

УНИВЕРЗИТЕТ „СВЕТИ КИРИЛ И МЕТОДИЈ“

С К О П Ј Е

Филозофски факултет – Скопје

Институт за класични студии

ПОЕТИКАТА НА ХРИСТИЈАНСКИОТ ЕТОС ВО БЕСЕДИТЕ НА

СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ

- докторска дисертација -

Кандидат:

Кирче Трајанов

Ментор:

академик Витомир Митевски

С К О П Ј Е

2022

ВОВЕД

Свети Јован Златоуст (344/354 - 407) е еден од најавторитетните претставници на византиската патристичка мисла. Неговото грандиозно книжевно наследство (820 беседи и 240 писма и други списи) било и сè уште е предмет на најразлични интердисциплинарни проучувања, во кои се вкрстуваат теологијата, философијата, класичната филологија, реториката. Заради проучување на Златоустовото наследство, ширум светот, се одржани и непрестано се одржуваат бројни симпозуми и научни конференции од глобален и регионален карактер.¹ Во современата наука, интересот за Златоуст започнува во XIX век и е константно присутен во текот на XX век. Но, од почетокот на овој век, проучувањата на Златоустовото творештво се особено интензивирани. Во последните две децении, во академските иследувања постои експанзија од научни трудови, посветени на Златоустовото наследство.² Златоуст е особено привлечен за компаративен тип истражувања, во кои неговата мисла, од различни аспекти, се сопоставува со античкото наследство. Кога станува збор за етичкото учење на Златосут, помеѓу постарите и поновите трудови може да се забележи еден континуитет. Имено, неговата етичка мисла, постојано, се поврзува со одредени етичките доктрини на античката философија, особено со стоицизмот, платонизмот и кинизмот.³ Неретко, се среќаваат дури и обиди, тој да биде окарактеризиран како платоничар или стоик во етичка смисла. Иако, во поновите истражувања се покажува извесен степен на свест за посебноста на христијанската мисла кај свети Јован, сепак, во поголема или помала мера, некритички се повторуваат ставовите за наводната зависност на неговата етичка мисла од антиката. Главната подлога за овој тип истражувања е препознавањето или одрекување на самостојноста на византиската патристичка мисла и нејзиното „читање“, скоро исклучиво, низ призма на античката философија. Станува збор за стереотип, кој, иако во поново време е сериозно доведен во прашање, сепак, сè уште опстојува и е застапуван од одредени автори.

¹ Рим (1907), Солун (1972); Шантији (1974); Рим (2004), Париз (2004), Базел (2007), Сибиу (2007), Инстанбул (2007), Атина (2007), Сочи (2007), Сент (2015), Сиднеј (2016), Лувен (2016), Лион (2018), Сараево (2018), Серија на научни конференции и семинари се одржани во Лион на Институтот „Христијански извори“. За ова погледни: https://chrysostom.hypotheses.org/actualites_chrysostomiennes

² Според податоците кои ги дава Венди Мајер, од 2000 до октомври 2016 година, на светско ниво, се одбранети околу 64 докторски и магистерски тези, посветени на животот и творештвото на свети Јован Златоуст и уште 22 академски трудови во кои значаен дел заема Златоуст. Исто така, во овој период, околу 11 докторски тези за Златосут биле во процес на завршување. Wendy Mayer, 2017, 193-194.

³ За ова во поглавјето „Осврт кон современите истражувања“.

Главното промашување на студиите, во кои етичкото учење на Златосут се гледа како „одглас“ на антика, се состои во нивниот едностран и парцијален пристап. Имено, кај нив етиката се третира како автономна целина, независно од нејзиниот теолошки односно философски контекст. Меѓутоа, етичките концепции, ниту во антиката ниту во христијанството, не се разбираат независно од идејната целина на која тие припаѓаат. Затоа, за да се проникне автентично во етичката мисла на свети Јован Златосут не е доволно да бидат препознаени елементите, кои него го поврзуваат со антиката. Потребен е интегрален пристап, преку кој ќе да се согледа автентичниот контекст на неговата мисла, определен од оригиналноста на христијанскиот светоглед. Основниот предизвик на предложената дисертација се состои во откривањето на најдлабоката основа на етичката мисла на овој византиски автор, без притоа да се занемари влијанието на антиката на терминологско-јазично ниво. Истражувањето се развива во две насоки: 1) свети Јован Златоуст и античката философија (Платон, Аристотел, стоиците); 2) свети Јован Златоуст и источната христијанска традиција. Задачата на иследувањето е да биде повлечена јасна дистинкција помеѓу античките и христијанските погледи за етосот и добродетелта, но исто така, и да се пронајдат *скриените* нишки, кои ги поврзуваат суштински различните етички традиции. Во име на тоа, во трудот се направени бројни „отстапувања“ од главниот пат на истражувањето, со цел да се добие поширока слика за претпоставките кои ги поврзуваат или одделуваат антиката и патристиката.

Карактерот на овој труд не е непосредно полемички. Неговата цел не се состои во директно конфронтирање и побивање на тезите за наводниот стоички или платонистички карактер на етиката кај Златоуст. Главната цел е да се покаже дека христијанскиот етос има своја сопствена поетика. Таа во најголема мера е сочинета од христијанското учење за личноста како онтолошки поим, првично формулирана во тријадолошки контекст, со јасни антрополошки импликации. Сета радикална непомирливост помеѓу хеленскиот и христијанскиот светоглед се состои во нивните различни онтолошки модели. Од една страна, стои хеленскиот есенцијализам, кој во своја суштина е космолошки, а од другата, личносната онтологија на патристичката мисла, која претставува радикален новитет во историјата на философијата. Од нив произлегуваат различни импликации во однос на антропологијата, етиката, гносеологијата. Премиса на овие согледувања е ставот за втемеленоста на етосот во вистината за битието. Тоа е заедничко за античката и христијанската традиција.

Свети Јован Златоуст не е непосреден учесник во формулирањето на тријадолошката теологија, од која, всушност, произлегува онтолошкото поимање на личноста. Тој не се занимава со философско-онтолошки прашања на теоретско-спекулативно ниво. Но, личносната онтологија е имплицитно присутна во неговите беседи, како не секогаш видлива позадина на неговите антрополошко-етички гледишта. Без онтологијата на личноста не може да биде согледана и објаснета посебноста на неговите аретолошки ставови, наспроти античките етички концепции. Затоа, истражувањето не е фокусирано само на свети Јован Златоуст, туку и на неговите постари современици од кападокијската школа, а делумно и на пошироката, ранохристијанска и византиска традиција. Оваа постапка е мотивирана од убеденоста во единството и континуитет на христијанското предание, но исто така, и од фактот што свети Јован Златоуст е упатен во теолошко-философската мисла на тројцата кападокијци.

Структурата на трудот е определена од самите цели на истражувањето. Тоа е поделено во три главни дела, кои содржат пет глави. Првиот дел се однесува на онтолошката втемеленост на етосот во античката и христијанската мисла и конкретно кај свети Јован Златосут. Во вториот дел е претставен тријадолошкиот контекст на личносната онтологија, која не се среќава во античката философија. А во третиот дел од истражувањето се анализирани импликациите од личносната онтологија во однос на антропологијата и аретологијата кај свети Јован Златосут. При толкувањето на базичните онтолошки и етички поими е примената историско-филолошка анализа. Таа е сконцентрирана на проследувањето на нивната семантичка историја, заради запознавање со нивните смисловни трансформации од антички во христијански контекст.

1. Прологумена за хеленско-христијанските аналогии и разлики

1.1. Екскурс кон античката философија

философите се вљубеници во битието и вистината

(Platon, *Respublica*, VI, 501 d 2)

Интелектуално-културниот контекст во кој се развива патристичката мисла од првите векови во најголема мера е сочинет од философската мисла на античката традиција. Според Алексеј Лосев, без да има увид во античката философија не може да се спознае специфичноста на која било постантичка култура, а според Владан Перишиќ, првиот и вистински контекст во кој се остварува теолошка рефлексивност е философијата.⁴ Затоа, се чини дека истражувањето треба да започне со еден општ осврт кон античката философија.

Човекот според својата природа се стреми кон знаењето и е *πολιτικὸν ζῷον*.⁵ Врз основа на овие две претпоставки може да се каже дека љубомудрието ја има својата основа во природата на човекот, чиј живот е неразделно поврзан со одредена заедница. Карактеристично за историјата на древните човечки заедници е нивното постепено вообличување како населби, организирани според определен ред и поредок во просторна, политичка и социјална смисла. Како што забележува Мирча Елијаде, древните населби на *homo religiosus* имале свој свештен центар, според кој се организира животот на заедницата. Всушност, самиот тој центар, како знак на хиерофанија, има космогонско и онтолошко значење и прави една населба да биде населба. Надвор од неа се наоѓа профаниот простор. Тој е без структура и постојаност, односно е аморфен простор. Пројавата на светото, како потполна манифестација на битието, го запазува религиозниот човек од опасноста на релативното и хаотичното.⁶

⁴ А. Ф. Лосев, 1998, 29; Владан Перишиќ, 2020, 9.

⁵ *Metaphysica*, 980 a 1; 980b 18-20. „ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον“ *Politica*, 1253a. „Можеби е бесмислено и блажениот човек да го правиш осаменик, зашто ниту еден човек не би посакал да живее сам со себе, иако си ги има сите добра, имено човекот е политичко суштество кое по природа живее во заедница (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν τεφικὸς)“ *Ethica Nicomachea*, 1169 b, (прев. Елена Колева 2003, 280). Според Аристотел, оној кој не е склон кон полисот (ὁ ἄπολις) или е полош или е подобар од човекот, односно или е звер (θηρίον) или бог (θεός). Античкиот човек, од класичниот хеленски период, е човек на полисот. Од Платон дознаваме дека Сократ одбива да избега од затворот, поради доследноста на својата философија, која подразбира верност кон законите на полисот, како и приврзаност кон сопствената полисна заедница. *Crito*, 48b; *Phaedrus*, 230d.

⁶ „Ништо од она што му припаѓа на подрачјето на профаното не учествува во битието, затоа што профаното не било онтолошки засновано преку митот, тоа нема примарен модел [...] Профаниот простор за религиозниот човек претставува апсолутно небитисување. [...] Религиозниот човек може да живее само во сакрален свет, зашто единствено таквиот свет учествува во битисувањето и вистински

Тоа му е онтолошка основа и етички ориентир. Тој има насушна потреба од апсолутното, како потпорна точка, врз кое ги заснова својот светоглед, живот и однесување.⁷

Хеленската философија започнува со обидот за логосно согледување и спознание на она што религиозниот човек, мистично и интуитивно, го доживувал во однос на космосот.⁸ Несомнено, појдовна основа на античката философска мисла е митот, затоа што во него можат да се препознаат зачетоците на философското разбирање на стварноста.⁹ Фундаментален обединувачки топос за митологијата и за философијата е идејата за божественото. И Платон и неговиот ученик Аристотел, истакнуваат дека философијата го има својот првичен импулс во чудењето (*τὸ θαυμάζειν*), коешто не треба да се разбере едноставно како интелектуална љубопитност на човекот, туку поскоро како негова сооченост со нешто што е „необјасливо со природниот каузалитет“.¹⁰ Како што забележува Аристотел и митољубецот во некоја смисла е философ, зашто и митот се сложува од чудеса.¹¹ Зародишот на примарните философски стимули во античката мисла се испровоцирани од човековата зачуденост од посточекиот ред и поредокот, кој се пројавува во природните појави.¹² Философијата во античка Хеллада започнува со едноставната претпоставка за тоа дека природата (*φύσις*) има своја логосна структура, која подлежи на умствена анализа.¹³ Хеленскиот дух од најстари времиња, воочувајќи го присуството на ред во космосот,

постои. Таа религиозна нужност изразува една онтолошка жед. Религиозниот човек е жеден да битисува.“ Мирча Елијаде, 2013, 47-48, 70.

⁷ За улогата на религијата во античкиот полис, погледни: Mogens Herman Nansen, 2006, 118-121.

⁸ Од самиот свој почеток, античката хеленска философија започнува да се дистанцира од традиционалната многубожечка религија и митологија. Но папочната врвца со која таа била поврзана со нив никогаш не била прекината. Она според коешто философијата се разликува од религијата е нејзиниот рационален дискурс. Философот доаѓа до знаењето преку упорно и темелно иследување на нештата. Витомир Митевски, 2000, 28. „Философијата не е ништо друго, освен, човековиот разум, насочен кон објаснувањето на светот со целата сила, на која сме способни, со или без каква било граница.“ Йозеф М. Бохенски, (2011), 36.

⁹ Фридо Рикен (2001, 19-20) забележува шест коинциденции (пред форми) на философското мислење во Хесиодовата *Теогонија*.

¹⁰ Богољуб Шијаковиќ, 2011, 41-42.

¹¹ „διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων“ *Metaphysica*, 982 b 19.

¹² „Зачуденоста ги поттикнува луѓето да се занимаваат со философија, на почетокот тие се чудеа на необичните нешта од непосредната околина, а потем, напредувајќи така полека, започнале да ги откриваат тешкотиите, и кај покрупните нешта како што се месечевата мена или пак однесувањето на сонцето, ѕвездите и настанувањето на севкупноста.“ *Metaphysica*, 982b 10-20.

¹³ Lloyd P. Gerson, 2009, 14. „Ние од видот имаме најголема корист, бидејќи ништо од кажаното за вселената досега никогаш не би било речено доколку ги немавме видено ѕвездите и сонцето на небото. Но сега, денот и ноќта, месеците и кружните обрати на годините, како и рамноденицата и долгоденицата довеле до пронаоѓање на бројот, како и до создавање на поимот за време и го овозможиле истражувањето на природата на вселената. Оттука произлезе и философијата...“ *Тимаж*, 47а (прев. Витомир Митевски, 2005, 42).

заклучува дека тој не е плод на произволност и дека зад него стои умно начело.¹⁴ Складноста (среденост) на природата е толкувана или како производ на самите функции на материјата (соодносот на нејзните елементи) или пак, како дело на самостојно умно начело. Станува збор за две космолошки претстави: биоморфна и техноморфна. И во двата случаја, античката философска мисла примарно е насочена кон прашањето за она што е нероденно (*ἀγένετον*), вечно (*ἄδιον*), бесмртно (*ἀθάνατον*), божествено (*τὸ θεῖον*).

