

БЕЗВОЛИЕТО ВО УЧЕЊЕТО НА ЕВАГРИЈ ПОНТИСКИ

Марија Тодоровска¹

Институт за филозофија

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

Кратка содржина

Во текстот е кратко изложено учењето на Евагриј Понтиски за безволието како една од осумте зли (или страсни) мисли (logismoi). Даден е краток вовед во компонентите на душата според Евагриј, за потем да се разгледа неговото разбирање на безволието. Така, се опишани карактеристиките на оваа состојба (наречена „пладневен демон“), преку објаснување на ставовите на Евагриј за суспендибилноста на душата на искушенијата, и преку наведување на симптоматологијата на безволието, не само како психофизички туку и како духовен, егзистенцијален проблем. Понуден е поглед на врската на безволието со другите зли мисли, со акцент на нејзината специфичност, комплексност, долготрајност и влијанија. Спомената е сличноста со тагата, како и механизмот на произведувањето на безволието како резултат на појавата и траењето на тагата и на гневот во врска со заеднички објект. Даден е краток преглед на врската на безволието и депресијата низ историски инстанци, без обид да се даде дефинитивен одговор за нивните поклопувања и разлики, туку со надеж да се покаже еден пример на психолошка концепција како дел од дамнешно теолошко и филозофско учење, за да се покаже универзалноста на (разбирањето на) егзистенцијалните проблеми на душата како подлога за интердисциплинарен пристап.

Клучни зборови: *Евагриј Понтиски, безволие, тага, гнев, душа, депресија.*

¹ marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

Компонентите на душата според Евагриј

Во овој текст накратко ќе биде разгледана концепцијата за безволието (акедија, *acedia*, униние) на Евагриј Понтиски, пустински монах од четвртиот век, како дел од неговото протопсихолошко демонолошко учење за осумте (генерички) зли (или страсни) мисли (*logismoi*). Овие осум схеми на зли мисли се: лакомството, похотата, алчноста, тагата, безволието, гневот, вообразеното фалење и гордоста.²

Учењето за осумте *logismoi* е поврзано со концепциите на душата и умот кај Евагриј. Порани христијански писатели го споменуваат Платоновитиот модел на триделноста на душата, и/или ја користат таквата терминологија, а кај Евагриј за прв пат моделот на *nous*, *epithumia* и *thumos* е централен во учењето за христијанскиот живот (Stewart, 2005). Поделбата на душата е појасна и поконзистентна низ неговиот опус отколку схемата на осумте генерички мисли, според што би можело да се смета за основна во неговата аскетска психологија. Впрочем, секако дека местото на јавување, на соочување со и борба против злите мисли – душата – е основа на учењето.

За разлика од широкото разбирање на Платоновата психологија кај Ориген, или на семитската библиска антропологија на св. Антониј, на пример, моделот на Евагриј го става акцентот на психодинамиката на искушението и на теолошкото значење на умот (*nous*) за духовниот живот, следејќи ги точките на Платон. *Nous* е рационалниот дел на душата. Според ова, неговата монашка теологија е одлучно ноетичка, ориентирана кон познание на Бог како основната метафора за контемплативно спојување (Stewart, 2005).

Онаму каде Оригеновата трихотомија е дух/душа/тело, Евагриј се концентрира на *psyche*, со тоа што *nous* е нејзиниот супериорен аспект, а способностите врзани со желбата и привлекувањето (*epithumia*) и аверзијата или реакцијата (*thumos* – страст, страственост) како нејзин инфериорен аспект. Интересно е што тој го фрла акцентот на *nous*, иако неговата аскетска психологија се однесува на проблемите на ирационалниот дел на душата. Еден од проблемите со кои аскетот, но и човекот воопшто се среќава, е што *nous* бива лесно придвижен, особено под влијание на нерационалните делови.

Кога зборува за нивните добри функции, Евагриј ги смета *epithumia* и *thumos* за моќи (*dunameis*) на душата. Употребата на *epithumia* според природата е да се посакува доблест. Со *thumos* треба да се противи на влијанието на демоните (надворешни, и особено внатрешни), односно да се бори за

² Околу два века подоцна папата Григориј I (Григориј Велики) овие категории ги преобразил во познатата концепција за седумте смртни гревови (во кои тагата – *tristitia* и *acedia* се споени во едно – гревот на мрзеливоста; вообразеното фалење е споено со гордоста за да се добие гревот на вообразеноста; а додадена е зависта).

постигнување на доброто. Во нивниот деструктивен аспект, тие се страсти, или уништувачки *logismoí*. Значи, страста е кога *epithumia* или *thumos* се придвижени да имаат контакт со мислата. Како што Стјуарт ги опишува, тие се како запаливи гасови – во контролирани околности, и под влијание на *pous*, тие може да бидат конструктивни, корисни, но секогаш се ранливи, запаливи од демони, од сеќавања, од телесните апетити и ограничувања (Stewart, 2005). Самиот Евагриј употребува ваква терминологија – *epithumia* е подложна на потпалување или воспалување, а *thumos* е подложен на вриење (*Praktikos*, 11, 1).³ Воспалена, погрешно насочената *epithumia* трага по задоволство; изопачениот *thumos* напаѓа други човечки суштества или се бори (бива насилан) за постигнување на посакувањето.

