређен појединачни ум. Дакле, видели смо да је делатни ум неосетљив и непомишан. Аристотел је изједначавао делатни ум са богом. Он у делу „О души“ говори о божјој иманенцији, а у „Метафизици“ о његовој трансценденцији. У „Метафизици“ је описао бога као непокретног покретача²⁸⁴ чије узрочно деловање представља деловање привлачењем; описао га је као *Finis* који зна само себе. У делу „О души“ описује бога као иманентног човеку коме актуално усађује сазнање. Ако делатни ум не треба изједначавати са богом, да ли га треба схватити као индивидуалног и посебног код сваког појединог човека или га треба схватити као идентично начело код свих људи. Аристотел сматра да је делатни ум као начело исти код свих људи, умност има изнад себе хијерархију других одвојених умности и она улази у човека делујући унутар њега и преживљавајући смрт појединца. Сусрећемо се са тешкоћом ако претпоставимо да је Аристотел веровао у индивидуални карактер делатног ума у сваком појединцу, јер како онда тај ум долази „споља“. У овоме се осећа остатак платонизма. За Аристотела, индивидуализована људска душа ишчезава са материјом коју је уобличавала. Видели смо како, с једне стране, Аристотел заговара онтолошко јединство душе и тела. „Душа је на неки начин све постојеће. Ствари, наиме, су или предмет осјета или предмет спознаје.“²⁸⁵ Душа је целокупност свих ствари. Јединство опажања и мишљења постоји у односу на ствари, јер ствари се или перципирају или мисле. Представе и појмови су такође израз постојећег, само без материје. Као и Платон, Аристотел разликује рационални, страсни и жељни део душе.²⁸⁶ „Но бесмислено је то растављати... ако је душа подијелена на три дијела, у свакоме ће бити жудња.“²⁸⁷ На нивоу душе постоји јединство, све је прожето, душа није преегзистентна, ње нема саме за себе. Све што се животно манифестује има

²⁸² Исто, 414а 19.

²⁸³ Постоји материјалистичка тенденција у Аристотеловој философији. Нпр. његово тврђење да се душа састоји од етра. „Пнеума“ је за Аристотела врста тела аналогна етру у коме душа пребива или који је њен орган. (*De generatione animalium*, II 3, 736b 29 – 737a 12; III 11, 762a 18). Овде се примећује материјалистичка фаза у Аристотеловој философији. Он врши идентификацију пнеуме, етра и душе. Аристотелов „материјализам“ се огледа и у схватању да крв одређује човеков ум, чулност и карактер. (*De partibus animalium*, B 2, 648a3-13).

²⁸⁴ *Metafizika*, 1073a.

²⁸⁵ О души, 431b.

²⁸⁶ Исто, 432a.

²⁸⁷ Исто, 432b.

душу, а та душа стоји у границама материје у којој се налази. У „Метафизици“ Аристотел наводи да једно биће акцидентално (случајно) може произићи из не-бића, и да све може настати из потенцијалног, а не из актуалног бића. Потенцијално – материју он изједначава са не-бићем (μὴ ὂν). Код човека најпре тело долази до циља (завршетка), а затим оно што припада души. Завршавање (телеологија) бољег, у односу на настајање је увек касније; душа настаје увек касније него тело, а на подручју душе, као последња настаје умна способност (φρόνησις) – разборитост.²⁸⁸ Аристотел се супротставља орфичко-платонском схватању да је душа у телу по казни и да је њен циљ да се што пре ослободи тела и врати у своје преегзистентно стање. Душа је ту самостални идеал, који нема могућност да се оствари у овом свету. Духовно је њено једино право стање. У платонизму је преегзистенција душе претпоставка живота. Долазак душе у тело је казна. Циљ је да се душа ослободи окова тела и врати у почетно, чисто стање. Платон и Плотин заступају теолошко мишљење о души као посебној супстанцији. Аристотел заговара натуралистички (природни) облик овог теолошког става – душа је ентелехија тела. С друге стране, видели смо како код Аристотела не остаје цела душа, него ум, јер је немогуће да цела душа остане. Човек има телесни и нетелесни део душе и разликује се од других бића која имају само душу у материјалној припадности. Човек мисли и ствара. Код телесног дела душе имамо јединство материје и форме; код нетелесног дела – дуализам ум – тело. Рационални део душе садржи ум, а делатност ума је мишљење. Ум је за Аристотела рационално. Νοῦς је бог у нама и људски живот има у себи део божанског. „Човек лишен неразумности, а држи се ума, постаје налик на бога.“²⁸⁹ „Наш ум је бог.“²⁹⁰ „Ништа дакле ни божанско ни блажено немају људи осим онога што је једино вриједно мара: осим ума и разборитости – уколико их у нама има. Од онога што је наше, једино се то чини бесмртним, једино то божанским.“²⁹¹ Ум је за Аристотела разборитост, рационалност, разум. То је највиша вредност. Тело представља неразумски део душе (вегетативни, чулни), а ум разумски део душе. Телесни део душе означава јединство, „стање душе неодвојиво је од физичке материје живих бића“²⁹², док нетелесни део означава дуализам душе и тела. За претходнике Аристотел каже да сви они дефинишу душу са три обележја: кретањем, опажањем и бестелесношћу.²⁹³ „Чини се да ум постаје у нама као нека супстанција и не пропада“, не трпи телесно распадање.²⁹⁴ „Промишљање (мишљење) и љубав и мржња нису стања ума него онога који ум има уколико га има. Стога кад овај пропада, ум нити се сећа, нити љуби, јер не бијаху то његова стања већ од цјелине која је пропала. Ум је свакако нешто божанскије и не трпи.“²⁹⁵ Аристотелов психолошки дуализам долази до изражаја и у следећој реченици: „Ум је у поређењу с човеком, тј. са људском природом божански и живот саобразан уму је божански.“²⁹⁶ Да ли је ум у психологији идентичан са врховним умом? Нус је бог у нама, каже Аристотел. Како се активности ума који је неосетљив и невезан за тело и душу, као што су љубав, мржња, дискурзивно мишљење, објашњавају. Аристотел сматра да то нису активности ума, већ човека који је састављен од ума, душе и тела.²⁹⁷ Тешкоћа се смањује учењем о два ума: нижи део је осетљив; пасивни ум је променљив и поседује меморију.²⁹⁸ Такође, активни ум није индивидуализован, али Аристотел каже да је ум човеково право биће (сопство).²⁹⁹ Аристотелова недоследност огледа се у томе што оспорава трансценденцију идеја и супстанцијални карактер душе, учећи уместо тога о души као иманентној форми живог тела (ентелехија). После тога, у својој

²⁸⁸ Aristotel, *Nagovor na filozofiju*, B 17, Zagreb, 1987.

²⁸⁹ Исто, B 28.

²⁹⁰ Исто, B 110.

²⁹¹ Исто, B 108.

²⁹² O duši, 403b.

²⁹³ Исто, 405b.

²⁹⁴ Исто, 408b.

²⁹⁵ Исто.

²⁹⁶ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1178A, X knjiga, Zagreb, 1982.

²⁹⁷ O duši. 408b; *Fizika*, VII 3, 246b I; 247a 28.

²⁹⁸ Исто, 430a.

²⁹⁹ *Nikomahova etika*, IX 4, II 66a 16-22; X 7, 1178a 7; VIII, 1178b 28.

психологији он говори о уму и његовој трансцендентној природи с обзиром на душу и човека. Ум претходи.³⁰⁰ Такође, с једне стране је успоставио смртност душе, а с друге бесмртност ума.³⁰¹ У складу са учењем о потенцијалном и актуалном он разликује ум који настаје од другог који активира све – пасивни и активни ум. Активни ум је перманентно активан³⁰² и његова активност не захтева телесни орган, он није везан за тело и бесмртан је. Он улази споља у човека. Аристотел сматра да нема материје без форме, ни форме без материје. Међутим, непокретни покретач је за њега чиста (нематеријална) форма. Шта је форма која није форма нечега? Друго, он уводи још један нематеријални ентитет – ум који је одвојен од остатка душе и тела. Тако Аристотел оспорава Платоново одвојено постојање идеја, само да би увео одвојени ум. Дакле, Аристотелова ноетика се супротставља остатку његове философије. У сфери ноетичког он је претрпео Платонов утицај.

Појам душе код Плотина

Подела душе

Плотин не развија систематску поделу душе на λογιστικόν, θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν, која се могла пратити код Платона, него полази од тога да су ове способности у души дате. Ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές убраја Плотин у неинтелектуални део душе. Они су саставни делови неинтелектуалног дела душе. Ἐπιθυμητικόν Плотин означава као вегетативну способност.³⁰³ Ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές не припадају оном стварном у души: Плотин их назива трагом душе.³⁰⁴ Плотин не прихвата гледиште које ἐπιθυμητικόν означава ранијим а θυμοειδές каснијим: разлика између ἐπιθυμητικόν-а и θυμοειδές-а према Плотину не може се разумети тако да се θυμοειδές формира на основи ἐπιθυμητικόν-а. Разлика између ове две способности душе не тиче се супстанце из које оне произилазе, него смера њиховог деловања.³⁰⁵ Поред λογιστικόν-а, θυμοειδές-а и ἐπιθυμητικόν-а могу се према Плотину одвојити и други елементи душе: у вези са разјашњењем питања недељивог и дељивог у души, Плотин убраја у оно што је подељено способност осећања (τὸ αἰσθητικόν), вегетативну способност (τὸ φυτικόν), способност раста (τὸ αἰζητικόν), пожуду (ἢ ἐπιθυμία) и бес (ὁ θυμός).³⁰⁶ Следећи аспект у разграничавању различитог унутар душе јесте код Плотина то да се тиме не потиरे јединство душе: многобројност способности душе не уклања њено јединство. Поједине способности душе према Плотину испуњавају тело у различитој мери: чулно опажање није исто у целом телу; ум није свуда у телу; вегетативна способност налази се и у оним деловима тела у којима нема чулног опажања.³⁰⁷ Вегетативна способност је, насупрот томе, дата у целом телу.³⁰⁸ Поводом настајања беса Плотин најпре утврђује да он своје дејство развија из осећања бола у сопственом телу или телу блиске особе, или се ослобађа на основу понашања које се сматра непримереним.³⁰⁹ Бес при томе не делује како му је воља него има одређено усмерење. У бесу се тежи освети ономе ко је одговоран за задати бол.³¹⁰ Бес развија своје деловање на следећи начин: пошто се осети бол, у способности замишљања активира се слика могуће освете. Ова замисао може се показати одређујућом за извођење освете, али није увек тако. Плотин овде утврђује да деловање беса може бити одређено и размишљањем. У овом

³⁰⁰ О души, 408b; 413b.

³⁰¹ Исто, 430а.

³⁰² Исто.

³⁰³ Плотин, Енеаде, Београд, 1984; IV, 4, 28.

³⁰⁴ Исто.

³⁰⁵ Исто.

³⁰⁶ IV, 3, 19.

³⁰⁷ IV, 9, 3.

³⁰⁸ IV, 4, 28.

³⁰⁹ Исто.

³¹⁰ Исто.

случају, бес развија своју делатност из ума. Међутим, за деловање беса ум није меродаван у сваком случају. Ако деловање беса није одређено размишљањем, онда је он неинтелектуалан. Поменуто замисао у овом случају није производ ума.³¹¹ Овај опис чини јасним да Плотин прави разлику између спонтаног деловања беса који се ослобађа из осећања начињене неправде и деловања беса сходно уму. Као спонтано деловање беса може се означити фаза до тачке додира са умом. И у спонтаној фази делује моменат размишљања јер је овде активна способност замишљања, а она ствара представу. Већ према томе шта се покаже меродавним, бес може деловати против ума или сходно њему. Ако бес делује против ума, овај при томе није неактиван, него га бес употребљава за своје неинтелектуалне циљеве.

Деловање душе

Чулно опажање је према Плотину заједничка активност тела и душе. Душа је приликом чулног опажања активна, а тело пасивно. Основу за активност чулног опажања дају утисци телесних чулних органа: душа узима и прерађује утиске тела.³¹² Тело приликом чулног опажања поставља материјал за активност душе. Сећање, за разлику од чулног опажања, није заједничка активност тела и душе, него активност само душе. Душа приликом сећања делује најпре селективно и одређује да ли ће се неки утисак задржати или одбацити. Селективна активност душе значи дефинише оно што може да актуализује неко касније сећање. Одређени утисци које душа не преузима из материјала који јој даје тело и не могу да се памте.³¹³ Тиме се сећање истиче као активност при којој је принципијелно могућа таква мера независности од тела која ће оправдати ознаку независне активности душе. Независност душе од тела Плотин замишља различито. То се најпре тиче душе с обзиром на утиске тела: према Плотину душа се не афицира утисцима тела у њиховој суштини. Утисци које душа узима од чулно опаљливих ствари нису материјалне врсте, већ интелигибилне. Стога се они не могу замислити као отисци печата.³¹⁴ Тако се из Платинових ставова може разумети да утисци које душа прима посредовањем тела, не представљају једину основу за сећање. Душа има сећање на објекте своје пожуде чак и онда када она у њима не ужива.³¹⁵ Плотин је у вези са сећањем повезао два значења: 1) Сећање је делатност душе независна од тела, која реализује одређене садржаје у представљању. 2) Сећање је слика опаженог која настаје у способности представљања на крају опажања. Плотину је сигурно стало до овог другог значења сећања у вези са продуктом опажања: опажање одређеног предмета улива се у репрезентацију опаженог у способности представљања. Сећање је овде мисаона слика (ή φαντασία) која се различито дуго задржава у способности сећања после завршетка опажања и тиме је она активност способности мишљења, представљања.³¹⁶ Плотин је у стању да о телу каже и то да је оно препрека за активност способности сећања. Према Плотину тело омета сећање утолико што ствари кроз заједницу са телом прилазе души, захтевају пажњу за себе и тиме узрокују заборављање. Сећање се у овом контексту не успоставља самостално, него је етички учинак душе.³¹⁷ Ови ставови Плотина поново чине јасним да је сећање у стварном смислу делатност душе независна од тела. На основу тога сећање кога посредује тело важи као другоразредно. У вези са његовим ставовима о пожуди, прави Плотин разлику између импулса који се ослобађа на основу физиолошког недостатка у телу и пожуде која делује кроз душу. Најпре Плотин истиче да телесне пожуде нису активност само тела, него активност повезаности душе са

³¹¹ Исто.

³¹² IV, 3, 26.

³¹³ Исто.

³¹⁴ Исто.

³¹⁵ Исто.

³¹⁶ IV, 3, 29.

³¹⁷ IV, 3, 26.

телом, а тиме заједничка активност душе и тела. Њен исход прима пожуда у одређеном утиску тела који је душа опазила. При томе, душа реагује на одређени начин на телесни утисак. Сарадња душе и тела може се очитовати на болу: душа распознаје утисак тела и одвлачи тело од извора бола који њу ограничава.³¹⁸ Одлучујућа граница у настајању пожуде је, према Плотину, представа према којој се душа понаша на одређени начин: оно што се предочава у представи може се задржати, или одбацити. У овом контексту Плотин разликује исход пожуде и деловање пожуде.³¹⁹ Овај став Плотина саветује да код њега правимо разлику између телесног импулса који чини исходиште пожуде и стварне пожуде. Телесни импулс још није пожуда. Између импулса и пожуде умешаће се активност мишљења. Плотин прави појмовну разлику између телесног утиска као почетне величине пожуде и саме пожуде: пожуда има свој исход у одређеном физиолошком стању и делује као интенција према супротном од оног што смо осетили. Тако ће бол изазвати пожуду за осећајем задовољства, а одређено стање недостатка ослободиће пожуду у смеру испуњења.³²⁰ Интенционална активност коју изазива одређено физиолошко стање још није пожуда; ову почетну величину пожуде која настаје у телу Плотин означава као пред-пожуду (προεπιθυμία, προθυμία). Плотин од ове почетне пожуде, која настаје у телу, одваја душевну способност кроз коју уствари делује пожуда.³²¹ Почетна пожуда не развија у сваком случају делатну снагу пожуде (τὴν πᾶσαν ἐπιθυμίαν). Да би из почетне пожуде настала пожуда, мора да се појави активност мишљења: тек онда када је мишљење осетило почетну пожуду као природну, може она да развија делатну снагу пожуде.³²² Ови ставови Плотина чине јасним да нема све што се ослободи као импулс тела право на природност у спајању душе са телом. Датост одређеног физиолошког деловања није критеријум за природност. Мишљење утврђује критеријум за то шта може да важи као природно за спајање душе и тела. У овом контексту Плотин говори о способности душе да разликује, а та способност испуњава задатак да утиске тела подвргне критичком погледу.³²³

Чишћење душе

Према Плотину душа се не показује присутна у свом правом стању. Оно што се нуди очима јесте первертовано стање душе. Да би се спознала права природа душе морамо удаљити све оно што душу квари и посматрати чисту душу.³²⁴ Права природа душе јесте ум³²⁵, који је према Плотину божански.³²⁶ Оно што квари праву природу душе у њеном тренутном стању, Плотин означава као неразумне пожуде, бес и друге афекте (πάθη ἄλλα) које има отеловљена душа.³²⁷ Према Плотину оно рђаво у души у тој ситуацији није њено битно својство. То рђаво за душу је спољашња ствар која њу споља афицира.³²⁸ Према Плотину, душа принципијелно може да се одвоји од афеката и да претежно нема заједницу са телом.³²⁹ Плотинов опис буђења душе из тела³³⁰ дозвољава закључак да ослобођење од афеката не значи иступање душе из тела, нити се може изједначити са одумирањем тела. Плотин замишља буђење душе из тела као ослобађање душе ка самој себи. У том ослобађању

³¹⁸ IV, 4, 20.

³¹⁹ Исто.

³²⁰ Исто.

³²¹ Исто.

³²² IV, 4, 21.

³²³ IV, 4, 22.

³²⁴ IV, 7, 10.

³²⁵ Исто.

³²⁶ IV, 7, 10; IV, 8, 1.

³²⁷ Исто.

³²⁸ Исто.

³²⁹ Исто.

³³⁰ IV, 8, 1.

човек се одваја од свега, али ипак остаје код себе самог. Буђење из тела може се стога окарактерисати као самоналажење душе. То самоналажење прати дивљење властитој лепоти и оно је утолико учешће у бољитку уколико човек при томе активира оно најдрагоценије што има у животу и прилагођава се богу. Душа врши самоналажење док је у телу. Неки искази Плотина наговештавају да он ослобађање душе од тела разуме као реализовање одређеног односа надређивања и подређивања у оквиру душе. Душа је по својој правој суштини ослобођена тела онда кад се ум покаже меродавним у оквиру душе: у својим размишљањима о томе које тело ће душа добити у реинкарнацији, Плотин каже да је бег према горе бег ка интелигибилном, као нека врста избегавања дефинисања човека путем чулног опажања или путем вегетативне способности. Онај који је у животу реализовао оно што је човеку својствено, а то је да га одреди ум, а не чулно опажање или способност раста, појавиће се приликом реинкарнације као човек.³³¹ Права природа душе, ум, тренутно је у човеку прикривена афектима. Према Плотину ово стање условљава нужност чишћења душе које са своје стране омогућава спознају стварно доброга.³³² У процесу чишћења ослобађа се знање које лежи у унутрашњости душе.³³³ Очишћене душе одлажу ниже способности које добијају при настајању као додатак. Душе које нису очишћене и даље задржавају овај додатак. Ниже способности имају свој узрок у бивствујућем и стога не подлежу пропадању. Душа, дакле, не губи ниже способности аутоматски; ослобађање од њих јесте етичко достигнуће душе.³³⁴ Ослобађање праве природе душе не постиже се начином ван ње, него је форма њене унутрашњости и може се описати као самоспознаја.³³⁵ Као медијуми стицања знања душе истичу се код Плотина посматрање и сећање (ἐξ ἀναμνήσεως).³³⁶ Према Плотину, ту спознају душа добија из унутрашњих посматрања и сећања. Душа спознаје када у свом очишћеном стању посматра садржаје знања који у њој леже прикривени. Плотин говори о рђи времена (χρόνου ἰοῦ) која покрива слике знања, а те слике леже у души. Спознавање душе Плотин предочава на слици чишћења злата од земље: злато се чисти од земље и при томе распознаје своју властиту лепоту којој се диви. У овом контексту незнање (ἀγνοία) јесте немогућност да се од те земље види чисто злато, јер она је за њега прилепљена. Спознаја самог себе праћена је увидом у сопствену лепоту као самодивљење, као и увидом у чињеницу да није потребна никаква додатна лепота споља.³³⁷ Ставови овог поглавља дозвољавају да утврдимо следеће као резиме. Код Плотина је позиција људске душе онтолошки заснована, чак и кад душа у свом тренутном стању не реализује неограничено своју праву природу. Потпуно остварење стварне природе душе, Плотин разуме као чишћење душе од афеката које он посматра из сазнајно-теоријске перспективе. Претпоставку за постизање чишћења душа носи у самој себи, за самоналажење јој не треба никакав утицај споља. Плотин схвата чишћење душе као отклањање свега онога што умањује деловање ума.

Онтолошко место душе код Плотина

Према Плотину душа је не само носилац живота него га и подупире: она има живот примарно (πρώτως), сама по себи (αὐτή παρ ἑαυτῆς ἔχουσα). Она одржава целину у животу и уређује је, она је почетни принцип кретања (ἀρχὴ κινήσεως) и узрок кретања за друге. Ништа не може егзистирати ако нема део душе.³³⁸ Стога је душа нужно непропадљива, неуништива и бесмртна.³³⁹ Доказ бесмртности

³³¹ III, 4, 2.

³³² IV, 7, 10.

³³³ Исто.

³³⁴ IV, 7, 14.

³³⁵ IV, 7, 10.

³³⁶ IV, 7, 12.

³³⁷ IV, 7, 10.

³³⁸ IV, 5, 7.

душе за Плотина је мешање душа умрлих у људска догађања.³⁴⁰ У погледу интелигибилног и материјалног подручја егзистенције, Плотин даје души следећу позицију: душа заузима најниже место у интелигибилном, а највише у чулно опажајном.³⁴¹ Место душе при томе не треба замишљати као самостално подручје између интелигибилног и материјалног. Душа се налази у граничном подручју интелигибилног и материјалног и партиципира у оба. Према рангирању унутар сваког од ова два подручја, душа је мање вредан саставни део интелигибилног и вредан саставни део чулно опажајног. Смештање душе у гранично подручје интелигибилног и материјалног условљава опис који Плотин даје о природи душе; природу душе он карактерише двојак: душа је интелигибилна и чулно опажајна. Обе компоненте су за душу, са егзистенцијалног аспекта, различито вредне: за душу је боље да буде у интелигибилном. Чулно-опажајно за душу ипак није противприродно, пошто душа са природног становишта има удела у материјалном.³⁴² Овај опис, са своје стране, показује да се као негативно за душу не вреднује материјално само по себи, него неодговарајућа мера учешћа у материјалном. Следећи ставови потврђују овај налаз. Душа је на основу своје средишње позиције у интеракцији са сваким од ова два подручја постојања. Учешће у сваком од њих и мера утицаја који душа од њих доживи, нису за њу исте вредности: интелигибилно унапређује душу – уколико душа припада интелигибилном, она је божанска. Ипак, душа тежи томе да напусти своју средишњу позицију у корист чулно-опажајног: тежња душе даје јој повода да она даље продира у материјално.³⁴³ Ипак, за душу је противприродно да напусти своју средишњу позицију и да напредује даље у материјално подручје. Силазак душе у материјално Плотин зато описује таквим појмовима као што су разочарење и деловање насиља: ствари чулно-опажајног подручја разочаравају душу својом спољашњошћу и тиме узрокују њен даљи силазак у материјално подручје. При томе душа себе не контролише. Плотин каже да тај силазак душа врши као зачарана (ὡ σπερ θελγομένη).³⁴⁴

Отеловљење душе

Душа се према Плотину не отеловљује као цела. Један њен део је од тога изузет и не напусти подручје интелигибилног.³⁴⁵ Начин егзистенције отеловљене душе код Плотина се може описати као покрет клатна. Душа је, да тако кажемо, разапета између ума и дела који је отеловљен. Средишња позиција душе између та два подручја постојања тиме се јасно види: душа се креће између отеловљеног дела и ума. Она је понекад у телу, а понекад ван тела. У овој средњој позицији душа је изложена утицајима оба подручја егзистенције, а мера утицаја једног од ова два подручја одређује правац тог клаћења: с једне стране, кретање душе одређено је деловањем материјалног које душу транспортује из вишег у ниже подручје постојања, с друге стране, душа добија импулсе за кретање од ума.³⁴⁶ После смрти душа издржава казну³⁴⁷; приликом реинкарнације добија могућност да уђе у неко небеско тело или да сасвим напусти подручје видљивих облика.³⁴⁸ Душа код Плотина може да се отелови не само у људско тело, него и у тело животиње или у биљку.³⁴⁹ Међутим, постоји разлика

339 IV, 7, 9.
 340 IV, 7, 15.
 341 IV, 6, 3.
 342 IV, 8, 7.
 343 Исто.
 344 IV, 6, 3.
 345 IV, 8, 8.
 346 IV, 7, 13.
 347 III, 4, 6.
 348 Исто.
 349 IV, 7, 14; III, 4, 6.

између душе човека и душе животиња и биљака, са аспекта савршенства: код човека оваква виша душа спада у живо биће. Ако људска душа уђе у тело животиње, онда виша душа неће бити део живих бића.³⁵⁰ Утолико се може рећи да животиње и биљке имају само сенку душе.³⁵¹ Етички квалитет претходног телесног живота је одлучујући како за одређење тела које душа добија при поновном отеловљењу, тако и за унутар-душевну хијерархију која се показује као меродавна у поново отеловљеном животу. Вероватно је да Плотин схвата кретање душе ка уму као реализовање одређене унутар-душевне хијерархије у којој ум влада над осталим способностима: бежање према горе Плотин описује као избегавање одређења човека чулним опажањем или вегетативном способношћу. Онај, који је у животу реализовао оно што је човеку својствено – а то значи бити одређен умом а не чулним опажањем или вегетативном способношћу – појавиће се у реинкарнацији као човек. Људи који су одређени само чулним опажањем реинкарнираће се у такву животињску врсту која показује оне карактеристике које су они остварили у животу. Људи одређени вегетативном способношћу поново ће се родити као биљка. Ко у животу оствари егзистенцију дајмониона или бога, отеловиће се као дајмонион или бог. Оно што је човек у меродавном смислу учинио за време телесног живота, одређује судбину душе после смрти тела које је она имала у овом животу.³⁵² Из ових ставова може се видети да се код Плотина људска душа може отеловити у тело животиње или у биљку и то не симболично, него стварно. Плотину није стало до тога да каже да се човек под одређеним околностима може понашати као животиња. Плотин мисли да људска душа заиста улази у тело животиње или у биљку. У поређењу са човеком као живим бићем, код осталих живих бића или биљака, реализују се мањи делови душе, мања учешћа душе. Парцијално отеловљење душе за Плотина ипак не представља теоријски проблем: може се видети да се и код човека не отелови све што спада у душу. Плотин разликује примарно и секундарно отеловљење. Код примарног отеловљења бестелесна душа први пут добија тело.³⁵³ При томе, ради се о души која је напустила подручје интелегибилног и на небу се облачи у тело. Ово тело са своје стране је медијум кроз који душе стижу до других тела.³⁵⁴ Тело које душа добије у примарном отеловљењу није материјалне врсте, тек при секундарном отеловљењу добија душа материјалног носача: у секундарном отеловљењу душа из једног ваздушног или ватреног тела улази у земаљско.³⁵⁵ Сагрешење душе Плотин замишља у односу на врсту отеловљења: с једне стране, сагрешење је оно што узрокује примарно отеловљење душе, с друге стране, зло деловање у стању отеловљења види се као сагрешење. Казна за прву врсту сагрешења је отеловљење душе у потпуном смислу. Казна за другу врсту сагрешења је поновно отеловљење према заслуги. Овај поредак сагрешења наступа неизбежношћу божје одредбе.³⁵⁶ У секундарна отеловљења убрајају се две врсте добијања тела. 1) Душе добијају првог материјалног носача. 2) Оне душе које су већ водиле живот у телу поново добијају земаљско тело. У овом случају душе иду из једног земаљског тела у друго.³⁵⁷ При томе се ради о душама које се већ налазе у телу и мењају тело.³⁵⁸ У овом контексту може се говорити о поновљеном секундарном отеловљењу. Поновљено секундарно отеловљење је према Плотину знак слабости душе. Душе прелазе из једног материјалног тела у друго, јер им недостаје снага да се успну у више подручје постојања, егзистенције.³⁵⁹

³⁵⁰ I, 1, 11.