Наспроти променливоста и минливоста на појавните нешта, древното философското согледување воочува дека постои нешто што е постојано и непроменливо, нешто што ја обезбедува целината и складноста на светот како средена (убаво подредена) целина, односно како космос.¹⁵ Кај Хомер и постарата хеленска литература *κοσμέω*, *κόσμος* и нивните изведенки го означуваат воопштено секое подредување (распоредување, средување) на одделни нешта кое е соодветно за самите нив како и за приликите во кои се случува чинот на средување. Овде иако во прв план е воочливо физичко-просторното значење, сепак, уште кај Хомер, а особено кај подоцнежните автори овие изрази се користат и во декоративно-естетската, како и во морално-социјална конотација. Претфилософската употреба на *κόσμος*, особено во првичната физичка смисла, која подразбирала и совршен ред, била основа за развивањето на претствата за светот како космос, од страна на философите од Милет.¹⁶

¹⁴ „Хераклит меѓу првите ќе го истакне логосот како умно начело, според кое настануваат сите нешта; логосот е начело на редот во космосот, но и редот во човековата душа. Наскоро потоа, Анаксагора поименично ќе го издвои умот (*nous*) како семејна и сеприсутна сила која управува со светот.“ Витомир Митевски, 2000, 27. Претсоократовците мислеле „дека небесните тела се бездушни, иако и тогаш очудувањето и восхитот од тие нешта се вливале во душите на луѓето, па се претполагало и се претчувствувало она што денес е потврдено, и тоа од оние луѓе кои ја насетиле префинетоста на стварноста, односно дека бездушните нешта не можат да постигнат толкава совршеност на чудесни пресметување, ако не се здобиле со ум. Некои и тогаш се осмелуваа да изјават, изложувајќи се на опасност, дека Ум е космички подредувач на сè што е под небото.“ Платон, *Закопи*, 967a-b. (прев. Елена Колева 484-485).

¹⁵ *Κοσμέω* кај Хомер се користи за: 1) постројување на војската - „*κοσμήτορες λαῶν*“ (III. Γ, 236; спореди: E, 379, 388); 2) поставување на стрелата во лакот - „*αἴψα δ' ἐπὶ νευρῆι κατεκόσμηι πικρὸν οἶστόν*“, „вчас на тетивата добро ја наместил љутата стрела“ (III. Δ, 118) 83); 3) подготовка на јадење „*ἢ οἱ πῦρ ἀνέκαιε καὶ εἴσω δόρπον ἐκόσμηι*“ – „таја ѝ завали огон и внатре вечера ѝ зготви“ (Od. H, 13); „*ἔταροι δ' ἔδερὸν τε καὶ ἄμφελον εὖ κατὰ κόσμον*“ – „другари му вчас го суредија добро и одраа“ (III. Ω, 623); 4) чистење на куќата - *αὐτὰρ ἐπὶν δὴ πάντα δόμον διακοσμήσησθε* – „откако пак ќе ја суредите веќе, пак, сета куќа“ (Od. X, 440); 5) *αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ θήκατο κόσμον* III. E, 187); декоративна смисла - „откако целата пак си облекла облека китна“. (Преводот е според Михаил Д. Петрушевски, 1982).

Кај Херодот, космос, освен во физичка смисла (*Histor.* VII, 36, 22) се користи и за означување на општествениот поредок. На пример, откако Медијците му изградиле дворец на кралот Деиок, каков што сакал, тој прв вовел ред (*κόσμον*) никој да не влегува кај него (*Histor.* I, 99, 4). Питија пак му го дала на Ликург „сегашниот устав на Спратанците“ (*τὸν νῦν κατεστειῶτα κόσμον Σπартιότησι*). *Histor.* I, 99, 3.

¹⁶ Според Ксенофонт, Сократ не се занимавал со темата на општата природа, ниту пак го разгледувал прашањето како е устроен, од философите именуваниот, космос (*ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος*) и според која непроменлива причина се случува секоја небесна појава. *Memorabilia* I, 1, 11, 5. Чарлс Кан,

Кај Хелените како на митолошко-религиско, така и на философско ниво е присутна идејата дека обликот (ή μορφή) е израз и потврда на животот. Самиот живот се поистоветува со облик, поредок и хармонија, а спротивноста на животот е безобличноста, хаосот и распаѓањето во смртта.¹⁷ Врската меѓу обликот и животот е првиот непосреден мотив (повод) за разликување на логосниот од сетилниот аспект на стварноста. Позади лабилноста на поединечните нешта се надсира логосна структура која е стабилна. Појавната страна на светот е променлива и пропадлива, но умствените начела, кои ја овозможуваат неа самата, се непроменливи, нетрулежни и невременски.¹⁸ Оваа дистинкција е појдовна основа за философската мисла, која во секоја своја фаза се трудела да се издигне над сетилното, кое е релативно и да продре во логосното коешто има апсолутен карактер. Потрагата (ζήτησις – барање, истражување, иследување) по вистината за задпојавната основа (подлога) на видливите нешта, првите хеленски философи, именувани од Аристотел како физичари, ќе ги доведе до прашањето за почетокот на светот. Овој проблем има втемелувачко значење за хеленското философско мислење. И хронолошки и систематски погледнато, раната хеленска философија настанува како одговор на проблемот за почетокот и начелото.

врз основа на сведоштвата на Ксенофонт и Платон (*Gorgias*, 508a), заклучува дека во почетокот на IV век κόσμος веќе бил користен како посебен термин во областа на философијата на природа. Според согледувањата на истиот автор, во раните философски фрагменти поимите κόσμος и διάκοσμος ја илустрираат идејата за сеопфатната подреденост или за поредокот на неговите поединечни делови на светот. „Природниот свет е замислен како структурирана целина во која секоја компонента има свое место. Според контекстот или философскиот стремеж на авторот, акцентот може да паѓа на вечното траење на редот и покрај радикалната промена (Хераклит, В 30) на универзалната можност на поредокот на светот во кој сите нешта се поврзани заедно, (Анаксагора, Диоген, Хераклит В 89), на рационалната, хармонична структура на среденоста, (Филолај) или на фактот дека космосот претставува само еден стадиум во поголемиот циклус (Емпедокле В 26, 5). Терминот космос дури може да се однесува на светот како конкретна целина, без видимо нагласување на неговата среденост (Емпедокле, В 134) или на структурата на неизменливата реалност, која едвај може да биде опишана како свет во целина (Мелис, В 7). Но општата основа која очигледно лежи под сите овие концепции е милетската точка на гледање на природниот свет како организиран систем, кој се карактеризира со симетрија на деловите, периодичност на настаните и рамнотежа на спротивставените фактори.“ Charles H. Kahn, 1960, 229-230.

¹⁷ Во сите древни космогониски традиции, безобличната материја е истоветна со непостоењето. Христо Јанарас, 2000, 24. За поимот хармонија во антиката, погледни: Петар Хр. Илиевски, 1985, 137-56.

Дистинкцијата помеѓу светото и профаното која е својствена за примарното религиско искуство ја нарушува хомогеноста на просторот. За религиозниот човек, просторот не е хомоген. Една населена територија е „космос“, затоа што претходно била сакарализирана, преку подигање на свештен знак. Територијата надвор од населбата е непознат, несакарализиран (некосмизиран), односно хаотичен простор. Мирча Елијаде, 2013, 23-24.

¹⁸ „Човековата мисла само што научила да философира при разбирањето на нештата, започнала принципиелно да ги дели на два составни дела, на фактичко, т.е. единечно, сетилно, конкретно, случајно и на сеопшто, неопходно, чија универзалност го определува неговиот статус на апстрактно, закономерно и значајно, одделено од сè што е единечно, затоа и господаречко над него. Оваа шема која стои во изворите на западноевропската мисла, иако, се видоизменува на различен начин, сепак, се одржува во текот на сета нејзина историја.“ Ханс Урс фон Балтазар, 2006, 8.

Прашањето за почетокот укажува на врската на философијата со митот. Имено, темата за космолошката протологија е присутна и во митовите,¹⁹ најексплицитно кај Хесиод, во неговата *Теогонија*. Ова митопоетско дело претставува увертира во претсокаровската философија за првите почетоци на сите ствари. Хеликонскиот пастир го поставува темелното теокосмогониско прашање за она што *најпрво* (πρώτιστα) настанало, за она што од самиот почеток (ἐξ ἀρχῆς) дава можност за настанување на сè што суштествува во светот како целина. Тој, навраќајќи се наназад кон „првите нешта“ (τά πρώτα), неочекувано, стигнува до фамозниот χάος (бездна, јаз, амбис, јама), кој е апсолутно прв космогониски чин, чие настанување е сосема акузално.²⁰ Меѓутоа, за разлика од митолошкото ἀρχή кое има темпорален карактер ἀρχή на првите хеленски философи е онтолошки поим. Првите философи (физичари), наместо за временскиот (генеалогски) почеток, почнуваат да размислуваат спекулативно за вонвременски онтолошки почеток. За нив ἀρχή не е некаков настан во времето, когашто митот и ритуалот се обидуваат да го актуализираат, туку едно секогаш присутно, презентско *ε* (εἶναι). Со промената на прашањето *што е прво* (во хронолошка смисла) со апстрактното прашење *што е?* (τί ἐστί;) започнува философската мисла.²¹ Со оваа трансформација може да се означи почетокот на она што Вилхелм Нестле го именувал како „премин од μῦθος кон λόγος“. Според овој автор, „митот и логосот се два пола меѓу кои осцилира човековиот ментален живот. Митската имагинација и логичката мисла се спротивставени. Првата е имагинарна и несвесна, а втората е концептуална и свесна, која анализира и синтетизира со помош на сознанието.“²² Ваквото биполарното спротивставување на митот и логосот кое го прави Нестле, од некои современи автори е критикувано како поедноставено гледиште.²³ Феноменот на „хеленското чудо“

¹⁹ „Митот е традиционална сказна што вообичаено се однесува на времето на Почетокот.“ Митовите се вистинити сказни, однесувајќи се на светата стварност од Почетокот. Марија Тодоровска (2014), 80. „Митот е приказна за она што се случило in illo tempore, раскажување за она што го сториле боговите или божествените битија на почетокот на времето. Да се каже мит значи да се објави она што се случило ab origine. [...] Значи, секогаш кога се работи за приказна за ‚создавање‘: се раскажува како нешто е изведено, или како почнало да постои. Ете, зошто митот се надополнува со онтологијата: тој зборува само за *реалностите*, за она што се случило *реално*, што се изразило целосно.“ Мирча Елијаде 2013, 70.

²⁰ Поопширно за различните интрепретации на Хесиодовиот хаос, погледни: Душан Крцуновиќ, 2017, 93-99.

²¹ „Овој одлучувачки пресврт во прашањето е меродавен за онтолошката природа на философијата primum philosophicum е ontologicum. Тоа претпоставува дека темпоралниот prius на теокосмогониската се транспонира во онтолошки prius на почетната философија, божествениот initium станува онтолошки principium, генеалогиската се претвора во онтологија.“ Богољуб Шијаковиќ, 2013, 275.

²² Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Kröner 1940, 1. цит. според Glenn W. Most, 1999, 27.

²³ За ова погледни: Glenn W. Most, 1999, 28-29. Иако, како што забележува Филип Роземан, Нестле немал намера да тврди дека развојот на раната грчка мисла се поистоветува со надминување на митот. Тој, поскоро, говори за постепено оддалечување на философијата од митот, иако тие, меѓусебно, се

(Ернест Ренан) не може да се толкува како плод на целосна сепарација на рационалното од митолошкото мислење или како конечна победа на логосот над митот. Иако, зачетоците на современата наука може да се лоцираат во античката философија, сепак, самата таа не треба да се согледува исклучиво низ призма на современите расколи, случени прво помеѓу религијата и философијата, а подоцна и помеѓу философијата и науката. Едностраноста на позитивистичкиот пристап не ја доловува во целост специфичноста и богатството на раната античка филофија во која, како во едно органско тело, нерасчленето сопостојат и логосното и религиозното.²⁴ И во митот има логос, а и во логосот има мит.²⁵

Во случајот со првите философи (φυσικοί) може да се каже дека „философијата израстува од теогонијата и преку космогонијата и космологијата преминува во

проникнуваат. Самиот, пак, Роземан смета дека философијата е непосредно и постојано поврзана со митовите, како раскази, со чија помош, луѓето се разбираат самите себе и своето место во светот. Философијата никнува врз подлогата на митолошките наративи, но и самата продолжува во себе да содржи наративни елементи, како што на пример е особено евидентно во философската мисла на Платон. Според овој автор, „философијата стои во неопходна врска со божественото. Таа е рефлексивна врз значењето на човековата егзистенција во хоризонтот на авторитетните истории, за кои се смета дека имаат божествен карактер.“ Иако, философијата се појавува откако митолошките раскази ќе станат објект на нејзиното критичко иследување, сепак, таа никогаш целосно не ја прекинува својата врска со нив. Нејзината вкоренетост во митолошките раскази ја насочува кон барање на апсолутното. Филип Роземан, (2011): 79, 82, 85, 93.

²⁴ „Не постои нагла транзиција од митолошкиот кон рационалниот менталитет. Митолошкото мислење не умира со неочекувана смрт, ако воопшто некогаш умира. Само ако се земе предвид дека самиот Аристотел, основачот на биолошката наука и формалната логика, до крајот од својот живот, верувал дека ѕвездите биле живи и божествени.“ W. K. C. Guthrie, 1957, 15. „Во своите езотерични дела Аристотел го копира мистично-религиозниот и есхатолошки елемент, која е особено звучен во делата на неговите учители. [...] овој елемент на платонизмот него го зближува со орфеизмот, каде што верата преовладува над логосот. Откажувајќи се од него, без сомнеж, Аристотел би тргнал по патот на ригоризација на философскиот дискурс.“ Дж. Реале, Д. Антисери, 1997, 138; спореди: E. R. Dodds, 1951, 182, 208-210.

²⁵ Спротивставеноста меѓу традиционалните (религиозно-митолошки) верувања и философската мисла кај Хелените не била толку радикална, како што се обидуваат да покажат застапниците на таканаречената гносеогена концепција за појавата на античката философија. Со појавата на позитивизмот во науката, бил прогласен решителен прекин со философската метафизика. Од аспект на позитивизмот се правени современи интерпретации на античката философија. Карактеристичен е примерот со австрискиот проучувач на антиката и класичен филолог, Теодор Гомперц, кој ги толкува космолошките спекулации на раните досократовци како прв процвет на позитивизмот, а доцните досократовци и софистите како претставници на Просветителството. Според него, главното достигнување на хеленскиот дух е позитивизмот, односно рационалната наука. На пример, тој смета дека почеток на идеалот на научниот прогрес е поставен уште кај Ксенофан. „Првично, боговите не им ги покажале на смртните сите нешта, но со времето, оние кои бараат (истражуваат) го наоѓаат (откриваат) подоброто (οὐ τοὶ ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἀμείνον)“ - Фр. 18. „Во овие зборови не можеме, а да не го слушнеме гласот на научниот дух.“ Т. Гомперц, 1999, 158. Ова толкување е критикувано од страна на Александар Тулин, кој забележува дека е неосновано да се смета дека Ксенофан навистина можел да постави остра граница меѓу бесмртните и смртните (боговите и луѓето), затоа што тоа не е својствено за архаична Хелада. Исто така, авторот заклучува дека можноста луѓето сами да дојдат до одредени откритија не подразбира и отсуство и пасивност на боговите. Alexander Tulin, (1993): 131-132. Кај првите хеленски философи, не може да се говори за некакви атеистички тенденции. За современите стереотипи и проекции во однос на античката философија, погледни: Вера Георгиева, 2009, 37-47.