Разбирање на безволието

Во врска со безволието, се поставуваат бројни прашања во врска со неговите дефиниција, концептуализирање, анализа, како и прашања околу тоа дали се работи за духовна, психолошка, соматска состојба; за степенот на застапеноста и на опасноста, итн. Во Стара Грција безволието значело индиферентност или безгрижност (според етимологијата – „недостаток на грижа“). Во *Илијада* се однесува и на занемарување на соборец, и на познатиот факт на незакопаното и обесчестено тело на Хектор кое лежело во ахајскиот логор (*Il.* 24). Кај Хесиод е повеќе во смисла на индиферентност (бивањето неосвоен и незагрижен, *The.*, 453). Во своите познати писма Кикерон му пишува на Атик дека неговиот недостаток на интересирање за сè го вознемирува, иако му вели дека не е ништо значајно (*Ep. ad Att.*, XII, 45).

Соломон определува дека ставот на античкиот свет кон депресијата бил изненадувачки сличен на нашиот (Solomon, 2003). Така, Хипократ изјавил дека депресијата била болест на мозокот што може да се третира перорално, а со оглед на долготрајноста на теоријата за четирите телесни течности, прашањето било околу природата на мозокот и соодветната рамнотежа на течностите. Според Емпедокле и Хипократ, врската меѓу умот и телото значи дека обете треба да бидат во добра состојба за да нема болест. За Хипократ, седиштето на мислите, на емоциите и на менталната болест е мозокот. Интересно е што според него меланхолијата се јавува како резултат на внатрешни и на надворешни фактори, и што тој разликува болест што се јавува по искусувањето на ужасни настани, и болест без некоја очигледна

³ Наводите од делата на Евагриј (и неколкуте други дела од антиката) ќе бидат според вообичаениот начин на цитирање на класични дела: име или кратенка на името на делото, а потем бројот на одделот/делот/редот, во зависност од структурата на изворниот текст и консензусот за негово цитирање.

причина. Меланхолијата подразбира тага, вознемиреност, морална разочараност, склоност кон себеповредување, аверзија кон храна, несоница, немир, раздразливост, придружени со продолжен страв.

За дел од филозофите, растројствата на душата биле во нивната сфера, не лекарската. Аристотел, пак, имал идеи за соединето себство, во кое нарушувањето на телото влијае врз душата; болестите на душата потекнуваат или од телото, или се раѓаат во неа. Се верувало дека меланхолијата е типична за големите умови, затоа што немало никој кој постигнал извонредност во филозофијата, уметноста или политиката, без извесен меланхоличен хабитус. Идејата за емоционално измачениот уметник или метафизичар останува силна до денес.

Низ средниот век, депресијата се сметала како манифестација на божјото незадоволство, како показател дека страдалникот е исклучен од блаженото познание за спасението, што довело кон стигматизација на состојбата. Ренесансата го славела меланхоличниот гениј, чија разочараност се сметала за посебен увид, а чија слабост била цената на уметничката визија и сложеноста на душата, како што Соломон резимира (Solomon, 2003).

Евагриј ја нарекува состојбата (односно генеричкиот *logismos*) „пладневен демон“. Овој демон нанесува најсериозна неволја, притиска врз монахот од четвртиот од осмиот час, пишува Евагриј, првин правејќи да се чини дека сонцето едвај се движи, ако воопшто, и дека денот е долг педесет часа (*Praktikos*, VI,12).⁴ Потоа го принудува монахот постојано да гледа од прозор, да шета и да зборува надвор од својата ќелија, внимателно да зјапа во сонцето. Покрај ова, во срцето населува омраза за местото во кое се наоѓа, за самиот негов живот, за физичкиот труд. Го води кон тоа да мисли дека добротворството и добрината исчезнале од неговите блиски, дека нема никој кој би го охрабрил. Демонот го води човека кон тоа да посакува други места, каде полесно се наоѓаат животните потрепштини, полесно се наоѓа работа, и каде може да се постигне успех итн. (*Praktikos*, VI, 12). Се работи, значи за безволност, за омраза за она што се има, и за желба по она што се нема.

Според Евагриј, со оглед на тоа што природното семе на доблеста останува неуништуливо во човека, дејствата според природата се дејства и според доблеста, а препуштањето на страстите е спротивно на ова.⁵ Безволието е

⁴ Пладневниот демон ги напаѓа испосниците најчесто меѓу десет и два часот. Природонаучното објаснување за оваа корелација на времето со нападот на демонот е едноставна – околу пладне испосникот е најслаб од постењето и истоштен од топлината. Од друга страна, Кун ова го толкува како егзистенцијален, а не само физички проблем: пладнето често се смета за момент на криза, пишува тој, сонцето го достигнало својот зенит и остријата на светот без сенка прави да се чини дека е лишен од сета физичка реалност и оставен соголен (Kuhn, 1976, 43).

⁵ Ако сме способни за нешто, не значи нужно и дека ја имаме моќта за него, смета Евагриј. Така, иако сме способни за непостоење, не ја поседуваме моќта на непостоењето – ако моќите се

опуштање на душата, а опуштање што не е во согласност на природата не може благородно да им се опира на искушенијата (*De octo spiritibus malitiae*, 6,1). Она што е храна за здравото тело, додава Евагриј, претставува искушение за благородната душа; искушенијата, пак, ја зајакнуваат издржливоста на душата (*De octo.*, 6,2).

Безволието ја уништува отпорноста на душата, и според тоа е слабост – душата е ослабена, мрзелива, кукавичка. Борбата за доблеста и доблеста против искушенијата се нејзината природна состојба. Умот кој нема истрајност, лесно може да биде растроен од духот на безволието (6,3). Овој дух го брка монахот од ќелијата (*De octo.*, 6,5). Кога личноста е зафатена од безволието, ѝ недостасува волја да ги извршува нештата, објаснува Евагриј. Така, таа ќе предложи да се посетат болните, но притоа ја исполнува својата сопствена цел (*De octo.*, 6,6) да излезе и немирно да се придвижи; монахот кој се предал на безволието, лесно ќе прифати да изврши нешто, но не ако неговото сопствено задоволство не е првично (*De octo.*, 6,7). Сите овие формулации Евагриј ги дава во компарација со атмосферски и ботанички примери (пролетната роса ја зголемува плодноста на дрвото, како што духовниот живот ја издигнува состојбата на душата, 6,4; или како што лесно ветре ја свиткува кревката билка, така фантазијата за заминување ја поместува личноста преплавена со безволие, 6,8).