³⁵¹ IV, 4, 18.

³⁵² III, 4, 3.

³⁵³ IV, 3, 9.

³⁵⁴ IV, 3, 15.

³⁵⁵ IV, 3, 9.

³⁵⁶ IV, 8, 5.

³⁵⁷ IV, 3, 15.

³⁵⁸ IV, 3, 9.

³⁵⁹ IV, 3, 15.

Однос душе и тела код Плотина

Отеловљење душе намеће задатак да се примерено дефинише однос душе и тела. Различите дефиниције имају, према Плотину, предности и мане. Оне тачно карактеришу само одређени аспект ове везе, али не могу да изразе на примерен начин неки други аспект. Ове дефиниције не дају свеобухватну карактеризацију предмета, него осветљавају само један одређени аспект. Овај недостатак у раду филозофа даје повода Плотину да предузме сопствени опис везе између тела и душе. Плотин, пре него што даје свој предлог ове дефиниције, подробно говори о већ постојећим описима. У ономе што следи оцртаћемо његове радне фазе. Када се однос тела и душе тако описује да се при томе наглашава употреба тела од стране душе, онда се тиме пре свега тачно карактерише нормативни однос надређивања и подређивања између душе и тела: душа користи тело као алатку.³⁶⁰ Однос надређивања и подређивања између душе и тела у овој дефиницији јасно се истиче и чини схватљивим да душа не мора нужно да прихвати афекте тела.³⁶¹ С друге стране, на ову дефиницију не утиче фактор осећаја јединства који настаје између тела и душе у њиховој вези.³⁶² Душа и тело су у подједнакој мери урачунати кад је у питању осећај јединства организма. Веза међу њима мора се зато тако замислити да се, притом, тај осећајни фактор организма не губи из вида.³⁶³ Код карактерисања везе као мешавине (μειχθαι), општења, долази до изражаја овај осећајни фактор обеју компоненти. Међутим, он не може да се употреби из тог разлога што општење допушта пренос особина једног саставног дела на други. Међутим, пошто душа и тело нису подједнако вредне компоненте у вези, опис њихове везе као општења имаће за последицу смањивање вредности за душу, а повећање за тело.³⁶⁴ Веза душе са телом мора тако да се замисли да се узме у обзир како независност душе од тела, тако и сметеност душе у вези са телом: надређена позиција душе мора у дефиницији јасно да се изрази – тело је инструмент душе. Овај однос надређености и подређености имплицира да душа није у сваком моменту рецептивна за утицаје и деловања тела. Са друге стране, душа и тело су саставни делови организма који постоји као јединство. Њихова веза стога мора да се замисли тако да се не изгуби из вида осећај јединства организма. Плотин решава проблем тиме што у души спроводи поделу са аспекта онога што је у вези са телом: један део душе не везује се са телом, други се везује. На темељу ове поделе Плотин дефинише да један део душе користи тело као алатку. Други део се меша, општи са телом и прилагођава се телу.³⁶⁵ Ово диференцирање осигурава, с једне стране, принципијелну независност душе од тела, тиме што она један свој део не излаже утицају тела, с друге стране, ово разликовање уважава чињеницу сметености душе због тела тиме што допушта могућност прилагођавања душе телу. На основу помињаних дефиниција може се истаћи да Плотин врши поделу душе са аспекта модуса њене везе са телом. Модус везе једног дела душе са телом може се схватити као коришћење. А модус повезивања другог душиног дела са телом одговара дефиницији мешања, општења.

³⁶⁰ I, 4, 16.

³⁶¹ I, 1, 3.

³⁶² Исто.

³⁶³ I, 1, 6.

³⁶⁴ I, 1, 4.

³⁶⁵ I, 1, 3.

Дељивост и недељивост душе

Душа се код Плотина не може замишљати ни као искључиво недељива, ни као искључиво дељива, него као недељива и дељива истовремено.³⁶⁶ При дефиницији природе душе не сме се изоставити недељивост ради обезбеђивања осећаја јединства.³⁶⁷ Ако се душа дефинише као искључиво дељива, онда би се с обзиром на дељивост тела увело више независних душа и тиме би се уклонила јединственост телесног континуума (τῆς συεχείας).³⁶⁸ Ако се душа замисли као искључиво и потпуно недељива и као јединица сама за себе, тело које је дељиво не може се замислити као потпуно испуњено душом. Душа би га окруживала само споља.³⁶⁹ Тиме су скицирани критеријуми који су дати дељивошћу тела са аспекта његових делова и недељивошћу душе са аспекта њеног јединства с обзиром на њено отеловљење: тело се осећа као јединство упркос чињеници да је састављено из различитих делова. Да би се обезбедило јединство тела, душа мора у телу да се замисли као недељива. Међутим, да би се дељиво тело, са којим се повезује душа, могло замислити потпуно испуњено њоме, душа се мора замислити као дељива, а она је другачије природе него тело. Присуство душе у целом телу за Плотина јесте важно и за теоријско обезбеђење умом вођене целине: све што се тиче тела мора бити приступачно уму. Са овог аспекта мора се нагласити недељивост душе с обзиром на потпуно испуњење тела њоме: недељивост душе обезбеђује овде јединство целине, које се у мноштву својих делова усмерава према мери ума.³⁷⁰ Тежак теоријски проблем поставља се сигурно при дефиницији недељивости душе у подељеном телу и одређењу испуњења целог тела душом која не напушта своје јединство у отеловљењу. Плотин најпре утврђује да се јединство душе у телу не сме тако замишљати као што се замишља тело као јединство. Јединство тела обезбеђује се заједништвом делова, док је сваки од његових делова нешто друго и као такав се налази на другом месту у односу на други део. Плотин предлаже да се недељивост и дељивост душе понаособ посматрају са другачијег аспекта: душа је утолико дељива уколико се налази у свим деловима тела. Међутим, она је уједно и недељива уколико је као цела у сваком делу тела.³⁷¹ Недељивост отелотворене душе у вези са самом собом, Плотин осигурава исто тако теоријски: иако је душа без разлике присутна у сваком делу тела, у самој души не долази до поделе, сама душа остаје неподељена.³⁷²

Душа као сам човек

Човек није једноставан (ἀπλοῦς), него се састоји из душе и тела. Исто важи и за тело које је саставни део човека. Тело је један композитум, пријемчиво је за болести, пропада и на крају се распада.³⁷³

³⁶⁶ IV, 2, 2; IV, 2, 1.

³⁶⁷ IV, 2, 2.

³⁶⁸ Исто.

³⁶⁹ Исто.

³⁷⁰ Исто.

³⁷¹ IV, 2, 1.

³⁷² Исто.

³⁷³ IV, 7, 1.

Саставни делови тела теже сваки свом основном елементу, делују један на другог разарајуће, мењају се у нешто друго и пропадају.³⁷⁴ То показује да је тело по себи неспособно за егзистенцију и због тога мора да се одржава у постојању. Овај задатак обавља душа. Душа покреће тело и испуњава га.³⁷⁵ Заједништво саставних делова тела обезбеђује душа. Ако душа у телу више није присутна, убрзава се распад тела.³⁷⁶ Ово егзистенцијално значење душе за тело образлаже њено онтолошко примарно место: душа као биће претходи телу.³⁷⁷ Тело без душе није егзистентно, него је у погледу постојања на њу упућено.³⁷⁸ Ипак, душа не обезбеђује одржање тела независно од времена: иако душа гарантује телу живот, она не може зауставити његово пропадање.³⁷⁹ С обзиром на пролазност тела, човек не може важити као бесмртан.³⁸⁰ Онтолошка вредносна позиција тела условљава значај душе за човека: душа је оно најважније у човеку и она је човек сам.³⁸¹ Душа обезбеђује заштиту човековог идентитета: захваљујући њој, човека други могу препознати у његовој незаменљивости.³⁸² Смрт нема утицај на тај континуитет постојања душе: са смрћу тела душа не нестаје, она само више није у телу.³⁸³ Упркос свом мањем егзистенцијалном значају за човека, тело није нешто страна човеку него му припада.³⁸⁴ Из Платинових ставова може се закључити о извесној егзистенцијалној двострукој вредности тела: човек, с једне стране, није исто што и тело, али, с друге стране, не може се одвојити од тела. Тело зависи од нас и повезано је са нама.³⁸⁵ Тело припада човеку, али није оно што стварно чини човека: оно стварно у човеку јесте душа.³⁸⁶ Према Плотину, човек се састоји из душе и тела који су се тиме легитимисали као његови саставни делови. Сваки од ова два саставна дела има за човека друго егзистенцијално значење. Оно стварно, својствено човеку јесте душа. Иако тело није оно што је својствено човеку, он га може учинити себи својственим: мера сметености човека због афеката тела расте са мером његовог идентификовања са њим.³⁸⁷ На једном другом месту Плотин означава везу душе са телом као један део човека и потом каже да човек као такав не просперира у вези душе са телом. С једне стране, човек је о-душевљено тело, с друге стране, човек је оно што трансцендира тело.³⁸⁸ Ови ставови дозвољавају закључак да Плотин оно што је својствено човеку замишља релационим и понаособ га доводи у везу са другом величином. У вези са душом и телом као саставним деловима човека, душа је оно што је својствено човеку. У погледу целовитости душе, а с обзиром на њено отеловљење, оно стварно у човеку јесте неотеловљени ум.

Зло и душа

Из одређења зла као дефекта форме, објашњава се да зло не може егзистирати само по себи. Да би било егзистентно, зло мора увек да негира нешто што јесте, што постоји. Из овог разлога зло постоји

374 Исто.
375 IV, 7, 9.
376 IV, 7, 1.
377 IV, 7, 8.
378 IV, 7, 3.
379 IV, 5, 7.
380 IV, 7, 1.
381 Исто.
382 IV, 7, 5.
383 IV, 5, 7.
384 IV, 4, 18.
385 Исто.
386 Исто.
387 Исто.
388 I, 1, 10.

увек у нечему другом. Зло у души значи одсуство доброг (ἀπουσίαν ἀγαθοῦ).³⁸⁹ Према Плотину, нити је зло својствено души по природи, нити је душа њиме у потпуности погођена. Плотин каже да душа нити је сама по себи зла, нити је у целини зла.³⁹⁰ У овом контексту подсетимо се да према Плотину душа није у целини отеловљена. Ум је изузет од отеловљења. Из овог разлога Плотин каже да онај део душе који је приступачан злу јесте њен неумни део.³⁹¹ Зато се ум не афицира злом. Плотин у својим текстовима даје различите наводе по питању узрока зла у души и њих треба разјаснити. Најпре се код Плотина може прочитати, у смислу његовог одређења зла као безобличности, да је зло сваки вид немања мере у души. То немање мере у души проузрокују афекти и оно очито обухвата когнитивну и конативну раван: најпре афекти делују на мишљење, утолико што они производе погрешна схватања у погледу добра и зла. Сасвим је природно што се ова схватања даље деформишу, што имају деформишући učinак тиме што производе непримерено деловање.³⁹² Потом Плотин каже да је узрок зла у души материја тела.³⁹³ Али, потом скреће пажњу на то да природа зла није материја, него да претходи материји.³⁹⁴ Материју пак он означава као стварно зло (τὸ ὄντως κακόν) зато што јој потпуно недостаје добро.³⁹⁵ Осим тога, материја се према Плотину не може у правом смислу означити као биће.³⁹⁶ У контексту ових ставова показује се да Плотин јасно прави разлику између зла по себи и одређеног појавног облика зла. Тако он каже како је неправедност само једна одређена појавна форма зла.³⁹⁷ Не постоје мисаони проблеми кад материју схватимо као узрок зла за душу код Плотина, нарочито ако у односе који делују на почетку укључимо афекте. Може се видети да је код Плотина душа разапета између ума и материје и да је непримерено дубоко продирање у материју за њу противприродно и зато се може означити као зло. Материја је по себи, према Плотину, са аспекта безобличности утолико зла уколико је она распоређена ван владавине ума и нема удела у форми, облику (τὸ εἶδος). Без ума, материја репрезентује безобличност (ἀμορφία) као уклањање форме и може се стога, са гледишта теоријског одређења природе зла, означити као стварно зло.³⁹⁸ Ипак, у овом контексту приметимо да материја није замислива потпуно ван ума. То нас упућује на закључак да карактерисање материје као стварно злог треба тумачити на основу разлике између примарног и секундарног зла. Као супротност уму, материји би недостајала свака форма и тиме би она представљала стварно зло. Као таква, материја ипак није егзистентна. Материја као апсолутна безобличност код Плотина значи није онтолошка него теоријска величина. У погледу негативног значења материје за душу, подсетићемо поново на онтолошко премештање душе у гранично подручје између интелигибилног и материјалног. Померање средишње позиције између интелигибилног и материјалног у корист материјалног, тумачи се као умањивање вредности егзистенције за душу. Треба нагласити да материју према Плотину карактерише то што врши привлачно дејство на душу. Материја је утолико зла уколико она са самом собом изједначи оно што се по њој оријентише.³⁹⁹ Утицај материје тела за душу је под овим претпоставкама негативан, јер он може проузроковати промену природне средишње позиције душе између егзистенцијалних подручја у корист материјалног подручја. Душу Плотин не замишља ван материје, ипак душа се не повезује са материјом у виду супстрата (ἐν ὑποκειμένῳ). Душу он схвата као део интелигибилног, који непосредно долази у додир са материјом у медијуму тела. На својој тачки додира са материјом душа је, према Плотину, изложена притиску материје: материја тежи да продре у душу, а да ипак не може њом потпуно да овлада. Чак и кад тело не може да овлада душом, оно може да проузрокује умањење

389 I, 8, 11.

390 I, 8, 4.

391 Исто.

392 Исто.

393 Исто.

394 I, 8, 5.

395 Исто.

396 Исто.

397 Исто.

398 I, 8, 9.

399 I, 8, 4.

њених способности спознаје: материја штети способности душе да види и слаби је. Пад душе Плотин схвата као улажење душе у материју и слабљење душе кроз материју. Тело проузрокује самоотуђивање душе тиме што јој утискује своје суштинске црте: тело овладава душом у корист властитог продужења бића и прилагођава је себи. Утолико је материја узрок слабости и зла за душу и тиме се с правом може означити као прво зло.⁴⁰⁰ Зло, према Плотину, није етички ирелевантно него испуњава одређену педагошку функцију: отеловљење за душу значи могућност самоспознаје.⁴⁰¹ Када се душа поново повуче из материјалног, она је искусила материјално и научила шта оно за њу значи. Контакт са материјом њу тиме ставља у позицију да одреди шта је боље путем поређења. Неопходност да се искуством научи шта је зло, условљена је датим слабљењем способности мишљења: ако би мишљење било у позицији да путем трошења властитих снага добије тачан увид, оно не би искусило зло.⁴⁰² Упркос ове, под одређеним условима позитивне функције зла за мишљење, душа не може тек тако неограничено да буде изложена злу на неограничено време: искуство зла неће проузроковати штету за душу ако се она опет правовремено повуче.⁴⁰³

Једно, ум и душа

Плотина је привукао баш онај део Аристотелове философије о ноетичком. Плотин је научавао да су нематеријални ентитети Аристотелово интелигибилно, које Плотин идентификује са идејама.⁴⁰⁴ Плотин идентификује Аристотеловог бога са другом хипостазом⁴⁰⁵ и са Платоновим Демијургом.⁴⁰⁶ Идеје за Плотина не постоје ван ума.⁴⁰⁷ У том контексту он наводи и Аристотела.⁴⁰⁸ За Плотина је Ум који формира другу хипостазу уједно и човеков ум.⁴⁰⁹ Он усваја Аристотелову тврдњу да је активни, божански ум активан неограничено, што не важи за људски ум, али Плотин усваја концепт несвесног – чак и у нама ум наставља непрекинуту активност, само је ми нисмо свесни.⁴¹⁰ Тако он решава Аристотелову тешкоћу. Плотин одбацује схватање да је душа ентелехија (ἐντελέχεια).⁴¹¹ Душа „није тело, ни стање тела, већ делање и стварање“, она је „бивство независно од тела.“⁴¹² За Плотина, још више него за Платона, душа припада сфери ума, која је сфера непроменљивог. Такође, он говори о вишој и нижој души, где је само ова последња променљива⁴¹³; а некада говори да оно што је стварно присутно у телу није душа сама, већ само њена слика, одраз или траг.⁴¹⁴ Видели смо да код Аристотела није јасно да ли је ум из дела „О души“ исти као и ум из „Метафизике“; за Плотина је јасно да је ум у нама идентичан са Умом или другом хипостазом.⁴¹⁵ Онда би било немогуће претпоставити да је ум у нама променљив. Плотин решава ту тешкоћу говорећи да су све промене које учествују у активностима као што су осећање, жеља, итд., уствари промене у телу које ум просто

⁴⁰⁰ I, 8, 14.

⁴⁰¹ IV, 8, 5.

⁴⁰² IV, 8, 7.

⁴⁰³ IV, 8, 5.

⁴⁰⁴ Aristotel, O duši, III 4, 430a 3; 5 430a 19; 7 431a 1; Metafizika, 1072b; 1075a.

⁴⁰⁵ II, 2, 3; II, 9, 1; V, 9, 5.

⁴⁰⁶ V, 9, 3.

⁴⁰⁷ V, 3, 5.

⁴⁰⁸ II, 5, 3; V, 9, 2; VI, 6, 6; VI, 7, 3; VI, 9, 7.

⁴⁰⁹ IV, 7, 15.

⁴¹⁰ V, 1, 11.

⁴¹¹ III, 6, 1.

⁴¹² IV, 7, 8.

⁴¹³ I, 1, 3; IV, 3, 26.

⁴¹⁴ I, 1, 7; VI, 2, 22; VI, 4, 15.

⁴¹⁵ I, 2, 4; V, 3, 3; VI, 2, 20; VI, 7, 13.

примећује (запажа).⁴¹⁶ Чак ни то примећивање није промена у уму, то је нешто као непроменљива промена.⁴¹⁷

За разлику од Платона, Плотин говори о трансценденцији Једног (τὸ ἓν). Једном не могу да се припишу ни суштина, ни биће, ни живот, јер је оно више од свега тога.⁴¹⁸ Плотин користи метафоричке изразе као ῥεῖν (истицање) и ἀπορρεῖν (отицање). Прва еманација из Једног јесте мисао или Ум (νοῦς), умно посматрање или непосредно поимање које има двоструки предмет – Једно и себе. У Уму се налазе идеје и то не само идеје врста, него и појединачних ствари. У Уму је недељиво садржано целокупно мноштво идеја.⁴¹⁹ Плотин идентификује νοῦς са Демијургом из Платоновог „Тимаја“. У „Тимају“ постоји одвојеност идеја од Демијурга, раздвојеност идеја од νοῦς-а, док Плотин каже да је сам нус κόσμος νοητός.⁴²⁰ Дакле, у νοῦς-у се појављује најпре мноштво, јер је Једно изнад сваке мноштвености, чак и изнад разликовања мишљења и мишљеног (νοεῖν и νοητόν), па ипак разликовање у νοῦς-у не треба схватити апсолутно, јер је νοῦς идентичан са мислећим и мишљеним. На тај начин се Платонов Демијург (δημιουργός) и Аристотелово мишљење мишљења (νόησις νοήσεως) спајају у Платиновом νοῦς-у. Једно трансцендира свој први продукт – божански Ум (νοῦς) који је право биће у платонском смислу, тј. свет форми. Он је прост, али чак је и душа проста у поређењу са мноштвеношћу тела. Биће је за Плотина увек ограничено формом или суштином.⁴²¹ А Једно је иза бића. Иза Ума лежи потпуна недетерминисаност Једног. Код интуитивног ума који себе самог мисли, чији је предмет он сам, постоји дуалност субјекта и објекта. Плотин пориче ум и мишљење Једног, али оно зато није нешто мање од Ума. Оно има специјалну врсту трансцендентног мишљења о себи, непосреднију од Ума, без субјект-објект дуалности.⁴²² То је чиста мисао без објекта, супериорна у односу на само-мишљење Ума. Бића света Ума су форме. Биће је Ум. Треба ићи, по Плотину, иза Ума до вечног извора бића, Ума. Највише постигнуће Ума је да превазиђе себе, али то може само кроз Ум. Друга хипостаза – Ум, извире из Једног. Душа извире из Ума, а то извирање је описано терминима као што су зрачење светла сунца или врућине ватре. Ово је преузето од стоика који говоре о материјалној пнеуми, „о ватреном умном даху“. Божанска акција постоји и на најнижем нивоу Душе – спонтана, невољна, немислећи процес природе, која је божанска душа која оперише на најнижем нивоу. Једно је иза свих форми и Ум може да досегне своју неоформљену једноставност превазилазећи себе, своју сопствену природу. Ум је немноштвено јединство, свет форми. Термини биће, живот и мисао примењени су на Ум. Ум је право биће, пуноћа живота и савршенство интуитивне мисли која је идентична са својим објектом. Ум извире из Једног као живот. Једно је „узрок живота, ума и бића“.⁴²³ Свет форми – универзум правог бића – је живот који извире из Једног и враћа се њему. То је бесконачни виталитет који чува Ум од zasiћења његовом вечном контемплацијом. Плотин живот не приписује Души већ Уму, као и Платон идејама. За Плотина три основна квалитета друге хипостазе су биће (идеје), интуитивно или не-дискурзивно мишљење (νοεῖν) и живљење.⁴²⁴ То је тројство које се може извести из Аристотелове тврдње „ум у акцији је живот“.⁴²⁵ Код Аристотела, ум у акцији је идентичан са садржајем ума, а код Плотина садржај ума са идејама. Свет Ума је коначан, ограничен и детерминисан у структури, али бескрајан по животу или моћи. Интерпретација делова и целине на нивоу Ума важи и за ниво Душе. На нивоу Ума – ум је јединство у различитости. За Аристотела ум је оно што мисли.⁴²⁶ Сваки део Ума је вечно актуалан и активан, он

⁴¹⁶ I, 1, 6; III, 6, 1; IV, 4, 18.

⁴¹⁷ III, 6, 2; I, 1, 13.

⁴¹⁸ III, 8, 9.

⁴¹⁹ V, 7, 1.

⁴²⁰ V, 9, 9.

⁴²¹ V, 5, 6.

⁴²² V, 4, 2; VI, 8, 16.

⁴²³ I, 6, 7.

⁴²⁴ I, 6, 7; III, 6, 6; V, 4, 2; V, 6, 6.

⁴²⁵ Aristotel, Metafizika, 1072b.

⁴²⁶ Aristotel. O duši, III 4, 429b – 430a.

мисли и тако је целина.⁴²⁷ Платинов интелегибилни свет укључује и форме, не само свих могућих ствари, већ и индивидуа.⁴²⁸ Плотин прихвата идеју да постоје идеје индивидуа, он признаје вредност индивидуалности. Индивидуалност остаје формално или суштински иста у свим светским циклусима.

Од свих хипостаза Душа (ψυχή) има најшири домаћај и најразноврснија је у својим активностима. Од Ума потиче Душа. „Душа је делотворност која из њега (ума) потиче.“ „Душа која је усмерена ка оном горе јесте ум, а она која је усмерена ка оном доле очитује друге моћи.“ „Њена последња делотворност већ је у додиру са материјом и формира је.“⁴²⁹ Она одговара космичкој души из „Тимаја“. Та космичка душа је бестелесна и недељива, али гради спону између натчулног и чулног света, зато она не гледа само према горе, према Уму, већ и надоле према свету природе. Платон је говорио о једној Души света (ψυχή τοῦ κόσμου). Плотин говори о две: вишој и нижој. Прва стоји ближе Уму и није ни у каквом непосредном додиру са тварним светом, док је друга стварна душа појавног света и Плотин је назива природом (φύσις).⁴³⁰ „Успињемо се од природе ка души, а од ње ка уму.“⁴³¹ Мада појавни свет дугује своју реалност учествовању у идејама које се налазе у Уму, те идеје не делују у чулном свету и нису директно повезане са њим, зато је Плотин одразе идеја поставио у космичку душу, називајући их „семеним логосима“ (λόγοι σπερματικοί) и говорећи да су они садржани у Логосу. Да би то ускладио са разликовањем две светске душе, он прави разлику између првих логоса (πρῶτοι λόγοι) који су садржани у вишој души и изведених логоса (λόγοι) садржаних у нижој души.⁴³² Појединачне људске душе проистичу из космичке душе и оне су подељене на два елемента; виши елемент који припада сфери ума и нижи елемент који је директно повезан са телом. Појединачне душе су међусобно сједињене у космичкој души. „Свака појединачна душа у односу на душу целине није одсечена већ обухваћена њоме, тако да су све душе једна.“⁴³³ Међутим, Плотин не одбацује личну бесмртност.

Испод сфере космичке душе налази се сфера материјалног света. У складу са својим схватањем еманацијског процеса као исијавања светлости, Плотин учи да светлост истиче из средине и излази напоље, замућујући се постепено, све док не потамни у потпуном мраку који представља твар по себи, схваћена као недостатак светлости (στέρησις).⁴³⁴ Твар потиче из Једног, али по себи, на својој најнижој граници, она је најнижи ступањ свемира и представља антитезу Једном. Утолико уколико је осветљена формом, за њу се не може рећи да је потпуна тама, али уколико је насупрот оном умном и представља нужност (ἀνάγκη) из „Тимаја“, она је неосветљена, мрак. Плотин понавља платоновско схватање твари као ἀνάγκη, као антитезе умном. Зло материје представља овде радикалну антитезу јер се Плотин приближава метафизичком дуализму, који је ипак супротан духу његовог система, јер је сама материја лишеност, а не позитивно начело. „Природа супротна облику јесте лишеност.“⁴³⁵ Тварни свет је оспољење умног, а умно и чулно су повезани тако да чулно одсликава умно према мери својих могућности.⁴³⁶ За разлику од Аристотела, видели смо да су за Платона форме у материји сабласне, нестварне, оне су само одрази истинских реалности у свету Ума. Плотин подвлачи апсолутну нереалност материје, јер све опажљиво у материјалном универзуму, укључујући и његову просторност и телесност, све осим нужне несавршености – све је форма, а не материја и сва активност у њему је активност душе. Материја је „основ и седиште облика“⁴³⁷, „подмет“⁴³⁸ и „не постоји“.⁴³⁹ Она је „небиће“⁴⁴⁰ и „под-лежећа“.⁴⁴¹ Материјални универзум је

⁴²⁷ V, 8, 4; VI, 7, 9; VI, 5, 6.

⁴²⁸ IV, 3, 5.

⁴²⁹ VI, 2, 22.

⁴³⁰ III, 8, 4.

⁴³¹ III, 8, 8.

⁴³² IV, 3, 10; II, 3, 17; V, 9, 9.

⁴³³ III, 5, 4.

⁴³⁴ VI, 3, 7.

⁴³⁵ I, 8, 11.

⁴³⁶ IV, 8, 6.

⁴³⁷ VI, 3, 4.

⁴³⁸ II, 4, 12.