онтологија. Од учењето за почетокот на светот развитокот води кон учењето за битието²⁶. Античката философија од својот зародиш па низ сета своја долга и богата историја е преокупирана со темата за битието (τὸ ὄν). Како што забележува Аристотел, за философите отсекогаш примарно било прашањето за тоа *што е суштото* (битието) (τί τὸ ὄν).²⁷ Самиот тој, философијата, како највисока форма знаење, ја одредува како спознание на првите причини и начела.²⁸

Според својата базична насоченост, философијата е онтологија.²⁹ Нагласувањето на онтолошкиот карактер на античката философија не е во противречност со гледиштето за нејзините религиозно-митолошките корени, затоа што не треба да се заборава дека „митот има нагон да онтологизира“. Исто така, не треба да се губи од вид и тоа дека античката философија никогаш не ја прекинала целосно својата врска со митологијата.³⁰ Античките философи, иако критички се дистанцирале од традиционалната паганска религија, (Ксенофан и Хераклит) сепак, тие самите промовирале особена „религиозност“ од интелектуален тип, односно развиле своевидна философска теологија (онтотеологија). Според зборовите на Х. Јанарас, воопштено, може да се забележи дека „во сите големи цивилизации кои историјата ги познава, настојувањето на човечката мисла да достигне до разјаснување на темелните философски прашања завршува со теологијата, односно со *словото за Бог*“.³¹

²⁶ Витомир Митевски, 2016, 15. Од почетокот на философијата на природата, (во VI век пред Хр) кај Талес, Анаксимандар, Анаксимен, доминантниот образец е космогониски. Физичката теорија е восредоточена на прашањето за изворот и потеклото на светот, односно што е она од што почнал светот и кон коешто (евентуално) ќе се врати. Според Властос, Хераклит ја прекинува оваа традиција. Тој покажува дека светот може да биде вечен како целина, затоа што раѓањето и смртта ја чуваат рамнотежата, независно од неговите делови кои се променливи и пропадливи. Кај Хераклит „за првпат во грчката историја имаме космологија без космогонија“. Gregory Vlastos, 2005, 6.

²⁷ „καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία“ *Metaphysica*, VII, 1, 1028b 4. Во Псевдоплатоновите *Дефиниции*, се среќаваат определувања на философијата, формулирани од членовите на Академијата во IV век пред Хр. Философијата е „нехипотетичко знаење“ (ἐπιστήμη ἀνυπόθετος), „знаење на она што постои секогаш“ (ἐπιστήμη τῶν αἰεὶ ὄντων) „теоретско (согледувачко) знаење за причините на битијата“ (ἐπιστήμη θεωρητικὴ τῆς τῶν ὄντων αἰτίας). *Definitiones*, 414 b 5.

²⁸ „τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια“, „ἐξ ἀρχῆς αἰτίων“ - *Metaphysica*, 982b 2; 983a 24.

²⁹ „Философијата, според својот основен стремеж, секогаш била, и останува да биде метафизика.“ Эмерих Корет, *Основы метафизики*, (1998) <http://psylib.org.ua/books/koret01/txt01.htm#112> (пристапено 29.12. 2019 г.). Во XVII век, терминот онтологија бил воведен од страна на Рудолф Гокленијус (R. Goclenius, *Lexicon Philophicum*, 1613) и Ј. Глауберг (J. Gluberg, *Metaphysica de Ente, quae rectus Ontosophia*, 1656) кој започнал да го користи *онтософија* во својство на еквивалент на поимот *метафизика*. Изразот *онтологија* влегол во философскиот речник, благодарение Христијан Волф, (Ch. Wolf, *Philosophia prima sive ontologia*, 1729). Тој експлицитно ја дистанцирал семантиката на поимот онтологија од метафизика, но, кога станува збор за класичната философија, овие два поими содржински се совпаѓаат. Јован Зизијулас, 2011, 105; Истиот, (2003), 101-102; А. Н. Троепольский, 2002, 5.

³⁰ Лосев, имајќи ја предвид мистичката насоченост на доцниот неоплатонизам, заклучува дека „античката философија започнала и завршила со митот. Кога митот бил исцрпен, била исцрпена и самата античка философија“. А. Ф. Лосев, 1998, 37.

³¹ Христо Јанарас, 2000, 17.

Најкарактеристичен пример за ова е случајот со античките Хелени. И кај Платон и кај Аристотел врвот на философијата е метафизиката и тоа поимана како теологија, поточно како онтотеологија. Платон, кој прв го употребил изразот *теологија*, (*Политеја*, 379 а) учи за божеството, разбрано како највиско Добро. Овој философ, когашто Едвард Керд го нарекува „прв систематски теолог“,³² на митолошкото богословење кое „без разум“³³ ја спротивставува теологијата како рационално толкување (ноетичко издигнување коешто ја вклучува математиката, логиката) на идејата за божественото.³⁴ Аристотел, пак, ја рационализира теологијата уште во поголема мера и ја вбројува во корпусот на таканаречените теориски науки, притоа, давајќи ѝ го највисокото и најчесното место.³⁵ „Има три рода на теоретски науки: физика (φυσική), математика (μαθηματική) и теологика (θεολογική). Родот на теоретските науки е најдобар, а од самите нив најдобра е она која ја наведоме последна. Затоа што таа се бави со нејчесното меѓу битијата, а секоја наука се нарекува подобра или полоша според својот посебен предмет“.³⁶ Тоа што кај Аристотел, философијата кулминира како теологика, не значи дека таа за своја срцевина ја нема онтологијата, затоа што неподвижниот двигател е врвното самопостоечко битие и прва причина (начело) на сè што суштествува.³⁷

³² Edward Caird, 1904, 58. Според Вернер Јегер, теологијата е инхерентна на античката философија од самите нејзини почетоци. Но, дури после Платон, „секој систем на хеленската философија (со исклучок на скептиците) кулминира во теологијата, па така, можеме да разликуваме платоновска, аристотеловска, епикурејска, стоичка, неопитагорејска и неоплатоничарска теологија.“ Werner Jaeger, 1947, 4.

³³ „Поетите прекрасни нешта пеат и говорат, но не поради умење, туку поради божествена дарба... зашто не прословуваат тие поради некоја вештина, туку со божествена моќ. Зашто, ако се знае убаво да се говори поради вештина на едно, ќе се знае и сè друго! Поради ова Бог ним им го одзема умот и ги употребува за помошници... зашто не се човечки тие совршени творби, ниту им припаѓаат на луѓето, туку се божески и на боговите им припаѓаат! Самите поети не се ништо друго одошто божји толкувачи, зашто обземени од боговите тие се во нивна власт.“ *Ion*, 534 c-d-e (прев. Елена Колева, 2014, 91-93).

³⁴ Разликувањето помеѓу митолошката и философската теологија е уште поистакната кај Аристотел, кога тој говори за θεολόγοι и φυσιολόγοι. Првите, „облекувајќи ги своите мудрованија во форма на митови“ (*Met.* 1000a 17-18) „размислувале само за она што за нив самите е убедливо“. Вторите, пак, „расудуваат прибегнувајќи кон доказите“ (των δι' αλοδείξεως λεγόντων). (*Met.* 1000a 19). Иако, оваа дистинкција изгледа едноставна и јасна, сепак, кога станува збор за претосократовците не може да се направи јасно разграничување помеѓу мистичкиот и рационалниот елемент во нивната мисла. Според констатацијата на Вернер Јегер, за античките философи „теологијата претставува став на умот, кој е специфично грчки и е во врска со големото значење кое грчките мислителите го препишувале на логосот. Зашто, теологијата значи приближување кон бога или боговите по патот на логос.“ Werner Jaeger, 1947, 4. Кај современите проучувачи, ставовите кон претсократовата философска мисла честопати се спротивставени. Имено, забележливи се два крајни пристапа (хипер-критички и хипо-критички). Според првиот се доведува во прашање философски карактер на досократовците, а според вториот, се пренагласува рационалниот дискурс во нивната мисла. За ова погледни: М. Н. Вольф, 2012, 55-57.

³⁵ Преименувањето на теологијата во теологика, Аристотел го прави со цел да го нагласи логичкиот и рационален пристап кон оваа област на знаењето. Владан Перишиќ, 2009, 71. Аристотел својата теологика ја нарекува и *прва философија*, која подоцна, најчесто се именува метафизика.

³⁶ *Metaphysica*, 1026 a, 18-19.

³⁷ За ова погледни: Ирина Џ. Деретич, 2012, 80-83; Дж. Реале, Д. Антисери, 1997, 139.

Според некои автори, вистински втемелувач на онтологијата е Парменид. Овој философ, кого што Платон, не случајно, го именува „татко“, како свој траен допринос во философијата оставил две основни согледувања, кои имаат особено значење за развојот на античката философија во целина. Првата од нив, за која Гатри вели дека го „сменила лицето на философијата“ се однесува на „логичкиот јаз кој го одделува светот на безвремената вистина од лажливата панорама на физичките предмети и случувања“.³⁸ Имено, Парменид категорично тврди дека *битето е, а небитието не е*. Оваа тафтологија на елејскиот философ, меѓудругото имплицира дека она што вистински суштествува „или е или не е“, не постои степенуваност на битието, според тоа, не постои ни космогонија, која подразбира настанување и пропаѓање.³⁹ Битието е едно, а мноштвеноста е привид. Радикалната антитеза меѓу „патот на вистината“ и „патот на мнението“ која ја поставил Парменид, Платон, во хераклитовски дух, ја ублажува преку воведување на „третата сетилна страна“ која е меѓу битието и небитието. Станува збор за видливиот појавен свет со неговата мноштвеност, која не постои сама по себе, туку е само одраз на вечните идеи.⁴⁰ На гносеолошки план од оваа онтолошко-космолошка позиција произлегува дека освен опозитот „знаење – незнаење“ постои и мнението (δόξα). Гносеолошко-епистимолошка дистинкција меѓу ἐπιστήμη и δόξα соодветствува на логосно-сетилната конституција на космосот.

Вториот Парменидов придонес во философијата е изразен во изреката: „Оти едно исто е она што се мисли и суштествува“ (Фр. 3)⁴¹ Заслугата на Парменид е во тоа што тој нагласил дека може да се мисли и да се спознава само она што е, за она што не суштествува не може да се мисли. Основен предуслов да се има вистинско спознание е тоа да се однесува на стварноста која е вечна.⁴² Ова начело останува темел на философската мисла сè до добата на неоплатонизмот. Со него не се означува почетокот на рационализмот, туку се изразува можноста човекот да учествува во битието со помош на својата логосност. Имено за античките мислители, философското спознание не се исцрпува во способноста за објективно „читање“ на стварноста и креирање на соодветен поимен јазик за неа. Според нив, функцијата на логосното спознание му дава

³⁸ W. K. C. Guthrie 1969, 76.

³⁹ Витомир Митевски, 2016 (1), 89-90.

⁴⁰ Нештата што влегуваат во примателката (ὑποδοχή) и излегуваат од неа се одрази на вечните суштини (τῶν ὄντων αἰεὶ). *Timaeus*, 50c.

⁴¹ Витомир Митевски, 2016 (1), 175, 183-184.

⁴² Целта на философското спознание е она што е „еднакво самото по себе, убаво самото по себе, секое нешто што постои самото по себе, односно битието, коешто не допушта никаква промена“ (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἠντινοῦν ἐνδέχεται). *Phaedo*, 78d.

можност на човекот да учествува во начинот на суштествување, кој не е ограничен од времето и просторот. Потрагата за спознанието на „она што е самото по себе“ е најдлабока егзистенцијална потреба на човекот. Во таа смисла, философијата, во својата примордијалност, не е само жед за знаење, туку и ерос кон животот, израз на најдлабока жед на човекот за живот и на неговата одбивност кон пропадливоста и смртта.⁴³ Можноста за спознавање на она што е самото по себе, ја подразбира сродноста (συγγένεια) на душата или умот со апсолутната стварност, зашто сличното се спознава со слично. Иако во античката традиција се среќаваат различни онтолошките модели, како и различни гносеолошки методи, сепак, императив за античкиот философ е да стигне со сигурно познание на вистината за битието. Епистимологијата е неделива од философијата. Уште од самиот почеток на философската мисла на милетјаните се гледа дека еписимолошките претензии и прашања се појавуваат истовремено со самата философија. Негирањето на можноста за стекнување на знаење е всушност негирање на самата философија, затоа што таа цели кон мудроста, која е вид знаење.⁴⁴

Уште од самиот свој почеток, философијата се определува како чиста теоретска согледба на светот без барање на непосредна корист од тоа. Философијата се издвојува од останатите човечки активности со тоа што се одделува од земните материјални интереси.⁴⁵ Питагора, споредувајќи го животот со античките натпревари, кои се одржувале по повод разни свечености, говори за три типа учесници. Едни се натпреваруваат, втори тргуваат, а трети – само набљудуваат. Философите се луѓе кои набљудуваат и согледуваат.⁴⁶ Одделеноста од секојдневниот живот е парадигматска за фигурата на философот. Но, невтопеноста во секојдневието, не значи и

⁴³ Христо Јанарас, 2000, 20-22. „Древната хеленска мисла, во сите свои варијации, била примарно преокупирана со прашањето како да се надмине минливоста на поединечните битија во насока на она што вистински е.“ Максим Васиљевиќ, (2007, 30). Меѓутоа, врз фонот на онтолошкиот монизам, овој константен стремеж на хеленската мисла немал изгледи да биде остварен.

⁴⁴ Lloyd P. Gerson, 2009, 14.

⁴⁵ Хеленската мисла до Аристотел имала повеќе спекулативен карактер, таа била помалку заинтересирана за техничкиот прогрес, а повеќе за општите начела, според кои функционира светот, како целина. После Аристотел, поривот за знаењето, како цел самата по себе, кој започал со Јонијците (VI век пред Хр.) се чини дека опаднал. Гатри, иако истакнува дека нема намера да ги игнорира достигнувањата од хеленистичкиот период, како што било правено во минатото, сепак, констатира дека философите од овој период својата енергија ја насочиле кон конструирање на посебни етички системи во кои човекот може да најде утеха или раководство во непредвидливите и збунувачки околности во хеленистичкиот свет. Нивните занимавања со прашањата од областа на космологијата и природата биле во функција на нивните етички теории. Според овој автор, Аристотел е последниот и најголем претставник на независното интелектуално истражување во античкиот свет. W. K. C. Guthrie, 1957, 14.

⁴⁶ Витомир Митевски, 2016 (2), 32. Исто така и Аристотел говори за „три вида животни насоки“, кои имаат различно поимање на поимите добро и среќа. Толпата нив ги поврзува со телесните наслади и задоволства, политичарите со почестите, а философот со доблесното дејствување, како цел самата по себе. *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1095b.