Монахот кој е фатен во безволие ќе биде немирен, незадоволен од еден тип работа или еден вид дејства; ништо нема да му биде доволно, неговата ќелија нема да го додржи (*De octo.*, 6, 12–13). Така, ја објаснува оваа состојба Евагриј, кога некој е зафатен со безволие, бесцелно и постојано гледа во својата врата, замислувајќи како луѓе доаѓаат да го посетат, та скокнува и се жерави на секој звук, демнејќи од прозорецот додека не се здрви. Додека чита, лесно се просева и задремува, не го држи место, па ја трга книгата и се тегне, зјапа по сидовите, па пак се враќа на читањето; проверува каков е крајот на текстот и брои уште колку му останало, а потем, останувајќи незадоволен, заспива, но не во длабок, туку во гладен и загрижен сон (6, 14–15). Долгоочекуваниот сон, значи, не донесува олеснување на вознемиреноста, туку уште поголема истоштеност, напнатост и вознемиреност. Како што личноста која е болна не може да подигнува и носи тешки товари, споредува Евагриј, така и личноста заболена од безволие не може вредно да извршува божја работа, затоа што душата не може да ѝ се напрега соодветно (*De octo.*, 6, 16–17).

Осамениот живот на тишина и молитва на монахот подразбира дека ретко има посетители во својата ограничена физичка средина, и затоа мислата на

квалитети, непостоењето не е квалитет. Имало време кога злото не постоело, но немало време кога не постоела доблеста, тврди Евагриј, ниту ќе има време кога нема да постои, затоа што нејзиното семе е неунишгливо (*De malignis cogitationibus*, 31).

безволието лесно може да го убеди дека љубовта исчезнала од групата на неговите браќа, та не останува никој кој би му понудил утеха (*Praktikos*, 12). Во безволието има нерационална компонента, и затоа го наведува монахот да ги обвинува своите духовни учители и своите содружници за сопственото страдање. Монахот надвиснат од безволие се лути на браќата под изговор дека во нив нема љубов, и дека тие не сакаат да го утешат оној кој е тажен, пишува Евагриј (*Ant.*, VI,30). Состојбата на вознемиреност и разочараност прави човек да не разбира дека неговите блиски не го промениле нивниот став кон него, ниту нивното однесување. Колку повеќе тој се чувствува напуштено, толку повеќе сака да биде утешен, и толку повеќе се интензивира неговиот гнев кон блиските кои се чинат бесчувствителни и бескорисни во утехата (*Ant.*, VI,55). Човек зафатен од безволие ги обвинува другите, значи, небаре злонамерно го засилуваат неговото страдање.⁶

Истрајноста е лек, предлага Евагриј, заедно со извршувањето на сите задачи со големо внимание. Колку повеќе човек се посветува на задачите, една по една, толку повеќе душата му се враќа во состојбата што ѝ прилега. Така, човек треба да си постави некаква мера во секое нешто, за секое дејство и очекуван резултат, и да не престане сè додека не го постигне. Ако е монах, треба да се моли со разбирање и сила, па духот на безволието ќе побегне од него (6, 17–18). Проблемот што Евагриј не го премостува, меѓутоа, е што токму безволието прави човек да не може да биде истраен, и, како што самиот определува, да не може да се фокусира, да планира и вредно да ги исполнува себезададените обврски, да не може да размислува без дистракции, ниту силно да се посвети на едно нешто, затоа што ниедно нешто не е доволно примамливо.

⁶ Непосредуваниот и длабоко личен карактер на безволието не дозволува којзнае каква утеха како помош однадвор. Според искуството, некој кој има душевно страдање, очекува поддршка од другите. Во состојбата на безволие, монасите ги обвинуваат своите браќа монаси, сопругниците се обвинуваат меѓусебно, децата ги обвинуваат родителите, подредените ги обвинуваат нивните надредени и така натаму. Оние кои страдаат од безволие, како што констатира Бунге, не разбираат дека се заглавени во центарот на особено тешка борба со самите себе, и дека нивните противници не се некаква институција, како бракот, или сопругникот, ниту колегите од работа или што било друго, туку сопственото повредено его, самите тие (Bunge, 1989, 235).

Бунге успешно ги поврзува минатото и сегашноста во дискусијата за емоционалните и моралните проблеми. Така, во една од своите студии на темата на безволието Бунге посветува цел оддел на прашањето околу тоа дали тоа е болест типична само за монасите за да може опсежно да одговори одречно. Тој е свесен дека кога се говори за монасите, може да се замери дека проблемите не се применливи на нас, на нашата состојба. Мнозинството луѓе не се монаси, не се испосници, но се луѓе кои живеат во светот. Забелешките за неприменливоста на дискусијата за и разбирањето на безволието произлегуваат од поразителното недоразбирање според кое постои засебен свет на монаси, испосници и пустиници, чии проблеми не се однесуваат на „нормалните“ христијани, односно на модерните луѓе во секуларниот свет. На овој начин, смета Бунге, се занемарува сущинската вистина – дека проблемите и пороците кои го измачуваат човештвото се исти од памтивек и насекаде, само нивните конкретни форми на пројавување се менуваат според посебните услови на животот на луѓето (Bunge, 2011, 14–29).