последњи и најнижи у поретку добра, јединства и реалности и само је слика и одраз вишег. Материја је принцип зла. Али, овај свет је и слика интелигибилних богова и нико ко презире и мрзи његову лепоту не може да сазна и воли лепоту интелигибилног света.⁴⁴² Материја у телима, за разлику од интелигибилне материје, принцип је зла. „Пошто је душа зла када је помешана са телом и кад има с њим заједничке трпње и сва мњења.“⁴⁴³ Плотин није метафизички дуалиста. Материја је производ принципа изнад ње и коначно Једног.⁴⁴⁴ Он говори о егзистенцији материје у којој су последње и најниже форме тела. Ове форме тела не чине, као код Аристотела, јединство са материјом да би образовале просту реалност. Материја у чулном свету није за Плотина потенцијалност која може да се актуализује. Она је пасиван одраз форми, медијум у коме су присутне и који остаје потпуно непромењен и недотакнут њима. Не мења се, него увек остаје потпуна негативност и другост, одвојеност.⁴⁴⁵ Постоји огромна разлика између материје чулног света и материје интелигибилног света (νοητὴ ὕλη) која је потенцијалност која се вечно актуализује и формира. Наше више знање, знање о формама Ума, не дугује ништа телу или његовим чулима, већ долази Души директно изнутра од додира са Умом. Плотин говори о души непокретаној спољашњим утисцима, жудњама, нагонима, већ о чистој души (разум) покретаној изнутра „из првог начела које управља и влада.“⁴⁴⁶ Чула нас снабдевају удаљеним сликама интелигибилне стварности које нам могу помоћи да се сетимо себе и да усмеримо пажњу ка унутра и ка горе. Али, наше знање интелигибилног света ни на који начин се не изводи из чулне перцепције. И ово више знање снабдева наш разум принципима који процењују наше чулно искуство и регулишу наш живот у телу. С друге стране, чулна перцепција, осећања и физичке жеље нису чисто телесне, нису просто материјални утисци о променама тела, већ су резултат споја душе и тела. Тело (σῶμα) које није о-душевљено (ἐμψυχος) нема перцепцију, осећања или жеље. „Јер не би било ниједног тела да нема душевне моћи.“⁴⁴⁷ Душа, чак и на најнижем нивоу није никад пасивна у односу према телу, нити афектована телом, нема праве интеракције између њих: „чак се ни наша душа није читава спустила у тело, већ постоји један њен део који је вечно у умственом пределу.“⁴⁴⁸ Они се ипак комбинују да формирају стварност која опажа, осећа и жели као уједињена целина. То је жива ствар, сложеница тела и душе је структура састављена из слојева, одвојених, али у контакту. Плотин разликује чулну перцепцију и осећање од физичког догађаја или промене у телу. Он говори о перцептивној моћи душе. Прелаз од ниже ка вишој души одвија се на нивоу слика (одраза). „мудрост је нешто прво, а природа нешто последње – јер природа је слика мудрости и зато што је последњи део душе у себи поседује последњи одблесак појма.“⁴⁴⁹

Виша и нижа душа

Плотин разликује вишу и нижу душу. „Јер душа је много тога, чак све; она је и оно што је горе и оно што је доле. И свако од нас је умствени поредак; својим нижин деловима повезани смо са овим светом, а вишим и оним који припадају умственом поретку, повезани смо са умственим.“⁴⁵⁰ Виша

⁴³⁹ II, 4, 16.

⁴⁴⁰ Исто.

⁴⁴¹ III, 6, 7.

⁴⁴² II, 9, 8; Платон, Тимај, 37с, 6-7.

⁴⁴³ I, 2, 3.

⁴⁴⁴ I, 8, 7; II, 3, 17; III, 4, 1.

⁴⁴⁵ II, 4, 14.

⁴⁴⁶ III, 1, 9.

⁴⁴⁷ IV, 7, 3.

⁴⁴⁸ IV, 8, 8.

⁴⁴⁹ IV, 4, 13.

⁴⁵⁰ III, 4, 3.

душа је разумни део. „А другој души која је изван тела припада кретање ка оном Горе, ка лепом и божанском.“⁴⁵¹ „Душа на основу разума управља свиме.“⁴⁵² Виша душа представља јединство, док нижа представља мноштво. „Душа мора бити и једно и мноштво, подељена и недељива. Свакако, она је мноштво пошто су и бића мноштво, но једна је да би било једно то што садржава; јер она на основу свог мноштвеног јединства подарује живот свим деловима, а на основу свог недељивог јединства мудро води.“⁴⁵³ Плотин даље каже: „У телима је подељена зато што је тела не могу примити неподељену услед властите дељивости.“⁴⁵⁴ Плотин говори о „двострукости наших душа.“⁴⁵⁵ „И њен последњи део који је усмерен ка оном доле, јесте то што ствара.“⁴⁵⁶ Плотин овде говори о нижој души. Тело је облик, појам душе који настаје у материји.⁴⁵⁷ „Тело ствара душа.“⁴⁵⁸ Њега би требало назвати „постојањем, а не бивством.“⁴⁵⁹ Душа је троделна.⁴⁶⁰ Плотин разликује појудни, страсни и разумни део душе.⁴⁶¹ „Неразумни део душе дели се на појудни и страсни.“⁴⁶² То је нижа душа. „Појам човека настаје кад се споје душа и тело“⁴⁶³, док нешто касније Плотин наводи да је човек душа.⁴⁶⁴ На врху свог домања душа (ψυχή) живи на највишем нивоу Ума и са Умом може да се уздигне у само-трансценденцији до јединства са Једним. На дну, одговорна је за формирање тела у видљивом свету. Без обзира колико јој је широк домањај, разлика између ње и Ума се никад не губи (мада је на неким местима ова разлика замагљена) и она очувава платонску функцију посредника између света Ума и чулне перцепције. Не треба поистоветити Душу и Ум, или Ум и Прво јер „многоструко је доказано да се они међусобно разликују.“⁴⁶⁵ Душа је непосредни узрок последњег, а одраз вишег, првог. Права функција, активност јој је дискурзивно мишљење. Она треба да се уздигне изнад тога до умног живота непосредне интуитивне мисли. Иницијатива за ову само-трансценденцију увек долази одозго, од Ума. Ум осветљава Душу, дижући је на њен прави ниво. „Живот душе пак, живот прве душе која је заједно са умом, ближи је истини и она је добролика преко ума.“⁴⁶⁶ Веза између три хипостазе је хијерархијска разлика у јединству. Оне нису одсечене једна од друге. Једно и Ум су увек присутни у Души и раде на њој – то је вечно присуство и акција. Душа проиходи из Ума. Живот Ума је живот мисли у вечности, непосредно и симултано поседовање свих могућих предмета. Постоји разлика у односу на Душу – она из вечног живота прелази у живот у коме уместо да су све ствари присутне одједанпут, једна ствар долази иза друге и постоји след мисли и акција. Овај живот континуираног следа је време. Време је „живот душе у кретању.“⁴⁶⁷ То је за Платона објашњење Платоновог описа времена као „покретне слике вечности.“⁴⁶⁸ Оно је најбоља могућа слика на свом нивоу, мада немерљиво инфериорнија у односу на свој оригинал (ум, идеје), јер је више дифузна и подељена, има мање јединства. Уместо да одржи јединство унутар себе, оно га расипа изван себе.⁴⁶⁹ Материјални универзум постаје у овој Души – времену. Стални покрет живота је душа вечно форма. Душа уређује и влада материјалним универзумом. Плотин понавља Платона када назива Ум

451 II, 3, 9.
452 II, 3, 16.
453 IV, 2, 2.
454 VI, 2, 1.
455 IV, 3, 31.
456 II, 3, 18.
457 II, 7, 3.
458 I, 6, 6.
459 VI, 5, 2.
460 IV, 7, 14.
461 VI, 1, 12.
462 IV, 4, 28.
463 VI, 7, 4.
464 Исто.
465 II, 9, 1.
466 I, 7, 2.
467 III, 7, 11.
468 Платон, Тимај, 37d 5.
469 III, 7, 11.

„правим демијургом и творцем универзума“⁴⁷⁰, али он је то само утолико уколико снабдева Душу са λόγοι који усмеравају његово стварање и производе отеловљене форме ствари. Душа је увек непосредни творац, који директно оперише на материјалном универзуму са оним што прими од Ума. Душа од Ума добија идеје на основу којих ствара. „Значи она ствара на основу облика, па и душа према томе мора да даје оно што добија од ума. Но пошто је примила моћ стварања и пошто није испуњена првим појмовима, она неће стварати само на основу оног што је примила, већ ће стварати нешто и сама од себе и то је, јасно, лошије.“⁴⁷¹ Логос је активан и образујући принцип, а не статични и беживотни образац, који је израз или слика принципа који припада вишем нивоу. Душа је Логос Ума, а форме у њој су λόγοι интелегибилног света. Логос изведен из Ума, чува кроз Душу материјални универзум у најбољем могућем реду и доводи га у јединство које је најбоља могућа слика јединства Ума. Душа уређује и влада материјалним светом не споља, већ изнутра као природа. То не значи да је Душа иманентна универзуму у смислу да је затворена у њему. Плотин каже да је тело у души, а не душа у телу.⁴⁷² Ред и поредак извиру из Душе спонтано, невољно. Душа извири из Ума као спонтани резултат контемплације Једног од стране Ума и њена продукција тела и акција на телу је спонтани резултат њеног повратка контемплацији Ума. Акција је за Плотина контемплација. Акција Душе извири спонтано из њеног вишег дела и његове контемплације. Испод више душе, која је у директном додиру са Умом и која је посредник између интелегибилног и материјалног света, лежи њена слика⁴⁷³ или логос, иманентни принцип форме, живота и раста који Плотин назива природом. Она је универзална Душа која оперише на свом најнижем нивоу на коме је вечито заузета телом. Логос све активности Душе доводи у јединство као живућа и оформљујућа сила која оперише на различитим нивоима. Као што се Душа враћа Уму у контемплацији, тако се и Природа враћа кроз контемплацију више душе. На најнижем нивоу душе контемплација је најслабија, а производња као њен резултат је сенка стварности, форми у телу. Они чине свет материјалног универзума у коме природа оперише као принцип јединства и целине. То је последња манифестација универзалне Душе која не може, као индивидуалне душе, да падне у просторно - временску одвојеност. То је део душе који има функцију давања живота и стварности телу чинећи га одређеним. Али, она не формира просту стварност са телом, већ задржава суштинску одвојеност платонске душе. На највишем нивоу Душа је изједначена са Умом. Индивидуалне душе задржавају своју индивидуалност и на највишем нивоу.⁴⁷⁴ Али, оне су једно са универзалном душом. Тако су универзалне, без просторних баријера и ограничења, да је целина присутна у сваком делу.⁴⁷⁵ Међутим, чак и на овом нивоу јединство делова и целине је мање савршено него оно форми Ума, и пошто је природа Душе да оперише на најнижем нивоу света простора и времена, неке индивидуалне душе имају тенденцију ка већем степену одвојености и изолације. Та тенденција их води отеловљењу и постојању на нивоу нижег сопства. Плотин говори о паду душе, али и о томе да је то њена добра и нужна функција бриге за тело.⁴⁷⁶ Више сопство увек остаје горе и ми у телу можемо да изаберемо да ли ћемо живети на његовом нивоу и проширити се до његове универзалности, или ћемо се окренути изолованој одвојености материјалног света, где су ствари спољашње и одсечене једна од друге. Душа везана за тело представља самоизолацију и уски егоизам. Више сопство остаје непромењено и недодирнуто.

⁴⁷⁰ V, 9, 3; II, 3, 18.

⁴⁷¹ II, 3, 17.

⁴⁷² IV, 3, 9.

⁴⁷³ IV, 4, 13.

⁴⁷⁴ IV, 3, 5.

⁴⁷⁵ IV, 3, 8; V, 1, 2; VI, 4, 14.

⁴⁷⁶ IV, 8, 5; IV, 3, 12.

Онтолошко јединство и дуализам

Човек је за Плотина у извесном смислу божански и предмет философије је да разуме ову божанскост и да успостави однос са трансцендентним извором ове божанскости – Једним. Јединство са богом Плотин успоставља преко учења о правом сопству. Структура реалности је статична и вечна. Статично не значи беживотно. Интелигибилни свет, највиши ниво бића је свет који кључа од живота.⁴⁷⁷ Највиши живот је живот контемплативне активности, а живот покрета, промене, продукције и акције на физичком плану само је далеки и бледи одраз. Човек је, за Плотина, биће на најнижем божанском нивоу – нивоу душе који се протеже од нижег дела интелигибилног до света чулног. Човек је двострук.⁴⁷⁸ Наше право сопство, унутрашњи човек је наша виша душа која постоји вечно близу Ума и он је стално осветљава. Она нити греша, нити пати и остаје вечно слободна у својим рационалним и интелектуалним активностима од тела и овог света у који виша душа не силази. „Душа је сама по себи, по својој суштини бестрпна. То бесмртно и непропадљиво мора бити бестрпно.“⁴⁷⁹ Оно што улази у нижи свет је само одраз више душе, слика или њен израз на нижем нивоу, која се спаја са телом да формира „заједнички ентитет“, „мешавину“. Други човек или ниже сопство греша и пати. Плотин понавља Платона који прави оштру поделу бесмртне и смртне душе у „Тимају“⁴⁸⁰ и Аристотела који разликује ум као право сопство у односу на комплекс душа-тело.⁴⁸¹ Видели смо да, с једне стране, Плотин наглашава јединство душе на свим њеним нивоима, док, с друге стране, наглашава одвојеност ума и његову дихотомију у односу на комплекс душа-тело. „Истински човек је другачији и очишћен је од свега тога, пошто поседује врлине које се налазе у мишљењу и које заиста мирују у самој одвојеној души, која је већ и овде одвојена и одвојива.“⁴⁸² На нивоу Ума, душа је потпуно одвојена од тела. „Душа врлином постаје у добру зато што не живи живот тог сложеног, него се већ сада одваја.“⁴⁸³ Плотин говори о дихотомији ума (слободе) (*νοῦς*) и природе (*φύσις*). „Ум се не меша, већ је одвојен.“⁴⁸⁴ Плотин такође наводи: „Једно је почело зала, а друго добара и све је супротно у ове две природе.“⁴⁸⁵ „Већ душа има одвојено место у смислу непостојања у материји. Не бити у материји за душу значи не бити с њом сједињен, а то значи да из ње и материје не настаје нешто јединствено; то пак значи да душа не постаје у материји као у основу, а то је одвојеност.“⁴⁸⁶ Одвојеност за Плотина значи „бити међу боговима, тј. у умственом поретку.“⁴⁸⁷ Сваки човек је двострук, каже Плотин, „с једне стране је нешто уједињено, а с друге је он сам.“⁴⁸⁸ Међутим, Плотин говори о средишњем положају душе коју можемо да усмеримо на горе или на доле – што говори о трихотомној подели душе: „Један део наше душе је увек усмерен ка интелигибилној стварности, један стварима овог света, а један је у средини између њих: јер је душа једна природа са

⁴⁷⁷ VI, 7, 12.

⁴⁷⁸ VI, 4, 14.

⁴⁷⁹ I, 1, 2.

⁴⁸⁰ Платон, Тимај, 69c – d.

⁴⁸¹ Аристотел, Никомахова етика, 1177b – 1178a.

⁴⁸² I, 1, 10.

⁴⁸³ I, 7, 3.

⁴⁸⁴ I, 8, 2.

⁴⁸⁵ I, 8, 6.

⁴⁸⁶ I, 8, 14.

⁴⁸⁷ I, 8, 7.

⁴⁸⁸ II, 3, 9.

много моћи.⁴⁸⁹ Овде Плотин наглашава јединство душе на свим њеним нивоима, јер је она једна природа са различитим способностима. „Душа прожима целину.“⁴⁹⁰ Моћи које постоје у души су „мишљење, опажање, закључивање, жудња, разумно и добро стварање...“⁴⁹¹ „Потом и душа, мада је јединствена, јесте мноштвена иако се не састоји из неких делова; у њој постоји мноштво моћи, разумевање, жудња, перцепција, које су моћи обухваћене једним као неком везом.“⁴⁹² Свако живо биће „сложено је из душе и природе тела.“⁴⁹³ Плотин наглашава јединство тело-душа. „Јер душа не би могла постати у њој да не постаје на основу присуства материје.“⁴⁹⁴ Ум је у овом контексту једна од моћи душе. „И мишљење нам припада тако што је душа умна...“ „кад је ум активан у нама. Јер и он је део нас и ка њему се успињемо.“⁴⁹⁵ Плотин наглашава јединство душе говорећи да се она не састоји из делова, већ да се ради о моћима душе. „Непромишљено је тврдити да је оно владајући део душе. Јер на који ће начин поделити душу те тврдити да је нешто (у њој) један део, друго други, а треће тај владајући део.“⁴⁹⁶ Плотин идентификује овај средишњи „део“ са разумом (дискурзивним) и говори да смо то „ми“, наше право сопство. „Активности ума долазе одозго а чулна опажања одоздо: ми смо принципијелни део душе, који је у средини између две моћи, лошије и боље, лошија – чулна перцепција, а боља – ум.“⁴⁹⁷ За Плотина, душа је јединство у свим њеним моћима и на свим њеним нивоима. Ипак, он, као што смо видели, наглашава трансценденцију Ума. Он нас осветљава и ми оперишемо на његовом нивоу, али нисмо, стриктно говорећи, Ум, па бити осветљен њиме и уздигнут подразумева извесну трансценденцију сопства (душе). Философско спасење душе, очишћење, одвајање и повратак на право место, Плотин заговара исто као и Платон. Ради се о дихотомији – више сопство је одвојено и не утиче се на њега. Оно зрачи и управља нижим делом и учествује у универзалној души. За Плотина, као и за Аристотела, ум је неосетљив, а то је случај и са Платоновом душом. Наше право, рационално сопство не греша, нити пати. „Свака душа која се одваја, поседује одвојене и властите делатности и не својата телесне трпње пошто већ види да је она једно, а тело друго.“⁴⁹⁸ Више сопство не може да сиђе на ниво тела, нити да буде потпуно увучено у његов живот. Може само да усмери пажњу на горе или на доле; доле – на индивидуалне бриге света, тело и за тело везану нижу душу обузету растом, храњењем и чулима. „Душа, након што се одвоји од жудњи које преко тела поседује... и након што се отресла осталих страсти и прочистила од оног што утеловљена поседује и након што је остала сама – одложила сву ружноћу друге природе...“⁴⁹⁹ Она може усмерити пажњу и на горе, користећи светло Ума које јој је увек доступно, да се прошири до универзалног вечног света истине и правог бића, са кога може бити уздигнута до јединства са Једним. Или може да се колеба између ова два. За Плотина, права усмереност је активност душе на њеном правом, интелектуалном нивоу. Интелектуална активност је рационално – дискурзивно мишљење. Право сопство живи на нивоу Ума. Пут горе представља „буђење“ из сна и опсесије потребама и жељама нижег сопства у свету чула акцијом интелектуалне и моралне самодисциплине. И моралност и контемплација нужни су за јединство са богом.⁵⁰⁰ Морални прогрес везан је за интуитивно, контемплативно знање које је последња станица пре коначног јединства. Треба да се „одвајамо од онога што нам је придодато и да не будемо то састављено, то удушено тело у коме преовлађује природа тела, тако да тај заједнички живот више припада телу.“⁵⁰¹ Право сопство не може бити повређено никаквим спољашњим патњама или губицима. „Други човек“, комплекс тело-душа пати.

489 II, 9, 2.
490 IV, 7, 8.
491 Исто.
492 VI, 9, 1.
493 II, 1, 2.
494 I, 8, 14.
495 I, 1, 13.
496 IV, 2, 2.
497 V, 3, 3.
498 II, 3, 15.
499 I, 6, 5.
500 VI, 7, 6.
501 II, 3, 9.

Истинско сопство задржава своју контемплацију Једног. Плотин задржава стоички идеал слободе од ирационалних афеката и страсти (ἀπάθεια). Απάθεια значи ослобођење правог, рационалног сопства од илузија и ометања нижег сопства и омогућавање да живи свој прави живот неометано. То се постиже ако се нижи, тело-душа комплекс држи под стриктном дисциплином и контролом. Слобода човековог истинског божанског сопства – задатак је философа да то постигне. Ради се о постизању чистоће, одвојености и слободе. Као и Платон у „Федону“ и Плотин наводи да је смрт добродошла философу, јер је земаљско тело терет и извор ометања. То важи само за земаљско тело; постоје и друга материјална тела у универзуму која нису сметња животу душе. Плотин говори о небеским телима направљеним од ватре, која су прилагођена души иако су материјална.⁵⁰² Више сопство може бити ометено сликама које му се презентују одоздо, али увек задржава своју независну моћ селекције, суђења и одлучивања према принципима које прима од Ума, са којим је, на највишем нивоу, увек у контакту. Душа успоставља себе на свом највишем нивоу у свету Ума. Она расте до јединства са Једним, што јој је циљ. То представља коначно јединство. Душа постиже свој прави ниво у Уму комбинацијом интелектуалног и моралног напора, док је живот и активност интелегибилног света контемплација, а не спољашња акција. Човек, за Плотина, као што смо видели, није интегрисано јединство тела и душе, већ биће чије право сопство егзистира на чисто интелектуалном или духовном нивоу; само његов логос силази у овај нижи свет тела, а тело и ниже ја не могу ништа да допринесу духовном животу вишег ја. Код Плотина се не уздиже цео човек, право ја остаје нетакнуто и одвојено. Душа треба да живи у контемплацији на највишем нивоу реалности са кога може бити уздигнута у јединство. Уздизање је окретање ка унутра, ка дубини сопства, чишћење и уједињавање. Али, коначни контакт или визија није нешто што ми постижемо својим напором. Морамо да чекамо да се Једно појави, да објави своје вечно присуство нашој души.⁵⁰³ Једно притом није идентично са нашим правим сопством; мистично јединство није крај откривања ко смо ми уствари. Једно подразумева љубав која, као у Платоновој „Гозби“, не ишчезава када постигне свој предмет, већ постоји у коначном сједињењу.⁵⁰⁴ Мистично јединство са Једним је идентично са визијом и јединством Ума. Интелект не губи свој идентитет у Једном које остаје вечно друго у односу на њега и све ствари. Ствари које су друго у односу на Једно нису илузија, нити се губе на било ком нивоу бића испод Једног. Плотинов мистицизам није монистичан, већ теистичан. Код Плотина се ради о јединству љубавника, а не о мистицизму у коме душа тежи да реализује себе као Апсолут.

Као што смо видели, Плотин негде јако инсистира на разлици између Ума и Душе. Он говори о трансценденцији Ума у односу на Душу.⁵⁰⁵ На неким местима, међутим, сугерише да постоји јако мала разлика, или је уопште и нема. У сваком случају, разлика и одвојеност између Једног и Ума је већа него између Ума и Душе. Ипак, има места где су Једно и Ум приближени.⁵⁰⁶

⁵⁰² II, 1, 4.

⁵⁰³ V, 3, 17; V, 5, 8.

⁵⁰⁴ I, 6, 7; III, 5, 4.

⁵⁰⁵ V, 3, 2.

⁵⁰⁶ VI, 4, 5.

Појам душе код светог Григорија Ниског

Подела душе код Григорија

Представљање поделе душе код Григорија уследиће у два корака. Најпре ћемо поделу душе представити у „De anima et resurrectione“.⁵⁰⁷ Потом ћемо посматрати поделу душе из других Григоријевих списа.

Троделност душе

У An et res Григорије најпре утврђује постојање различитих активности у души. Поред мишљења, могу се посматрати и друге делатне силе у души.⁵⁰⁸ Ове делатне силе су бес и пожуда са њиховим различитим карактеристикама које одговарају човековој души.⁵⁰⁹ Из чињенице да се у људској души активирају различите делатне силе, Григорије закључује да постоје центри активности из којих се изводе душевне делатности. Бес делује кроз $\theta\upsilon\mu\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$. Телесна пожуда се ослобађа из $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ -а: „Јер човек може много тога видети што је створио $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, а опет много тога што је проузроковао $\theta\upsilon\mu\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$.“⁵¹⁰ Григорије у овом контексту изричито указује на то да $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ и $\theta\upsilon\mu\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ нису саставни део тела него душе: они нису телесне врсте, него интелигибилне ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\nu$).⁵¹¹ Троделност душе изводи Григорије на основу искуствених и датих различитих деловања у оквиру душе.⁵¹² Григорије не говори о теоријској основи овог разликовања, али може се поћи од тога да он овде претпоставља став о противречности: докази о деловању душе, нужно ће довести до противречности.⁵¹³ Ово доказивање претпоставља да се супротне активности не могу свести на заједнички узрок. Из Григоријеве поделе душе постаће видљиво да он, иако не разматра опширно Платонову поделу душе, своја схватања ипак формулише на њеној основи.

Деловање способности душе

Григорије не даје систематску представу деловања појединих способности душе. Ипак, из његовог описа деловања $\theta\upsilon\mu\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ -а и $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ -а, може се закључити да он деловање појединих способности не замишља другачије од Платона. И овде се могу повући јасне паралеле између

⁵⁰⁷ Sveti Grigorije Niski, De anima et resurrectione, у даљем тексту: An et res.

⁵⁰⁸ An et res, 199C 10-11.

⁵⁰⁹ Исто, 199D6 – 200A4.

⁵¹⁰ Исто, 200D3-5.

⁵¹¹ Исто, 200A 6-7.

⁵¹² Исто, 199D 5.

⁵¹³ Исто, 200A7 - B5.

Григорија и Платона. *θυμοειδές* и *ἐπιθυμητικόν* према Григорију теже у свом деловању одређеном добру. *θυμοειδές* хоће да се освети ономе ко је одговоран за губитак задовољства.⁵¹⁴ *Ἐπιθυμητικόν*⁵¹⁵ циља на супротност од телесног недостатка који је праћен осећајем незадовољства.⁵¹⁶ Кроз способности душе делује пожуда коју изазива опажање недостатка.⁵¹⁷ *Ἐπιθυμητικόν*-у и *θυμοειδές*-у је, према Григорију, својствено одређено осећање: за деловање обе ове способности душе карактеристично је специфично задовољство. Како *θυμοειδές*-у, тако и *ἐπιθυμητικόν*-у јесте својствено мишљење које прати позитивна или негативна емоција. Тежњу *ἐπιθυμητικόν*-а усмерену ка добру, изазива интеракција задовољства (*ἡδονή*) и незадовољства (*λύπη*). Делатна тежња у активности *θυμοειδές*-а види се по интензитету помешаних осећаја.⁵¹⁸

Паралеле са Платоном приморавају нас да претпоставимо да је Григорије добро познавао његову психологију. Ако посматрамо Григоријеве ставове појединачно, показаће се да он није систематски пратио Платона, него је његове мисли уградио у сопствену расправу. Ова Григоријева радна метода постаће јасна на основу увида у улогу платонског духовног наслеђа које је обележило културу на дуго година: Григорије је био добро упознат са Платоновом науком о души и користио је његове мисли за сопствено доказивање, а да му није било потребно да нешто свесно позајмљује.

Хијерархија способности душе

И код Григорија можемо да разликујемо оно добро које је својствено способностима душе и оно које њима није својствено, али њему ипак под извесним околностима тѐже. Гаранцију оптималног функционисања целокупне душе са аспекта дејства својственог свакој способности, чини у овој ситуацији нужним одређени однос надређивања и подређивања међу способностима душе. Оно добро које је својствено *ἐπιθυμητικόν*-у јесте код Григорија гаранција виталних функција организма.⁵¹⁹ Као чињенично добро *θυμοειδές*-а Григорије одређује заштиту организма од спољашњих непријатеља.⁵²⁰ Пошто ниже способности немају знање о томе шта је њихово стварно добро, нужан је одређени однос надређивања и подређивања у оквиру душе, ради гарантовања нормалног функционисања целе душе. Цела душа функционише оптимално онда када се ум у оквиру душе покаже меродавним.⁵²¹ Тиме ум има задатак да влада нижим способностима душе.⁵²² Под владавином мишљења *θυμοειδές* и *ἐπιθυμητικόν* теже оном добру које је њима својствено и при томе показују своје специфичне врлине.⁵²³ Владавина ума над осталим способностима душе гарантује јединство⁵²⁴ и оптимално функционисање целе душе.⁵²⁵

Ови ставови дозвољавају закључак да је Григорије скицирао поделу душе у *An et res* на основу Платонове поделе душе. Из представљања деловања појединих способности и из описа унутар-душевне хијерархије код Григорија, произилази да он, упркос неким одступањима, детаљно следи Платона: структура деловања способности душе је неизмењено платонска. У деловању способности показују се моменти душевне активности који се могу пратити и код Платона: способности су у свом деловању интенционално усмерене на одређено добро. Кроз способности делује пожуда која се

⁵¹⁴ Исто, 203В 5-7.