незаинтересираност на философите за предизвиците и проблемите на општеството. Тие се задлабочени во своите истражувања и размисли и затоа се дистанцирани од земните грижи и обврски, но истовремено, нивните откритија се полезни за заедницата на која тие припаѓаат. „Идејата за тоа дека созерцанието на битието е суштинска содржина на највисокото човечко делување се протега преку целата историја на грчкиот дух. Таа (идеја, б.м) е константа од којашто е исткаена структурата на тој дух и истовремено метафизички априори на Грците, кој го среќаваме секогаш кога ќе се запрашаме за нивната уметност, философија, организација на животот.“⁴⁷ Како што забележува Вернер Јегер, философијата во своите први татковини (Јонија и Јужна Италија) била во поголем степен теоретска (созерцателна), но, со нејзиното преселување во Атина, таа станала и политички активна. Меѓутоа, погледнато воопштено, двата типа философи или посокоро двата аспекта на философијата постојано се преплетуваат во античката традиција. Метафизичката „вертикала“ и етичко-полисната „хоризонтала“ се вкрстени и ја сочинуваат полнотата на философската активност.⁴⁸ Философот е човек, кој трагајќи по вистината, „ја напушта пештерата“, но исто така, и се „враќа“ назад во неа, за да ја сподели спознаената вистина со своите сонародници.⁴⁹

Античката философија, особено во својот класичен период, е тесно поврзана со полисот. Античкиот човек е човек на полисот.⁵⁰ Неговата врска со градот-држава е толку силна, што тој не може да го замисли своето суштествување надвор од него. Философите, кои поради својата посветеност на истражувањето и предавањето во своите школи, би биле, целосно, одделени од општеството во хеленската традиција не се среќаваат сè до времето на Александар Македонски.⁵¹ „Крајното оправдување на

⁴⁷ Вернер Јегер, 2002, 43.

⁴⁸ „Ако некаде на светот има нагласена напнатост помеѓу чисто теоретското и чисто практичното тогаш тоа е во Платоновата философија.“ Вернер Јегер, 2002, 34.

⁴⁹ *Respublica*, 539e, 532 c).

⁵⁰ Хомер говори само за една форма на човекова населба, за којашто смета дека е единствено достоинствена за спомнување. Тоа е полисот, кој се именува уште и како *ἄστυ* и *πτολίεθρον*. Меѓу народите и племињата кои се споменуваат во неговите епови полисот е општо познат. Дури дивјаци како Кимарејците и Лајстригонците живеат во полиси. (*Одисеја*, X, 105, XI, 14). Единствен исклучок кај Хомер се Киклопите кои се пример за ужасно дивјаштво. Кај нив, „ни закон има ни собори советодавни [...] и секој си правина дели над свои деца и жени и не бригнат за други“ (*Одисеја*, IX, 112-115). Дури богот на ветровите Ајол, со своите шест сина и шест ќерки живее во полис. Во времето на Хомер (VIII - VII пред Хр.) полисот во хеленскиот свет бил не само општо распространет, туку бил и политички доминантен тип населба, на којашто биле потчинети сите останати помали населби (села). Ю. В. Андреев, 1976, 32.

⁵¹ А. Х. Армстронг, 2002, 18. Според социоморфната теза на францускиот автор Вернан, генезата на хеленската философија е најтесно поврзана со формирањето на античкиот полис. Имено, според овој автор, како што светогледот на религиозно-митолошката традиција претставува проекција на централизираната монархиска структура, така и космолошките концепции на првите философи-физичари се одраз на социо-политичкиот модел на полиското уредување. И покрај бројните аналогии и

сите настојувања да се дојде до спознавање на вистината за Платон не лежи во поривот да се реши загонетката на светот сам по себе, како што било случај со великите философи на природа од претсократовската епоха, туку во неопходноста на сознанието за одржување и обликување на човековиот живот. Платон сака да ја оствари вистинската човечка заедница како оквир за остварување на највисоките човечки доблести.⁵² И според Аристотел, полисната заедница е најсоодветниот простор за остварување на потенцијалите на човековата природа. Полисот е вистинското место за доблестен живот, кој води кон посакуваната евдајмонија. За Аристотел етиката и политиката се неразделни. Тие заедно ја сочинуваат философијата на човечките нешта (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία)⁵³. Тој во својата *Политика* со право истакнува дека за да се определи кое државно уредување е најдобро, претходно, е потребно да се „определи најпосакуваниот живот“.⁵⁴ Ова, пак, не може да биде направено, доколку, не се утврди човековиот идентитет, врз основа на определени онтолошки претпоставки. Кај античките философи етосот е секогаш зависен од одредени онтолошки претпоставки.⁵⁵ За Сократ, Платон и Аристотел, софистичкиот релативизам е недозволив, затоа што ја доведува во прашање стабилноста на полиското устројство и во крајна линија продуцира аморализам. За нив, аретологијата, државното уредување и носењето на законите не можат да бидат плод на конвенција, како што тврделе софистите, туку мора да бидат метафизички и аретолошки втемелени.⁵⁶ Етичките критериуми за доброто и злото, доблестите и страстите не можат да биде засновани без цврсти и јасно утврдени метафизички претпоставки.

реминисценции, според овој автор, директна врска помеѓу митот и философијата нема. Ж. - П. Вернан, 1988, 126-127; 131-32; 140-143.

⁵² Werner Jeger, 1991, 274. Ова кажување на Јегер е разбирливо од аспект на неговата теза за органскиот развој на Платоновата философија, која својата цел ја има во засновањето на соодветното полисно уредување. Сите дела на Платон својата „телелологија“ ја имаат во неговото главно дело - *Политеја*. „Платон сака да воспостави онтолошки легитимитет на поедничниот етос во кој неговата спознавателна суштина се заснова во самата суштина на универзумот. Со ова се обезбедува легитимност на устројството на човековиот практичен свет во повисокиот поредок на општиот идеалитет. Поинаку кажано, Платон се обидел преку посредство на онтолошката легитимација да го основа човековиот практичен свет, да му овозможи философско втемелување на овој свет и му обезбеди валидност во неговите дејствени принципи и поставени цели.“ Zeljko Kaluderovic, 2016, 119.

⁵³ *Ethica Nicomachea*, X, 9, 1181b 15.

⁵⁴ *Politica*, 1323a.

⁵⁵ Космолошко-метафизичките гледишта водат кон одредени импликации во однос на човековиот светоглед и неговото поведение. Дури и во случајот со претсократовците (космолози), кои иако не се занимавале систематски со етиката, сепак, кај некои од нив, се присутни одредени етички прашања и дилеми. Не случајно, имињата на овие философи влегуваат во историските прегледи посветени на етиката во античката философија.

⁵⁶ Джовани Реале, Дарио Антисери, 1994, 54-55.

Античката философија е средишна територија меѓу трансцедентното и именувано во секој аспект од човековиот живот. Таа е насочена кон спознание не само на перинијалното, туку и на темпоралното. Овие два аспекти во античката философска мисла не се разделуваат, но првиот од нив го има приматот и е критериум за вториот аспект. Човекот како логосно битие (ζῷον λογικόν) може да ја спознава пројавата на логосното во сетилното, на вечното во временото (минливото), на апсолутното во релативното. Тој има уникатна посредувачка позиција меѓу вечното и сетилното, затоа што има способност да учествува во двете нивоа на стварноста. Ова позиција за човекот е негова „егзистенцијална привилегија, но и егзистенцијална драма. Трагањето за разрешување на оваа драма е мајка на философијата“.⁵⁷ Целта на философијата како љубов кон мудроста (σαφής – јасен, разбирлив, очевиден, верен, точен) е да разјаснува, расветлува и доаѓа до знаењето до вистината за она што е. Меѓутоа, човекот не само што има способност да го спознава логосното, колку што тоа е можно за него, туку и има можност според спознаеното да врши осмислување на своето битие, разбрано како микрокосмос, како и ологосување на својата заедница (полисот) како слика за космосот. Затоа, философијата не е само мислење и знаење, туку делување и начин на живеење. „Во антиката мислата и логиката не се поставуваат наспроти поведението, доживувањето и животот, а философијата не се изедначува само со актот на мислењето.“⁵⁸ Наспроти современото редуцирање на философијата на нејзиниот рационално-спекулативен аспект, во антиката философијата има сеопфатно значење и се однесува на секој сегмент од животот на философот. Воопштено може да се каже дека во антиката, философијата отсекогаш била поимана како начин на живеење. Да се биде платоничар, стоик, епикуреец, киник, неоплатоничар, па дури и аристотеловец⁵⁹, всушност, значи да се биде човек со посебен философски манир. „Во

⁵⁷ Христо Јанарас, 2000, 26-27.

⁵⁸ Вера Георгиева, 2009,42.

⁵⁹ „Зашто гледаш дека разговараме за она кон коешто човек, кој и малку ум има, би се однесувал крајно сериозно, имено на кој начин треба да се живее (ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν)“ *Gorgias*, 500c (прев. Валериј Софронијевски, 2004, 94). „Философијата не учи да се дејствува, а не да се говори (facere docet philosophia, non dicere); таа бара од секој човек да живее според сопствените закони; неговиот живот да не е спротивен на неговите зборови... Прва должност на мудриот и прв показател на мудроста е во тоа: зборовите и делата да бидат во согласност, човекот да биде еднаков во сите околности, да биде секогаш ист“. Луций Анней Сенека, *Писмо* 20, 2 (С. А. Ошеров, 1977, 37). „Кога ќе видиш човек, немој за него да расудуваш според надворешното, туку според внатрешното, односно испитувај го плодот а не листот... Не истражувај (καταάνθανε) според (телесната) природа, туку според волевиот избор (προαρέσειος), не според изгледот, туку според личната волја (τῆς γνώμης – волевиот став), и не само врз основа на него, туку испитај го и неговиот живот (αὐτοῦ τὸν βίον). Joannes Chrysostomus, *De Lazaro*, 6, 5 (PG 48, 1034). Аристотел е првиот философ кај кого може да се забележи разделување на знаењето од животот на философот. *Metaphysica*, 993 b, 19-21. Но, општо земено, за античките философи, философијата е несомнено нешто повеќе од развивање на теоретски концепции за разбирањето на

спротивност со привидната безусловна достапност на рационално артикулираната нововековна филофија, во самата традиција на јудеистичката, грчката и христијанската мисла, имено, се покажува еден тивок и не секогаш изречен *conditio sine qua non* на философската мисла, услов кој се разбира важи за секој метафилософски обид. Тој услов е одреден етос.⁶⁰ Според Пјер Адо, философско-теоретското спознание во антиката не се разбира како цел, самата по себе. Философскиот дискурс по својата суштина е насочен кон оправдување, објаснување и теоретско засновање на философскиот начин на живеење. Станува збор за концепција на философијата, според која философските идеи и гледишта примарно се одразуваат во аскезата, мистиката и поведението на философот. Начинот на живеење не е пропратен, туку конститутивен елемент на философијата.⁶¹

Основните аспекти на античката философија (религиозно-митолошкиот, онтолошкиот, рационалниот, етичко-политичкиот) сопостојат и меѓусебно не се исклучуваат. Давањето на предност на некој од наброените аспекти на философската мисла во антиката, не зависи само од конкретниот антички философ или од философската традиција на која тој припаѓа, туку и од толкувачката позиција на современиот историчар на философијата. На крајот од овој општ синопсис за античката философија, може да се каже дека таа претставува потрага по вистината за битието и засновање на начин на живеење, според спознаената вистина.

светот. За нив, исклучително е важна идејата за хармонија помеѓу делата и зборовите (*ἔργα καὶ λόγοι*) на философот. Според фразата, која потекнува од стоичките извори, философијата е „*τέχνη περὶ τὸν βίον*“. За ова види: John Sellars, 2009, 15-19; 31-35.

⁶⁰ Горазд Коцијанчич, 2001, 74.

⁶¹ Пјер Адо, 2005, 344-347; спореди: John Sellars, 2009, 7.

1.2. Философија катὰ Χριστόν

1.2.1. Општи согледувања

Светите отци и црковните учители од почетокот, биле воздржани во однос на користењето на изразот теологија, поради неговата поврзаност со паганската митологија.⁶² Но, воопшто не им пречело, уште во II век, својата вера да започнат да ја именуваат *философија според Христос* или *наша философија*. Од времето на апологетите, па низ сета историја на патристичката традиција, христијанството вообичаено се именува философија.⁶³ Не случајно, првичната идентификација на христијанството со философијата потекнува од апологетите, затоа што тие први го иницирале христијанскиот дијалог со античкиот свет. Всушност, овие христијански автори поставиле почеток на една грандиозна задача, која била постепено остварувана од страна на подоцнежните генерации богослови. Станува збор за обидот, содржините на христијанската вера и искуство да бидат изразени преку поимните категории, својствени за хеленската мисла.⁶⁴ За оваа цел, апологетите, како и подоцнежните богослови (Климент Александриски, Ориген, тројцата кападокијци) морале да пронајдат заеднички јазик со хеленскиот свет, на философско и книжевно ниво, односно да извршат селективна рецепција и преобразување на античкото наследство. Исполнувањето на нивните заложби, во голема мера, било олеснето од фактот што тие, според својата култура и образование, биле воспитаници на хеленската παιδεία. Некои

⁶² Изразот теологија не се среќава во Библијата. Тој бил воведен во христијанскиот речник од страна на Климент Александриски и Ориген. Дури во IV век овој израз конечно влегол во општа христијанска употреба. Александр Шмеман, 2009, 135-136. Во Новиот завет термините *философија* и *философ* се среќаваат по еднаш и тоа во негативен контекст (Кол. 2, 8; Дела 17, 18).

⁶³ Поимот *философија* кај апологетите, користен за именување на христијанската вера и начин на живеење, честопати, е придружен од следниве атрибути: ἡμετέρα, χριστιανική, καίνη, καθ' ἡμᾶς, ἀληθής, ἢ κατὰ Χριστόν, ἀνότατο, οὐράνιο, θεία, ἐνθεος, πνευματική, ὄντως, ἔσω φιλοσοφία. Овие и други слични варијации на именувањето на христијанството како философија биле во редовна и широка употреба во византиската традиција. Овие именувања се спротивставуваат на паганската философија, за која, пак, се користат следниве ознаки: ἑλληνική, θύραθεν, κοσμική, ἔξω φιλοσοφία. Слободан Жуњић, 2012, 338-339; Герхард Подалски, 2010, 26-30. Особено е значаен трудот на Anne-Marie Malingrey, (*«Philosophia»*. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, 1961) каде што се дава студиозен преглед на употребата на изразот философија во антиката и кај ранохристијанските автори, заклучно со свети Јован Златоуст.

⁶⁴ Зачетокот на христијанскиот еклецицизам може да се лоцира уште во Новиот завет, кај апостолот Павле, кој бил верзиран во античката философија. На пример, на полето на неговата етика и антропологија е забележливо ползувањето на јазикот на стоиците (каталог на добродетели, Фил. 4, 8). Апостолот се користи со философско-антрополошка терминологија, која не е карактеристична за јудејската традиција (слобода, тело, ум, дух, совест и сл.) Притоа, тој, философските термини ги трансформира, давајќи им христијанско-еклисиолошка димензија. За ова види: Предраг Драгутиновић (2011), 298-300; Јован Зизулас, 2008, 75; Дражен Н. Перић, 2015, 67-69; спореди: Етјен Жильсон 2010, 10-11. Теренот за христијанско-античкиот дијалог, претходно бил подготвен преку меѓусебната интеракција на јудеизмот и хеленизмот. Јован Зизулас, 2008, 17-26; 35-38.