Безволието и другите logismoi

Безволието е дел од, или припаѓа на корпусот на осумте страсни мисли (logismoi) што ја напаѓаат душата (и го нарушуваат односот на монахот со Бог). Сепак, се работи за мисла со специфичност што ја одделува од другите. Една од главните разлики е што додека сите други зли logismoi напаѓаат само дел од душата, безволието ја напаѓа целата душа: како што другите демони се како сонцето кое изгрева и заоѓа, допирајќи само еден дел од душата, пладневниот демон е навикнат да ја проголта целата душа и да го задуши умот (*Praktikos*, VIII, 36). Кога Евагриј советува како монахот да се спротивстави на безволието, објаснува дека ако посака да се предаде на искушенијата, треба да не се препушти на лесното измислување изговори (за причината поради која сака да ја напушти ќелијата, или молитвата, или која е и да е работата што нема волја да ја врши), туку да вежба истрајност, и храбро да се бори против напаѓачите.⁷ Најугнетувачки е демонот на безволието, додава Евагриј, но ако се надмине, тогаш душата се има покажано до највисок степен како вредна. Ако, пак, таквите маки се одбегнуваат, тоа го учи умот да биде невешт, кукавички, и секогаш во избегнување на вредното (*Praktikos*, VI, 28).

Тагата е слична на безволието, а безволието учествува во тагата, објаснува Евагриј. Не се работи за каузална релација: тагата не е причина за безволие, туку е негова компонента, или неразделна друшка. Додека тагата се јавува од незадоволена желба, како похота (*De octo.*, 11), или како резултат на гнев, односно по фрустрацијата од една страсна желба, безволието е комплексна страст и се раѓа од истовременото дејство на две или повеќе страсни мисли. Душата се третира така што од неа се отстрануваат страстите, објаснува Евагриј. Тактиката што ја предлага, наликува на афајреза: одземање на можностите за разгорување на страстите (отстранување на желбата за слава, за физиолошки задоволства и богатства; за посакувањата на сопственото тело); преку смирение, трпение, слобода од каква било огорченост. Идејата е дека на тој начин нема да има место да се вгнездат демонските мисли што го фрлаат умот во уништување и пропаст (*De malignis cogitationibus*, 3). Ова Евагриј го споредува со морнарот кој е во опасност на море, кој мора да го фрли сиот товар поради силните ветришта и надојдувачките бранови, за бродот да биде доволно лесен да може да се избори со насилството на бурата.

Додека сите демонски мисли ја учат душата да го сака задоволството, тагата не го прави тоа (*De mal. cogit.*, 12). Наместо тоа, ги уништува мислите така што ги отсекува и пресушува сите задоволства на душата, го изморува човека така

⁷ Истрајноста ја поврзува со храброста: тоа се доблести кои произлегуваат во делот на душата каде се јавува гневот (ова се поврзува со гневот кој се јавува кон она што е присутно – храброста го има истиот извор, па соодветно може да помогне во надминувањето на оваа страст).

што спречува да им се приближува на сите нешта од овој свет, и прави по секоја цена да се држи далеку од задоволството. Ако овој демон остане подолго време, предизвикува мисли што ја советуваат душата да побегне, односно ја принудуваат душата да го напушти своето место, да сака да престане (да биде тука, односно воопшто да биде, *De mal. cogit.*, 12). Тагата е разочараност на душата и е составена од мисли на гнев, објаснува Евагриј (комбинацијата на обете во однос на ист објект води кон безволието). Иритираноста е копнеж по одмазда, а фрустрацијата на одмаздата ја произведува тагата (*De octo.*, 5, 1). Тагата гризе, таа го проголтава оној кој е од неа зафатен, таа е како црв во срцето, и го обзема тоа што ја родило (5, 2–3). Монахот обземен од тага не може да го придвижи умот кон контемплација или да понуди чиста молитва, затоа што тагата функционира како пречка (5, 6–7).

Сепак, тагата може да се победи, советува тој. Така, оној кој ги има надминато своите апетити и ги има надминато страстите, не може да биде победен од тагата (*De octo.*, 5, 11). Идејата е дека некој кој се воздржува од храна, може да постигне состојба во која нема да искусува тага поради отсуството на храна, како што чедната личност нема да чувствува тага поради отсуството на телесно задоволство. Како што скромната личност нема да чувствува тага ако е лишена од почит, а неалчната личност нема да чувствува тага ако доживее загуба, така и личноста која е слободна од гневот поради непостигнувањето на одмазда, ќе биде спасена од чувството на тага. Таквото отстранување на страстите е како оклоп против стрели – оние кои постигнале непоматеност на духот нема да бидат повредени од тагата (5, 12–13).

Покрај ова, Евагриј објаснува дека оној кој го сака светот ќе искуси многу тага, но на оној кој соодветно ја презира привлечноста на нештата од светот, секогаш ќе му биде мило: алчниот кој ќе изгуби богатство би бил горчливо тажен, но оној кој го презира богатството ќе биде слободен од тага; горделивиот ќе почувствува тага ако го спопадне обесчестување, но скромниот нема да биде потресен (*De octo.*, 5, 16–18). Тагата го смалува умот, ја затапува неговата способност за контемплација, продолжува Евагриј. Како што сонцето не проникнува во длабоката вода, така и светлината на контемплацијата не може да го осветли срцето обземено од тага. Душата која се дави во тага не наоѓа задоволство ниту во изгрејсонцето, во глетки кои на сите им се пријатни, затоа што тагата ја одзема перцепцијата на душата (5, 21–24).