⁵¹⁵ Григорије користи израз *ἐπιθυμία* уместо *ἐπιθυμητικόν*-а: исто, 203В8; 204А6.

⁵¹⁶ Исто, 203В8 – С2.

⁵¹⁷ Исто, 222В5-8.

⁵¹⁸ Исто, 203В8 – 204А7.

⁵¹⁹ Исто, 206А3-5.

⁵²⁰ Исто, 208D9 – 209А1.

⁵²¹ Исто, 206D3 – 207А3.

⁵²² Исто, 209А4-7.

⁵²³ Исто, 206D3 – 207А3.

⁵²⁴ Исто, 206В6 – С2.

⁵²⁵ Исто, 206D7 – А3.

ослобађа интеракцијом осећаја незадовољства и задовољства. У деловању способности активира се мишљење које омогућава усмеравање пожуде на одређено добро. Нормативна хијерархија у оквиру душе код Григорија дозвољава закључак да код њега, као и код Платона, ниже способности немају знање о томе шта је њихово стварно добро. Ум је код Григорија, исто као и код Платона, инстанца која уједињује целокупну душу ради оптималног деловања. С друге стране, не спроводи Григорије поделу душе у *An et res* тако систематски и појмовно издиференцирано као што то ради Платон у својим делима. Разлика се овде објашњава различитим интенцијама ова два аутора: Платон развија своју науку о души у „Држави“ као систематску основу за науку о држави. Тежња за влашћу код философа, која се неограничено може остварити само у државној форми монархије или аристократије, легитимише се само кроз теоријско ударање темеља структуре људске душе. Инфериоран положај слојева радника и занатлија у платонској идеалној држави образлаже се, с једне стране, различитом мером реализованог виђења истине пре укључивања душе у циклус реинкарнација, а с друге стране, способношћу λογιστικόν-а инкарниране душе да функционише. Та способност λογιστικόν-а је индивидуално различито обележена. У овом контексту су потребни појмовно диференцирана троделност душе и јасан опис задатака делова, као и опширно представљање група пожуда. Григорије је у *An et res* вођен сасвим другом намером: њему је стало до тога да хришћанско учење представи убедљиво. Стога код Григорија одређени аспекти науке о души, који су Платону били важни, губе своју теоријску релевантност. Свом сопственом посматрању људске душе у *An et res* Григорије претпоставља извесне критичке примедбе у вези са нехришћанским ученим увидом у људску душу. Упркос бројним истраживањима у науци не постоји јединствено мишљење о суштини нижих способности душе. Нехришћанска наука не може доћи до задовољавајућег резултата по овом питању, пошто се она не оријентише према Светом Писму и прихвата егзистенцију небожанских супстанција у души. Зато Григорије у своју расправу неће да укључи њене резултате.⁵²⁶ Константна висока мера ослањања на Платона може, под овим претпоставкама, да има два разлога. Први је да је Григорије упркос израженој критици нехришћанске науке могао да преузме њене поједине налазе. Овај поступак одговара Григоријевој селективној радној методи и стоји у сагласности са његовим критеријумима за ослањање на нехришћанску науку. Други је да је платонско духовно наслеђе као саставни део општег Григоријевог знања могло да се улије у његове ставове.

Подела душе у осталим Григоријевим списима

Григорије је у делу „*De vita Moysis*“⁵²⁷ направио интересантну синтезу платонске и библијске симболике, описујући структуру душе. Овде се структура душе оцртава на основу платонске троделности - λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές, а интеракција способности душе описује се на основу слике из Светог Писма која говори о стубовима на вратима и доворотнику.⁵²⁸ Другачије него у делу *An et res*, овде се мисли на одређено устројство душе помоћу израза ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές⁵²⁹ или θυμός и ἐπιθυμία.⁵³⁰ Овде се душа може окарактерисати као пожудна (ἐπιθυμητική) или гневна (θυμώδη).⁵³¹ Λογιστικόν⁵³² или λογισμός,⁵³³ јесте одређени модус активности мишљења коме је својствен висок степен извесности.⁵³⁴ Θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν означавају се као носећи делови душе.

⁵²⁶ Исто, 200B6 – 201B2.

⁵²⁷ Sveti Grigorije Niski, *De vita Moysis*, у даљем тексту: *Vit. Moys.*

⁵²⁸ *Vit. Moys.*, 62, 7-12.

⁵²⁹ Исто, 62, 12.

⁵³⁰ Исто, 62, 13.

⁵³¹ Исто, 63, 5-6.

⁵³² Исто, 62, 12.

⁵³³ Исто, 62, 14; 63, 1; 63, 4.

⁵³⁴ Исто, 63, 2.

Ум повезује обоје, једно са другим, и бива њима ношен.⁵³⁵ Пошто је суду мишљења својствен већи ступањ извесности, мишљење има задатак да удружи делове душе до оптималне делотворности целокупне душе.⁵³⁶ Са друге стране, θυμός подстиче мишљење да буде храбро, а пожуда га уздиже да буде део Доброг.⁵³⁷

Платонски елементи у оваквој представи јасно долазе до изражаја. Душа се дели на λογιστικόν, θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν. Одређена унутар-душевна хијерархија означава се сасвим платонски, као нужна за гаранцију оптималне функције целе душе. Истовремено подела душе у делу Vit. Moys показује Григоријев слободан третман Платоновог материјала: он је платонске елементе уградио у свој тематски оквир и комбиновао их са појмовима и сликама из хришћанског извора.

У делу „О девствености“ Григорије разликује више делатних моћи или стања душе, наиме, размишљање, пожуду, тугу, бес и друге делатне силе.⁵³⁸ Ове моћи душе су инструменти које треба искористити, а њихова употреба одређује се нормативно: свака од ових моћи, сила, треба да испуни одређени задатак и при томе мора да тежи одређеном добру. Ако ове силе испуњавају свој стварни задатак и теже свом стварном добру, онда се оне употребљавају природно и примерено (κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸ οἰκεῖον). Стварно добро пожуде јесте Бог, а не ствари овога света. Гнев (ὁ θυμός) и бес (ἡ ὀργή) имају задатак да чувају од грехова. Задатак храбрости (ἡ ἀνδρεία) и срчаности (τὸ θάρσος) јесте да одбије унутрашње и спољашње непријатеље. Нада (ἐλπίς) и истрајност (ὑπομονή) имају задатак да подрже борбу против искушења. Задатак туге (ἡ λύπη) јесте да подупире кајање због грехова. Правичност се у оквиру душе остварује онда када се тачно спроведе дефиниција задатка и објекта делатних сила. У пожуди према Богу (τῇ κατὰ θεὸν ἐπιθυμία) мора се активирати тежња ка вишем, а да се пронађе оно корисно за живот јесте функција практичне (σοφία) и теоријске мудрости (φρόνησις). Примерена употреба делатних сила створиће хармонију целе душе, која је функција стварне промишљености (ἡ ἀληθὴς σωφροσύνη). У овом оквиру промишљеност може да се дефинише као добро промишљено управљање свим душевним активностима мудрошћу. Она гарантује оптимално функционисање целе душе. Једно такво стање или расположење душе има корене у самоспознаји. Ако делатне силе не изврше свој стварни задатак, људска душа ће се изопачити, постаће противприродна.⁵³⁹ У вези са описом душе у делу „О девствености“ може најпре да се утврди да се овде, у оквиру душе, раздвајају различите ствари. Утолико се може говорити о подели душе, при чему се структура душе описује помоћу способности или делатних сила. И мисао о нормативности показује се у опису деловања појединих способности или делатних сила. Гарантовање оптималног функционисања целе душе чини нужним да се поједине способности активирају не произвољно већ нормативно. Свака способност у оквиру душе мора да испуни одређени задатак, који се означава као њен прави, стварни задатак. Ако способности душе испуне свој прави задатак, доделиће им се, као код Платона, одређена врлина. Ипак, треба истаћи да је тематски оквир, у коме се спроводи ова подела душе, обележен темама које су мало платонске. Ове теме су изразито хришћанске и приказане су кроз намеру списка „О девствености“. Тематски оквир овог списка поставља услов да платонске мисли само ограничено утеку у ове ставове, чак и кад се недвосмислено појаве поједине темељне Платонове мисли. Сличност се у овом случају не мора сводити на позајмљивање, него пре треба да се разуме из самог предмета који допушта сличне описе.

Код описивања душе у делу „О стварању човека“⁵⁴⁰ Григоријев поступак тече у две фазе: најпре он спроводи поделу бића и врста. На овој теоријској основи врши се онда подела душе на способности. Целу душу Григорије дели на интелегибилну и телесну. Унутар категорије телесног он прави разлику између беживотног и живог. Живо се, са своје стране, дели на оно што нема чулно опажање и на оно што га има. Оно што има чулно опажање састављено је из онога чему је дат ум и

⁵³⁵ Исто, 62, 12-16.

⁵³⁶ Исто, 63, 1-9.

⁵³⁷ Исто, 62, 16-17.

⁵³⁸ Свети Григорије Ниски, О девствености, у: Красота девствености, Манастир Хиландар, 1998, стр. 41.

⁵³⁹ О девствености, стр. 50.

⁵⁴⁰ Свети Григорије Ниски, О стварању човека, у: Господе, ко је човек?, Београд, 2003.

онога што нема ум.⁵⁴¹ Беживотна материја ствара основу за живе врсте у којима се душевни живот остварује у различитој мери. Вегетативну форму живота имају биљке. Вишу животну форму представљају врсте које су организоване према чулном опажању. Тиме је и дат одређени редослед стварања врста, по коме је нижи ниво основа за виши: беживотна материја ствара основу за стварање биљака, биљке су основа за стварање врста са чулним опажањем. Човек се ствара на основу врста које поседују чулно опажање. Ratio не може из овог разлога да буде другачије у телу, него као мешавина са телом, које је организовано сходно чулном опажању. Редослед стварања, који извештај о стварању (Постање) даје – биљке, животиње, човек – јесте наставак, даље кретање ка савршеном.⁵⁴² Подела врста је теоријска основа за диференцирање те три форме душевног живота.⁵⁴³ Вегетативна способност омогућује раст и примање хране и тиме гарантује опстанак организма.⁵⁴⁴ Вегетативна способност је заступљена код биљака.⁵⁴⁵ Следећа способност садржи вегетативну способност, а поред тога има и способност чулног опажања.⁵⁴⁶ Ова способност карактерише жива бића без ума. Способност мишљења је највиша форма душевног живота и својствена је живим бићима са умом. Способност мишљења садржи вегетативну способност и способност чулног опажања и стога важи као потпуна.⁵⁴⁷ Григорије у контексту своје поделе душе изразито указује на то да одвојене способности не треба разумети као три изоловане душе.⁵⁴⁸ Делатне способности душе стоје у одређеном односу надређивања и подређивања, који може бити различит. У стању будности разум влада уз подршку чулног опажања, при чему је вегетативна способност активна на специфичан начин. Задаци, између способности душе у овој унутар-душевној хијерархији, су подељени на следећи начин: разум одређује храну; способност чулног опажања обезбеђује узимање хране; вегетативна способност омогућује усвајање узете хране. У стању спавања преокреће се хијерархија душевних способности: вегетативна способност делује као доминантна. Активност виших способности, напротив, престаје у сну. Док вегетативна способност омогућава варење, она за своју активност тражи целокупан учинак душе.⁵⁴⁹ Стање ума у сну може се упоредити са стањем ватре испод сламе. Она не гори, него се пуши. Ватра овде не развија своју специфичну активност као пламен, а ипак није потпуно угашена. Исто тако, ум због престанка чулног опажања не може да развије своју специфичну активност у сну. Ум и вегетативна способност нису сепаратни делови душе, него димензије унутар-душевне активности.⁵⁵⁰ Упоредујући поделу душе о којој се говорило у другим Григоријевим списима, са описом душе у делу „О стварању човека“, долазимо до следећег закључка. Григорије је према тематском оквиру својих ставова могао другачије да окарактерише људску душу. У делу „О стварању човека“ Григорије је хтео да објасни прогресивно стварање врста кроз Божје стварање. Троделност душе у виду λογιστικόν-а, θυμοειδής-а и ἐπιθυμητικόν-а, овде једва да је могло да буде сврховито.

Григоријево схватање пожуде

Пожуда је, за Григорија, пре свега интенционална активност душе, у којој се тежи нечему одређеном. Као противтежу ставовима о пожуди као медијуму деловања рђавог у човеку, сакупимо неке

⁵⁴¹ О стварању човека, стр. 17.

⁵⁴² Исто, стр. 17.

⁵⁴³ Исто.

⁵⁴⁴ Исто.

⁵⁴⁵ Исто.

⁵⁴⁶ Исто.

⁵⁴⁷ Исто, стр. 18.

⁵⁴⁸ Исто, стр. 33.

⁵⁴⁹ Исто, стр. 29.

⁵⁵⁰ Исто, стр. 32.

Григоријеве изјаве у смислу позитивне улоге појуде: према Григорију, појуда може бити подстакнута од сваке, било какве емоционалне везе са материјалним, али и усмерена само на Бога.⁵⁵¹ Постоји појуда за невидљивим, појуда за мудрошћу, појуда за Богом.⁵⁵² Врлини и девствености тежи се у појуди.⁵⁵³ Као узор или пример практиковане појуде за стварно добрим важе Макрина са својим женама и Мојсије.⁵⁵⁴ Појуда гарантује интенционално усмерење човека на Бога, уколико ослободи енергију за успон ка Богу.⁵⁵⁵ Усмерење појуде ка Богу јесте карактеристика душевне зрелости: по аналогији са телом, где ерос развија своје функције тек у зрелом телу, које још није нападнуто старачком слабошћу, појуда за Богом може да се појави само у зрелим душама.⁵⁵⁶ Појам ероса код Григорија је многослојан, а његова употреба многострука: Григорије каже да душу, с обзиром на лепоту логоса, рађава нетелесна и ужарена стрелица ероса. У овом контексту Григорије дефинише ерос као интензивирани агапе (ἐπιτετα μένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρωσ λέγεται). Деловање ероса овде ће произвести не стид, него славу.⁵⁵⁷ Безграничан порив за Богом јесте особина душе која тежи добру на начин ероса.⁵⁵⁸ Божански и чисти ерос (τὸν θεῖον καὶ καθαρὸν ἔρωτα) према самом Христу, била је душевна диспозиција Макрине.⁵⁵⁹ Каналисање делатне снаге ероса на нематеријално добро, даје божанско и блажено задовољство.⁵⁶⁰ Објекат ероса Григорије одређује нормативно: снагом ероса не треба прижељкивати ствари овога света, него само оно истински лепо.⁵⁶¹ Ерос је код Григорија појуда са посебном снагом: афект ероса јесте најјачи афект.⁵⁶² Појам еротске љубави стога се уводи ради карактеризације појуде која има посебан интензитет. Пошто Григорије говори о материјалном еросу (ὁ ὑλικὸς ἔρωσ)⁵⁶³, може се по томе закључити да он прави разлику између материјалног и нематеријалног ероса. О нематеријалном еросу ради се сигурно онда кад Григорије каже да мудрост треба прижељкивати еротично (ἐράσθητι).⁵⁶⁴ Онај ерос кога Григорије назива божанским (τὸν θεῖον ἔρωτα) јесте нематеријални ерос.⁵⁶⁵ Код појуде за стварно добрим, према Григорију, није могуће коначно испуњење. Поновљено пуњење у случају стварно доброг неће проузроковати задовољење, него ће оно да повећа интензитет порива.⁵⁶⁶ Услов за могућност таквог перманентног интензивирања појуде јесте Божја неограниченост.⁵⁶⁷ Пошто се Богу не постављају границе, повећање интензитета појуде за Њим јесте неограничено.⁵⁶⁸ На тај начин неће доћи до презасићења појуде за Богом.⁵⁶⁹ Појуда је, према Григорију, медијум кроз који се стиже како до рђавог, тако и до Бога.⁵⁷⁰ Овом изјавом истиче се релевантност појуде за генезу рђавог, али истовремено наговештава се да појуда по себи не може бити нешто рђаво. Према Григорију, појуда је различито вредна према мери предмета коме тежи. Појуда за трансцендентном лепотом има вишу вредност, него појуда за лепотом која је приступачна за органе чулног опажања.⁵⁷¹

551 О девствености, стр. 47.

552 Sveti Grigorije Niski, In Canticum Cantorum, 313, 24 – 314, 1; у даљем тексту: Cant.

553 О девствености, стр. 54.

554 Sveti Grigorije Niski, Vita S. Macrinae, 382, 8-13; у даљем тексту: Macr; Vit. Moys, 115, 12-14.

555 An et res, 221D1-3; 208D5-7.

556 Cant, 38, 8-23.

557 Исто, 383, 7-12.

558 Vit. Moys, 114, 5-6.

559 Macr, 396, 6-14; 396, 20-21.

560 О девствености, стр. 63.

561 Исто, стр. 49.

562 Cant, 27, 6-7.

563 Исто, 38, 9.

564 Исто, 23, 8-9.

565 Исто, 191, 18; 192, 1.

566 Vit. Moys, 112, 16-25; 113, 3; 114, 4.

567 Исто, 113, 3; 114, 6.

568 Исто, 116, 15-23.

569 Исто, 114, 17-23.

570 Sveti Grigorije Niski, De mortuis oratio, 55, 9; у даљем тексту: Mort.

571 Cant, 22, 10-15.

Григорије не развија систематско учење о настајању и деловању пожуде. Ипак, из његових текстова може се закључити да он у овој тачки умногоне следи Платона: глад је према Григорију тежња коју изазива психолошко стање недостатка организма.⁵⁷² Органи чулног опажања производе стање недостатка, чије опажање је праћено осећајем незадовољства. Осећај незадовољства при пуњењу храном којој се тежи, смениће осећај задовољства.⁵⁷³ С обзиром на опажање стања незадовољства, способност памћења актуализује у представи слику (εἰδωλον) објекта којим се може уклонити стање недостатка.⁵⁷⁴ Ако се овај објекат нађе погодним за уклањање моменталног стања недостатка, њему ће се и тежити у очекивању (ἡ ἐλπίς).⁵⁷⁵ При усвајању одређеног објекта дата је и могућност грешке, заблуде.⁵⁷⁶ Ово описивање указује на то да се код Григорија пожуда, као и код Платона, активира у напонском пољу између осећаја незадовољства и осећаја задовољства. И према Григорију, пожуду изазива физиолошко стање недостатка и тежи се супротном стању од моменталног. Утолико, у пожуди делују и хтење и осећање. У пожуди се, такође, активирају моменти мишљења као што су памћење, представљање и процењивање или доношење суда о нечему. При процењивању усвајања одређене хране, мишљење може да погрешити. Поред пожуде глади у души делују и друге пожуде, које обезбеђују одржање физиолошке равнотеже организма. Специфично стање недостатка које ослобађа пожуду, даје другачије осећање већ према томе каква је пожуда. Тако човек у стању из кога је настала жеђ, осећа нешто друго у односу на стање које је ослободило пожуду глади. Свака пожуда има и своју специфичну храну, па се за пуњење кад је у питању жеђ тежи нечем другом него кад је у питању глад.⁵⁷⁷ Ови ставови у вези са пожудом показују да Григорије њу схвата као интенционалну активност душе која је нужна за одржање функције организма.⁵⁷⁸ Она се ослобађа физиолошким стањем недостатка и тежи некаквом добру које је нужно за уклањање овог стања. При томе у души делују различите пожуде које обезбеђују пуњење организма њиховом специфичном храном.

Тако је и код Платона окарактерисана нужна пожуда. Управо као и Платон и Григорије прави разлику између неопходне и сувишне пожуде: глад и жеђ су неопходне пожуде, пошто оне обезбеђују очување животне функције организма. Поред нужних, неопходних пожуда у човеку делују пожуде које нису нужне за животно одржање организма па се зато могу означити као сувишне.⁵⁷⁹ У делу „In Ecclesiasten homiliae“⁵⁸⁰ Григорије означава једну такву пожуду која прелази границе онога што је нужно за одржање животних функција организма, као необразовану. Према Григорију, једна сувишна пожуда не тежи ономе што је за човека природно (κατὰ φύσιν), него ономе што лежи ван природе (τὰ ἕξω τῆς φύσεως).⁵⁸¹ Сувишна пожуда није самостална пожуда у односу на неопходне. На почетку сувишне пожуде налази се стање физиолошког недостатка организма. Међутим, сувишна пожуда тежи храни која није погодна за уклањање стања недостатка које је изазвала. Тиме је сувишна пожуда једно продужење неопходне пожуде преко границе нужног, или изопачење неопходне пожуде.⁵⁸² Изопачење неопходне пожуде има свој узрок у погрешној функцији мишљења. Мишљење неће исправно радити при проналажењу тога која храна је заиста погодна да уклони конкретно стање недостатка организма.⁵⁸³ Ови ставови предочавају да је Григорије у великој мери следио Платоново разликовање између неопходне и сувишне пожуде.

⁵⁷² Sveti Grigorije Niski, De beatitudinibus, 115, 11-14; у даљем тексту: Beat.

⁵⁷³ An et res, 222B5-8; Beat 115, 6-7.

⁵⁷⁴ Исто, 223A2-3; исто, 115, 11-18.

⁵⁷⁵ Исто, 222D7-8; 224A2-5.

⁵⁷⁶ Исто, 223A2-3; 223B5-7.

⁵⁷⁷ Beat, 117, 10-22.

⁵⁷⁸ Mort, 55, 21-23; 58, 8-16.

⁵⁷⁹ Beat, 114, 22-23; 115, 1.

⁵⁸⁰ Sveti Grigorije Niski, In Ecclesiasten homiliae, у даљем тексту: Eccl.

⁵⁸¹ Beat, 114, 8-12; 114, 12; 115, 1.

⁵⁸² Исто, 115, 7-11; 115, 15-18; 115, 25-28; 115, 26-28.

⁵⁸³ Исто, 115, 15-18.

За разлику од Платона, Григорије не даје детаљну поделу група покуда у оквиру људске душе. Разлог је јасан: њему није била намера да помоћу учења о души легитимише одређену државну форму. Захтев човека да буде изнад другог човека за Григорија је нелегитиман.⁵⁸⁴ Са његовог гледишта постоји само једно легитимно право на власт. То је Божје право да влада над човеком.⁵⁸⁵ Тиме неће да се каже да Григорије принципијелно одбија друштвену хијерархијску структуру. Нужност хијерархијске структуре условљена је тренутним устројством човека. То показује да је Григорије преузео од Платона само онолико колико му је требало за властито доказивање и Платоново мишљење следио је само онда кад се оно уклапало у његове тематске оквире. Григорије је опширно размишљао о узроцима појаве људске тежње усмерене ка неком циљу. Он истиче да устројство човека условљава да се у њему активира једна одређена интенција: у поређењу са животињом, човек мора да обезбеди одржање свог живота већим утрошком снаге. То је условљено њиховим различитим устројством са аспекта прилагођавања животnoj околини. Животиња је прилагођена својој животnoj околини и у природи налази оно што јој треба за одржање постојања. За разлику од животиње, човек у природи нема један такав заклон у који ће се без даљег склонити. На основу своје природне неприлагођености, човек је принуђен да своју егзистенцију осигурава сазнавањем околине.⁵⁸⁶ Човек упознаје околину и прилагођава јој се. Он тежи предметима као објектима потребе, којима ће неутралисати недостатке своје властите природе, као што су кућа, одећа, дружење са другим човеком, храна. Потребе које теже ономе што је нужно за очување животних функција човека су неопходне (τὰς ἀναγκαίαις χρεΐας).⁵⁸⁷ Неопходном се може означити потреба за заштитом од смрзавања, хладноће, голотиње и потреба за узимањем хране.⁵⁸⁸

Кад је у питању покуда са аспекта неопходности животног одржања човека, код Григорија се може правити разлика између потребе и страсти. Обоје су једна покуда, уколико одговарају шаблону деловања покуда. Григорије потребу разуме у смислу Платонове неопходне покуда: то је интенционална активност душе која обезбеђује очување животних функција организма. Тиме су потребе нужне за животно одржање човека, а њихова појава је условљена недостацима људске природе. Човек је тако саздан да он, како би очувао живот, мора да неутралише неприлагођеност свог устројства. Ако потреба тежи пуњењу храном која је нужна за животно одржање организма, страст, напротив, тежи нечему што прелази меру животног нужног. У потреби тежи се храни, одећи, кући, рађању деце. У страсти има се за циљ обилност у јелу, украшавање одеће, сјај кућа, незаконите и одбојне форме сексуалног задовољства. Као суштину страсти Григорије дефинише тежњу за већим, мегаломанију, која према мерилу интендираног објекта поприма различите изражајне форме. На тај начин су страсти израштаји неопходних потреба. Кроз страст делује апетит који пробија све границе потребе.⁵⁸⁹ За разлику од потребе коју изазива чињенични недостатак, страст има другачије порекло.⁵⁹⁰ Њен изазивач је мегаломанија. Разлика у пореклу овде условљава да се страсти не може прибавити пуњење објектом коме се тежи. Потреба ће се заситити пуњењем недостатка којим је изазвана, а оно што страст изазива не може се заситити. Ово стање ствари условљено је суштином мегаломаније, која је по својој суштини незасита. Мегаломанија није функција тела, него мишљења, тачно речено, то је функција предности избора.⁵⁹¹ Страсти су, према Григорију, сила која влада човеком: живи људи личе у овом смислу на затворенике. За разлику од затвореника, човек не опажа владавину страсти над њим као утицај силе. Проблем према Григорију овде постоји управо зато што се човек генерално идентификује са својим садашњим устројством, па тиме и са страстима. Ово идентификовање заснива се на недовољном знању о стварном значењу страсти. Човек мисли да је

⁵⁸⁴ Sveti Grigorije Niski, *Contra Eunomium libri*, 170, 23-27; у даљем тексту: Eun.

⁵⁸⁵ Исто, 171, 21-22.

⁵⁸⁶ О стварању човека, стр. 15.

⁵⁸⁷ Mort, 58, 16-25.

⁵⁸⁸ Eccl, 320, 5-8; 326, 18; 327, 11.

⁵⁸⁹ Mort, 58, 25; 59, 15.

⁵⁹⁰ Исто, 58, 11-24.

⁵⁹¹ Исто, 59, 15-23; 62, 2-3; 62, 4-5.

постојеће стање добро и безбрижно (προσηύς τε καὶ ἄλπου).⁵⁹² У вези са овим ставовима Григорије каже да се човек после смрти чисти од осећаја незадовољства и задовољства, као и од страсти. Контекст показује да се тиме не мисли на недостатак осећања: човек ће осетити и оно лоше што ће доживети после смрти. Ово дозвољава да закључимо да Григорије ове исказе даје са аспекта владавине страсти над човеком, а не са аспекта безначајности страсти за човеково стање после смрти. Ове изјаве јасно истичу страст као медијум деловања лошег у људској души. У вези са овим, може се посматрати необично укрштање између природног устројства човека и неприродне страсти. Настајање потребе условљено је сазданошћу човекове природе. Страст при томе делује као продужење потребе. Тако се страст базира на природној функцији човека и стога је на изванредан начин срасла са човековом природом. Као продужење потребе, страст постаје функционална уз помоћ деловања појуде.