од нив, пред својата конверзија во христијанската вера, како на пример, свети Јустин мачник и философ, припаѓале на одредена философска школа. Основната интенција на ранохристијанските мислители не било да формираат посебен философски систем, туку да покажат дека христијанската вера е вистинската философија, која ги дава одговорите кон кои се стремеле хеленските философи.⁶⁵ Тие се труделе да покажат дека сета античка култура, особено философијата, од почетокот тежнее баш кон она што е откриено во христијанската вера. Според нив, сите философски потраги по вистината завршуваат со Божественото откровение во Богочовекот Исус Христос, и затоа, христијанството е *par excellence* философија. Свети Јован Златоуст во IV век, согласно веќе воспоставениот христијански речник, со поимот философија го именува Божјото откровение, и човековото размислување согласно со него, монашкиот и воопшто христијанскиот добродетелен начин на живеење.⁶⁶

Античката философија е втемелена во човечкиот разум, а христијанската теологија во Божјото откровение. Оваа, иако симплифицирана,⁶⁷ но во суштина точна дистинкција, е причина да се запрашаме дали евозможен феноменот на патристичката (византиска) философија, односно дали и како може верата и теологијата да се пројават

⁶⁵ Како што забележува Мајоров, „во древните библиски книги биле вплетени светогледни идеи, кои независно од идеите на Хелените, често на различен начин, одговарале на прашањата на хеленската философија. Спротивставувајќи се на паганството, патристиката тие идеи ги истакнала во прв план, придавајќи му на новородениот христијански светоглед суштинска оригиналност.“ Г. Г. Мајоров, 1979, 36. Принципите на егзегетската теологија, кои се суштествени за христијанската мисла, биле позајмени не толку од античката традиција, туку првенствено од Библијата. „Ова може да се каже и за христијанскиот историцизам, за концепцијата за благодатта и избраноста, за некои етички принципи и секако за христијанскиот монотеизам.“ Повеќе за ова: Истиот, 36-45. Во процесот на легитимирањето на својот светоглед во рамките на античкиот свет, ранохристијанските автори барале паралели за изворните библиски идеи во паганската философија. На пример, христијанскиот провиденцијализам можел да бара поткрепа во платонистичко-стоичката концепција за промислата, иако помеѓу нив постои идејна разлика. Дури и за креационизмот *ex nihilo*, кој е исклучиво библиски, некои автори (свети Јустин Маченик и Философ) барале „сојузник“ во Платоновите *Тимеј*.

⁶⁶ Во едно едноставно пребарување со помош на Thesaurus Linguae Graecae во Златоустовиот корпус философ- се среќава повеќе од 1000 пати. Употребата на именката *φιλοσοφία* доминира наспроти употребата на придавката *φιλόσοφος* и глаголот *φιλοσοφεῖν*. За значењето на поимот философија во делата на Златоуст, погледни: Anne-Marie Malingrey, 1961, 263-280; Margaret Amy Schatkin, 1987, 23-237.

⁶⁷ Како што веќе посочивме во претходно поглавје, врската меѓу религијата (митологијата) и античката философија никогаш не била во целост прекината. Исто така, во склопот на нејзниот дискурс свое постојано место имала и теологијата, поимана на философско-интелектуален начин. Таа во мислата на најистакнатите антички философи (Аристотел) добила статус на *πρώτη φιλοσοφία*. Христијанските отци и учители на Црквата, иако, секогаш се потпирале на Божјото откровение и верата, сепак, во исто време демонстрирале висока наклонетост кон спекулативното бавење со одредени философски теми и прашања, какви што се: создавањето или потеклото на светот, постоењето на Бог, карактерот на сетилниот (видлив) свет, проблемот на злото и човековата слободна волја, врската меѓу душата и телото, онтолошкиот статус на универзалиите, односот меѓу верата и знаењето, логичките грешки, неопходните услови (претпоставки) за добар живот, можноста за справедлива држава. Katerina Ierodiakonou, 2002, 2.

и на философско ниво.⁶⁸ Оваа дилема е легитимна и разбирлива, особено од аспект на современата философско-гносеолошка ориентација, за којашто сциентизмот со неговиот рационално-дискурзивен метод е единствено легитимен философски модел. Но, како што веќе беше напоменато, во претходното поглавје, исклучивоста на сциентистичката толкувачка позиција генерира една осиромашена и поедноставена претстава за античката философска традиција. Вториот стереотип, кој исто така се среќава во современата наука е таканаречената „проекција на мислењето“, односно пренесувањето на современи философски концепти и идеи во античката философија.⁶⁹ И двата стереотипни пристапа користат иста методологија. Имено, сè што не се совпаѓа со нивните однапред подготвени оквири, тие го ставаат на „прокустова постелка“. Овие предрасуди кон античката философија не се без последици во однос на современите третман на патристичката философија. Таа долго време била согледувана од аспект на современата претстава за античката, средновековната, но и воопшто за философијата. „Во постпросветителската евроцентрична современост, философијата како таква била ‘природно’ поврзана со философијата на Хелените, на средновековните учени, и на современите философи, како на пример Декарт, Хобс“.⁷⁰ Затоа, воопшто, не е чудно тоа што долго време патристичката философија била третирана само како „нетипична (заблудена, б.м.) гранка на западната философија, како нешто што преостанало од богатата ризница на хеленската мисла“, ⁷¹ додека, пак, на византиската култура ѝ бил доделен статус на пасивен преносител или чувар на античкото наследство.⁷² Една од најраспространетите предрасуди за византиската философија и култура е тоа дека во нив отсуствува оригиналност на идејно и формално

⁶⁸ *Византиска философија и патристичка философија* се поими кои во голема мера се совпаѓаат, но, сепак, не се идентични. Од една страна, во византиската философска традиција влегуваат и мислителите кои не биле отродоксни и верни на православно предание, а од друга страна, патристичката мисла не може да биде детерминирана ниту со хронолошките, ниту со културолошките оквири на новоромејската империја. Додека, пак, називите *христијанска философија* или *средновековна философија* се премногу општи. Првиот се однесува не само за источното, туку и на западното христијанство, а вториот вклучува и нехристијански традиции, какви што се јудејската или арапската философска мисла. За ова погледни Милан Ѓорѓевиќ, 2014, 111-112. Феноменот на византиската философија не би бил можен без ранохристијанскиот патристички период од првите векови по Хр., особено IV век, кој има втемелувачко значење за подоцнежната философска мисла во Византија. Главниот и доминантен тек на философската активност во Византија е дело на светите отци и црковните учители, затоа називот *патристичка философија*, е легитимен, како синоним за византиската философија, но и како самостоен поим.

⁶⁹ Вера Георгиева, 2009, 37-39.

⁷⁰ Dimitri Gutas, Niketas Sinioglou, 2017, 271.

⁷¹ Василије Татакис, 2002, 39.

⁷² Ентони Калделис со право укажува на негативниот контекст на изучувањето на византиската цивилизација на Запад, каде што значењето на византискиот хеленизам, се сведува (редуцира) на запазување на класичните традиции од страна на Византијците, за Западот како нивен вистински наследник. Anthony Kaldellis, 2007, 4. За современите стереотипи кон патристичката, и воопшто, кон средновековната философија погледни: Слајана Ристић Георгиев, 2011, 17-33.

ниво. Се сметало дека интелектуалната и севкупната културна активност во Византија „преживувале хранејќи“ се од античките извори. Византиската философска мисла се разбираше само како одек на Платон и Аристотел. Таа се сметала за „онтолошки“ зависна од антиката и инфериорна во однос на античкото наследство.

Иако, немаме за цел директно и во целост да го разгледуваме прашањето за одрекувањето на самостојноста на патристичката философија⁷³, сепак, ќе се осврнеме кон некои негови аспекти, за кои сметаме дека се во интерес на главните цели и задачи на самото истражување. Основен генератор на неприфаќањето на оригиналноста (автентичноста) на патристичката философија е оценувањето и вреднувањето на византискиот Исток со критериуми, важечки за средновековниот и постсредновековиот Запад, но воопшто со мерки кои се туѓи на византиската мисла.⁷⁴ Во средновековието, двете културолошки сфери, (источната и западната) се формирани под доминатно влијание на христијанството. Но, од самиот почеток меѓу нив постојат бројни разлики, кои меѓудругото произлегуваат и од нивното различно искуство со античката култура и философија. Најголемиот дел од источните отци пишувале и размислувале низ категориите на хеленскиот јазик, кој пак долго време не им бил познат на западните отци.⁷⁵ За разлика од Запад, каде што откривањето на античката философија се случило релативно задоцено, во Византија никогаш немало преоткривање на античката философија, иако имало кризни периоди во кои се доведувало во прашање нејзиното значење.⁷⁶ Всушност, античката философија во Византија континуирано е присутна и

⁷³ Во современата наука е веќе даден афирмативен одговор на прашањето за самостојноста на патристичката философија. Тоа е потврдено и со нејзиното третирање како посебна академска дисциплина. Сепак, сè уште се среќаваат трудови во кои одредени научници, полемички, се спротивставуваат на идејата за постоење на посебна византиска (патристичка) философија. Според Д. Гутас и Н. Синиосоглу, „византиската философија“ не ги исполнува критериумите на хеленското поимање на философијата. Современите апологети на „византиската философија“, всушност, го релативизираат поимот философија. Повеќе: Dimitri Gutas, Niketas Siniossoglou, 2017, 275-278.

⁷⁴ Долго време Византија со севкупната своја култура и мисла на сите нивоа била надмоќна во однос на христијанскиот Запад. Византијците, особено во рановизантискиот период, речиси целосно ги игнорирале делата на западните отци. Но оваа ситуација се променила драстично со политичкиот пад на Константинопол (1453 г.) кога започнала да опаѓа и византиската философска традиција. Околу средината на XVIII век исчезнуваат и нејзините последни пројави. Од последните декади на истиот век во регионот на византиската културна сфера интересот кон философијата се задоволува со формите на западното мислење. Философските позиции важечки за Западот се наметнале како релевантни норми за оценување на византиската философија и култура. Георги Каприев, 2013, 91.

⁷⁵ „Една од најзначајните лингвистички конвергенции во целата историја на човековиот ум и дух претставува фактот дека Новиот завет е напишан на грчки, а не на еврејски, јазикот на Мојсеј и на старозаветните пророци, ниту на арамејски, јазикот на Исус и неговите ученици, ниту на латински, јазикот на римското царство, туку на грчки, јазикот на Сократ и Платон, или барем на прилично прецизен факсимил на истиот.“ Jaroslav Pelikan, 1993, 3.

⁷⁶ Империјата на Јустинијан Велики во 529 година ги затворил философските школи. Како што забележува Татакис, „наместо, Атина со своите школи била последното упориште на паганството кое умирало,

тоа не како некаков музејски експонат, туку како жива компонента на византиската култура. Нејзината актуелност доаѓала до израз особено во контекст на догматските спорови и користењето на философскиот терминологски и поимен апарат. Христијанската догматска теологија се развила како спротивставување на ересите, кои, пак, според претставниците на православната традиција, биле засновани на некритичко апсорбирање на одредени хеленски доктрини во христијанската мисла. Но, и независно од догматските спорови, во новоромејската култура тензијата и плодотворната конфронтација меѓу христијанството и античката философија биле постојано одржувани.⁷⁷ Една од причините за тоа е спротивставеноста на нивните светогледи. Тие, како антиномични полови, во текот на долгата и богата византиска традиција, се во постојана интеракција, чиј дијапазон е мошне широк и разнолик. Исто така, треба да се има предвид дека во културолошката сфера на христијанскиот Запад се случила не само задоцнета, но првично и една редуцирана рецепција на античката философска мисла, која, главно, се сведувала на Аристотел.⁷⁸ Но на византискиот Исток, од самиот почеток, античката философија и воопшто античката култура биле познати во сета нивна широчина и биле селективно восприемани, од страна на светите отци. Сите овие наведени околности, а особено, последната, влијаеле врз широкото разбирање и користење на поимот философија во рамките на византиската патристика и култура.⁷⁹

затоа на затворањето на овие школи треба да се гледа поскоро како акт на непријателство спрема паганството, одошто спрема самото хеленство и философијата“. Василије Татакис, 2002, 57.

⁷⁷ „Повеќето историчари на византиската теологија признаваат дека проблемот на односот меѓу философијата и фактот на христијанското доживување во Византија, постојано, бил во центарот на богословската мисла и дека меѓу нив никогаш не била воспоставена сигурна и постојана рамнотежа.“ John Meyendorf, 1987, 25.

⁷⁸ Дури до првите децении на XIII век, латинскиот Запад го познава Аристотел, единствено, преку *Категории* и *За толкувањето*, според преводот и коментарот на Боетиј. По 1130 година е преведен и целиот *Органон*, а во времето меѓу 1150 и 1250 година се преведени и останатите дела на Аристотел. Но, фактичкото усвојување на Аристотеловата философија, од страна на западните мислителите, се случува по 1200 година и тоа, првенствено, на Парискиот универзитет, кадешто во 1255 година, сите, дотогаш, познати дела на Аристотел се вклучени во програмата на факултетот за уметностите. До крајот на средновековието, на Запад, Аристотел е највисокиот философски авторитет, а аристотелизмот, во најширока смисла, станал поим за средновековната научност. Под влијание на радикалниот аристотелизам, во втората половина на XIII век, философијата започнува да се разбира како самостојна наука, (наука на автономниот разум), која е во состојба да дава одговори на сите прашања и да предлага универзално толкување на светот. Таа, повеќе, не е третирана како пропедефика за теологијата. Како последица на ова, започнува јасното разграничување или расколот помеѓу теологијата и философијата. Рихард Хайнцман, 2002, 200-203; спореди: Витомир Митевски, 2013, 10-12; Вернер Јегер, 2002, 119-121, 126-127.

⁷⁹ Широкиот семантички спектар на философијата во Византија е причина некои современи истражувачи како К. Јероѓакону да говорат за „мноштво лица на философијата во Византија“. Katerina Ierodiakonou, 2012, 14-16. Г. Каприев, поради непостоњето на посебни философски школи во Византија, како и поради и многуобразието на философските програми во рамките на византиската култура, е подготвен да прифати дека „во Византија има толку философии колку што и философи“. Георги Каприев, 2013, 86. Но покрај плуралноста и разнообразието во философската мисла, сепак, постојат единство и континуитет, кои се објаснуваат со заедничкиот извор и основа, а тоа се Божјото откровение и христијанската вера.