Евагриј ги поставува безволието и тагата заедно заедно, но не смета дека се исто нешто, туку употребува споредби или аналогии во врска со сличноста на искуствата. Така, тој пишува дека тагата се задржува да размислува за загубата, запознаена со фрустрирано здобивање со нешто ново; дека таа

е предвесник на себенаметнатото прогонство; секавање на семејството или блискоста; роднина на безволието; жалба поради раздразнетоста и разочараноста; потсетување на некаква навреда и замрачување на душата (*De vitiis quae opposita sunt virtutibus*, 4). Наспроти ова, радоста е уништување на тагата и благодарност дури и за несреќите, среќа поради стореното добро, украс на откажувањето, засолниште на надежите, охрабрување за оние кои тагуваат и утеха за уплашените, поддржувач на љубовта и партнер во трпеливоста (*De vit.*, 4).

Суштината на безволието е симултано и долготрајно поттикнување на гнев кон она што го имаме и желба за нешто што во нашата актуална состојба е недофатливо.⁸ Човекот чувствува гнев и го мрази она што има, истовремено посакувајќи инакви нешта (различна возраст, занимање, здравствена состојба, меѓучовечки релации и слично, кои не може да бидат постигнати овде и веднаш). „Не препуштај се на мислата на гревот, во својот ум расправајќи се со личноста која некогаш или скоро те повредила, ниту на мислата на општење постојано замислувајќи задоволство“, пишува Евагриј. За монахот додава „(...) кога замислуваш такви нешта за време на молитва, и не ја нудиш чисто на Бог, веднаш стануваш плен на демонот на безволието, кој скокнува штом осети таква устроеност и ја раскинува душата како што песот убива срна“ (*Praktikos*, 23). Иако овој дел може да биде разбран како предупредување против страствените мисли на гневот и на сексуалната желба одделно, понатаму експлицитно се назначува дека Евагриј мисли на истовремено стимулирање на овие страсти (Misiarczyk, 2021, 227).⁹ Според ова, демонот на безволието во човековата душа предизвикува чувство на растргнатост меѓу две (и повеќе) насоки, на неукотвеност.¹⁰

⁸ Безволието се појавува од истовременото предизвикување на гнев кон она што е, и желба за она што не е. Како што Мишиарчик забележува, важно е што безволието не е само истовремено, туку и долготрајно поттикнување на гнев и на похота (Misiarczyk, 2021, 226). Евагриј нагласува дека безволието нема да се појави ако се работи за поттикнување кое по кратко време престанува. Не се работи само за привремена епизода на безволие, туку е долготрајна состојба, мошне слична на она што модерната класификација на менталните растројства ја опишува како депресија, или како дел од биполарното растројство (ибид). И безволието и депресијата се често придружувани од тагата, но тагата не учествува директно во нејзиното создавање, затоа што потребно е учеството и на гневот (Misiarczyk, 2021, 227).

⁹ Безволието е долготрајно поттикнување на презрив гнев и сексуална страст во истата личност, смета Евагриј, така што во неа се разгорува лутина кон она што е присутно, а копнеж по тоа што е отсутно (*Scholia in Psalmos*, 118, 28).

¹⁰ Треба да се има предвид и дека секоја инстанција на истовремено поттикнување на гневот и похотата не води кон состојба на безволие, туку мора да има само еден објект на желбата. Ако има два или повеќе, се добива гнев или тага, а ако се работи за еден објект на омразата и копнежот, тогаш се јавува безволието. Само тагата или само гневот имаат една насока во која го водат (или поскоро, влечат) човека, а безволието ја кине душата на делови, и ја влече во спротивни насоки. Ова се чини разбирливо – фрустрацијата при амбивалентноста на истовремената привлечност и омраза предизвикува комплексно искуство. Ова искушение, пишува Евагриј, се состои од неколку мисли, затоа што произлегува од два

За разлика од другите генерички зли мисли, кои се појавуваат и се губат,¹¹ безволието го завршува и затвора целиот процес на искушение. По таа мисла, според Евагриј, нема други, затоа што ги блокира, и затоа што самата трае долго време и по природа е доволно комплексна, така што ги вклучува, ги впира во себе. Безволието е, илустрира Евагриј, духовно, но нестварно пријателство, такво што го води човека да скршне настрана; тоа е одбивност кон работливоста; битка против смиреноста; бурно време при пеењето на псалмите; мрзеливост во молитвата и контемплацијата; занемарување на аскезата/секојдневните должности, што води кон поспаност, нарушен сон, опресивноста на осаменоста; омраза кон сопственото опкружување (во случајот на монахот, келијата); одбивност кон корисни дејства; спротивставеност на истрајноста; нешто што ја назабува способноста за медитација и тihuвање, води кон незаинтересираност за светите текстови; тоа е како длабока необјаслива тага, како поттик на незаситна глад (*De vit.*, 6,4).

Истрајноста може да го пресече безволието, така што ќе ги покоси мислите што вознемируваат, загриженоста за смртта и слично (*De vit.*, 6,4). Се чини дека Евагриј смета дека истрајноста е грижа, но не и загриженост за смртта и смртноста. Истрајноста е медитација на распетието, пишува тој, страв јасно идентификуван и заробен, уредување против штетните настроенија, таа е како книга на благодарност, како оклоп на смиреноста, посветена извонредност и пример на доблестите (*De vit.*, 6,4). Затоа, ако човек посветено истрајува, ќе му се вратат и желбата за дејствување и природниот стремеж кон извонредност во доблеста. За жал, Евагриј не кажува токму како да се постигне ова темелно познание на себе и можноста да се истрае во списокот на одлуки. Во борбата против безволието помага определувањето на точната мера за себеси, препорачува Евагриј. Придржувањето до определената мера и нескршнувањето кон една или друга крајност, и кај обичниот човек, и особено кај пустиникот, овозможува да се сочува внатрешниот мир (односно исихија, тihuвање, кај монахот). Како и со другите симптоми на безволието, идејата е да се воспостават рамки, рутини, и да се истрајува во направените одлуки.¹²

извора (омраза и копнеж), затоа што секој кој потпаѓа под безволието го мрази она што е при него, а го посакува она што не е. Што повеќе копнежот го влече монахот удолу, толку повеќе омразата го поместува од неговото место (во случајот на монахот, го набркува од келијата), па наликува на неразумно животно, влечено од копнеж однапред, а буткано и удирано од омраза одназад (*Epistula*, 27,6).