О појуди код Григорија важи оно што је већ истакнуто у вези са деловањем телесног осећаја задовољства: објекат коме тежи појуда утискује човеку његове битне црте. Усмерење појуде на одређени објекат имаће за последицу изједначење човека са објектом његове појуде. Стога, када се у појуди тежи ономе што човеку није природно, у човеку ће добити облик битне црте онога што је неприродно. Природно стање човека тиме се изопачује у медијуму појуде која не тежи ономе што је стварно добро.⁵⁹³ За разлику од потребе, у случају страсти делатност појуде здружује се са мегаломанијом. То условљава да се страсти, за разлику од потребе, не може прибавити задовољење, засићење, док се потреба засити пуњењем. На тај начин, страст је медијум за безгранично ширење лошег у човеку. У вези са деловањем лошег у човеку појављује се више пута наведени проблем да ум који мора да обезбеди оптималну функцију душе, некако закаже и допушта лоше. И у тематском оквиру појуде постаје видљиво ово стање ствари: телесна појуда (ἡ τῶν σωμάτων ἐπιθυμία) према Григорију може подредити разум својим циљевима и наметнути уму своју властиту вољу.⁵⁹⁴ Нагласимо да се овде не ради о појуди по себи, него о сувишној или изопаченој појуди. Врлина не може да постоји у уклањању појуде. Пошто је појуда по себи активност душе која је природно својствена човеку, не може се радити о томе да се уклони појуда. Врлина стога постоји не у отклањању појуде, него у упућивању појуде у границе природног.⁵⁹⁵ У систематским ставовима Платона, по питању деловања појуде, било је видљиво да осећај задовољства λογιστικόν-а, који је према Платону најчистији и најинтензивнији осећај задовољства у души, јесте одлучујући за постављање правичне унутар-душевне хијерархије. И код Григорија осећај задовољства заузима одлучујуће место и тема треба на овом месту поново да се размотри. Из Григоријевих текстова може се разазнати да он прави разлику између телесног и интелегибилног осећаја задовољства. Телесни осећај задовољства у почетку није лош, него има своје место у функционалности људског тела. У делу „О девствености“ Григорије објашњава разлику између телесног осећаја задовољства и погрешне употребе тела: телесни осећај задовољства јесте моменат душевне активности условљен устројством тела и као такав прати рад телесних органа. Ипак, човек лоше употребљава чулне органе када их употребљава као инструменте за постизање телесног осећаја задовољства.⁵⁹⁶ Употреба телесних чулних органа треба да буде оријентисана на потребу (τῆν χρείαν), а не на осећај задовољства (τῆν ἡδονήν). Задовољење потребе ипак не сме да се пропусти због осећаја задовољства који у потреби делује.⁵⁹⁷ Људско тело је, према Григорију, укључено у Божју икономију здравља: садашњи живот, па тиме и тело у коме се дешава живот, испуњава сврху да поново задобије првобитну сличност са Богом. Као нужан елемент у овом пролазном стадијуму тело стога нити је објекат запуштености и мржње, нити страствене везаности.⁵⁹⁸ Поред чулних органа, према Григорију, и мисли дају задовољство: у делу „О девствености“ он каже да мишљење већ према свом усмерењу

⁵⁹² Исто, 37, 17; 38, 3; 38, 13-20.

⁵⁹³ О стварању човека, стр. 26.

⁵⁹⁴ Cant, 191, 13-16.

⁵⁹⁵ Beat, 116, 5-11; 116, 15-20.

⁵⁹⁶ О девствености, стр. 44.

⁵⁹⁷ Исто, стр. 50.

⁵⁹⁸ Mort, 51, 9; 52, 4.

на духовна или земаљска добра, може имати божански и блажени осећај задовољства (τὴν θείαν τε καὶ μακαρίαν ἡδονήν), али и не.⁵⁹⁹ Осећај задовољства који је приступачан мишљењу јесте двоструке врсте: он може бити тај поменути божански осећај задовољства, или осећај задовољства који дају материјалне ствари. Ова последња врста осећаја задовољства може тако да веже мишљење да оно не доживи искуство оног другог осећаја задовољства.⁶⁰⁰ Из различитих исказа Григорија може се видети да телесни осећај задовољства насилно делује на мишљење и изразито штети његовој активности. Према Eccl, телесни осећај задовољства може овладати мишљењем.⁶⁰¹ Интензивирање телесног осећаја задовољства искључује искуство или спознавање друге врсте задовољства.⁶⁰² Према Mort, телесни осећај задовољства може да се уздигне до критеријума за одређивање доброга.⁶⁰³ Просуђивање према мерилу телесног осећаја задовољства пропустиће оно што је стварно добро.⁶⁰⁴ Меродавна улога телесног осећаја задовољства није својствена човековој врсти, него је она карактеристика неумне природе.⁶⁰⁵

Оно на шта се овде мисли под објектима материјалног задовољства, нису безусловно материјалне ствари иако то могу бити: ове ствари су утолико материјалне уколико се односе на материјално подручје. У њих Григорије убраја, између осталих, позиције части и позиције на власти.⁶⁰⁶ Материјалне ствари и Бога Григорије при томе замишља тако радикално различито да је у стању да каже да се оптерећење пожуде материјалним стварима с једне стране, и спознаја Бога и пожуда за Њим с друге стране, узајамно искључују.⁶⁰⁷ Усмерење пожуде ка Христу уклања дефинициону силу супротне пожуде у човеку. Очигледно је да само једна од ове две тежње може бити меродавна са аспекта егзистенцијалног уређивања. Зато, такође, важи да ослобађање пожуде од приањања за материјалне ствари, представља предуслов за усмеравање пожуде према Богу.⁶⁰⁸ Кад је у питању задовољство које је у основи приступачно мишљењу, може се, према Григорију, направити разлика између задовољства које је својствено мишљењу и онога које то није. За мишљење је карактеристично да осећа оно задовољство које дају мисли што за свој садржај имају Бога. Ово разликовање између врста задовољства код мишљења показује извесну блискост између Григорија и Платона. Ипак, различит је тематски оквир у коме стоји задовољство код ова два мислиоца. Код Платона је деловање задовољства везано за одређену способност. Стварно задовољство је приступачно само уму. Код Григорија, задовољство се осамостаљује као моменат душевне активности. Код Григорија разлика није између задовољства појединих способности душе, него између врста задовољства које су приступачне мишљењу. Одређена врста задовољства својствена је мишљењу. То је задовољство од мисли које као свој садржај имају Бога. Може се поћи од тога да је, према Григорију, ова врста задовољства најпријатнија. Међутим, мишљење може да осети и задовољство које дају материјалне ствари. Ово задовољство није својствено мишљењу. Код Платона се противприродна функционалност душе заснива помоћу односа надређивања, односно подређивања међу душевним способностима, који не одговара нормативној представи праведности. Међутим, код Платона није јасно видљиво шта је услов за могућност постављања неправичне хијерархије у оквиру душе. Код њега се само толико може разумети да ум може одлучујуће да закаже. Међутим, Платон не именује узрок овог заказивања. Ни његови ставови не помажу у овој тачки. На исти начин он се изјашњава у вези са активношћу ума, узимајући у обзир односе у једној неправичној хијерархији у оквиру душе: или се мишљење показује меродавним и на основу свог садашњег сродства са идејама обезбеђује оптималну функцију целе душе, или групе пожуда других способности делују као

⁵⁹⁹ О девствености, стр. 45.

⁶⁰⁰ Исто, стр. 45.

⁶⁰¹ Eccl, 311, 3-14.

⁶⁰² Cant, 313, 20-24.

⁶⁰³ Mort, 36, 7-10.

⁶⁰⁴ О девствености, стр. 53.

⁶⁰⁵ Sveti Grigorije Niski, Oratio catechetica, 34, 25; 35, 3, у даљем тексту: Or cat.

⁶⁰⁶ Mort, 61, 11-13.

⁶⁰⁷ О девствености, стр. 54.

⁶⁰⁸ Исто.

меродавне у души. О стању ума под овим условима Платон не каже ништа. Очито, намера платонских мислилаца забрањује им да нешто кажу о уму који заказује. Задовољство има, према Григорију, не само психолошку и егзистенцијалну, него и теолошку димензију. Отпадање од Бога узрокује одлука човека при којој се материјално задовољство показује као меродавно. Као последицу овакве теолошке битне одлуке, човек добија егзистенцијалне особине које су карактеристика неумне природе и то одговара пориву који делује у пожуди оријентисаној на материјално задовољство.⁶⁰⁹ У том тренутку су основне црте неумне природе, које не спадају у човекову суштину, постале саставни део телесног устројства. Последица овог новог устројства човека јесте да је његова способност одлучивања изазвана непосредношћу противприродног. У вези са деловањем пожуде овде се показује следећа слика. Природне потребе условљавају појаву порива који човеку намеће да одлучује између исправног и погрешног.⁶¹⁰ Заказивање мишљења да у одлуци да предност исправном, код Григорија се може објаснити брзином којом телесно задовољство постаје приступачно осећању. Материјалне ствари очигледно обећавају мишљењу да ће му брзо прибавити жељено задовољство. Задовољство које дају мисли са садржајем Бога очито се не успоставља тако брзо. Међутим, мишљење неће, свакако, пропустити оно исправно тиме што се оријентише према давању предности на брзину приступачног задовољства, јер се са аспекта трајности показује као вредније оно задовољство које црпи мишљење из Бога.⁶¹¹ Што се тиче метода јачања и осигуравања захтева за вишим, добрим у оквиру душе, могао би се Григорије надовезати на Платона у томе да се много може постићи васпитањем и образовањем. Према Григорију, утицај телесног задовољства може се редуковати увежбавањем задовољства које је оријентисано према Богу: када је Григорије утврдио да се мноштво одаје телесном задовољству, он је прописао поштовање мученика, што је људе вежбом припремало на радост због мисаоних садржаја који су са тим повезани.⁶¹² Вежбање и самоконтрола су код Григорија значајан фактор: занемаривање ствари које телесним чулним органима пружају задовољство јесте претпоставка за достизање вишег задовољства.⁶¹³ Девственост је посебно погодна за увежбавање новог устројства душе.⁶¹⁴ Пожуда за добрим према Григорију може да се изучи, ојача, практикује и увежбава: у медијуму вербалних представа пожуда се може оријентисати према врлинама.⁶¹⁵ Интенција Светог Писма јесте да у читаоцима пробуди пожуду за животом пуним врлина.⁶¹⁶ Вербална представа лепог активира пожуду за њим и тако се пожуда може преоријентисати на нематеријална добра. Промењено понашање може се са своје стране вербално ојачавати.⁶¹⁷ Пожуда за лепим може да се интензивира у медијуму мишљења.⁶¹⁸ С обзиром на приказану сличност метода са Платоном, која се огледа у томе да се човеку пружи добро, не сме се испустити из вида одлучујућа разлика у томе шта чини оно стварно добро и у томе по ком критеријуму се одређује добро: оно што је према Григорију добро и што у човеку треба да се оствари против оног што није природно, може се доказати Светим Писмом и тредиционалним учењем Цркве.

Фазе егзистенције душе

⁶⁰⁹ Mort, 55, 11-21.

⁶¹⁰ Исто, 55, 21-23.

⁶¹¹ Vit. Moys, 75, 1-9.

⁶¹² Sveti Grigorije Niski, De Vita Gregorii Thaumaturgi, 53, 9-18, у даљем тексту: Thaum.

⁶¹³ О девствености, стр. 45.

⁶¹⁴ Исто.

⁶¹⁵ Sant, 22, 8-9.

⁶¹⁶ О девствености, стр. 27.

⁶¹⁷ Sant, 19, 8-13; 21, 15-17.

⁶¹⁸ Исто, 160, 16-17.

Антрополошки концепт Григорија условљава различитост његовог виђења извора и циља људске душе у поређењу са платонским мислиоцима. Григорије скицира своју антропологију на темељу књиге Постања (1, 26, 27). На тај начин Божје стварање ступа на почетак људског постојања.

Божје стварање

Природно је што антропологија која се конципира на темељу књиге Постања даје два централна исказа: човек захваљује своју егзистенцију Божјем стварању. Из стварања човек произилази као образ свога Творца. Ова темељна антрополошка Григоријева гледишта разјаснићемо у наставку, узимајући у обзир њихове импликације. Све што је створено постоји захваљујући Божјем стварању.⁶¹⁹ Душа спада у категорију створеног и јесте поред осталих створења Божје дело.⁶²⁰ У овој тачки јасно се истиче разлика у односу на платонско мишљење: с једне стране, душа није самостална онтолошка величина, оно што душа јесте она добија Божјим стварањем; с друге стране, Григорије одређује души почетак када је замишља као Божје дело. Оно што код Платона има почетак и крај јесте отеловљење душе. Бестелесну душу Платон замишља као беспочетну. Насупрот томе, Григорије постојању душе одређује почетак у Божјем стварању. Човек се ствара као образ Божји.⁶²¹ Та истоветност ликова за Григорија не значи идентитет; стварање човека као образа и подобја имплицира димензију једнакости и различитости, при чему се различитост и једнакост понаособ тичу другачијег аспекта. С једне стране, Григорије каже да је душа у сваком погледу слична Богу.⁶²² Тиме хоће да се каже да је душа као образ интелигибилног бића и сама интелигибилна.⁶²³ С друге стране, Григорије истиче да душа није идентична са Богом⁶²⁴ и стога се не може означити као слика свог архетипа.⁶²⁵ Душа се разликује од Бога у погледу природе: за разлику од нестворене Божје природе, природа душе је створена.⁶²⁶ На ову разлику између Бога и човека Григорије указује и у другим текстовима: као образ, човек је нешто друго у односу на сам Праобраз. Да није тако човек би био идентичан са Богом. Стога се повлачи разлика са аспекта природе: Бог је по природи непроменљив. Човек је егзистенцију добио променом и стога не може имати непроменљивост Божје природе.⁶²⁷ У једном другом образлажућем контексту, одређује Григорије однос човека према Богу као сличност (*ὁμοίωμα*), али не као идентитет (*ταύτόν*). И овде се човек разликује од Бога према критеријуму променљивости постојања: Бог егзистира нестворен, док човек своје постојање добија стварањем. Карактеристика нестворене природе јесте непроменљивост. Нестворена природа увек се понаша на исти начин.⁶²⁸ Разлика између Бога и човека у погледу природе чини, по критеријуму непроменљивости, јасним да Бог и човек код Григорија припадају двема различитим онтолошким категоријама. Видели смо да разлика између створеног и нествореног код њега представља одлучујућу онтолошку диференцију. Човек је другачији од Бога у погледу природе, упркос сличности са Њим коју је примио Његовим стварањем. У овој тачки се Григорије одлучно разликује од платонског мишљења. Код Платона није разлика између душа богова и људских душа пре отеловљења онтолошка него квалитативна. За разлику од богова, људским душама својствен је мањи квалитет. Григорије се у опису почетног стања човека не бави темом мањег квалитета. Божјим стварањем настао је човек без икаквог умањивања вредности

⁶¹⁹ Or cat 16, 9-16; An et res, 238D3-6; Cant, 54, 15; 55,2; Beat, 104, 19-25; Vit. Moys, 108, 13-14.

⁶²⁰ О стварању човека, стр. 38; Beat, 80, 20-21; 80, 26; 81, 1.

⁶²¹ О стварању човека, стр. 35; An et res, 229D3 – 230A4; Beat, 80, 20-21; 80, 26-81.

⁶²² An et res, 196A4-5.

⁶²³ Исто, 196B1-8.

⁶²⁴ Исто, 196A9-10.

⁶²⁵ Исто, 196C4-5.

⁶²⁶ Исто, 196A8 – B1.

⁶²⁷ Or cat, 55, 14-21.

⁶²⁸ О стварању човека, стр. 38.

његовог створеног бића. Ипак, створени човек јасно спада у другу онтолошку категорију у односу на Бога који га ствара.

Смрт

Григорије говори о смрти тела коју он схвата као распадање телесних елемената. Са смрћу, тело више није приступачно чулном опажању. У *Or cat* Григорије упозорава на то да се тело у смрти распада, али се ипак не елиминира (οὐκ ἀφαιρίζεται). Елиминисање би значило прелазак у не-биће. Распадање је разлагање саставних делова тела у основне елементе (εἰς τὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα). У овом стању тело није уништено, чак и кад као такво није више дохватљиво чулном опажању. И у другим делима истиче Григорије да распадање тела у смрти не доводи до губитка његове егзистенције. Пошто се распадне на основне елементе, тело остаје у оквиру света.⁶²⁹ Распаднути саставни делови тела остају потпуно очувани у основним елементима.⁶³⁰ Из ових ставова јасно се види да Григорије схвата смрт тела као његов крај живота. Упада у очи да је Григорију стало до тога да нагласи како при томе тело као материја не ишчезава. Са смрћу престаје тело да буде живо и опжљиво за чула, али материју тела смрт не уништава. У поређењу са платонским мислиоцима овде треба најпре утврдити да њих судбина тела после смрти више не занима. Код Григорија постоји другачији аспект смрти тела, тј. да је ова смрт временски ограничене егзистенције. То се код Григорија објашњава теолошким стварањем, јер само оно може имати садржај који потиче од Божје воље и одговара јој. Смрт не произилази из Божјег стварања. У стварању, њој се није тежило. Смрт егзистира тренутно као негација живота и постојаће само привремено.⁶³¹ Ставови у *Or cat* и у *De tridui spatio*⁶³² бацају додатно светло на питање смрти код Григорија: и овде он најпре говори о смрти тела као распадању његових саставних делова у стање у коме тело више није приступачно за чулно опажање. У вези са смрћу тела ми додатно сазнајемо на овом месту, да смрћу животни континуитет душе није погођен. Потом Григорије говори о смрти душе и дефинира је као растајање од стварног живота (τῆς ἀληθοῦς ζωῆς).⁶³³ У вези његових ставова по питању смрти тела и смрти душе, истиче Григорије да је живот тела непролазност (ἡ ἀρθαρσία), а живот душе бивствовање у рају.⁶³⁴ Ови искази саветују да треба правити разлику између специфичне смрти тела и специфичне смрти душе, као и између стварног живота и прости активности. Прави живот и проста активност јесу нешто различито за тело и за душу понаособ. Прави живот значи за душу учешће у Богу, а проста активност за душу је живот у одвојености од Бога. Прави живот за тело значи бесмртност, проста активност за тело је живот који престаје распадањем његових делова. Тренутном животу човека не припада значење правога живота према овој дефиницији. Оно што јесте прави живот расветљава се по критеријуму животног континуитета. Пошто тренутни човеков живот не одговара овом критеријуму, може се рећи да је човек под условима садашњег живота умро ради стварног живота.⁶³⁵ За Григорија егзистенција није исто што и живот. Оно што је стварно живот одлучује се по критеријуму бесмртности. Стварни живот је бесмртан. Стога се човек тренутно налази ван бића, постојања (ἔξω τοῦ ὄντος).⁶³⁶ Ови ставови показују следеће: постало је јасно да душа код Григорија није без даљег бесмртна, кад се ради о животу који је њој својствен. Ово виђење се објашњава природно из његовог теолошког концепта у вези са стварањем. У овој тачки, Григорије се одлучно разликује од платонских мислилаца, за које је бесмртност душе онтолошки заснована. У сваком случају, Григорију и

⁶²⁹ Исто, стр. 58.

⁶³⁰ Sveti Grigorije Niski, In Sanctum Pascha, 263, 26-28, у даљем тексту: Sanct Pasch.

⁶³¹ Cant, 349, 19; 350, 4.

⁶³² Sveti Grigorije Niski, De tridui spatio, у даљем тексту: Trid spat.

⁶³³ Or cat, 31, 24 – 32, 6; Trid spat, 292, 3-4.

⁶³⁴ Trid spat, 293, 16-19.

⁶³⁵ Cant, 350, 19; 351, 12.

⁶³⁶ Vit. Moys, 92, 1-3.

платоничарима јесте заједничко то што тренутно стање душе схватају као мањи квалитет постојања, иако они о том умањењу различито мисле. Григорије са платонским мислиоцима дели и став да садашње стање душе није за њу особено. Међутим, они то посматрају на различит начин. Такође, заједничко им је гледиште да смрт тела не угрожава егзистенцију душе. Разлика у односу на Платона код Григорија постоји у томе да не заједница са телом, него одвајање од Бога чини неособеним тренутни живот душе. Напуштање интелегибилног подручја постојања за душу, значи по Платону то да се душа мора задржати у подручју које је њој противприродно. Према Григорију, противприродно за душу није подручје у коме се задржава, него растајање душе од Бога. То растајање за Григорија има значење губитка живота за душу. Код Платона није могућ губитак живота за душу.

Душа после смрти

Душа у свом животном континуитету није погођена одумирањем тела. После распадања тела душа наставља да живи. Ипак, не могу се приметити знакови живота код душе. Не може се ништа рећи о месту боравка душе без тела. Она се не може локализовати.⁶³⁷ Са смрћу тела душа прелази у невидљиву и непознату област.⁶³⁸ У погледу схватања даљег живота душе после смрти, Григорије се не разликује од платонских мислилаца. За разлику од Платона или Плотина, за Григорија не постоји потреба да доказује бесмртност душе. Григоријево упутство да се душа не може локализовати после смрти тела, подсећа на ставове Порфирија о аду, где он наглашава да ад и није никакво место. Григорије прави разлику између живота душе у телу и ван њега. Оба живота душе могу се упоредно описати: у телу се душа налази ограничено време, изван тела живот душе нема временску границу.⁶³⁹ Душа у бестелесном стању спада у категорију небеског (ἐπουράμιον).⁶⁴⁰ У категорију небеског спадају душе и анђели.⁶⁴¹ Две друге категорије према Григорију чине замаљско и подземно (καταχθόμιον). У категорију земаљског спада оно што је повезано са телом, а у категорију подземног сва бића која имају ум, а која су се свесно окренула од Бога.⁶⁴² Бестелесна душа губи способност чулног опажања и ниже способности.⁶⁴³ У делу Mort Григорије каже да супстанција тела вара и иритира душу путем чула. У телу су елементи насилно спојени и стога теже распадању. У вези нематеријалне душе са материјалним телом програмиран је конфликт. Чишћење тела умањује овај конфликт, али не може га уклонити. Своју коначну дефиницију налази душа после смрти тела у спајању са нематеријалном природом. Ако би коначна дефиниција била удруживање душе са оним што јој је по бићу сродно, онда би тело било препрека. У вези са одговарајућим делом текста из Mort, најпре се може запазити да Григорије у овом случају хоће да позитивно одвоји стање после смрти од телесног живота: начин егзистенције душе после смрти тела је бестелесан,⁶⁴⁴ без мука, напора и угодан,⁶⁴⁵ ослобођен

⁶³⁷ An et res, 211A1-8; 211B9-11.

⁶³⁸ Исто, 210A3-7.

⁶³⁹ Исто, 218A1-5; 218A7-9.

⁶⁴⁰ Исто, 211D1-5.

⁶⁴¹ Исто, 211D4-5.

⁶⁴² Исто, 211D5 – 212A9.

⁶⁴³ Исто, 216D4-10; 217A1-2.

⁶⁴⁴ Mort, 34, 20 - 35, 5; 35, 22.

социјалних разлика,⁶⁴⁶ без потреба⁶⁴⁷ и без страсти.⁶⁴⁸ Живи стога личе на људе који свој живот проводе у затвору.⁶⁴⁹ Веза елемената у телу јесте насилна, тело стога природно тежи распадању.⁶⁵⁰ Са смрћу душа се ослобађа од заједнице са природом која је њој страно биће и премешта се у заједништво са природом која јој је по бићу слична.⁶⁵¹ Ако посматрамо овај пасус у целокупном контексту Mort, може се утврдити да бестелесна егзистенција душе после смрти тела не значи ипак њену коначну дефиницију и да се тело које душа у смрти оставља, поново ствара у васкрсењу. Полемика против тела у првом делу Mort, условљена је намером дела да се истакне непримереност страха од смрти тела.⁶⁵² Друга тачка објашњења је то што Григорије означава тело као природно тежеће распадању. Намера која постоји код Григорија у вези са навођењем доказа у Mort, објашњава у довољној мери умањивање вредности тела које постоји у првом делу књиге: кроз цео текст провлачи се мисао да се стварно добро не може остварити у садашњем животу. Тело не чини изузетак. Из егзистенцијалне позиције садашњег тела изводи се необразложеност страха од смрти тела. Противречност у делу Mort јесте само привидна.

У вези са проблематичним пасусом из An et res треба обратити пажњу на то да тај пасус стоји у контексту изјаве која подсећа на платонску тезу о траговима на бестелесној души. Григорије каже да стање душе које личи на интелигибилну природу и које је слободно од оптерећења тела, не могу реализовати све душе после смрти тела. Ослобођење од тела не извршава се аутоматски после смрти тела, него зависи од мере чишћења душе од телесног елемента које је реализовано у животу.⁶⁵³ Том елементу је својствена извесна сила приањања. Тек после потпуног чишћења душа у бестелесном стању је слободна од сваке зависности од материјалног.⁶⁵⁴ Очишћена душа слободна је од примесе лошег и ограничена на добро: душа у овом стању је једноставна и једног облика и, строго узевши, божанска.⁶⁵⁵ Ако се пропусти чишћење она ће показати таква својства која наводе на закључак о високом уделу телесног у бестелесној души.⁶⁵⁶ Ови ставови не подразумевају то да се стање душе после смрти тела схвати као њено коначно одређење. Један други текст Григорија разјашњава да душа своје коначно одређење налази у васкрсењу.⁶⁵⁷ Григорије жели да се, на основу поређења са чистом душом, јасно истакне разлика између очишћене душе и оне душе која није реализовала чишћење у телесном животу и зато јој треба даље чишћење. У представљању бестелесне душе уз коју се везао телесни елемент, најпре се логично испољава чињеница да не напуштају сви живот као чисти, што се мора размотрити када се размишља о бестелесној души. Платонска тема о траговима рђавих дела на бестелесној души овде изврсно погодује теоријском делимичном решењу, а да Григорије при томе не преузима потпуно платонску мисао. За разлику од Платона, код Григорија материјални елемент не проузрокује поновно отеловљење душе, што би био случај да је Григорије консеквентно пратио Платоново учење. У вези са бестелесном душом, код Григорија се не ради о материјалном елементу који душа по себи има, него о везивању душе за тело и жудњи за њим. Схватање Григорија овде је блиско концепцији Порфирија о позитивном држању душе према материјалном, које ће проузроковати везивање бестелесне душе за материјално.

У вези са повезивањем тела и душе код Григорија, треба истаћи да распадање тела у смрти нема као последицу и распадање ове везе. Смрт не проузрокује никакво распадање, него промену врсте везе тела са душом. Смрт тела, код Григорија, значи распадање његових елемената, али не и

⁶⁴⁵ Исто, 35, 6-17; 36, 12-18; 36, 23-37.

⁶⁴⁶ Исто, 35, 17-20; 37, 8-13.

⁶⁴⁷ Исто, 35, 21.

⁶⁴⁸ Исто, 36, 12; 36, 18-23; 39, 17-18.

⁶⁴⁹ Исто, 37, 20-21; 38, 1; 38, 17.

⁶⁵⁰ Исто, 43, 3-14.

⁶⁵¹ Исто, 41, 20 – 43, 3.

⁶⁵² Исто, 37, 23 – 38, 14; 67, 17 – 68, 1.

⁶⁵³ An et res, 220D4 – 221A4.

⁶⁵⁴ Исто, 220B6 – 7.

⁶⁵⁵ Исто, 224B2-3.

⁶⁵⁶ Исто, 220B8 – C4; 221A2-3.

⁶⁵⁷ Trid spat, 293, 18-19.