1.2.2. Основните јадра на патристичката философија

Во продолжение ќе посочиме три основни генерички јадра на патристичкото поимање на философијата, кои свои аналогии или надворешни образци имаат во античкото философско наследство. Свети отци, од една страна, се надоврзале на античката традиција, а друга, во рамките на античките парадигми внеле радикални новитети и промени. Тие однатре ја христијанизирале античката култура и мисла. На еден парадоксален начин, феноменот на *христијанскиот хеленизам* овозможил одредени философски парадигми од антиката формално да продолжат да живеат, но, во добар дел, како сопствена спротивност.⁸⁰ Трите основни јадра за кои ќе стане збор меѓусебно се органски поврзани и се преклопуваат. Во секое од нив се среќаваат бројни нијанси на поимот философија, користени во различни контексти, кои византиската мисла теоретски не ги систематизирала. Но, тие се доволно воочливи за да можат да бидат разликувани, иако, истите не можат да бидат прецизно разделувани.⁸¹

1.2.2.1. Философијата како *пαιδεία*

Во духот на античкиот хеленизам, со зборот „философија“, во најширок контекст, во Византија (во IV век) се означува севкупната култура, односно пројавите на мислењето во сите негови разнообразни форми. „Под философија се подразбираат сите усилби на мислата, правени за решавање на прашањата од сета област на знаењето. Философијата е универзалниот патеводител по патотот на вистината. Опсудуваните од неа прашања можат да бидат како проблемите на природната географија, медицината или астрономијата, така и на метафизиката. Философија е

Врз основа на нив, патристичката мисла во античкиот свет, на идејно ниво, внела радикални новитети во однос на поимањето на Бог, човекот и светот.

⁸⁰ На пример, свети Јован Дамаскин дава шест дефиниции за философијата. Тие, иако според своето потекло, припаѓаат на античките философски извори, сепак кај Дамаскин, се христијанизирани, односно нивната содржина е преосмислена во контекст на христијанската мисла. Поопширо за ова погледни: Слободан Жуњић, 2012, 350-392; Смилен Марков, 2016, 76-79.

⁸¹ Византиските св. отци разликуваат два сосема противположни типови философија. Древната хеленска (античка) философија ја нарекуваат надворешна (ексотерична) или „световна“ (*κατὰ κόσμον*), а христијанската - внатрешна (есотерична) или духовна. Тие под изразот „внатрешна философија“ ги подразбираат: 1) христијанското учење како живо Предание, како тек на идеи и методи кои се пренесуваат усно и писмено; 2) доживеана стварност, воопшто; 3) посебни облици на духовно подвижништво, особено внатрешното тихување и бдење; 4) љубов спрема Бога; 5) монашкиот начин на живот и монашките правила. Стефан Санџакоски, 1993, 125. Изразот философија, светите отци го користеле без посебно објасување дали станува збор за надворешната философија, или, пак, за некое од значењата на внатрешната црковна философија. За јасно и прецизно воочување на различните значења на поимот философија кај христијанските византиски автори, погледни: Константин Каварнос, 1978, 3-16.

поим, во многу голем степен, еквивалентен на ἐγκύκλιος παιδεία.⁸² Воопштено, за антиката сето знаење и сите науки се пропеедџика за философијата. Таа, пак, е нивниот врв, (над – наука, квинтесенција) затоа што е насочена не само кон сетилното и временото, туку пред сè кон духовното, интелектуалното и вечното.⁸³

Поедноставено, може да се каже дека во класична Хеллада παιδεία имала две главни форми.⁸⁴ Според Исократ, таа се изедначувала со тежнеењето за сестраното образование и култура, како белег на типично хеленскиот дух. Во Платоновата мисла παιδεία добива потесна и специфична смисла. Имено, таа е поистоветена со философијата, за која Платон смета дека е единствена вистинска παιδεία за човекот. „Бог нам ни е суштинска мера, до највисок степен, во однос на сите вредности, а таа мера е многу повисока отколку мерата на човек.“⁸⁵ За христијаните, пак, вистинската παιδεία е Христовото учење (евангелието), а Христос е παράδειγμα за обликување (μόρφωσις - образување) на човекот. Платон, говорејќи за односот на Бог спрема светот, доаѓа до заклучокот дека „самото божество, сета стварност ја воспитува за да биде правилна и евдајмонична“.⁸⁶ Токму ова Платоново сфаќање им овозможило на христијанските мислителци (на пример, Климент Александриски, Ориген, свети Григориј Ниски) Христа да го нарекуваат педагог на човештвото, а христијанството за „единствена вистинска паидеија“ (παιδεία τοῦ κυρίου). Притоа, тие, и сестраното образование и самата античка философија, ги разбирале како пропаидеија на христијанството. Според Ориген παιδεία е дело на Божјата промисла. Тој стоичката доктрина за πρόνοια во христијански дух ја пренесува на историско тло. Имено, поврзувањето на παιδεία и πρόνοια е направено во светлината на спасителното дело на

⁸² Георги Каприев, 2000, 19. Означувајќи ученост во смисла на „световна мудрост“, односно стекнувања на знаења од тривиумот и квадриумот, зборот „философија“ во Византија задржува повеќе димензии од античкото сфаќање на философијата, како збир на општообразовни дисциплини и истражувачки знаења. Слободан Жуњић, 2012, 343.

⁸³ „Ксенократ вака му рекол на некој човек кој не знаел ниту музика, ниту геометрија, ниту астрономија, а сакал да доаѓа на предавања кај него: ‘Оди си, немаш нешто што би можел да прифатиш од философијата.’“ Диоген Лаертиј, 2004, 163. „Во хеленската древност, философијата никогаш не била применувана ниту сфаќана одвоено од науките. Со други зборови: нема философија, ако не претходи извесна или извесни науки. Дури и кога, философијата не го систематизира едноставното знаење и науки, туку се автономизира во еден универзален начин на мислење, изведувајќи општи заклучоци и истакнувајќи начини на осмислување, повторно, поедначените науки се неопходна претпоставка, а и самата наука без философијата е недоволна и слаба“. Никос Мацукас, 2012, 88-89.

⁸⁴ Во овој контекст не се земаат предвид софистичките концепции за παιδεία, чија главна цел била подготовката на младите луѓе за општествено-политичките функции, преку стекнувања на општи знаења, особено, преку совладување на беседничката вештина. Исто така, не треба да се заборава дека Аристотел не ја прифатил ниту Исократовата, ниту Платоновата верзија на παιδεία. За ова повеќе погледни: Илзетраут Адо, 2002, 6-9; 15-16.

⁸⁵ Платон, *Закони*, IV, 716 с. (прев. Елена Колева, 171).

⁸⁶ Платон, *Закони*, 897 b: (καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένῃ, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα). (прев. Елена Колева, 392).

Богочовекот Христос. За Ориген, Христос е παιδαγωγός кој од искон, а не само од времето после своето воплотување, го подучува човечкиот род, како преку строзаветните пророци, така и преку хеленските философи, постепено подготвувајќи го за непосредното откровение во Црквата, како нова педагогија. За христијаните, вистинската παιδεία е резултат на делувањето на Бога, поточно на заедничката синергија меѓу Бог и човекот. Исклучителна важна последица на ова учење за богочовечка синергија е комплементарноста, а не исклучивооста меѓу човековиот разум и Божјото откровение.⁸⁷ Според свети Јован Златоуст, човечките вештини и науки, кои постепено биле откривани од страна на различни луѓе, се всушност пројави на мноштвото Божји дарови со кои е обдарена човековата природа, односно човекот, како разумно суштество.⁸⁸

За светите отци и црковни учители, гносеомахијата била туѓа и неприфатлива. Тие богообразноста на човекот ја поврзувале, меѓудругото, и со човековиот разум. Осудувањето на ереста на Аполинариј, за христијанската теологија, претставува оправдување и одбрана на мислата и разумот.⁸⁹ Дури оние претставници на христијанската мисла, како Тертулијан, Теофил Антиохиски, кои имале воздржан или непријателски однос кон Атина и надворешната ученост, не само што претходно ги имале изучено световните науки, туку и по својата конверзија во христијанската вера продолжиле да се служат со придобивките од световното образование. И во времето на прогонствата, но и подоцна (IV век), кога христијанството станало не само слободна, туку и државна религија, христијаните не се откажале од образовниот систем, кој се формирал во антиката. Најеминентните богословски умови, пред сè свети Василиј Велики и свети Григориј Богослов, остро се спротивставиле на декретите на Јулијан

⁸⁷ Владан Перишић, 2009, 31-32 (фус нота 71). Една од античките (стоички) дефиниции на философијата, која е во широк оптек кај христијанските отци, гласи: „Философијата е познавање на божествените и човечките нешта.“

⁸⁸ *In Genesim*, 29, 3 (PG 53, 264); спореди: *In Genesim*, 20, 2 (PG 53, 168); *Ad populum Antiochenum* 11, 4 (PG 49, 124). За анализа на ова Златоустовото гледиште погледни: Panayiotis Nellas, 1987, 97-99.

⁸⁹ „Аполиниаризмот е, во својата најдлабока смисла, неистинита (погрешна антропологија), и според тоа е и погрешно учење за Богочовекот Христос. Аполиниаризмот е порекнување на човековиот разум, страв од мислата – ‘αδύνατον δε εστιν εν λογισμοις ανθρωπτινοις αμαρτιαν μη ειναι’ (не е возможно да нема грев во мислите човечки) – свети Григориј Ниски, (*Contra Apollin.* II, 6, 8; I, 2). Тоа значи дека човековиот разум е неисцелив (αθεράλευτόν εστι) - и значи, дека мора да се отсеке.“ Georges Florovsky, 1976, 31. „Христијанската вера во себе ја вклучува активноста на умот, напорот да се трага по вистината, да се разбере светот и човекот во него, да се прошири полето на спознанието, [...] Сократовиот прашувачки ум (*υπο εχ?*) и еросот на трагањето по вистината како втемелувачки моменти на научното и философското знаење и иследување, воопшто, не се туѓи на христијанството“. Богољуб Шијаковић, 2013, 218.

Апостата, со кои се забранувало христијаните да бидат дел од тогашниот образовен систем.⁹⁰

За гносеологијата на христијанската философија „аналитичкиот разум, сетилното искуство и прагматичните проверки не се дисфункционални во чинот на откривање на знаењето. Но нивната улога има секундарно значење.“⁹¹ Според Армстронг, за светите отци и христијански учители „поголемиот дел од нивното дејствување било навистина философско; тие во никој случај не го отфрлале разумот и не ја одрекувале можноста за расудување за првите принципи, спознаени по природен начин, но, нивната философија и теологија не можат јасно да се разделат, затоа што нивниот разум во голема мера се става себеси во зависност од божествената вера и милост (благодат, б. м.).“

1.2.2.2. Философијата како *θεολογία*

„Зарем не секогаш философите говорат за Бога и нели нивните расудувања постојано се за Неговото едновластие и промисла? Зарем не е дело на философијата да истражува за божеството?“⁹² Во овие прашања со реторски карактер, свети Јустин Маченик и Философ, преку ликот на Трифун Јудеецот, ја изразува општата претстава за философијата во своето време. Како што забележува Вернер Јегер, претставата за философот како човек кој се интересира за Бог била општоприфатена во средината на II век по Хр. Второто поконкретно значење на поимот философија во патристичката мисла се совпаѓа со поимот теологија. Основа за оваа идентификација на философијата со теологијата, светите отци имале во античката философска традиција. Имено, „сфаќањето на теологијата како врв на философијата не е новина на христијанството. Таа новина поскоро му припаѓа на античкото философско предание, кое се продолжи себеси во ранохристијанската мисла и преку неа како нешто саморазбирливо, во

⁹⁰ Прогласувањето на христијанството за официјална религија на Новоромејската империја не било причина христијаните да ги игнорираат придобивките од хеленската култура, на која и тие самите припаѓале, пред сè, според своето образование. Во IV век, христијаните добиле можност да создаваат своја култура и тоа го направиле на тој начин што ја довршиле од претходно започнатата христијанизација на античката култура. Ненад Ристовиќ, 2010, 27.

⁹¹ Стефан Санџакоски, 2012, 55.

⁹² „Τί γάρ; οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον, ἐκεῖνος ἔλεγε, καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῦ καὶ προνοίας αἱ ζητήσεις γίνονται ἐκάστοτε; ἢ οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θεοῦ;“ *Dialogus cum Tryphone*, 1, 3. Последната од шестте дефиниции на философијата, кои ги дава свети Јован Дамаскин, гласи: „Философијата е и љубов кон мудроста, а вистинската мудрост е Бог, спрема тоа љубовта кон Бог е вистинската философија.“ Свети Јован Дамаскин, *Извор на знанието*, (669 d).

целиот среден век“.⁹³ Философско-теолошката сраснатост, карактеристична за античката философија особено дошла до израз во хеленистичкиот и доцноантички период.⁹⁴ Вообичаено на овој период се гледа како на период на опаѓање во однос на научните или уметничките достигнувања на класичниот хелинизам. Но, како што забележува Тарн, доколку на хеленистичката епоха, па дури и на нејзината доцна фаза, се гледа од аспект на религиозните верувања, тогаш, може да се каже дека не станува збор за епоха на опаѓање туку за напредување – растење.⁹⁵ На оваа констатација го надоврзуваме и согледувањето на Василиј Татакис, кој истакнува дека во рановизантискиот или доцноантичкиот период философијата била опфатена од теологијата, колку кај христијаните, толку и кај паганите, чии последни философи биле исто толку теолози, колку и философи, дури можеби повеќе теолози, отколку философи, поради строгата побожност при извршувањето на сите обреди на кои ги обврзувала нивната паганска вера.⁹⁶ Врз основа на античката позадина, во рамките на византиската христијанската мисла, за разлика од латинската схоластика, не била правена строга дистинкција меѓу теологија и философија.⁹⁷ Свети отци, како ученици

⁹³ Стефан Санцакоски, 2003, 75. „Единството помеѓу теологијата и философијата, карактеристично за сета античка мисла, особено за Платон и Плотин, било наследено од страна на отците на христијанската Црква.“ Ханс Урс Фон Балтазар, 2001, 11-12.

⁹⁴ Наспроти истражувањата во кои улогата и значењето на религијата во етичкото учење на стоиците се минимизира или целосно се игнорира, (особено кога стоичката етика се интерпретира низ призма на Аристотеловата етика), Христоф Цедин е на мислење дека „религијата е единствената и најважна перспектива од која можеме да го разбереме специфичниот облик и кохерентноста на стоичката етичка доблест“. Christoph Jedan, 2009, 2. Тесната поврзаност меѓу философијата и религијата во многу поголем степен важи за неоплатонизмот, философската традиција, која, по исчезнувањето од историската сцена на стоицизмот, суверено доминирала во просторот на хеленската философија (III – VI век). Во случајот со неоплатонизмот не станува збор само за философска школа, туку истовремено и за духовно-мистичко движење.

⁹⁵ W. W. Tarn, 1964, 4. Мару, говорејќи за проникнатоста на хеленистичката културата од мистицизмот, заклучува дека таа, всушност, самата станала слична на религијата. А-И. Марру, 1998, 146.

⁹⁶ Василије Татакис, 2002, 56. Лосев, пак, лаконски, констатира дека „античката философија започнува со митот и завршува со митот“. А. Ф. Лосев 1998, 37. Харнак е во право кога истакнува дека изразувањето на христијанската верата преку философијата било олеснето од самиот факт што „грчката философија била во процес на развивање во религија“. Тој потсетува дека теренот за хеленско-христијанскиот дијалог бил подготвен од две страни: од една страна, хеленскиот човек повеќе не се задоволувал со грчките култови и пројавил силен интерес за источните религии, а од друга, јудејските мислителци, како Филон Александриски, веќе го отвориле патот за внесување на философијата во теологијата. Adolf Harnack, 1897, 175-176.