¹¹ Целиот систем на упорни зли мисли подразбира постојаност, но и повремени интензивирања на овие лоши, интрузивни, мисли. За истражување кое ретроактивно го дијагностицира Евагриј со тешка форма на опсесивно-компулсивно растројство – злите мисли како генеричка систематизација на неговата нелекувана состојба, кај Хил (Hill, 2010).

¹² Евагриј има препорака за намалување на страдањето преку испуштање на тензијата во наплив

Кун смета дека според модерните стандарди, на целата анализа на безволието на Евагриј ѝ недостасува психолошка длабочина, но ова може да им се замери на голем број од раните христијански мислители. Иако се работи за мошне изострена анализа кога се работи за востановувањето на системи на доблести и маани, современиот научен консензус е во право кога тврди дека црковните отци ретко навлегуваат во вистинска религиозна психологија (Kuhn, 1976, 43–44). Сепак, Кун смета дека има длабочина во дистинкцијата меѓу безволието и другите гревови (седумте зли мисли), што треба да спречи какво било потценување на неговата мисла. Во схемата на Евагриј безволието зазема одделно место. Така, тој покажува дека победата над кој и да е од другите гревови го остава монахот во ранлива позиција (или дури и поранлива од претходно, пред борбата и победата). Со безволието, што е последниот грев што треба да биде надминат, ситуацијата е инаква: кога тој ќе биде победен, монахот станува речиси имун на сите други, благодарение на освоената доблест што го заменува безволието. Безволието бива заменето од страна на највисоката доблест, радоста, а радосната личност не може вистински да биде навјасана од искушенија. Во состојбата на радост е можно и соединување со Бог, највисокото и најтешко достигну мистично искуство (Kuhn, 1976, 44).

Безволието и депресијата

Останува прашањето околу тоа дали состојбата е форма на депресија (без да се врамјуваат степени помеѓу), или е само некаква здодевност, некаква контекст-зависна меланхолија. Старобински (Starobinski, 1962), и Кристева (Kristeva, 1987, 17) сметаат дека е вид депресија. Според Кун (Kuhn, 1976, 39–64) и Буше (Bouchez, 1973, 31–34), безволието е вознемирувачка состојба на здодевност, со психолошки последици. За Клибански, Саксл и Панофски, иако се чини дека го определуваат како тешка форма на депресија, одбиваат токму да ја именуваат состојбата (Klibansky, Panofsky, Saxl, 2019).

Џексон има средна позиција (Jackson, 1986, 67). Сепак, тој потсетува дека и автори од средниот век препорачувале безволието да биде третирано од

на солзи. Така, тој пишува дека иако безволието ќе стори сè за да го убеди монахот дека солзите се бескорисни во борбата против неа (*Ant. VI,19*), искусните аскети знаат дека тагата е тешка, а безволието е неодоливо, но дека солзите излеани се посилен од нив (*Ad virginem*, 39). Свесноста дека е нужно да се продолжи да се живее во состојба на внатрешна борба, преку убедувањето дека безволието не може да биде сосема победено, води кон постојан страв и појава на психосоматски симптоми. Супресијата на гневот и на желбите предизвикува одредени нарушувања, како што во модерните научни истражувања е потврдено. Се чини дека Евагриј антиципира и во оваа смисла, имајќи забележано дека постои врска меѓу безволието и стравот за сопственото здравје. Сигни телесни нелагодности и болести може да го доведат човека до безволие, смета тој, а од друга страна безволието го плаши човека со телесни проблеми (*Ant. VI,32*).

страна на лекар, не на свештеник. Тој наведува формулации на Давид од Аугсбург (меѓу другите), според кои безволието е горчина на умот што не може да се задоволи со ништо весело или пријатно; се храни од одвратност и мрази човечки релации; води кон очај, несфатеност и параноја, и некогаш ја води жртвата кон самоубиство, ако е притисната од неразумна тага (Jackson, 1981, 179). Џексон инсистира на тоа дека безволието е концепт и искуство по себе. Луѓето секогаш се занимавале со состојбите на тага, очај, тагување, независно дали биле конципирани како несреќни состојби што предизвикуваат сомилост и утеха; како вознемиреност што предизвикува нетрпеливост и иритираност кај другите; како страв или депресија кои траат, а со тоа може да се дијагностицираат како меланхолија; како меланхолична состојба на умот која станала точка за романтизирање во разни форми; или како докази за грешност, како безволието и тагата разбрани во монашката концепција (Jackson, 1981, 184–185). Тој тврди и дека мора да се препознае дека дискусијата за историјата на безволието покажува историска перспектива на „депресивни состојби“ и покажува што луѓето правеле за да ги разберат, објаснат и третираат. Од оваа гледна точка, додава тој, поимот на безволието бил употребуван како еден од бројните начини на справување со некои состојби на депресија (Jackson, 1981, 185).