распадање везе душе са телом. У бестелесном стању душа остаје везана са распаднутим елементима тела преко способности спознаје.⁶⁵⁸ Бестелесна душа истрајава, повезана са оним што она има преко способности спознаје, „као стражар над својим власништвом.“⁶⁵⁹ Начин повезивања бестелесне душе са распаднутим телом јесте другачији него што је за време живота душе у телу: ова веза за тело више није животно подржавајућа. Платонски мислиоци нису се занимали за везу душе са телом после његовог распадања. Важност коју Григорије придаје одржавању везе између душе и тела после смрти може се објаснити двома стварима које су за Григорија очито од централне важности: васкрсење тела и чување идентитета личности у васкрсењу са аспекта тела. У *An et res* душа обезбеђује васкрсење. Васкрсење је омогућено континуитетом везе душе са елементима тела и неком врстом дозволе. Заиста, Григорије овде каже да се у васкрсењу душа сплете са телом.⁶⁶⁰ У пасусу у коме стоји овај исказ, може се утврдити да је Григорију овде битно чување идентитета личности са аспекта тела, а не могућност васкрсења.⁶⁶¹ У васкрсењу душа привлачи тело чији елементи су идентични са елементима земаљског тела.⁶⁶² Чување идентитета елемената је због тога могуће јер душа после смрти остаје повезана са распаднутим елементима.⁶⁶³ Слични ток доказа налази се у делу „О стварању човека“. Овде Григорије слично објашњава очување идентитета личности са аспекта тела у васкрсењу: души је својствена извесна природна афективна солидарност са властитим телом, која у васкрсењу обезбеђује идентификовање властитог тела. Индивидуална веза душе и тела је незаменљива и души омогућава да идентификује властито тело помоћу његових карактеристичних својстава.⁶⁶⁴ Таква незаменљивост није карактеристична само за везу душе са телом, него и за везу елемената тела једних са другим: саставним деловима тела својствена је консупстанцијалност, која у васкрсењу условљава могућност реконституисања тела у његовој незаменљивости.⁶⁶⁵ У овом контексту Григорије указује на то да је чин реконституисања тела Божје дело.⁶⁶⁶

Васкрсење

Ставови по питању стања душе после смрти чине јасним да душа нема потребу да васкрсава. Васкрсење јесте васкрсење тела: васкрсење (*ἀνάστασις*), оживљавање (*ἀναβίωσις*) и преобликовање (*μετακόσμησις*) строго узевши тичу се тела. Душа неће васкрснути пошто она не умире.⁶⁶⁷ Ситуација са васкрсењем, према Григорију, надилази људску способност поимања.⁶⁶⁸ Васкрсење је нешто што се аргументовањем нити може доказати, нити побити.⁶⁶⁹ Потпуну евиденцију у тој ствари даће само васкрсење.⁶⁷⁰ Овакво виђење дозвољава закључак да за Григорија не може постојати свеобухватно и конзистентно учење о васкрсењу. Једно такво учење не би било примерено предмету васкрсења. Намера Григорија по овом питању може се схватити као труд да се окарактеришу одређени аспекти који су са његове тачке гледишта од нарочите важности за разумевање васкрсења. Овде ћемо нагласити неке од ових аспеката. Несхватљивост васкрсења условљава да се њему не може умањити снага аргументима који су у вези са његовим доказивањем из искуствених чињеница. Трајање живота, моменат и начин смрти у вези са питањем васкрсења јесу ирелевантни пошто не дозвољавају

⁶⁵⁸ *An et res*, 215A1-B1.

⁶⁵⁹ Исто, 215A2-3.

⁶⁶⁰ Исто, 215B3-C2; 213D5-6.

⁶⁶¹ Исто, 214C2-6; 215C3 – 216B4; 230D4-5.

⁶⁶² Исто, 231D6 – 232A5.

⁶⁶³ Исто, 214B2-5; 215A1 – B1; 230D4-5.

⁶⁶⁴ О стварању човека, стр. 59.

⁶⁶⁵ Исто, стр. 60.

⁶⁶⁶ Исто.

⁶⁶⁷ *Sanct Pasch*, 266, 10-14.

⁶⁶⁸ Исто, 252, 6-7.

⁶⁶⁹ *An et res*, 251, D2-4.

⁶⁷⁰ Исто, 251, D4; 252, A7.

никакве исказе о могућности Божје моћи, а Он врши васкрсење. Ти ставови су од значаја за процењивање квалитета проживљеног живота, али су без значаја када се ради о Божјој моћи.⁶⁷¹ Могућности Бога да обнови човека у васкрсењу постају у наговештајима видљиви на таквим феноменима као што су континуирано репродуковање живота из људског семена, настајање биљке из семена, годишња обнова лишћа на дрвећу, животни циклус рептила, људски животни циклус, са растом, старосним добом, сном и буђењем.⁶⁷² Као доказ могућности васкрсења за Григорија важи васкрсење Христа. Спајање конституената човека у нераспадљиво јединство егземпларно је остварено васкрсењем Христа: при отеловљењу, повезао се Христ са чулно опажљивим (τὸ αἰσθητόν) и са интелегибилним (τὸ νοερόν) делом људске природе. У његовом васкрсењу оба конституента човека постала су нераздвојиво јединство.⁶⁷³ Григорију је стало да нагласи да ће не било какво тело, него оно тело које је човек имао у животу, васкрснути. Са овим се поставља питање како се може замислити тело у васкрсењу у поређењу са постојећим телом, са аспекта потпуности његових функција и са аспекта идентитета личности. С једне стране, кад је у питању тело у васкрсењу, за разлику од садашњег тела, изгледа да неће бити умањена вредности условљеног фазама раста и болести. С друге стране, у телу при васкрсењу задржава се карактеристична особеност човека, као својство личности да распознаје. Идентитет личности остаје сачуван у васкрсењу. чак и кад оно што њега гарантује у васкрсавајућем телу не може да се изједначи са одређеним фазно специфичним појавним обликом садашњег тела. Значи, васкрсавајуће тело не може се изједначити са садашњим телом.⁶⁷⁴ Григорије је размишљао о значају очувања идентитета човека са аспекта тела: идентитет личности мора се очувати ако васкрсење тела треба нешто да значи за човека.⁶⁷⁵

За Григорија је централно гледиште праведна једнакост у контексту ових размишљања.⁶⁷⁶ Може се доказати да ће васкрсење тела тек онда нешто заиста да значи за човека ако тело које ће васкрснути није било које тело, него тело које је имао у садашњем животу. Неутралишућа праведна једнакост добија своју релевантност у овом контексту из чињенице да се у телесном животу различито поступа са аспекта етике, а праведност се не реализује потпуно у сваком случају. Мора се као коначна потврдити мисао да добро или лоше које је човек учинио није без значаја, него има дејство на одређени начин. Васкрсење се тада мора тако замислити, да се при томе добије простор да правичност дође до пуног значења. Зато Григорије васкрсење схвата као процес. Ставови у *Mort* показују да Григорије схвата васкрсење као догађај за време кога се постепено уклања рђаво: исто као што физичка особеност сваког појединог човека добија облик према мери састављања физикалних елемената тако ће за индивидуално почетно обликовање васкрсавајућег тела бити одређена мера усвојеног рђавог или реализоване врлине. Облик спољашњости човека дат је већ у садашњем животу, човековим унутрашњим карактеристикама. Из израза лица човека може се прочитати његово унутрашње стање: по изразу лица види се да ли је човек тужан, бесан, пожудан или пак побожан. Утолико се може рећи да унутрашње стање човека добија облик у његовом изразу лица.⁶⁷⁷ У будућем животу неће постојати могућност за маскирање стварног моралног стања. Морално стање човека појавиће се неумањено. Дакле, биће видљиво да ли је човек мудар, правичан, чист и слично.⁶⁷⁸ Коначним протеривањем рђавог из људске природе, васкрсење долази до савршенства.⁶⁷⁹ Овај опис почетног стања васкрсавајућег тела обратиће нам пажњу на један важан аспект Григоријевог схватања спасења: према Григорију, у васкрсењу се не уклања оно рђаво аутоматски. Датост рђавог условиће могућност етичког разликовања после васкрсења. Једна платонска мисаона фигура овде ће се јасно навестити. Очигледно је да ће за теоријско решење

⁶⁷¹ Исто, 253 D4; 254 A2; 254 A5-C5.

⁶⁷² Sanct Pasch, 258, 21; 263, 20.

⁶⁷³ Or cat, 48, 4-17.

⁶⁷⁴ An et res, 247B8; 248B8.

⁶⁷⁵ Исто, 248D3-7.

⁶⁷⁶ Исто, 250A4 – C3.

⁶⁷⁷ Mort, 64, 22 – 65, 12; 65, 20-23.

⁶⁷⁸ Исто, 65, 15-20.

⁶⁷⁹ Исто, 65, 24 – 66, 16.

проблема једнаке правичности бити подобно Платоново схватање да морални квалитет живота одређује душу после смрти, а имаће и утицај конкретно на квалитет будућег живота. У поређењу са Платоном и Плотиним, то обликовање душе од стране рђавог код Григорија има друге консеквенце: код Платона, оно рђаво што је човек примио у животу, има за последицу кажњавање душе после смрти и наредно отеловљење; код Плотина мера усвојене рђавости у протеклом животу одређује квалитет душе у следећем отеловљењу. После смрти, наступа код Григорија васкрсење и рђавост усвојена у животу условљава да се оно рђаво после васкрсења мора постепено уклањати. Може се поћи од тога да нужност поступног отклањања рђавог после васкрсења одлаже уједињење са Богом. Потпуно је могуће да Григорије овај временски период схвата као казну.

У вези са чувањем телесног идентитета личности у васкрсењу, Григорије додаје да ово питање поставља озбиљан теоријски проблем пошто одређене искуствене чињенице могу јако тешко ићи заједно са мислима о васкрсењу. С једне стране, људско тело се мења зависно од старосног доба: којој од његових појавних форми ће онда одговарати васкрсавајуће тело?⁶⁸⁰ С друге стране, може се поћи од тога да нису све функције садашњег тела удруживе са представом о васкрсавајућем телу: како ће се замислити васкрсавајуће тело са аспекта функција датих у садашњем телу?⁶⁸¹ Као последња тачка, са сигурношћу може важити следеће. За разлику од устројства садашњег тела, устројство васкрсавајућег тела биће без патњи. У васкрсавајућем телу вероватно неће бити сексуалности, раста и старења.⁶⁸² Из ставова у *Mort* може се, у вези односа васкрсавајућег и садашњег тела, издвојити следеће: у васкрсењу ће тело бити преконституисано а да се не може исказати каквоћа васкрсавајућег тела у појединости.⁶⁸³ Ипак, о васкрсавајућем телу може се рећи да ће се душа њиме украсити. Васкрсавајуће тело биће слободно од свега онога што је сувишно за употребу будућег тела: опремање васкрсавајућег тела одговараће захтевима будућег живота.⁶⁸⁴ Телесна својства која су корисна за услове садашњег тела показују се као таква у условима садашњег живота, али у условима будућег живота она ће бити неупотребљива и страна.⁶⁸⁵ Стога се могу означити као нечиста. Васкрсавајуће тело биће од њих ослобођено.⁶⁸⁶ Ово стање ствари очитује Григорије на једној слици. Комад гвожђа се може добро употребити као наковањ, али ако хоћемо да га прерадимо у грб, најпре га морамо очистити од нечистоће. За нову употребу та нечистоћа је сувишна, а она се показала као корисна за ранију употребу као наковањ.⁶⁸⁷ Григорије је мишљења да ће се у васкрсењу стање човека обновити онако како је он и произашао из Божјег стварања: васкрсење Григорије дефинише као обнављање првобитног стања људске природе.⁶⁸⁸ Васкрсавајуће тело ће стога одговарати оном телу које је Бог првобитно створио.⁶⁸⁹ Тако гледавши, васкрсење се с правом може схватити као повратак човека у рај: пошто васкрсење значи обнову палог човека у његово првобитно стање, човек ће са васкрсењем бити поново уведен у рај.⁶⁹⁰ Живот после васкрсења биће као код анђела, како је то и било пре пада.⁶⁹¹ Са васкрсењем тела и очувањем телесног идентитета човека у васкрсењу, Григорије се суочио са теоријским проблемима за чије решење није могао да нађе мисаони материјал код Платона, или код његових следбеника. Григорије је ове проблеме могао оригинално да реши применом властитих мисаоних снага. Његови детаљни ставови на ове теме очитују да се он озбиљно бавио овом изразито хришћанском тематиком и да је радио са великом енергијом на решењу теоријских проблема који су са тим повезани.

⁶⁸⁰ An et res, 249A6; 250A4.

⁶⁸¹ Исто, 250C4; 251C3.

⁶⁸² Исто, 252D5; 253D1.

⁶⁸³ Mort, 59, 24; 62, 13; 63, 13; 64, 20.

⁶⁸⁴ Исто, 60, 2-6; 61, 24; 62, 1.

⁶⁸⁵ Исто, 60, 21; 61, 1.

⁶⁸⁶ Исто, 60, 21-22; 60, 8-19.

⁶⁸⁷ Исто, 60, 8-19.

⁶⁸⁸ An et res, 252B6-7; Eccl, 296, 16-18.

⁶⁸⁹ Eccl, 296, 13-16.

⁶⁹⁰ О стварању човека, стр. 47.

⁶⁹¹ Исто, стр. 43.

Јединство човека

Довођење у везу тела са васкрсењем разјашњава значај тела за антрополошки концепт Григорија. Своје коначно одређење човек не може реализовати без тела. У овој тачки Григорије се битно разликује од Платона: код Платона душа налази своје коначно одређење у ослобођењу од тела, код Григорија је очување тела претпоставка за то да душа може реализовати своје коначно одређење. Укажимо на то да Григорије различито од Платона замишља разлику између душе и тела. Код Платона, душа и тело припадају двома различитим онтолошким категоријама. Душа је код Платона другачија у онтолошком смислу. Код Григорија, разликовање између тела и душе није принципијелно него теоријско. Према Григорију, душу и тело не треба замишљати као два самостална саставна дела човека. Он спроводи разликовање искључиво у теоријске сврхе: диференцирање треба овде да омогући детаљно виђење предмета. Разликовање се прави да би се душа и тело могли појединачно истраживати.⁶⁹² И у другим списима Григорије указује на то да се душа и тело не могу држати одвојено, као самостални делови човека.⁶⁹³ Једна друга тачка, у којој значај тела код Григорија јасно добија на значењу, јесте заједнички почетак душе и тела. И у томе се Григорије битно разликује од Платона. Према Платону, тело и душа имају различите полазне позиције. Платон мисли да је душа преегзистентна, а тело долази за њу касније. Душа према Платону не егзистира само временски независно од тела, него је за њу и природно одређен начин егзистенције без тела. Григорије мисли да су душа и тело саставни делови човека. Према њему, душа нема од тела независну реалност, него конституише човека поред тела, који бива састављен из душе и тела као јединство. Оба конституента човека имају заједнички почетак. Он гарантује јединство човека: ако би се једном од ова два конституента понаособ дала предност, уклонило би се јединство човека кога бисмо тада замишљали млађим него што јесте, или бисмо га замишљали преегзистентно у односу на њега самог.⁶⁹⁴ Указивање на заједнички почетак душе и тела у другим списима доказује значај ове теме за Григорија и он је и осветљава са различитих аспеката.⁶⁹⁵ Релевантност питања за Григорија чини нужним да се његови ставови поново назначе. Заједнички почетак душе и тела не види се из Григоријевих списа без даљег, из посматрања и искуства, него се мора аргументовано осигурати. Тако нам условљено умањивање вредности душе кроз раст тела предочава претпоставку како је тело надређено души. А, уствари, из чињенице да нису све способности душе активне у почетном стадијуму телесног развоја човека, закључује се да је душа инструмент за оживљавање тела. Григорије у вези са тим најпре утврђује да се делатне способности душе активирају према мери способности схватања тела. Постепени редослед, у коме способности душе функционишу у телу, он објашњава из различитих способности тела да разуме: најпре у човеку постаје активна само вегетативна способност. У овом почетном стадијуму развоја тело више од тога не може да схвати. Као следећа, настаје способност чулног опажања. Као знак зрелости делује способност размишљања (ή λογική δύναμις).⁶⁹⁶ Пошто способности душе могу да се активирају према мери телесног раста, душа је, са аспекта потпуности деловања својих способности, код одраслог човека углавном развијена.⁶⁹⁷ Чињеница да се способности душе активирају према мери развоја тела, према Григорију не дозвољава да се са убеђењем закључује о некаквим предностима тела. Одређене способности душе не активирају се у почетном стадијуму развоја тела због тога што тело у овом развојном стадијуму не испуњава претпоставке за то: тело не може понудити довољну основу за деловање ових способности. У погледу човековог раста, тело и душа су ипак истовредни, чак и кад сваки од њих испуњава другачији задатак: раст личности условљавају душа и тело наизменично. С једне стране, тело даје материјалну супстанцију, у којој способности душе бивају функционалне, с друге стране, формирање

⁶⁹² Eccl, 296, 8-12.

⁶⁹³ О стварању човека, стр. 64.

⁶⁹⁴ Исто.

⁶⁹⁵ An et res, 240C6-7; 241A8-9; Cant, 241, 2-6.

⁶⁹⁶ О стварању човека, стр. 66.

⁶⁹⁷ Исто; An et res, 241B4; 242A5.

тела јесте функција душе, која обликује тело постепено према мери информација које она у себи садржи.⁶⁹⁸ Григорије предлаже да се од настајања вајарског дела преузме то како се човек постепено развија: вајар најпре у замисли скицира концепт будућег дела и потом постепено клеше камен, све док га не изједначи са формом коју је скицирао у мислима. Не трансформише се материја у облик, вајар јој даје облик. На овај начин треба замишљати и обликовање душе. Душа се обликује према развоју тела: на почетку још неоформљена, она добија облик са растом тела.⁶⁹⁹ Из ове слике не следи да је оно што ће постати душа унапред дато од стране тела. Каква ће испасти скулптура не одређује камен из кога се она обликује, него вајар који у мислима скицира концепт будуће скулптуре. У сваком случају, камен даје материјал у коме скицирани концепт може добити облик. Скулптура не добија свој облик одмах, него према мери обликовања камена и завршена је када се заврши обликовање камена. Управо тако долазе постепено до изражаја делатне силе душе у телу, према мери обликовања тела у коме се активирају. Запазимо да је концепт који унапред даје коначну форму одређеног телесног облика, према Григорију, функција душе.⁷⁰⁰ Чињеница да се не активирају све делатне снаге душе у почетном стадијуму развоја организма не даје у довољној мери разлог да се душа у овом стадијуму сматра непотпуном, несавршеном. Способности душе, које ће тек постепено постати функционалне, од почетка су дате потенцијално неумањене. Са аспекта савршености душе Григорије нам предочава развој човека на расту једне биљке: у семену су, као информација, садржане све карактеристике будуће биљке и долазе до изражаја према мери њеног раста. На исти начин треба замишљати и раст човека. Индивидуа се развија постепено. Оно што у човеку постепено добија облик, у њему је садржано од почетка као потенцијално потпуно, савршено. Ово објашњење омогућава да се душа и тело замишљају као да имају заједничко порекло. Нити је душа егзистентна пре тела, нити је тело надређено души; обоје имају заједнички почетак у Божјој промисли.⁷⁰¹ Савршеност душе по Божјој промисли, са аспекта њених делатних сила, предочава нам Григорије на следећој слици. У ембриону који још није оформљен садржани су делови тела у виду клица и по сопственој динамици, и потом се развијају из ових основа. Аналогно треба размишљати и о развоју душе: оно што ће душа постати у времену, са аспекта потпуности њених активности, то је она према својој способности од самог почетка.⁷⁰² У овим Григоријевим ставовима јавља се слика о семену и биљци коју је користио Плотин. Плотин је на слици објашњавао како ум обликује материју. Код Григорија слика недвосмислено стоји у другачијем тематском оквиру. Он употребљава слику да би увео изразито библијски засновано објашњење оформљавања душе у телу.

Душа и тело

За разлику од платоновског дуализма душа – тело, Григорије говори да је душа природна живототворна сила, чиме наглашава онтолошко јединство душе и тела.⁷⁰³ Блиско Аристотелу, он говори да семени узрок наше сложене природе није ни бестелесна душа, ни тело без душе, него се од о-душевљених (ἐψυχος) и живих тела рађа живо и о-душевљено биће.⁷⁰⁴ Ради се о сложеној природи од два дела, која твори јединство (несливено и нераздвојно). У природи се пројављује и душевни и телесни део. Душевни део у почетку још нема словесно, жељно и гневно (афективно) својство, већ као што је и Аристотел говорио, са усавршавањем тела тек нарастају и енергије (ἐνέργεια) душе. За разлику од Платона и Плотина, боголики део душе није (са)вечан и идентичан са Богом, он тек настаје и онда се развија заједно са телом; ум не постоји без везе са телом. Душа је створена. Телесни

⁶⁹⁸ О стварању човека, стр. 64.

⁶⁹⁹ Исто, стр. 73.

⁷⁰⁰ Исто, стр. 65.

⁷⁰¹ Исто, стр. 61; Eccl, 284, 13-14.

⁷⁰² Исто, стр. 64.

⁷⁰³ Исто, стр. 66.

⁷⁰⁴ Исто, стр. 73.

и душевни део представљају јединство и потенцију која се тек онда заједно развија; душа није независна као у платонизму и новолатонизму. Енергија душе нараста сразмерно основи – прво се пројављује хранитељна (θρεπτικὴ) и сила раста (αὐξητικὴ), па чувствени део, па словесна сила која нараста у зависности од способности основе.⁷⁰⁵ Дакле, Григорије инсистира на онтолошком јединству душе и тела, за разлику од онтолошког дуализма присутног у грчкој философији. Он наводи Оригеново схватање да душа претходи телу и Мојсијев поредак стварања по коме тело настаје пре душе.⁷⁰⁶ Григорије је против ова два схватања, он заступа онтолошко јединство душе и тела. Сва човечија пуноћа је приведена у биће. Нити душа претходи телу, нити тело постоји без душе, већ они имају једно начело, логос постојања. Потенција људске природе је то јединство које прелази у дејственост. То је суштина која се пројављује кроз своје енергије (кроз које напредују и расту и тело и душа), радње, способности. Душа има централни положај. Душа пројављује своју царску власт, узвишеност и удаљеност од грубе нискости, самим тим што нема господара над собом (ἀδέσποτον εἶναι) – самовласна је и својевољно располаже својим хтењима.⁷⁰⁷ Као таква, душа се упоређује и поистовећује са животном силом која се очитује у три вида: хранитељна и сила раста, управљање према чулу, чулно дејствовање и опажање, и савршени живот (душа) у телу – словесна природа људи управљана умом.⁷⁰⁸ Душа је сам живот, она је централна животна сила. Питање онтолошког јединства душе и тела код светог Григорија Ниског, има више аспеката: а) саипостазираност тела и душе, б) душа има централни положај, тело и ум су само њене способности, душа ипостазира тело. У том контексту, све је дејство, енергија душе. Телесно је само део душевне енергије који се јавља у човеку након што је прихватио острашћено. Прва пројава душе је хранитељна сила, а то је, уствари, формирање телесног. Тако се чини да Григорије говори о души као суштини која се пројављује кроз своје енергије, радње. Човек би, с једне стране, био састављен од тела и душе, а с друге, од различитих делова и сила (δύναμις) или способности душе. Душа је носилац ипостаси (ὑπόστασις). Такође, имамо и два следећа аспекта: логос заједничке природе, тело и душа чине једну сложену природу, или имамо две природе сједињене у једној ипостаси. Сједињујућа сила присутна је само у једном елементу, у души, и онда је само испољена у односу на други елемент – тело. Ипак, Григорије нема интенцију да ово јединство сложености посматра тако као да оно подразумева превласт у аристотеловском смислу, већ се ради о независности и неразлучивости елемената. Можемо се упитати да ли је ипостасно јединство код Григорија јединство две природе, где би тело било ипостазирано, на који начин би се подразумевале две различите природе, па би људско ипостасно јединство било привремено као у платонизму - оно би захтевало чишћење од телесног. Ипак, Григорије инсистира на јединству као савршеној природи. Ипостасно јединство у Христу је неприродно, не-онтолошко, а људско јединство тела и душе је природно, онтолошко. У даљој анализи ћемо видети да ли сложено јединство код Григорија не подразумева ни две природе као дихотомију тела и душе, нити само једну природу – душа је једино постојећа, да ли је то јединство тела и душе несливено и нераздвојно.

Појам личности

Основни онтолошки став теологије источних Отаца могао би се сажето овако изложити: без лица или ипостаси или начина постојања не постоји суштина или природа, а без суштине или природе не постоји лице (личност, ипостас). Очишћено од аристотеловске садржине богословско поимање речи ипостас у мисли источних Отаца мање је означавало индивидуу, а више личност у смислу савременог значења ове речи. Идеја коју имамо о личности као јединственој, потпуно неупоредивој, несводивој

⁷⁰⁵ Исто, стр. 17.

⁷⁰⁶ Исто, стр. 61.

⁷⁰⁷ Исто, стр. 12.

⁷⁰⁸ Исто, стр. 32.

на друге индивидуалитете, долази из хришћанства. Античка философија зна само за људске индивидуе. Личност се не може изразити концептима, недоступна је свакој рационалној дефиницији, јер све особине којима желимо да је окарактеришемо можемо пронаћи и код других индивидуа. Личност је доступна директној интуицији. Грчка мисао може да се окарактерише у њеној суштини као „без-лична“. У платонизму све оно што је конкретно и индивидуално гута апстрактна идеја, која представља његову дубљу основу и коначно оправдање. У платонској мисли, појам личности је онтолошки немогућ, зато што душа кроз реинкарнацију, којом се враћа у живот у различитом бићу, није трајно повезана ни са једном одређеном индивидуом. По Аристотелу, идеја личности је онтолошки немогућа управо зато што човек јесте конкретна индивидуалност, али која траје само док траје његово психофизичко сједињење – смрт коначно и потпуно разара конкретну индивидуалност. На тај начин, повратак душе у свет идеја, њена апсорпција од стране тог света и ослобођење од тела, како је учио платонизам, као и слом човековог психосоматског склопа у тренутку смрти, што карактерише аристотелизам, чини немогућом једну онтологију личности. Израз πρόσωπον (лице) постоји у грчкој мисли и он се поистовећује са изразом προσωπεῖον (маска, личина) који се употребљавао у позоришту.⁷⁰⁹ Тако у древном грчком свету бити личност значи више додатак бићу, а не његово истинско постојање (ипостас). Ипостас још значи природа, суштина. Тек је свети Григорије Богослов (IV век) поистоветио појмове ипостаси и лица. Као што је на Халкидонском сабору утврђена разлика између φύσις и ὑπόστασις, на истом се одиграло и поистовећење πρόσωπον и ὑπόστασις. Дакле, било је неопходно онтолошко схватање човека које би спојило личност (πρόσωπον) са човековим бићем (τὸ εἶναι), са сталним његовим постојањем. Дакле, у грчкој философији израз ὑπόστασις никад није имао везе са изразом πρόσωπον. Израз πρόσωπον у грчкој философији није био показатељ суштине човека, недостајао му је онтолошки садржај, док је израз ὑπόστασις био увек везан са изразом суштина (οὐσία), тако да се на крају са њим потпуно поистоветио.

Ум, душа и тело: онтолошка целина и дуализам

Свети Григорије Ниски наглашава нераздвојност ума (νοῦς) и душе (ψυχή). „Истинска и савршена душа је једна по природи, умна је и невештаствена, а посредством чула помешана је са вештаственом природом.“⁷¹⁰ Душа (ψυχή) је једна по природи, умна је и нематеријална, а посредством чула је помешана са материјалном природом. Душа је по природи умна. Материјално ако је причасно оживљујућој сили узраста, а ако отпадне од ње, од животне енергије, пропада. Животна енергија је овде душа.⁷¹¹ Душа представља суштину и енергију (животну). Душа је умна и словесна, оно што није умно и словесно може да се назива душом, али уствари није душа.⁷¹² Нема више душа, већ више енергија, способности душе. За разлику од Платона, Аристотела и Плотина, Григорије је против дуализма тело (σῶμα) – ум (νοῦς). Телесно је постало од умног, састоји се од својстава која су умна. Сабирањем умних сила (боја, количина, чврстина, итд., а то су логоси, идеје тела) ствара се телесна ипостас. „Сада пак, ако је умно – боја, ако је умно – чврстина, количина и све остале такве особитости, са одузимањем сваке од њих од основе (субјекта) истовремено ишчезава и логос (идеја) тела, што значи да се мора извести следећи закључак: оно, чије одсуство узрокује ишчезнуће тела, када је заједно сабрано, уобличује (ствара) вештаствену природу.“⁷¹³ Телесна ипостас тако бива приведена у постојање. Логос (идеја) тела је уман. Тело је хранитељни део душе.⁷¹⁴ Григорије

⁷⁰⁹ Оваква употреба израза πρόσωπον сусреће се већ код Аристотела („Трагична лица“ – πρόσωπα, Μετ. 958a, 17).