⁹⁷ Но и за латинската схоластика, разликувањето и јасното разграничување меѓу теологијата и философијата било направено значително подоцна, дури кај Тома Аквински. Тој „прв јасно одредил две легитимни и разграничени одделни сфери на интелектуалната дејност на христијаните, философијата и теологијата.“ А. Х. Армстронг, 2006, 174. За ова погледни: Frederick Copleston, 1993, 6-7. Рановизантискиот период од IV век до VII век на идејно ниво е облежан од теолошко-религиските спорови кои се случуваат, по различни линии, меѓу паганството и христијанството, помеѓу Црквата и ересите, надвор и внатре во неа. Како што забележува С. Аверинцев, „рановизантиската философија е философија на една теолошка епоха, не земајќи го ова предвид, ние ништо нема да разбереме во неа“. Сергеј С. Аверинцев, 2005, 9.

на хеленскиот образовен систем, научиле дека „теологијата по природата на нештата припаѓа на философијата (како нејзин највисок и и завршен дел)“.⁹⁸

За да биде правилно разбрана оправданоста на патристичкото идентификување на теологијата како философија, не само од синхрона туку и дијахрона перспектива, потребно е да се воочат основните дистинкции поврзани со поимот теологија. Во најстрога смисла, под изразот теологија, во источното светоотечко предание, се разбира учењето за Бог Света Троица (теолошка философија или едноставно теологија) додека, пак, областа на Божјото спасително делување во однос на човекот и светот се именува икономија (икономиска, домостроителна теологија). Но овде, во оваа втора област, повторно, треба да бидат разликувани уште два аспекта на поимот теологија, меѓусебно неразделни. Прво, теологијата се поистоветува со Божјото откровение (делување на Бог во историјата на човекот), како и со верата, богослужбеното и мистичното искуство на Црквата, делумно изразени во библиските и литургиските текстови.⁹⁹ Во овој контекст „теологијата (првенствено, б.м.) се дава на човекот како невербален и неподложен на вербализирање меродавен и непосреден опит (experience) и непосредна очевидност (evidence) кои не произлегуваат од некаков надворешен тварен авторитет или институција и немаат физички, емоционален или интелектуален карактер, туку се приоритет на духовните сетила.“¹⁰⁰ Станува збор за мистичен опит, според кој теологијата се доживува како дар од Бога, како највисок степен на духовно совршенство (обожение) и познание. Теологот не е мислител кој размислува за божественото, туку оној кој заедничари со Бога, односно кој има знаење за животот на

⁹⁸ Владан Перишиќ, 2009, 73.

⁹⁹ Јарослав Пеликан укажува на дистинкцијата помеѓу она што Црквата го верува и учи и она што таа догматски го исповеда. Тој забележува дека овие аспекти на христијанското предание може да бидат разликувани, но не можат да бидат разделувани. Не можат да бидат поставени строги граници меѓу: 1) она што е „верувано“ како облик на христијанското учење, присутно во начините на побожноста, духовниот живот и богослужението; 2) она што се „учело“ како содржина на словата Божји, произлезено од сведоштвото на Библијата и споделувано со луѓето во Црквата, преку проповедите, заповедите и црковната теологија; 3) она што е исповедано како сведоштво на Црквата, против погрешните учења, кои доаѓале однатре и однадвор, а е артикулирано во полемичките и апологетски дела на светите отци, во символите на верата, одлуките на црковните собори и формулираните догми. Jaroslav Pelikan, 1971, 4.

¹⁰⁰ Георги Каприев, 2010, 36. За разлика од христијанскиот Запад каде што теологијата се разбира како плод на рационалната дедукција на откровениските премиси, претставата за теологијата во Византија била неодолива од духовното созерцание (θεωρία). Вистински богослов е оној кој ја доживеал содржината на теологијата. Притоа, доживувањето иако има духовен карактер, сепак го опфаќа целиот човек: интелектот, емоциите, па дури и сетилата кои биваат причестени со Божјата благодат. Автентичноста на доживувањето било проверувано со сведоштвата на Светото Писмо и Преданието на Црквата. John Meyendorf, 1987, 9.

Бога, дарувано преку благодатното просвештение.¹⁰¹ Прво, доаѓа теологијата како мистично доживување, пророштво, благодатен живот, а потоа, следи теологијата како сведоштво и изразување на она што е искусено во верата. Сведоштвото за доживеаното може да биде изразено преку слики, симболи и алегии, карактеристични за јазикот на библиско-литургиската, керигматска теологија, како и на богослужбената поезија и уметност, но исто така, може да биде „преведено“ и пренесено и преку апстрактни поими и дефиниции, својствени за интелектуално-философскиот дискурс.¹⁰² Токму според своето второ значење, теологијата се именува христијанска философија, која најкратко може да се дефинира како „спекулативно исповедање на верата“. Формулирањето на догматското учење на Црквата, покрај втемеленоста во Божјото откровение и верноста кон преданието, вклучувало и интензивна философско-интелектуална активност. И токму во процесот на формулирањето на догматското учење на Црквата, во потрага по интелектуално-логички средства и методи за изразување на искуството на верата се формира постепено она што во современа (академска) смисла се именува византиска философија.¹⁰³ Но ова интелектуално-философско (дискурзивно) ниво самото по себе не е разбирливо и самостојно, затоа што тоа се темели на предискурзивната аксиоматска основа на Божјото откровение и искуството на верата. Затоа, светите отци со изразот философија ја означуваат и доживеаната стварност, но и нејзиното философско-интелектуално изразување.¹⁰⁴ Еден од феномените кој го засведочува „континуитетот“ меѓу хеленската антика и

¹⁰¹ Ваквото христијанско поимање на теологијата има формална аналогија во неоплатоничарското поврзување на теологијата со теургијата (богодејство), од страна на Прокло и Јамвлих. Александар Ѓаковац, (2013), 160-161.

¹⁰² Свети Јован Дамаскин е христијанскиот теолог, во чијашто мисла мношто ставови на византиските отци биле сублимирани и систематизирани. Тој философијата ја поистоветува со науката воопшто и ја разделува на теоретска и практична философија. Во првиот дел тој ги вбројува теологијата, физиологијата и математиката, а во вториот дел – етиката, економијата и политиката. Кога станува збор за соодносот меѓу теологијата и философијата кај византиските автори, освен општото и најшироко поимање на философијата, потребно е да се има предвид и едно потесно поимање на философијата, коешто свети Јован Дамаскин го именува како „логички дел на философијата“ кој е „поскоро орудие на философијата одошто нејзин дел, зашто (философијата) се ползува со него при секое докажување“. Оваа класификација објаснува зошто, од една страна, христијанските автори ја поистоветуваат понекогаш философијата со теологијата, па дури и со својата христијанска вера, а од друга, зошто философијата во нејзината потесна смисла, не се слева со теологијата и не е нејзин дел. Олег Давыденков, 2008, 10-11.

¹⁰³ „При изучувањето на византиската философија, мора да го имаме на ум сложениот факт, дека всушност се занимаваме не само со философија во вообичаената смисла на зборот, туку и со догматиката на богооткриената теологија.“ Константин Каварнос, (1978), 5.

¹⁰⁴ Во рамките на христијанското предание, теологијата никогаш не била разбрана само како „рационална теологија“, која може преку напорот на талантираниот и образован разум да се научи од книга. Во тој поглед, свети Симеон Нов Богослов пишува: „Ако нам познанието на вистинската мудрост и познанието на Бога (теологијата) би ни се давале само преку читање и учење, тогаш за што би служеле верата, божественото крштење и причестувањето со светите тајни (евхаристијата, б. м.)“. *Traité théologiques et éthiques*, tome II, IX, 10-14, *Sources Chrétiennes*, 129, Paris, 1967, 220. (цит. според Владан Перишиќ, 2009, 75).

христијанското средновековие е употребата на дефиницијата. Таа, во строга смисла, е *производ* на хеленската култура (философија), кој суштински не е својствен на блискоисточната и библиската книжевност. Но христијанските отци го усвоиле и примениле логичко-силогистичкото расудување и во областа на теологијата.¹⁰⁵ Притоа, потребно е да се напомене дека компетенциите на философија престануваат да важат во однос на еднаш формулираните вистини на верата (догми). Тие, откако биле јасно и прецизно изразени на посебен философски јазик, повеќе не се предмет на философско истражување.¹⁰⁶ Иако логичкиот облик и дефиницијата се исклучително важни за догмата, сепак, таа е „интуитивна вистина, а не дискуризирана аксиома, која е достапна за логички развој. Свкупното значење на догмата се состои во фактот дека таа е *изразена вистина*“.¹⁰⁷ Во својот развој и напредок, патристичката философија формулираните догми ги имала за свои претпоставки од кои тргнувала при справувањето со новите богословско-философски предизвици. Нивното разрешување повторно резултирало со догматизирање на одредени вистини на верата. Станува збор за постепено проникнување во тајната на Божјото откровение, проникнување во кое се вклучени не само верата и побожноста, туку и разумот и философијата. Овој процес во византиската патристика, Георги Каприев го именува „разгранување на философската традиција кон една сè поуниверзална философска синтеза“, а други историчари на христијанската мисла (Коплстон, Татакис, Флоровски, Перишиќ) го нарекуваат „експлицирање на она што е имплицитно содржано во откровението, верата и искуството на Црквата“.¹⁰⁸ Разбирањето на овој процес е предуслов да се разбере специфичноста на патристичката философија.

¹⁰⁵ За ова погледни С. С. Аверинцев, 1966, 235-238. За разлика од схоластичкиот Запад, византиските отци никогаш не го доведувале во зависност богооткриеното учење на верата од можноста за негово логичко докажување, односно не инсистирале, по секоја цена, да покажат дека меѓу верата и знаењето не може да има некаква спротивставеност.

¹⁰⁶ Мацукас со право забележува дека во Византија, без разлика на сите потешкотии кои се јавувале на релација „теологија – философија“, ниту царската ниту црковната власт ја прогонувале философската мисла, која се однесувала на образованието или толкувањето на светот и животот. Таа била остро осудувана, само тогаш, кога настојувала отворено да се спротивстави на догматското учење, односно да го замени благодатното искуство на вера со философски спекулации. Никос Мацукас, 2012, 96.

¹⁰⁷ Georges Florovsky, 1976, 29-30.

¹⁰⁸ Георги Каприев, 2011, 456; Georges Florovsky, 1976, 62-63; Василије Татакис, 2002, 48-49; Frederic Coppleston 1993, 14. „Тоа напредување во експликацијата, меѓу останатото, покажува дека христијанската философска теологија, како манифестација на самосвеста на Црквата, не произлегла од Црквата во некое *ilho tempore*, готова и завршена, како Атина од Зевсовата глава, туку се развивала, одејќи од проблем до проблем (главно предизвикана од разните ереси кои однатре ја вознемирувале Црквата).“ Владан Перишиќ, 2009, 82-83.

1.2.2.3.Философијата како τρόπος τοῦ βίου

„За философот треба да се суди не според неговиот изглед... туку според неговиот начин на живеење и неговата душа.“ (Свети Јован Златоуст, *De virginitate*, 7, 6; PG 48, 538)

Третото содржинско јадро на патристичката философија, коешто се разликува како посебен нејзин аспект е начинот на живеење. Во долгата историја на Византија, аскетскиот живот со сите свои пројави се именува со општо име философија. Повторно и во овој контекст меѓу античката философија и патристичката мисла постои *аналогија*. Имено, разбирањето на философијата, како посебен начин на живеење, е својствено за севкупната традиција на антиката. Ваквото поимање на философијата, особено, било нагласено во хеленистичкиот период. Сите три философски школи, кои ја одбележале хеленистичката доба (стоицизмот, епикурејството и кинизмот) биле препознатливи не само според учењето, туку и според својот посебен образ на живеење, изразен и во надворешниот изглед, облеката, поведението на философот.¹⁰⁹ Како за античките философи, така и за христијанските отци, начинот на живеење не е пропратен, туку конститутивен елемент на философијата.¹¹⁰ Философските убедувања свој израз и потврда наоѓаат не само во духовно-интелектуалниот, но и во морално-практичниот живот на философот. Уште повеќе, и за двете традиции (античката и христијанската) вистината се спознава и усвојува преку добродетелите.

Според христијанската гносеологија на созерцанието му претходи практиката (исполнувањето на Божјите заповеди). За византиско-патристичката мисла, освен верата, како неопходен услов за философирање е морално-духовната состојба на човекот. Дали некој е храбар или плашлив, умерен или неумерен, праведен или неправеден, мирен или раздразлив, смирен или горделив, склон кон љубовта или

¹⁰⁹ John Sellars, 2009, 15-21. Ова важело на еден радикален начин за киниците за кои начинот на живеење бил поважен одошто доктринарините прашања. Станува збор за радикална примена на Сократовиот критериум за распознавање на вистинскиот философ, според согласието меѓу словата и делата. Киниците малку се грижеле за формирање на своето учење, но од самиот свој живот се труделе да направат израз на своите философски начела.

¹¹⁰ Современите философски правци (рационализам, емпиризам, прагматизам, интуицизам), кои меѓусебно се разликуваат според своите методи, имаат две заеднички претпоставки. Прво, религиозното верување не само што не се смета за неопходен услов за стекнување на философското знаење, туку и се разбира како нешто безначајно или како можна препрека за достигнување на вистината. Второ, „моралните особини и воопшто внатрешниот лик на философот премолчено се сметаат како потполно неважни за успешно стекнување на философското сознание“. Константин Каварнос, (1978), 17.

омразата, има исклучителна важност за стекнувањето на философското знаење.¹¹¹ За автентичен философски живот е потребна согласност меѓу зборовите и делата. Еклатантен пример за ова во сета антиката е Сократ, философот кој не ги изневерил своите философски гледишта и по цена на својот живот.¹¹² Во *Дела апостолски* ја среќаваме констатацијата дека првите христијани во Ерусалим, поради својот добродетелен живот, биле „омилени кај сите луѓе“ (Дела 2, 47). Подоцна, кога христијанската вера се раширила низ пространата Римска империја, народните маси и паганската интелигенција, кои били воздржани или отворено непријателски настроени кон христијанството не можеле да ја негираат доследноста на христијаните кон нивната вера и учење.¹¹³ Мисионерскиот успех на Црквата во време кога таа е прогонувана се објаснува во голем степен со христијанската *μαρτυρία*.

Една од основните претпоставки од која тргнува патристичката византиска мисла во својата аскетика е учењето за гревопадот. Човекот се наоѓа во состојба на огревовеност. Гревот, како прекин на заедницата со Бога, претставува и оддалечување од вистината.¹¹⁴ Преку гревот и страстите, силите на човековата душа се повредени (онеспособени) за вистинско спознание, затоа е потребно нивно лекување. Во антиката, уште од времето на Сократ философијата се идентификува и како лекување на душата или неџа (*ἐπιμέλεια* - грижа) за душата.¹¹⁵ Темата за психотерапијата е уште еден „мост“ преку кој христијанската теологија кореспондира со антиката. Во библискиот и

¹¹¹ Константин Каварнос, (1978), 17.