Венцел се фокусира на терминот „acedia“ (иако монографијата му е за мрзеливоста) и тврди дека нема една дефиниција (Wenzel, 1967). Тухи смета дека бројните дефиниции на безволието низ научната литература соодветствуваат на разновидните манифестации на болеста. Во зависност од времето, оној кој страда од неа, и од неговите коморбидитети, безволието варирало во неговиот интензитет. Затоа, тој резимира дека може да се смета и како блага форма на фрустрација, подлабок (речиси парализирачки) вид на здодевност, и психотичен тип на депресија (Toohey, 1990, 351).

Мекалистер објаснува дека со прашањето околу тоа дали постои историски континуитет меѓу безволието и депресијата, се мисли на концептуалната историја на депресијата, а не дали нечија (епизода на) депресија се појавила како резултат на претходна епизода на безволие (McAllister, 2020, 4). Тој потсетува дека во скорешните дискусии нема согласност околу врската меѓу безволието и депресијата, и додека голем број автори сметаат дека тие не се идентични, сепак многу од нив одбираат да го толкуваат безволието употребувајќи современи психијатриски термини што се применуваат на депресијата, на тој начин „медицински пристапувајќи на она што инаку е духовна разболаност“ (Ibid.). Некои автори сметаат дека безволието е во континуум со состојби како *ennui* или *taedium vitae*, додека некои ја отфрлаат идејата за нивното тесно поврзување, со што Мекалистер се согласува. Така,

концептот на безволие не е идентичен со концептот на депресија, а ниту, што се однесува до тоа, е безволието некаков примитивен психолошки концептуален претходник на депресијата, туку има значително различни карактеристики, и тоа не само затоа што се однесува на човековата духовна врска со Бог (Ibid.). Меѓутоа, инстанците на безволие понекогаш постојат истовремено со инстанците на депресија. Дури и да не се исти, додава, може да се разбере зошто лесно се идентификуваат, бивајќи толку слични во нивната симптоматологија (види ја дискусијата, McAllister, 2020, 5–17).

Тојнисен се обидува да покаже како безволието е различно од меланхолијата, но дека обете може да се сметаат за проекти на модерноста – се работи за постојано повлекување на Бог и тагата по таквата духовна празнина (Theunissen, 1996). Тој го претставува ова како сосема неповолен феномен, и го разгледува низ теолошки и филозофски теми, мошне често потпирајќи се на Хајдегер. Тојнисен објаснува дека безволието, како аtimiја, има пристап кон слепата точка на меланхоличната дистимија, спротивставувајќи се на Dasein со привременоста на егзистенцијата. Тојнисен расправа дека, според ваквата Хајдегеријанска перспектива, животот на субјектот посветен на „висока духовна амбиција“ паѓа во летаргија или индиферентност. За разлика од меланхолијата, безволието не се состои од себеизолација со сопствените објекти, отфрлајќи го Другото (односно, Другите). Карваљу забележува дека Тојнисен посочува на традицијата, сосема кратко спомената претходно во овој текст, според која меланхоличниот „темперамент“ е состојба благодарение на која се постигнуваат највисоките потфати на човештвото (Carvalho, 2021, 308).

Спротивно на мноштвото на толкувања, Карваљу пишува дека безволието нема да биде разбрано како посебна состојба или емоција, иако согласноста за, или спротивставувањето на искушението и подоцнежните чувства на себеобвинување играат извесна улога. Безволието, според него, се состои од процес со типичен след, кој се карактеризира со психичко навраќање, и распонот меѓу претставувањето на личниот идеал и повлекувањето од него, што длабоко ја засега способноста на човекот да се грижи за себеси и за Другите (Carvalho, 2021, 320). И покрај сличностите со меланхолијата и депримираноста, безволието мора да се гледа како посебна форма на професионална опасност во одредени околности, во кои луѓето се посветуваат на долготрајни, самотни, и сложени проекти (емоционално и/или когнитивно). Личноста станува емоционално оддалечена од тоа што ѝ е зацртано како животен или долготраен проект, и почнува да го гледа како претерано опсежно или неинтересно, иако ја препознава неговата голема (интринзична) вредност. Пресудно во ваквите околности, кога се работи за вид професионален проблем, или проблем на животниот повик, е да се

негуваат пријателствата, и да се работи на тоа да се прима грижата од страна на другите, како и да се пружа грижа кон другите, затоа што чувството на морална вина може да се развие кон чувства на (замислена) бескорисност и разочараност од себе (Carvalho, 2021, 321). Карваљу тврди дека иако концептот/терминот речиси сосема недостасува од модерните психијатриски учебници, ако се врами како процес, може да вклучи посебен вид морално страдање; како и дека за да се третираат современите форми на безволие, мора да се признае дека се исткаени од околностите на социјалните врски, и дека создаваат значајни начини на водење дијалог и на себеизразување (Carvalho, 2021, 297, *passim*).

Соломон очигледно смета дека безволието е депресија. Така, тој потсетува дека Евагриј сметал дека меланхоличното разочарување е пладневен демон кој го напаѓал и го искушувал аскетот, и објаснува дека фразата „пладневен демон“ ја избрал како дел од насловот на неговото дело, затоа што толку точно опишува што се искусува при депресија. Сликата служи да го повика ужасното чувство на наезда што се наоѓа во тешката и несреќна ситуација на депримираниот. Во депресијата има нешто дрско, додава Соломон. Повеќето демони, или повеќето форми на психичко страдање, зависат од плаштот на ноќта: да се видат јасно значи и да (може да) се победат. Неговата констатација е дека, напротив, депресијата стои во полниот блескот на сонцето, непредизвикана од препознавањето. Може да се знаат сите *зошто* и *од каде* и слично, и сепак да се страда исто како кога би биле завиткани во незнаење, што не е нешто што важи за која било друга ментална состојба (Solomon, 2003, 340).