Види такође и Платон, Κομικον, ἀροσπασμα, 142).

⁷¹⁰ О стварању човека, стр. 33.

⁷¹¹ Исто.

⁷¹² Исто, стр. 34.

⁷¹³ Исто, стр. 53.

⁷¹⁴ Исто, стр. 18.

инсистира на природној, онтолошкој целини. Хранитељна сила има нешто и од умне силе, расејане у њу кроз сједињење.⁷¹⁵ Тело је хранитељни део душе, вид душе. Нема умне силе без чулне енергије, нити чула без материјалне суштине. Ум није ни у једном делу тела, већ свуда.⁷¹⁶ У телу чула могу без ума, али ум не може без чула. „Словесно начело се неће другачије појавити у телу осим ако се не сједини са чулним.“⁷¹⁷ Трострука подела на ум, душу и тело представља видове душе, њене способности: душа заузима централно место. „Душа је оно средње, а мисао виша природа, умна и мисаона сила.“⁷¹⁸ Ум је највиша способност која управља том животном силом. Ум је владајући део душе.⁷¹⁹ Мисаоно стремљење душе – ум (мишљење) је својство душе која заузима централни положај. Душа је природа.⁷²⁰ Ум само украшава природу.⁷²¹ Све је онтолошка, природна целина, душа је природа. У мисли светих Отаца разумевање природе (φύσις) је било повезано са осталим терминима - οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον. У хришћанским расправама природа је била кључни појам и његово значење лежи у христологији – термин природа је нарочито коришћен у расправама о Светој Тројици, али је обично замењиван термином „суштина“. Та два термина добијају аналогно значење. Термин суштина је био цењенији у христологији јер је за разлику од термина природа могао бити коришћен да опише лична својства, особине и понашања. Дакле, видели смо да је дух (ум) код Григорија само највиши део, највиша способност душе. Ум је устројено дејствовање енергија. Душа представља суштину са својим енергијама, дејствима. Силе, способности душе су енергије ума, чула и хранитељног дела. „У човековој сложеној природи ум бива управљан од Бога, док умом бива управљан наш вештаствени живот кад је он у природном стању; кад се пак удаљи од природе, отуђује се и од умне енергије.“⁷²² Ум је природа.⁷²³ Када користи термин ум, Григорије разјашњава да та реч има духовно, а не онтолошко значење. Ово наглашавање јединства је управо григоријевска линија. Григорије одбацује преегзистенцију душе и жели да нагласи јединство човека. Он користи трихотомију дух – душа – тело као и свети апостол Павле, али дух (ум) је израз душе, а душа је за Григорија духовна и нематеријална, али увек у вези са телом. Дух, сам по себи, није онтолошка категорија. Дух (ум) је созерцатељни део човека, а највиша функција му је да созерцава божанску стварност и Свету Тројицу. Душа, са телом и умом као својим способностима, представља онтолошку целину, а ум (дух) нема онтолошки статус, већ је само способност душе. Григорије наглашава јединственост и целовитост тела и ума, а ум се сматра духовним субјектом. Душа поседује дар интелекта и ума, али га је у паду усмерила према свету чула. Сваки део душе је дихотоман, он подразумева учествовање и у чулном и у умном. Ум је и интелектуалан и страстан, чулни део је и интелектуалан. Григорије наглашава јединство. Григорије заговара трихотомију душе, павловску поделу на телесног, душевног и духовног човека. Он разликује рационални, афективни (гневни) и пожудни део душе, што је подела присутна свуда у грчкој философији. Када говори о деловима људске душе, та дистинкција за Григорија нема метафизички или онтолошки карактер. Боље је зато употребљавати реч способности а не делови душе, као што је говорио Платон. Ова онтолошка целина чини разлику у односу на Грке: чак ни страсни део душе нема негативну конотацију. Сви елементи имају позитивну функцију која је обновљена у Христу. Григорије заговара јединство људске природе, а не одбацивање телесног и чулног. Силе душе су словесна, желатељна и раздражајна.⁷²⁴ Домаћин и домоуправитељ нашег обиталишта, ум, све у нама треба да распореди и сваку од душевних сила да употреби на њој својствен начин и на добро душе. Ум је највиша способност душе. Међутим, он може те силе да не користи сагласно природи и њиховом својству. Целомудреност овде означава

⁷¹⁵ Исто, стр. 32.

⁷¹⁶ Исто, стр. 25.

⁷¹⁷ Исто, стр. 18.

⁷¹⁸ Исто.

⁷¹⁹ Исто, стр. 23.

⁷²⁰ Исто, стр. 26.

⁷²¹ Исто.

⁷²² Исто, стр. 27.

⁷²³ Исто, стр. 13.

⁷²⁴ Исто, стр. 17.

уредно руковање, тј. домостројење свим душевним покретима, које је спојено са мудрошћу и разборитошћу. Тада душа ужива у небеским добрима. Григорије користи сличну метафору као и Платон. Ум је управитељ кочије, он држи узде нашег тела. „Напротив, колико је могуће, ми треба да подражавамо управитеља колеснице (тј. кочије). Уколико управља неуједначеним коњима, он брзога не подбада бичем, нити спорога задржава уздама, нити опет мањкавог и разузданог оставља да се несметано по властитом пориву предаје нареду. Он, наиме, једнога усмерава, другога обуздава, а трећег бије бичем, све док не дође до тога да сви једнодушно ступају путем.“⁷²⁵ Метафора говори о раду ума на осталим душевним силама, на њиховом уздицању. Ум треба да очисти силе душе, њене способности. Ум је сила душе, као што су то и чула душе. Душу треба подићи на небо. Ум је светлолик, он је светлост, ум је дух. Душа као онтолошка целина означава схватање Григорија да је душа човек.⁷²⁶ Човек се посредством чула сједињује са умом. Ум, тело и душа представљају природу, онтолошку целину. Ум представља устројено дејствовање енергија. Оно што је изван чула је и изван дејствовања енергије ума. „Чини ми се да је томе сличан и град ума, усељен унутар нас, који посредством чула испуњава различите улазе. Ум, пак, изучавајући свакога од оних што улазе и доносећи суд о њему, додељује му место какво му одговара у знању.“⁷²⁷ Григорије говори о онтолошкој целини: ум - душа - тело. „Постоји једна способност, сила (δύναμις), а то је сам ум (νοῦς), који је положен у нас, и он, појављујући се у сваком чулном органу, поима постојеће (сушто). Он посредством очију созерцава видљиво, оно што је појавно (τὸ φαινόμενον), посредством слуха разуме изречено, воли оно што је угодно и одвраћа се од онога у чему нема уживања. Он дејствује руком и њоме прихвата или одбацује, зависно од тога шта сматра корисним за себе, користећи притом садејство овог оруђа.“⁷²⁸

С друге стране, Григорије наводи како природом управља ум, не више као највиши степен природе који управља душом и телом, већ је у овом контексту ум супротан природи. Пре тога је говорио да „управља природа“, дакле ум; од ума зависи уздицање природе или одступање од ње. Он наводи да се „вештаствено у нама устројава и потчињава када њиме управља природа и да се поново растројава кад се опет удаљи од Онога Који потчињава и устројава, и бива раскинута веза са прекрасним.“⁷²⁹ Међутим, на неким местима му је ум супротан природи. С једне стране, он разликује вишу и нижу природу, а са друге, природу поистовећује са телесним, па му је ум супротан природи.⁷³⁰ То је аспект супротстављања ума и тела. Човек створен по образу Божјем је целовита природа и сличан је Богу, каже Григорије. Затим наводи да у постању човека умно има првенство. Божанствена природа у човеку огледа се у словесности и разумности. Тварна природа је променљива, разликује се од нестворене природе, а боголиком у души није својствено оно што у нашем саставу тече кроз промене и што је пролазно, него оно што је у њему постојано и самоистовечно. Ум је боголик, непроменљив. Овде наилазимо на дуализам ума и природе (телесног), ради се о две супротстављене природе. „Пошто је ум подједнако својствен сваком од чувстава, онда се за њега нужно мора претпоставити природа која је потпуно различита од чулне, како се са умним не би помешало ништа од разноликог.“⁷³¹ Чак шта више, за Григорија је ум образ Божји, он представља слободу као непотчињеност природној власти, већ самовласно одлучује како он хоће. Ум је слобода у односу на природу. „Нужно је да буде слободан и непотчињен никаквој природној власти, него да самовласно одлучује онако, како је њему угодно.“⁷³² Ум није природа, он је личносан. Кроз општење ума са телесним, он се приближава природи. Природу (φύσις) сад Григорије поистовећује са телесним,⁷³³ а умни део у човеку је носилац личности, ипостаси. Заједничка природа људи је општи

⁷²⁵ О девствености, стр. 57.

⁷²⁶ О стварању човека, стр. 29.

⁷²⁷ Исто, стр. 21.

⁷²⁸ Исто, стр. 14.

⁷²⁹ Исто, стр. 26.

⁷³⁰ Исто, стр. 34.

⁷³¹ Исто, стр. 22.

⁷³² Исто, стр. 37.

⁷³³ Исто, стр. 34.

начин на који човек јесте, она представља општа својства која карактеришу човека – уопште, док истовремено допушта егзистенцијалну другост у односу на овај општи начин постојања. Личност је, тако, самопревазилажење природе. У онтолошком смислу личност је претпоставка и носилац природе, јер је личност слобода од сваке датости, па и од датости природе. Личност је, у том смислу, испољавање слободе на онтолошки начин. Ниједна природа, па чак ни створена, не може постојати безлично, мимо личности. Личност је „ко“ – носилац постојања природе и она даје начин постојања природи, јер природа нема ту способност да одређује свој начин постојања. За светог Григорија Ниског, образ Божји у човеку јесте управо ова слобода, слобода путем које човек даје природи начин постојања, а не обратно. Слобода је начин постојања подобан Богу, али слобода је и могућност да се не буде слободан, да се робује нагонима природе. Појам личности означава раван онтолошке примарности на којој се она појављује као биће само, раван која не допушта да природу прихватимо као датост, да је егзистенцијално осамосталимо, да јој дамо онтолошко првенство у односу на њено егзистенцијално остварење. Григорије прави разлику између природе и ипостаси човекове, указујући на супротстављеност између природе која је пала услед грехопада и ипостаси која мора да се ослободи палости. У том смислу, личност означава оно што се разликује од природе. Ова разлика означава покушај очувања идентитета личности који би био независан од квалитета који су преузети од природе и који су применљиви на све остало постојеће. Личност је слобода од природне нужности, став слободе спрам сопствене природе. У том смислу, ова разлика између природе и личности представља темељ антропологије светог Григорија Ниског. Она осветљава могућност преображавања природе – личност представља слободу у односу на природу, она није предодређена њома, већ се остварује у слободи у односу на предодређеност и потчињеност природној потреби. Личност је, у том смислу, увек јединствена и непоновљива. Она означава из-ступање из заједничког начина постојања, превазилажење заједничке природе, дакле, она увек означава егзистенцијалну другост у односу на природу. Личносни је онај начин постојања, који нам раскрива егзистенцијалну особеност једног човека, његову разлику у односу на општи начин постојања – природу. Дакле, слобода личности подразумева да човек има могућност да из-ступа изван ограничења своје природе, да ипостазира свој егзистенцијални идентитет као другост и слободу од сваког природног претхођења. Створен према образу Божјем, човек се јавља као лично биће, као личност која има способност да не буде предодређена природом, већ да се уподобљава и чини сличном свом божанском Првообразу. Григорије образ Божји у човеку види у томе „што је човек слободан од нужности и што није под влашћу природе, већ се може слободно одредити према расуђивању, јер је добродетелј независна и свој господар.“⁷³⁴ Дакле, морамо говорити о онтологији личности као замени за онтологију суштине (природе). Ум је за Григорија предводник и он одабира оно што је корисно разуму (логосу) а не страсти. Неки разум (λόγος) потчињавају тежњама природе, а природа је оно телесно; ум може да се потчини или не потчини њој, он представља слободу у односу на природу. Код Григорија нема више онтолошке целине: ум - душа - тело, већ он сада заговара дуализам ум – природа, ум – тело. Ум следи природна стремљења, природне тежње, нагоне и постаје им слуга. Од земљодељства ума⁷³⁵ зависи да ли се подређује бесловесној природи или је уздиже. Природа је назив за бесловесно, у опреци са словесним, умним. Ум као бестелесан није ни у телу, ни ван њега, јер није ничим обухваћен. Он је и у природи и око ње.⁷³⁶ Ум је причастан подобију Праобраза. За разлику од онтологије по којој ум и логос спадају у људску природу, Григорије сад говори о супротности ипостаси и природе, заговарајући тако онтологију личности. Он наводи светог апостола Павла⁷³⁷: хранитељни део је тело, чулни је душа, а умни је дух. Дакле, Григорије не говори више о централном положају душе, где су ум и тело само њене способности, силе, дејства и о степенима природе – тело, душа, дух, о путу усхођења од нижег ка вишем. Тај аспект је представљао онтолошку, природну целину: дух - душа - тело. Григорије сад говори о онтолошкој дихотомији ипостаси и природе и супротстављености ума и

⁷³⁴ PG, 44, 184b.

⁷³⁵ О стварању човека, стр. 42.

⁷³⁶ Исто, стр. 34.

⁷³⁷ Исто, стр. 18.

тела. Григорије сада супротставља и ум и душу као страсни (чулни) део човека. Када говори о павловској тријади, душа му представља оно чулно. Учење светог Григорија овде подсећа на платонизам: душа је ум који је отпао од првобитног јединства и унизио се. Ум треба да образује душу, а душа тело. Ум је сада онтолошки засебан, као и у грчкој философији. То је случај кад Григорије супротставља ум и душу, кад они више не творе онтолошку целину. С једне стране, Григорије не жели да трихотомију дух – душа – тело посматра као онтолошку трихотомију. Увек се ради о онтолошкој целини, у оквиру које је ум субјект који мисли, духовни субјект, унутрашњи човек. Ум је целина која није супротстављена преосталом делу човека. Душа и ум као ова онтолошка целина упућују на јединство, међутим, с друге стране, јавља се хијерархичност ступњева, субординационизам који срећемо код Плотина. У грчкој философији, као што смо видели, не постоји јединство, већ субординационизам, хијерархија. Кад Григорије супротставља ум и душу као чулно, он заговара дихотомију разумног и чулног света присутну у платонизму и новоплатонизму. Опет се сусрећемо са дуализмом ум (νοῦς) – тело (σῶμα). У платонизму, душа је привремено сједињена са телом зарад чишћења, али не и због неког трајног принципа сопствене природе. Разлика ума и тела код Григорија подразумева две природе, чак и две ипостаси. Њихово сједињење није „природно“, већ само по вољи Божјој. Тело је уипостазирано у ум, као и људска природа Христа у божанску природу. У крајњој линији, заговара се ослобађање од телесног и чулног и повратак умној природи као и у грчкој философији. Ум не треба да се раздељује и разлива на оно што се допада чулима, већ да се призове себи, усредреди на себе и сабрано да стреми делатности која је својствена његовој природи. Ум треба да се уздиже до истине бића. Од Творца смо примили увек покретну природу, а ум треба да се креће према истини. Човек је словесно и разумно живо биће и по томе је образ (εἰκὼν) Божји, образ божанске недоступне природе. Кад је створен, човек по природи није поседовао са-суштински, тј. са-природно особину страсности, привремености, смртности. Образ није супротан Првообразу који је бестрасан и вечан, јер иначе не бисмо могли да говоримо о образу. Страст се појавила после првог саздања. Човек је превасходно образ Божји по словесној природи, уму. Повратак онеме што смо по природи подразумева свлачење туђег, телесног. Кад Григорије говори о уму као природи, он сад прави онтолошку дихотомију две природе: умне (праве) и телесне коју треба одбацити. Григорије каже да треба да збацимо телесна покривала, кожне хаљине. „И пошто се одрекнемо скривене срамоте, више никако не треба да се сакривамо у сенци смокве горког живота, него да, одбацивши покривала сачињена од привремених листова живота, опет изађемо пред очи Саздатеља нашег.“⁷³⁸ Треба да се ослободимо телесног служења и обмане и да спознамо делатност која нам је својствена и природна. Григорије говори о двострукости човека⁷³⁹: један је видљив споља и пропадљив по природи, а други је видљив умом, то је скривени човек срца, пријемчив за обнављање. Човек треба да се разапне свету, умртви тело и да се преобрази са обновљењем ума.⁷⁴⁰ Наука лечења душа је мудрољубље, философија⁷⁴¹ која нас учи исцељивању сваке страсти душе. Човек се обукао у мртве коже, каже Григорије, и послат је у „прогонство, у овај нездрав и мрачни предео.“⁷⁴² Ум управља животом, природом, чулним, а сам није ништа од тога.

Апофатичка природа ума

Ипак, Григорије својим учењем о апофатичкој природи ума, наглашава његов метаонтолошки статус, централно место ума и јединство ума, душе и тела за разлику од Грка. Ум се посматра као суштина (οὐσία), (или боље рећи он је „над-суштаствен“ (ὑπερούσιος)) која се очитује кроз енергије. Апофатика суштине подразумева да се не остаје у границама логичког предодређења постојања (бића). Овде се

⁷³⁸ О девствености, стр. 42.

⁷³⁹ Исто, стр. 53.

⁷⁴⁰ Исто, стр. 62.

⁷⁴¹ Исто, стр. 59.

⁷⁴² Исто, стр. 41.

не ради о предодређењу постојећег логосом његове дате суштине, једним рационалним схватањем, као у грчкој философији.⁷⁴³ Православно богословље разликује у Богу несаопштиву и неприступну суштину и нестворене енергије неразлучне од те суштине, кроз које се она пројављује не излазећи из своје скривености. Бог се може познати по Његовим божанским енергијама, које су нешто друго него божанска суштина, мада су неодвојиве од ње и вечне су и непроменљиве као и сама суштина. Такође, присуство Бога у Његовим енергијама није делатно присуство узрока са његовим последицама. Енергија није последица Божјег узрока као што је то случај са оним што је створено. Енергије нису створене, оне вечно истичу из јединствене суштине Свете Тројице. Енергије нису никакве „акциденције“, за разлику од суштине која би у том случају била супстанција. Хришћански Бог је изнад сваке идеје философског или „теолошког“ Бога (у смислу традиције рационалне теологије). Он превазилази сваку идеју, па и идеју о „првом узроку“ и „првом принципу“ света. Посреди је једна друга и другачија од философске трансцендентност, где више не важе философске категорије апсолутног и релативног, супстанције и акциденције, бескрајног и ограниченог, трансцендентног и иманентног. Живи и Истинити Бог Откривења је изнад свега тога. Енергије нису елементи Божјег бића који би могли бити посматрани одвојено од Свете Тројице; оне су заједничка манифестација, вечно зрачење. За православну мисао енергије означавају спољашње откривење Свете Тројице, које не може бити поунутрашњено, уведено у унутрашњост Божјег бића као Његова природна детерминисаност. Природа која их открива остаје анонимна, непознатљива – тама скривена преизобилном светлошћу.

Већ се у грчкој философији може пратити интенција проширења простора могућности знања изнад и с оне стране пуке мисаоне способности човека. Тако Платон говори о истинском знању које је „гледање душе“ и „учешће у оним што се познаје“⁷⁴⁴, а Аристотел о „науци непосредно недоказивој.“⁷⁴⁵ „Одречно“ богословље је било познато нарочито новоплатонском начину мишљења, јер се оно неминовно појављује пред сваком мишљу која се устремљује ка Богу. Тај пут је у грчкој философији код Плотина достигао свој крајњи домет, када философија саму себе усмрћује, а философ се преобраћа у мистика. Јеретик Варлаам Калабријски је ово наглашавао када је писао: „Ако желите да сазнате да ли су Грци разумели да надсуштствени и безимени Бог превазилази знање, науку и сва друга достигнућа, прочитајте дела питагорејаца... која су посвећена овом предмету. Тамо ћете наћи исте изразе које и велики Дионисије (V век) употребљава у свом „Мистичном богословљу“... Платон је такође разумео божанску трансцендентност.“⁷⁴⁶ Међутим, већ смо видели да се у гносеологији грчке философије могућност знања исцрпљује у рационалној, интелектуалној способности човека, у мисаоној функцији ума. Кад платонски и новоплатонски философи дефинишу знање као „излазак из бића“ и „суделовање у добру“, које се постиже са оне стране сваке суштине, они ипак не иду даље од мисаоне самосвести и рационалне способности схватања бића. Већ смо нагласили да је суштина у православном богословљу непознајна (τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας). Григорије каже да као што се у једноставности (суштини) Бога (ἐν τῇ ἀπλότητι τῆς θεϊότητος) не могу замислити различите и разнолике познајне (сознајне) делатности – енергије, тако је и људски ум једна способност, суштина која се пројављује кроз чула и поима постојеће.⁷⁴⁷ Ради се о једноставности ума; постоји један ум са различитим дејствима, способностима, енергијама. Ум је оно једно које кроз све дејствује, све покреће и које без обзира на различита дејства (енергије) не мења своју природу (суштину). Он кроз

⁷⁴³ И код Аристотела је могуће пронаћи потврду источно-хришћанске мисли о непознатљивости „суштине“. Биће је за Аристотела описиво једино са стране његових својстава или конкретних форми, док су основе бића, саме по себи, непознатљиве. „Јер, према разлозима из знаности постојаће облици свих ствари о којима постоје знаности, а према „једноме над многима“ и облици нијекања (ἀπόφασις).“ (Met. 1079a 10). Ипак, та „непознатљивост“ је за Аристотела условљена неоформљеношћу, безобличношћу или бесквалитетношћу супстрата а не неисцрпношћу „суштине“. Видели смо да и Аристотел говори о апофатичкој природи делатног ума, јер он напомиње да је немогуће делатном уму, када он постоји сам за себе, приписати било какво својство, осим предиката бића. (O duši, 408b).

⁷⁴⁴ Платон, Федар, 250d.

⁷⁴⁵ Aristotel, Metafizika, 1072b 24.

⁷⁴⁶ В. Калабријски, Друго писмо Палами, изд. G. Schiro; В. Калабријски, Посланице, Палермо, 1954, стр. 298 – 299.

⁷⁴⁷ Свети Григорије Ниски, О стварању човека, стр. 14.

чула спознаје постојеће. Чистоћом, бестрашћем, блаженством, отуђењем од свега лошег, уобличава се подобје Богу. Ум је за чула недоступан и бестелесан. Ум дејствује кроз чула и то можемо познати, међутим, шта је ум по својој природи (суштини), који сам себе раздељује чулним силама, способностима, то остаје непознатљиво. Чула су способности ума, ми познајемо ум кроз његове енергије, способности (чула, разум, итд.), а не по суштини. По својој суштини, ум је празнина. Ум је својствен сваком чулу, али природа му је потпуно различита од чулне, јер се не меша са разноликим, једноставна је. Ко познаје ум Господњи и ко је познао свој ум, пита свети Григорије Ниски.⁷⁴⁸ Он је непознајан. Једноставан и несложен. „Дакле, ако би се природа образа могла појмити а природа Праобраза била изнад поимања, онда би таква супротност онога што се у њима созерцава разобличила погрешност образа. Међутим, како природа нашег ума измиче познању, и како је то по образу Створитеља, то поуздано значи да има сличности („да има подобје“) са Превасходним и да својом непознатљивошћу изображава непојмљиву Природу.“⁷⁴⁹ Овде видимо аналогију образа и Праобраза. Праобраз подразумева непојмљивост суштине, па тако и образ који подражава Праобраз. Ум – суштина је као и Божја суштина – празнина (која је уједно и највећа пуноћа); природа ума измиче познању. У човеку се одражава божанствена природа, а она је недоступна. Ум је непојмљив. У Богу су и мисли одвојене од суштине. Тако је и део ума који је изнад мисаоне способности (енергије) – празнина. Ум није само мисаони део душе, он превазилази пуку мисаону способност. Додуше, Григорије на неким местима поистовећује ум (*νοῦς*) са разумом (*λόγος*).⁷⁵⁰ Тај идентитет упућује на мисаону способност, а разлика између ума и разума⁷⁵¹ упућује на несазнајну суштину, суштину која је изнад мисаоне енергије. Код Григорија наилазимо на дуалност ума. Ум се, с једне стране, не поистовећује са рационалним, као што је то случај у грчкој философији⁷⁵², не ограничава се ни на једну своју способност, с друге стране, када говори о идентитету ума и разума, Григорије наводи како разум треба да доспе до истине бића, како треба „очистити око разума (ума)“⁷⁵³ да би се видело блаженство које нам је Господ обећао. То је душевна сила прозрења. Разум треба да руководимо ка оном невидљивом.⁷⁵⁴ Када Григорије говори о онима који имају несавршен разум, за разлику од оних који су „очистили око душе“⁷⁵⁵, он постулира идентитет разума и душе. Душа, ум и разум се појављују на овим местима као синоними. И срце се, у овом контексту, јавља као синоним за душу, ум и разум, када Григорије говори о томе да треба да пазимо да се „прљавштина зла не прилепи за наше срце.“⁷⁵⁶ Када прави разлику између ума и разума, Григорије прави разлику између недоступне суштине и њених енергија. „Ми, опет, кажемо да се само разборито и устројено дејствовање енергија разума може повезати са умом...“⁷⁵⁷ Григорије овде говори о разумном делу

⁷⁴⁸ Исто, стр. 22.

⁷⁴⁹ Исто.

⁷⁵⁰ Исто, стр. 34, 23; О девствености, стр. 29, 35, 37.

⁷⁵¹ О стварању човека, стр. 29, 32.

⁷⁵² Овде је неопходно мало појашњење термина *λόγος* (разум) и *νοῦς* (ум): термин нус се већ од пресократоваца почео идентификовати са сазнањем и са разумом као супротстављеним чулној перцепцији. Платон је овај термин изједначио са рационалним делом индивидуалне душе иако је он у „Држави“ имао посебну функцију унутар овог рационалног дела. Аристотел је такође нус посматрао као интелект који се разликовао од чулне перцепције. Идеја о космичком или божанском нус-у представља други пут којим се појам нус-а развијао. Анаксагора је сматрао да нус иницира процес космичког развитака. У „Тимају“, Платон изједначава нус са принципом унутар светске душе који је одговоран за рационални поредак у универзуму. Аристотел у „Метафизици“ изједначава Првог Покретача са нус-ом који је мишљење по себи самом. За стоичаре је нус био и космички разум и рационални елемент у човеку – тако су два тока развитака овог термина били уједињени. С друге стране, Хераклитов логос као извор рационалности у универзуму био је врста ума, текође и „умни говор“, а у псеудо-платоновском „Еpinomis“ (986С 4), наилазимо на јасну идентификацију логоса и нус-а. Међутим, ако се сетимо Платоновог објашњења људске душе у „Држави“, видећемо да је и он ова два термина третирао као скоро једнаке. Код стоичара је, напokon, заокружено већ претходно постојеће поистовећење по значењу нус-а и логоса.

⁷⁵³ О девствености, стр. 34.

⁷⁵⁴ Исто, стр. 35.

⁷⁵⁵ Исто, стр. 36.

⁷⁵⁶ Исто, стр. 37.

⁷⁵⁷ О стварању човека, стр. 29.

душе, о разумној сили душе. Он такође говори о умној енергији, о умном дејству. То је један аспект ума који се огледа кроз читавање његове енергије; кроз чула долазимо до спознаје, мисаона моћ се пројављује кроз чула, то је мисаона енергија, спознаја. Али, и та мисаона способност је само енергија, а не и суштина ума. Разум представља мисаону способност душе, али ум није само рационално. Он се не исцрпљује ни у једној својој способности, енергији. Ум је суштина која је непојмљива, а дејство те суштине су енергије, па и мисаона енергија која делује кроз чула, умна енергија. Григорије се колеба између поистовећења разумног (рационалног) и умног, присутног у грчкој философији и непоистовећења ума као духовног субјекта са било којим елементом душе, у смислу разлике између суштине и енергија у православном богословљу, а та разлика ипак очувава јединство ума, душе и тела. Ово јединство код светог Григорија Ниског упућује на то да вечни живот не треба посматрати као застој, него као непрекидно кретање и усавршавање кроз које се све више уподобљавамо за причасност Нествореној слави Божјој. Тако израз „по образу и подобију“ указује на ово кретање, на немогућност краја усавршавања, јер би тај крај означио потпуно уподобљење Богу. Међутим, у складу са разликом између створеног и Нествореног, створено никад не може постати Нестворено, па је тако и кретање и напредовање у Богу бесконачно.