Со оглед на тоа што овој текст е дело на непсихолог, не му е местото да дијагностицира дали безволието и депресијата се исти, слични или различни состојби, туку само понизно да понуди увид во една од најраните систематизирани концепции за мислите или страстите на душата. Односно, ова е скроман обид за посочување на врската на теолошко-филозофските учења со психолошките основи. проблемот на безволието не е само монашки, како во изворната рамка на Евагриј, туку се работи за универзално човечко искуство. Затоа, иако овој текст воопшто не претендира да го посочи местото на безволието во психолошката наука и практика, се обидува колебливо да покаже кон еден пример на рана психолошка концепција, развиена во рамките на широкоопфатно теолошко учење.

Колку и да е концепцијата за злите мисли (*logismoi*) на Евагриј ненаучно-демонолошка, или рудиментарна, сепак е стабилна основа за неговите психологија, аскетологија и теологија; ги отсликува ранохристијанските идеи за душата, моралноста и справувањето со проблемите со стварноста;

и антиципира бројни концепти кои подоцна се имаат развиено во истражувањето на сличните (манифестации) на емоционалните (односно менталните) состојби. Во овој текст беше направен обид да се покажат основните концепции за компонентите на душата кај Евагриј; да се обрне внимание на некои од претходните верувања за безволието; и да се прикаже како Евагриј го разгледува безволието како една од осумте зли (страствени) мисли, и тоа како специфична и најкомплексна од сите, првин објаснувајќи како таа функционира, а потем сопоставувајќи ја во системот на другите мисли. На крајот беше поставено прашањето за врската меѓу безволието и депресијата, потпирајќи се историските инстанции на анализа на состојбите што Евагриј ги карактеризира како искуства на безволието.

Литература

- Bouchez, M. (1973). *L'ennui de Sénèque à Moravia*. Bordas.
- Bunge, G. (2011). *Despondency: The spiritual teaching of Evagrius Ponticus on acedia*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Bunge, G. (1989). *Acedia: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*. Luthé.
- Carvalho, C. A. S. (2021). Acedia and its care. In J. Braga & M. S. de Carvalho (Eds.), *Philosophy of care: New approaches to vulnerability, otherness and therapy* (pp. 297–323). Springer.
- Evagrius of Pontus. (2003). *The Greek Ascetic corpus* (R. E. Sinkewicz, Trans.). Oxford University Press.
- Evagrius of Pontus. (2009). *Talking back: A monastic handbook for combating demons* (D. Brakke, Trans.). Liturgical Press.
- Evagrius Ponticus. (2009). *The Praktikos & chapters on prayer* (J. Bamberger, Trans.). Gorgias Press.
- Hill, J. (2010). Did Evagrius Ponticus (AD 346–99) have obsessive–compulsive disorder? *Journal of Medical Biography*, 18(1), 49–56.
- Jackson, S. W. (1981). Acedia, the sin, and its relationship to sorrow and melancholia in medieval times. *Bulletin of the History of Medicine*, 55(2), 172–181.
- Jackson, S. W. (1986). *Melancholia and depression: From Hippocratic times to modern times*. Yale University Press.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (1962). *Saturn and melancholy: Studies in the history of natural philosophy, religion, and art*. McGill-Queen's University Press.
- Kristeva, J. (1987). *Soleil noir: Dépression et mélancolie*. Gallimard.
- Kuhn, R. (1976). *The demon of noontide: Ennui in Western literature*. Princeton University Press.
- McAllister, D. (2020). Acedia and its relation to depression. In J. Ros Velasco (Ed.), *The faces of depression in literature* (pp. 1–27). Peter Lang International Academic Publishers.
- Misiarczyk, L. (2021). *Eight logismoi in the writings of Evagrius Ponticus*. Brepols.
- Solomon, A. (2003). *The noonday demon: An atlas of depression*. Scribner.
- Starobinski, J. (1962). *History of the treatment of melancholy from the earliest times to 1900*. J.R. Geigy.

- Stewart, C. (2005). Evagrius Ponticus and the 'eight generic logismoi'. In J. Ne-
whauser (Ed.), *The garden of evil: The vices and culture in the Middle Ages*
(pp. 3–34). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Theunissen, M. (1996). *Vorentwürfe von Moderne: Antike Melancholie und die Ace-
dia des Mittelalters*. De Gruyter.
- Toohey, P. (1990). Acedia in late classical antiquity. *Classical Antiquity*, 15(2),
339–352.
- Wenzel, S. (1967). *The sin of sloth: Acedia in medieval thought and literature*. The
University of North Carolina Press.

ACEDIA IN THE TEACHING OF EVAGRIUS PONTICUS

Marija Todorovska

The text briefly overviews the teaching of Evagrius Ponticus on acedia as one of the eight generic evil (passionate) thoughts (logismoi). A brief introduction to the components of the soul According to Evagrius, it is given, followed by an analysis of his concept of acedia. The characteristics of this condition (called “the noonday demon”) are described through Evagrius’ stances on the soul’s susceptibility to temptation, and through the symptomatology of acedia, not only as a psycho-physical but as a spiritual, existential problem. An outline of the relation of acedia with the other evil thoughts is offered, with the accent on its specificity, complexity, duration, and influences. The similarity to sadness is mentioned, as is the instigation of acedia resulting from the concomitant sadness and anger directed towards a single object. A brief overview of the connection of acedia and depression is given through some historical instances, without an attempt at a definitive answer on their overlaps and differences, but with the hope to showcase an example of a psychological conception as a part of an early theological and philosophical teaching, to point to the universality of the (understanding of) the existential problems of the soul as the basis for an interdisciplinary approach.

Keywords: *Evagrius Ponticus, acedia, sadness, anger, soul, depression.*