Закључак

Видели смо да је код философа којима смо се бавили преовладавао трихотомички поглед на човеково устројство (ум – душа – тело или дух – душа – тело), који је предложио Платон и прихватио Плотин, а међу хришћанима св. Григорије Ниски. Кад је у питању тема поделе душе, Платон је у оквиру људске душе издвојио три центра активности из којих се изводе различите душевне активности: усвајање знања је делатност λογιστικόν-а, осећања беса делују кроз θυμοειδές, а телесне пожуде су активне преко επιθυμητικόν-а. Код Платона је λογιστικόν онтолошки стављен на исту раван са вечним идејама. То условљава принципијелну способност λογιστικόν-а да у спознавању разуме оно што је добро и да постави себи задатак који се састоји у утврђивању шта је стварно добро за поједине способности душе као и за њу целу. Платон одређује задатке επιθυμητικόν-а и θυμοειδές-а нормативно: задатак επιθυμητικόν-а је обезбеђивање животних функција организма, а задатак θυμοειδές-а је спровођење наредбодавне силе λογιστικόν-а која делује наспрам επιθυμητικόν-а који се супротставља. Чињеница да ниже способности у свом деловању излазе из оквира свог властитог задатка и при томе теже оним активностима које су штетне за душу, налаже нужност да се у оквиру душе успостави одређени однос надређености и подређености: само владавина λογιστικόν-а у души може обезбедити нормалну функционалност људске душе у целини и способности душе понаособ.

Аристотел у „Физици“ каже да постоји пет делова душе: начело раста, чулно начело, начело кретања у простору, жељно и разумно начело. Под способношћу раста он подразумева силу исхране која потпомаже раст и рађа, ствара и образује (уобличује) тела. Он је назива још и хранитељном способношћу (τὸ θρεπτικόν) именујући целину по њеном најбољем делу, тј. по хранитељној сили, од које зависе и остали делови способности раста (као једне од душевних сила или способности). Тако Аристотел учи у „Физици“, док у „Етици“ дели душу на два главна и основна вида: на разумни и неразумни. Неразумну душу (тј. неразумни део душе) са своје стране дели на ону која се покорави и на ону која се не покорави разуму. Аристотел сматра неразумно и делом и способношћу (разумне душе) и рашчлањује га на два дела која уопштено назива жељном способношћу (τὸ ὀρεκτικόν). Тој способности је такође својствено и својевољно кретање. Жеља (ὄρεξις) је начело кретања, јер будући обузета жељом, жива бића бивају подстакнута на својевољно кретање. Један део неразумне душе се

не покорава разуму, а други му се покорава. Онај део који се покорава разуму дели се, са своје стране, на пожудну (ἐπιθυμητικόν) и гневну (αφεκτιβну, θυμικόν) способност (силу).

Кад је у питању тема поделе душе, могли смо код Григорија да утврдимо високу меру коришћења платонског материјала. Григорије следи Платона у диференцирању појединих способности душе, у карактеризацији њиховог деловања и у одређивању унутар-душевне хијерархије. По овом питању Платон је дао изванредну карактеризацију предмета, што је за Григорија повод да преузме резултате његовог размишљања за властиту расправу о овом предмету. Међутим, и овде се видело да сопствени тематски оквир остаје за Григорија меродаван, и да захтеви властитог доказивања дефинишу елементе које је требало узети од туђег мисаоног добра. Григорије је од Платона прихватио само онај материјал који је могао да употреби у контексту властите аргументације. Тематски оквир Григоријевих ставова био је при томе унапред одређен његовом властитом проблематиком. Разматрајући Григоријеву радну методу, могло је да се утврди да он принципијелно ништа не замера философским спознајама и радо их укључује у свој систем доказивања. Али, анализа је показала и то да Григорије Платонове тематске процене не следи у сваком погледу: Платон је скицирао психологију као систематску основу своје науке о држави. За Платона, постојећа аналогија између људске душе и државе доказује да се везе установљене у људској души преносе на државу и легитимишу одређене структуре надређивања и подређивања у Платоновј идеалној држави. Ово тематско укрштање губи код Григорија своју теоријску релевантност. При томе и *θυμοειδής* остаје код њега неразматран. Ова способност помиње се код Григорија али се не тематизује толико опширно као што је то случај код Платона. Разматрање је осим тога разјаснило да је Григорије у стању да опише људску душу и помоћу других психолошких скица и да направи синтезу између Платонове и библијске симболике у описивању унутар-душевне стварности. Овај налаз потврђује суд истраживача који у Григорију виде креативног и сувереног мислиоца.

Разматрање животног тока душе показало је одлучујуће разлике између Григорија и платонског мишљења. Платонска философија полази од онтолошки засноване непролазности душе. Према Платону, за људску душу је природно интелегибилно подручје постојања. Инкарнација душе условљена је недостатком који није ближе одређен и за њу значи смањивање квалитета постојања. Повратак у подручје које је природно за душу чини нужним њено ослобођење од тела: ослобођење из круга реинкарнација према Платону постиже се индивидуално различито и представља етички учинак душе. Плотин је предузео онтолошко позиционирање душе у граничном подручју интелегибилног и материјалног и осигурао ум као део душе који је изузет од везивања са телом. Плотина је занимао проблем изналажења тачне дефиниције везивања душе са телом. У овој тачки можемо код Григорија да уочимо теоријско преоријентисање и методско премештање тежишта. Душа према Григорију није самостална онтолошка категорија него створено. Она егзистенцијално не претходи телу, него се појављује поред тела Божјим стварањем. Ова теоријска основа у вези са стварањем има егзистенцијалну импликацију. Душа је егзистентна само у вези са телом. Пре индивидуалног материјализовања душа није дата као интелегибилна супстанција како је философија претпоставила, него је сваки човек потпуно обухваћен Божјом промишљу пре него што добије облик у индивидуално – историјском смислу. Душа и тело су саставни делови човека који се могу раздвојити само теоријски, али не онтолошки. Обе компоненте понаособ активне су на специфичан начин при развоју индивидуе, и условљавају настајање човека у његовој личној незаменљивости. Григорије не размишља о смрти другачије од Платона, тј. као о распадању тела на основне елементе. Григорије опширно тематизује, другачије од платонских мислилаца, судбину тела после смрти: тело се распало, али није избрисано. Јединство човека који је састављен из душе и тела код Григорија остаје и после распадања тела у смрти. Душа је и после распадања тела са њим повезана. Премештање акцента у поређењу са платонским мишљењем, овде је условљено различитошћу основе: умањена вредност сазнајно-теоријске позиције тела објашњава недовољан интерес платонског мишљења за тело. Теоријске претпоставке у вези стварања и есхатолошке импликације код Григорија показују да душа само у телу може да буде стварно егзистентна. Властита егзистенцијална затеченост за душу је дакле повод да бди над елементима тела после смрти.

Платонску тему о траговима на бестелесној људској души који су проузроковани злим делима Григорије прихвата, али смешта је у нови тематски оквир који је стран платонском мишљењу. Ови трагови код Григорија не условљавају нужност реинкарнације душе, него објашњавају зашто се оно што је зло поступно елиминише у васкрсењу. Овде Григорије, дакле, употребљава платонску мисао у корист изразито хришћанске тематике. У третирању теме зла може се видети како Григорије различите елементе нехришћанске мисли интегрише у своју расправу. Григорије анализира зло на теоријској основи платонске представе зла као дефекта. Овај теоријски налаз омогућава Григорију да зло сматра егзистентним а да га не пореди са добрим. Код Плотина је зло као дефект форме дато само у материјалном подручју, пошто је само у овом подручју могуће обезвређивање форме. Зло је према Плотину предикат материјалног, чак и кад материја не може неограничено да се сматра почетним принципом зла. Код Платона тело може да интензивира зло које погађа инкарнирану душу. Тело, међутим, није узрок зла јер оно уствари представља зло душе које проузрокује њену инкарнацију. Теолошке претпоставке стварања условљавају код Григорија то да ни душа ни тело не могу бити узрок зла. Тело и душа произилазе у истој мери из Божјег стварања, стога се не може прихватити обезвређивање Бога нити реализовања његове воље. Зло које тренутно погађа човека узроковано је, према Григорију, недовољним учинком његовог слободног избора. Као опција којој човек при одлучивању може дати предност дато је зло, уз анђеоске силе. Више од овога не може се извући из Григоријевих текстова по питању узрока зла. Упоредно разматрање зла показало је то да се код Григорија медијуми утицаја зла и његов учинак на човека опширније тематизују него код платонских мислилаца. Јаче профилисање одређених детаља условљено је у Григоријевој теолошкој мисли релевантношћу историјског аспекта светог Божјег деловања. Ширење у времену у коме злу припада простор за развој ипак је обухваћено Божјим планом за овај свет. На крају историје стајаће Божја акција која ће коначно уклонити простор за деловање зла.

У расправи на тему зла Григорије прихвата платонски појам пожуде како би објаснио деловање зла у човеку. Надовезујући се на Платона, он прави разлику између нужних и сувишних пожуда. Сувишне пожуде су при томе медијум у коме се унутар душе зло активира. Плотинову разлику између пред-пожуде и праве пожуде Григорије користи као теоријску претпоставку како би профилисао истакао улогу мишљења у деловању пожуде. Григорије тематизује неприлагођеност човека његовој околини у поређењу са прилагођавањем које је специфично за животињу у односу на њену биолошку околину. Он при томе истиче да нагон дат животињама ради самоодржања код човека се уз суделовање мишљења изопачује у страст, која надалеко превазилази интензитет и учинак животињског нагона. За разлику од Платона, Григорије не спроводи систематизацију сувишних пожуда, нити даје слику политичких типова личности код којих одређене групе пожуда неометано делују. Овде долази до изражаја разлика у егзистенцијалном ставу ова два мислиоца: за Григорија чињеница да је зло дато није повод за политичко деловање, него разлог за иницирање кретања душе ка Богу.

Према Платону, душа је бестелесна и, према томе, бесмртна суштина (супстанција) и начело које одржава тело. Аристотел је имао представу о души као ентелехији тела, а Плотин не прихвата идеју о мешању, простом сједињењу или дотицању душе и тела. Не може постојати никаква аналогија између сједињења два тела и сједињења тела са нематеријалном, ноетичком, умном суштином. Ова друга остаје несливена, неповређена и непроменљива. Отуда следи да се душа сједињује са телом, али да се не меша са њим. Платоновска концепција о телу као одећи душе је блиска Плотину. Платоново објашњење да је човек душа која се користи телом и као да је обучена у њега, прихватљиво је Плотину, јер хитон (огртач) не чини јединство са оним што је у њега одевено. Душа, тако, није сливена са телом.

Видели смо да сви аутори заговарају троделну природу душе и говоре о способностима душе, (почев од Платона који користи и реч део, али говори и о способностима, моћима душе), наглашавајући тако онтолошко јединство ума, душе и тела, јер тело је у том случају само нагонска способност душе, продужетак душе, а ум највиша способност душе. Ипак, видели смо да сви заговарају и психолошки дуализам. На Платоновом метафизичком дуализму почива и психолошки дуализам. Платон заступа тезу о примату душе која подразумева статус надређености душе према

телу. У „Тимају“ говори да душа поседује ум, душа је средишња, а ум је сила душе. При томе, он заговара антитезу ум – природа. Он разликује две душе: једну умну и бесмртну, другу чулну и смртну, уводећи тако дуализам бесмртне и смртне душе. Реалитет душе и њено првенство у односу на тело налазе емфатичан израз у Платоновом психолошком дуализму који одговара његовом метафизичком дуализму. Бесмртна душа је сродна божанском, док су две друге димензије душе подложне пропадању. Душа се састоји из три дела: разумног, срчаног или вољног и пожудног. Видели смо да Платон дели душу на вишу и нижу. У „Тимају“ он каже да је само разумски део бесмртан. У „Држави“ и „Федру“ подразумева се да душа преживљава у својој целокупности и да очувава лично сећање и у стању раздвојености од тела. Ипак, вољне и пожудне функције представљају за Платона смртни део душе. Платоново учење о деловима подразумева дуализам више и ниже душе, а учење о $\epsilon\iota\delta\eta$ подразумева јединство различитих способности, моћи душе. То је тенденција да се три начела деловања посматрају као начела једне јединствене душе. Демијург је створио Душу, док су смртне делове душе, заједно са телом, створили небески богови. Разумска душа се налази у природном сродству са невидљивим и умственим светом и способна је да контемплира, док су други делови душе у основи повезани са телом, тј. са појавним светом и не могу да опажају свет идеалних облика.

И код Аристотела наилазимо на то да је тело деловање, способност, дејство, могућност душе, јер душа је могућност која постаје стварност. У делу „О души“ Аристотел не заговара платоновски дуализам, он душу чини ентелехијом тела тако да обоје чине једно бивство. Међутим, Аристотелов психолошки дуализам се огледа, пре свега, у претхођењу душе. То је дуалистичко схватање о егзистенцијалној разлици два одвојена постојања. Душа је активност и у себи има ту делатност којом узрокује нешто друго. Душа је узрок и начело живог тела: а) као узрок кретања, б) као финални узрок и ц) као истинско бивство (тј. формални узрок) оживљених тела. Душа је узрок и почетак живог тела као извор кретања, сврха и супстанција живих тела. Аристотел заговара психолошки дуализам када потенцира да душа није тело. Он разликује хранидбену, чулну и мисаону душу. Говори о уму душе ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Аристотел уводи дуализам ума и тела, ума и природе. Ум је одвојен. Делатни ум је неосетљив, непомешан. Само он је бесмртан и вечан. Пасивни ум је пропадљив. Само људској души припада ум. Остали делови душе нису одвојиви од тела и зато су пролазни. За Аристотела нема индивидуалне бесмртности; ипак људи учествују у бесмртности активног ума док је он у њима. Делатни ум није неко индивидуализовано начело, које би трајало и после смрти као одређен појединачни ум. Индивидуализована људска душа ишчезава са материјом коју је уобличавала. Аристотел, с једне стране, заговата онтолошко јединство душе и тела. Као и Платон, он разликује рационални, страсни и жељни део душе. Платон и Плотин заступају теолошко мишљење о души као посебној супстанцији. Аристотел заговара натуралистички (природни) облик овог теолошког става – душа је ентелехија тела. Код Аристотела не остаје цела душа, него ум. Човек има нетелесни и телесни део душе. Код телесног дела душе имамо јединство материје и форме; код нетелесног дела – дуализам ум-тело. Рационални део душе садржи ум. Тело представља неразумски део душе (вегетативни, чулни), а ум разумски део душе. Телесни део душе означава јединство, док нетелесни део означава дуализам душе и тела. Аристотел каже да је ум човеково право биће (сопство). С једне стране, Аристотел говори о души као иманентној форми живог тела (ентелехија). С друге стране, у својој психологији говори о уму и његовој трансцендентној природи с обзиром на душу и човека. Тако је успоставио смртност душе, а бесмртност ума.

Плотин говори о две душе: вишој и нижој. Виши елемент припада сфери ума, а нижи елемент је директно повезан са телом. Не би било ниједног тела да нема душевне моћи. И ум је једна од моћи душе. Виша душа је разумни део. Последњи део душе, који је усмерен ка оном доле, јесте то што ствара. Плотин овде говори о нижој души. Тело је облик, појам душе који настаје у материји. Душа ствара тело. Плотин разликује пожудни, страсни и разумни део душе. Неразумни део душе дели се на пожудни и страсни. Плотин говори о душиној продукцији тела. Наше право сопство, унутрашњи човек је наша виша душа, која остаје вечно слободна у својим рационалним и интелектуалним активностима од тела и овог света у који виша душа не силази. Плотин прави поделу бесмртне и смртне душе као и Платон у „Тимају“ и понавља Аристотела који разликује ум као право

сопство у односу на комплекс душа-тело (Никомахова етика). Плотин, с једне стране, наглашава јединство душе на свим њеним нивоима, док, с друге стране, наглашава одвојеност ума и његову дихотомију у односу на комплекс душа-тело. Ради се о дихотомији: више сопство је одвојено и не утиче се на њега. То је наше право, рационално сопство. Право сопство живи на нивоу ума и потребно је ослобађање овог правог, рационалног сопства од илузија и ометања нижег сопства.

Св. Григорије Ниски говори о онтолошком јединству душе и тела. Прва пројава душе је хранитељна сила, а то је, уствари, формирање телесног. Тело и ум су само способности душе. Телесно је постало од умног, састоји се од својстава која су умна. Тело је хранитељни део душе, вид душе, душа га ствара. С друге стране, Григорије поистовећује природу са телесним, па му је ум супротан природи. То је аспект супротстављања ума и тела. Божанствена природа у човеку огледа се у словесности и разумности. Код Григорија нема више онтолошке целине ум – душа – тело, већ он сада заговара дуализам ум – природа, ум – тело. Ипак, Григорије својим учењем о апофатичкој природи ума, наглашава његов метаонтолошки статус, централно место ума и јединство ума, душе и тела за разлику од Грка. Ум се посматра као суштина (или боље рећи он је „над-суштствен“) која се очитује кроз енергије. Енергије ума су душа и тело. Разлика између суштине и енергија у православном богословљу ипак очувава јединство ума, душе и тела, јер су енергије неодвојиве од суштине.

С обзиром да код свих ових мислилаца којима смо се бавили постоји свест о онтолошком јединству ума, душе и тела, при чему душа заузима централно место и представља самог човека будући да су тело и ум само њене способности, може се закључити да психолошки дуализам који је упоредо код њих присутан није антитеза првом ставу, већ својеврстан захтев за сублимацијом оних нижих елемената душе који настају као последица њеног долажења у додир са овим материјалним подручјем у медијуму тела. Према томе, умствени поредак би означавао највишу способност егзистенције душе, па ако је земаљско тело облик душе који настаје у материји (с чим у складу ови мислиоци праве разлику између ума и тела), у умственом поретку би, у складу са тезом о онтолошком јединству ума, душе и тела, ово јединство требало да достигне свој највиши изражај. С обзиром на ово нераскидиво јединство и на то да је човек душа која има различите способности, умствене и нагонске, врх хијерархије ових способности, или виша душа, огледао би се у сублимацији њених нижих, нагонских елемената (чији продужетак предствља физичко, земаљско тело) коју ови философи означавају термином бестелесност, а која би у ствари представљала преображено тело које би било медијум умственог подручја као највише способности или праве природе постојања душе – човека.

Литература

Примарна литература

- 1 Платон, Држава, Београд, 1983.
- 2 Платон, Тимај, Београд, 1981.
- 3 Platon, Fileb, Zagreb, 1979.
- 4 Платон, Парменид, Београд, 1973.
- 5 Платон, Закони, Београд, 1990.
- 6 Платон, Горгија, Београд, 1968.
- 7 Platon, Sofist, Zagreb, 1975.

- 8 Платон, Федар, Београд, 1970.
- 9 Платон, Федон, Београд, 1985.
- 10 Aristotel, O duši, Zagreb, 1987.
- 11 Aristotel, Nagovor na filozofiju, Zagreb, 1987.
- 12 Aristotel, Metafizika, Zagreb, 1985.
- 13 Aristotel, Fizika, Zagreb, 1987.
- 14 Aristotel, Nikomahova etika, Zagreb, 1982.
- 15 Аристотел, Политика, Београд, 1984.
- 16 Плотин, Енеаде, Београд, 1984.
- 17 Св. Григорије Ниски, De anima et resurrectione (An et res): griechisch und deutsch von F. OEHLER. (BKV I, 1), Leipzig, 1858, 1-171.
- 18 Св. Григорије Ниски, De beatitudinibus (Beat): griechisch un deutsch von F: OEHLER, (BKV I, 4), Leipzig, 1859, 152-319.
- 19 Св. Григорије Ниски, In Canticum Cantorum (Cant): GNO VI, 1960, ed. H:LANGERBECK; übers. und eingel. F. DÜNZL, Freiburg, 1994.
- 20 Св. Григорије Ниски, In Ecclesiasten homiliae (Eccl): GNO V, 195-442, 1962, ed. P. ALEXANDER; notes et index par F. VINEL, (SC 416), Paris, 1996.
- 21 Св. Григорије Ниски, Epistulae (Epist): GNO VIII, 1959, ed. G. PASQUALI; notes et index par P. MARAVAL, (SC 363), Paris, 1990.
- 22 Св. Григорије Ниски, Contra Eunomium libri (Eun): GNO I 1 (liber I et II), 1921, ed. W. JAEGER; übersetzt J.A. RÖDER, Frankfurt am Main, 1993.
- 23 Св. Григорије Ниски, De mortuis oratio (Mort): GNO IX, 28-68, 1992, ed. G. HEIL.
- 24 Св. Григорије Ниски, Oratio catechetica (Or cat): GNO III 4, 1996, ed. E. MÜHLENBERG.
- 25 Св. Григорије Ниски, In sanctum Pascha (Sanct Pasch): GNO IX, 245-270, 1992, ed. E. GEBHARDT; translated by S. G. HALL, Cambridge Mass, 1981.
- 26 Св. Григорије Ниски, De tridui spatio (Trid spat): GNO IX, 273-306, 1992, ed. E. GEBHARDT, translated by S. G. HALL. Cambridge Mass, 1981.
- 27 Св. Григорије Ниски, De vita Moysis (Vit Moys): GNO VII 1, 1964, ed. H. MUSURILLO; translated by A.J. MALHERBE and E. FERGUSON, Toronto, 1978.
- 28 Св. Григорије Ниски, De vita Gregorii Thaumaturgi (Thaum): GNO X 1, 3-57, 1990, ed. G. HEIL; übersetzung von V. THALHOFER, Kempten, 1880.
- 29 Св. Григорије Ниски, Vita s. Macrinae (Macr): GNO VIII 1, 370-414, 1952, ed. V. WOODS CALLAHAN; notes et index par P. MARAVAL, (SC 178), Paris, 1971.
- 30 Св. Григорије Ниски, О стварању човека, у: Господе, ко је човек, Београд, 2003.
- 31 Св. Григорије Ниски, О девствености, у: Красота девствености, Манастир Хиландар, 1998.

Секундарна литература

- 32 Ferrari, G.R.F., City and soul in Plato's Republic, University of Chicago Press, 2005.
- 33 Robinson, T.M., Plato's psychology, Toronto, 1995.
- 34 Essays on Plato's psychology, ed. by Ellen Wagner, Lanham, 2001.
- 35 Wood, Mary Hay, Plato's psychology in its bearing on the development of will, London, 1907.
- 36 Crawford Charles, A Dissertation on the Phaedon of Plato, London, 1773.
- 37 Ginnakopoulou Maria, Plato on soul and body, Glasgow, 2002.
- 38 Beck Martha, Plato's self-corrective development of the concepts of soul, forms and immortality in three arguments of the Phaedo, Lewiston, 1999.
- 39 Robinson, Daniel N., Aristotle's psychology, New York, 1989.

- 40 Brentano Franz, *The psychology of Aristotle*, London, 1977.
- 41 Shute Clarence William, *The psychology of Aristotle, An analysys of the living being*, New York, 1941.
- 42 Spicer Eulalie Evan, *Aristotle's Conception of the Soul*, London, 1934.
- 43 Granger Herbert, *Aristotle's idea of the soul*, London, 1996.
- 44 Bos, A.P., *The soul and it's instrumental body: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*, Brill, 2003.
- 45 Yhap Jennifer, *Plotinus on the soul: a study in the metaphysics of knowledge*, Selinsgrove, 2003.
- 46 Blumenthal, H.J., *Plotinus psychology: his doctrines of the embodied soul*, The Hague, 1971.
- 47 Blumenthal, H.J., *Soul and Intellect*, Variourum, 1993.
- 48 Sen Joseph, *The soul, it's powers and possibilities in Plotinus and some post-Aristotelian philosophers*, London, 1998.
- 49 Apostolopoulos, Ch., *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Phaidon“ und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und die Auferstehung“*, Frankfurt am Main, 1986.
- 50 Armstrong, A. H., „Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man“, *DomSt* 1 (1948), 113-126.
- 51 Azkoul, M., *St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*, Lewiston/Queenston/Lampeter, 1995.
- 52 Balas, D. L. *The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1979.
- 53 Cavarinos, J. P. „The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa“ in Dörrie, H. (ed.), *Gregor von Nyssa und the Philosophie*, Leiden, 1976.
- 54 Cherniss, H. F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, London, 1930.
- 55 Denning-Bolle, S. J., „Gregory of Nyssa: The Soul in Mystical Flight“ *GOTR* 34, (1989), 97-116.
- 56 Dennis, T. J., „St. Gregory of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection of the Body“, *EkTh* 1 (1980) 431-458.
- 57 Dörrie, H., „Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik“ in: Dörrie (ed.), *Gregor von Nyssa und the Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden, 1976, 21-42.
- 58 Drobner, H. R., „Gregory of Nyssa as Philosopher: De Anima et resurrectione and De hominis opificio“ *Dionysius* 18, (2000), 69-101.
- 59 Geljon, A. C., *Moses as Example: The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, (Diss. Leiden, 2000.).
- 60 Harrison, V. E. F., *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, Lewiston/Queenston/Lampeter, 1992.
- 61 Hennessey, L. R., „Gregory of Nyssa's Doctrine of the Resurrected Body“, *StPatr* 22 (1989) 28-34.
- 62 Kees, R. J., *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden, 1994.
- 63 Langerbeck, H., „Zur Interpretation Gregors von Nyssa“, *ThLit* 82 (1957), 81-90.
- 64 Meredith, A., „The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and Neoplatonists“, *StPatr* 22 (1989), 5-51.
- 65 Milbank, J., „Gregory of Nyssa. The Force of Identity“, in: *Christian Origins Theology. Rhetoric and Community*, New York, 1998.
- 66 Mosshammer, A. S., „Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa“, *VigChr* 44 (1990), 136-167.
- 67 Roth, C. P., „Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection“, *VigChr* 46 (1992), 20-30.
- 68 Scuiry, D. E., „The Anthropology of St. Gregory of Nyssa“, *Diak (US)* 18 (1983), 31-42.
- 69 Zachhuber, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, 2000.

Садржај

Увод
Појам душе код старих Грка
Појам душе у хришћанској мисли
Појам душе код Платона
Супротност и јединство у оквиру душе
Разграничавање три моћи душе
Деловање три моћи душе
Хијерархија способности у оквиру душе
Платоново схватање пожуде
Разврставање пожуда
Аналогија између група пожуда и облика државе
Пожуда λογιστικόν-а
Фазе егзистенције душе
Душа пре уласка у тело
Инкарнирана душа
Душа после смрти тела
Душа у светлу теорије идеја
Ум, душа и тело
Подела душе
Појам душе код Аристотела
Аристотелова теорија душе
Биолошке претпоставке Аристотелове теорије о души
Метафизичке претпоставке Аристотелове теорије о души
Две врсте ума
Ум, душа и тело
Појам душе код Плотина
Подела душе
Деловање душе
Чишћење душе
Онтолошко место душе код Плотина
Отеловљење душе
Однос душе и тела код Плотина
Дељивост и недељивост душе
Душа као сам човек
Зло и душа
Једно, ум и душа
Виша и нижа душа
Онтолошко јединство и дуализам
Појам душе код светог Григорија Ниског
Подела душе код Григорија
Троделност душе
Деловање способности душе
Хијерархија способности душе
Подела душе у осталим Григоријевим списима
Григоријево схватање пожуде

Фазе егзистенције душе

Божје стварање

Смрт

Душа после смрти

Васкрсење

Јединство човека

Душа и тело

Појам личности

Ум, душа и тело: онтолошка целина и дуализам

Апофатичка природа ума

Закључак

Литература