¹¹² „Сократ е веројатно најистакнатиот поборник на античката идеја според која философијата не е гола наука, туку во прв ред е нешто што се живее. Философот живее согласно своите убедувања, философскиот начин на живеење е неговата крајна цел и смисла на сите напори.“ Витомир Митевски, 2000, 72.

¹¹³ За ова погледни: А. И. Сидоров, 2011, 180-183.

¹¹⁴ Гревопадот не се разбира во платонистичка смисла како соединување на бесмртната душа со смртно тело. Од аспект на христијанскиот светоглед, не е прифатлива ниту Платоновата доктрина за преезистенција на душата, ниту пак негативниот однос кон телото.

¹¹⁵ Едно одредувањата на философијата кои се среќаваат во псевдо-Платоновите *Дефиниции*, гласи: „ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου ὀρθοῦ“ (414 b 8) – „грижа за душата преку правилен логос“. Изразите *ἐπιμέλεια ψυχῆς* и *θεραπεῖα ψυχῆς* му припаѓаат на Сократ. Витомир Митевски, 2000, 5. „Античката философија, почнувајќи од Сократ и Платон, самата се претставувала како лекување. Сите школи, секоја на свој начин, предложуваат критика на вообичаената состојба на луѓето, состојбата на страдање, конфузност и неосвестеност и соодветен начин како човекот да се исцели од таа состојба. ‘Школата на философот е лекувалиште’.“ Пьер Адо, 2005, 344-345. Едни од најчесто користените метафори во Златоустовите беседи се поврзани со болестите и нивното лекување. Гревот се претставува како болест која душата ја ранува. „Таков голем престап, таква неизлечлива рана, таква голема рана, таа е повисока од секое лекарство и има потреба од поголемо лекарство.“ Свети Јован Златоуст 1899, (2) 58. „Доаѓаш кај лекарот, за да ги исцелиш раните, а заминуваш бидејќи самата си ги направила поголеми.“ Свети Јован Златоуст, 2008, 26. „О мудрост лекарска! Дошол со нож раната да ја расече, но на болниот не му го покажал, за да оздравувањето не пропадне.“ Станува збор за пророкот Натан кога отишол кај царот Давид за да го укори за неговиот грев. Свети Јован Златоуст, 2004, 100. Оние кои ги посетувале коњските трки и театрите, свети Јован ги нарекува болни, кои не знаат за својата болест (*οὐκ οἶδας ὅτι νοσεῖς*). *Contra Iud.* 266, 16.

патристички јазик една од главните слики со кои се објаснува сотириологијата е „медицинска“. „Глаголот σωζώ кој често се користи во Новиот завет не значи само „ослободувам“ или „извлекувам од опасност“ туку и „исцелувам“, а зборот σωτηρία не значи само спасение, туку и исцелување.“¹¹⁶ Спасителниот домострој на Бог се разбира како лекување на човечката природа од гревот, злото и смртта. Таа во личноста на Богочовекот Христос не само што е вратена во првобитната состојба на духовното здравје, туку е доведена до состојба на совршенство, преку нејзиното обожение (θέωσις). Во беседите на свети Јован Златоуст често се среќава темата за лекувањето на душата (τῆς ψυχῆς θεραπεία). Тој, согласно преданието, за Црквата говори како за болница во која се лекуваат човековите гревови и страсти. Според него, лекувањето на душата е најполезно и најнеопходно дело во животот на христијаните, кое според Божјата промисла, зависи од волјата на човекот.¹¹⁷ Според Константин Каварнос, „Византијците, прифаќајќи го гревопадот како факт, биле преокупирани со проблемот на обновувањето (реинтеграција) на човековата природа во нејзината исконска (пред гревот) природна состојба. Патотот кој води до оваа состојба е добродетелта.“¹¹⁸ Процесот на макотрпното здобивање на добродетелите е воедно и процес на постапно напредување во заедничарењето и соединувањето со Бог кат’ ἐνέργειαν.

Во секоја од овие три димензии на патристичката философија може да се повлечат аналогии меѓу философската традиција на антиката и христијанското предание. Во рамките на секое од овие три јадра може да бидат препознаени бројни мотиви и елементи позајмени од трезорот на античкото философско наследство. Меѓутоа, ако христијанската патристичка философија ја гледаме исклучиво низ призма на елементите кои таа ги позајмила од античката философија, односно ги бараме сличностите, тогаш може да се насети нејзиниот правец, но не може да биде препознаено она што е најдлабоко и најважно во неа. Зад формалните коинциденции меѓу патристичката и античката философија стојат радикални разлики, кои ни

¹¹⁶ Жан-Клод Ларше, 2017, 9.

¹¹⁷ „Да се погрижеме за нашиот живот (τῆς ζωῆς ἐπιμελώμεθα τῆς ἡμετέρας) и да не се трудиме за парите кои ги губиме, ниту за славата која се гаси, ниту за телото кое слабее, ниту за убавината која исчезнува, ниту за раскошот (насладата) кој поминува (διαρρέουσιν - истекува), туку сета грижа (τὴν ἐπιμέλειαν) да ја потрошиме за душата и неа да ја негуваме на секој начин. Зашто, да се негуваат заболените тела не е сосема лесно, но, да се лечи ослабената душа е лесно; телесната слабост бара лекови и сребро (пари) за негата, а негата на душата е ефтина и не бара трошоци; телото, преку многу напори, се ослободува од раните кои го мачат, често е неопходно да се примени сечење (бук. железо) и горчливи лекови, а за душата ништо од ова не е потребено, туку е доволно да се сака и да се има волја, и сè ќе се исправи (ἀλλ’ ἀρκεῖ θελῆσαι καὶ βουλευθῆναι μόνον, καὶ πάντα κατ’ ὀρθοῦται). Па тоа е дело на Божјата промисла...“ *Ad populum Antiochenum*, 8, 3 (PG 49, 101). За терапијата на душата погледни: *De Lazaro* (PG 48, 1048); Свети Јован Златоуст, 2004, 61, 67, 102, 110.

¹¹⁸ Константин Каварнос, (1978), 18.

откриваат дека станува збор за два различни светогледа. Според зборовите на Паненберг, „христијанската теологија земала од философската мисла, но исто така, христијанството од своја страна, го променило философскиот свет. Тоа се случило поради тоа што христијанската вера развила едно ново сфаќање како на стварноста на светот и неговиот божествен творец, така и на човековата стварност. Одредени аспекти на ова ново сфаќање на човекот и светот не останале само теолошки теми, туку исто така, станале и предмет на философското промислување, иако философската свест не е секогаш свесна за нивното христијанско потекло“.¹¹⁹ Христијанството во историјата на човековата мисла внело редица новитети, без коишто не може да се разбере и вреднува неговата посебност: 1) идејата за создавање ex nihilo, наспроти учењето за вечноста на светот; 2) линеарното наспроти циклусното поимање на историјата; 3) личносното поимање на Бог и човекот, односно личносната онтологија, наспроти усилошка (есенцијалистичка) онтологија; 3) богочовечката синергија наспроти монизмот и дуализмот.

¹¹⁹ Volfhart Panenberg, 2003, 79. Според Паненбер, главните новитети, кои христијанството ги внесува во философската мисла се: доктрината за контингентноста на светот и сите конечни битија, сконцентрираноста на индивидуалноста на човекот и учењето за личноста како онтолошки поим, линеарното поимање на историјата (поимот за универзална историја), учењето за бесконечноста на Бог, идејата за човековата слобода, преку помирувањето со Бог. *Истиот*, 80-95.

2. Свети Јован Златоуст - претставник на христијанскиот хеленизам

2.1. Односот на свети Јован Златоуст кон античката философија и култура

Свети Јован Златоуст, како ученик во школата на Ливаниј, славниот софист од Антиохија, имал можност да се здобие со широки познавања од севкупната античка мисла и култура.¹²⁰ Врз основа на проследувањето на неговите бројни беседи може да се заклучи дека тој поседувал висок степен на верзираност во содржините на античката философија, но и воопшто на античкото наследство. Станува збор за автор, чиј културен идентитет е длабоко вкоренет во хеленската традиција. Флоровски, со право, истакнува дека свети Јован и пред и по крштението бил и останал Хелен. Тој и по напуштањето на светот (замонашувањето) не се одрекол од својата култура. За него секогаш може да говориме како за вистински претставник на христијанскиот хеленизам.¹²¹ Во неговата лична библиотека сигурно се наоѓале и книгите на класичните автори. Иако, тој, никогаш директно, не говори за нив, сепак, во своите проповеди користи бројни цитати и примери од античкото книжевно наследство. Во неговото ползување со античките книжевни сокровишта се забележува леснотија. Неговата умешност, лаконски, на краток простор да извлекува луцидни поенти од класичните извори го покажува како префинет познавач на севкупното наследство на антиката. Овој впечаток е оправдан особено ако се знае дека тој, во духот на античкото реторство, своите беседи ги произнесувал без пред себе да има пишан текст.¹²²

¹²⁰ Во 363 година свети Јован Златоуст започнал да ги посетува предавањата на Ливаниј. Врз основа на писмените сведоштва на славниот учител по реторика не може да се добие прецизна претстава за програмата во неговата школа. Како што забележува Кели, концептот на класичното хеленско образование во времето на Златоуст, скоро и да не претрпело сериозни промени од IV век пред Хр. John Norman Davidson Kelly, 1995, 6. Циклусот на седумтите слободни вештини (тривим и квадриум), како институционална основа на општата култура, функционира во епохата на Римската империјата, исто како и во претходниот хеленистички период. Квадриумот кој бил утврден во епохата на Империјата, како и претходно, бил карактеристика на платонистичките школи. За ова, и воопшто за развојот и формирањето на образованието и школите во хеленистичкиот и римскиот период, погледни: Илзетраут Адо, 2002, 65-67; 260-279; 318. Меѓутоа, традиционалното образование, во хеленистичкиот и римскиот период, во својата најраширена форма се состоело од изучување на реториката и граматиката (литературата). За централното место на реторика во античкото образование, погледни: И. Марру, 1998, 272-287. Како што може да заклучи од едно писмо на Ливаниј во наставната програма влегувале Хомер, Хесоид и други поети, Демостен, Лисиј и други ретори, Херодот и Тукидид и други историчари. Освен на реториката, како главен предмет, особено внимание се посветувало на граматиката. Лекциите биле дополнувани и со практични реторски вежби (декламации), пишување на епистолярни состави, а студентите, исто така, имале можност да ги следат и јавните судски процеси. Рудолф Брендле, 2008, 21. За педагошките идеали на Ливаниј, организацијата и наставните практики во неговата школа, погледни: Raffaella Cribiore, 2007, 112-127; 137-147

¹²¹ Георгије Флоровски, 1997, 210. Истата оценка за Златоуст ја дава и Хризостомус Баур, (2010), 67.

¹²² Разбирливо е зошто во определени случаи кај Златоуст се забележуваат извесни отстапувања во однос на античките извори, кои, тој ги парафразира по сеќавање од своите школски денови, или според усни

Бројот на имињата на античките философи, кое се среќаваат во Златоустовите дела, воопшто, не е мал. Освен, Протагора, Парменид, Хераклит, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотел, се среќаваат и имињата на Анахрасис (Скит), Анаксагора, Анаксарх од Абдера, Аполониј Тијански, Аристип од Кирена, киникот Кратес од Теба, Дијагора, киникот Диоген. Најмногу цитиран и спомнуван хеленски философ е Платон, а на второ место е Јосиф Флавиј.¹²³ Понекогаш, свети Јован пренесува определени гледишта на философите или случки и анегдоти од нивниот живот, без да ги посочи нивните имиња. Исто така, во Златоустовите дела се среќаваат и цитати, изреки, фрази, алузии од делата на хеленските поети, трагичари и комедиографи, чии имиња не се секогаш наведени (Хомер, Хесиод, Епименид, Пиндар, Менандар, Еврипид, Есхил...). Исто така, свети Јован претпоставува дека на неговите слушатели им се познати класичните митови, од коишто користи познати епизоди и раскажувања.¹²⁴ Во една прилика, свети Јован го препорачува читањето на хеленските автори (поети, оратори, софисти, философи), во чии дела може да бидат најдени поуки за минливоста и ништожноста на овоземните богатства. За трагичарите, пак, говори дека нивните дела се преполни со приказни за прељуби и морална разузданост.¹²⁵

Наспроти неспорното присуство на класичното наследство во Златоустовото творештво, од страна на некои автори се доведува во прашање погоре изнесената оценка за Златоуст како припадник на хеленската култура. Имено, во современата наука се среќава подвоена претстава за неговиот однос кон хеленизмот. Од една страна, се смета дека свети Јован има особена заслуга за инкорпорирањето на хеленизмот во христијанското наследство, а од друга, тој е окарактеризиран како

преданија, кои нему му биле познати. Но, поголемиот дел од неговите кажувања за античките философи наоѓаат потврда кај Диоген Лаертиј и кај други антички автори (Плутарх, Ксенофонт).

¹²³ Свети Јован во своите дела го цитира Платон околу 40 пати. Рудолф Брендле 2008, 24. За опширен преглед на присуството на античките философи во беседите на свети Јован Златоуст, погледни: P. R. Coleman-Norton, (1930): 305-317; Ανδρέας Θεοδώρου, 2007, 459-465.

¹²⁴ *In epistulam ad Titum*, 5, 3-5 (PG 62, 692-694). Свети Јован во своите беседи и дела често се ползува со сведоштвата од *Bellum Iudaicum* (Јудејска војна) и *Antiquitates Iudaicae* (Јудејски старини). Цитираните или парафразираните места од делата на Јосиф Флавиј, светителот ги користи како илустрации или аргументи на своите поуки или толкувања на одредени библиски места. На пример, еден поширок извадок од *Bellum Iudaicum* (VI, 192-214) светителот приведува во своето *Прво слово до оние кои го осудуваат монаштвото*. Станува збор за познато место од Јосифовото дело во кое се опишуваат стравотните страдања на Јудејците, при римската опсадата на Ерусалим, предводена од Тит во 70 година по Хр. Свети Јован, всушност, противниците на монаштвото ги споредува со Јудејците, кои ја попречувале апостолската проповед и затоа биле казнети.

¹²⁵ *In epistulam ii ad Thessalonicenses* 1, 2 (PG 62, 472); *In epistulam ad Titum*, 5 (PG 62, 693). За Златоустовото користење на делата на хеленските поети, погледни: P. R. Coleman-Norton, (1932), 213-221.

„шампион на антихеленизмот“ или „најеминетен анти-Хелен“ во IV век.¹²⁶ Неретко, етичко учење на свети Јован е согледувано низ призма на платонизмот или стоицизмот, или пак некоја друга философска традиција, но, исто така, е истакнувано и неговото антихеленско расположение.¹²⁷ Всушност, во позадина на овие поделени ставови стои комплексниот проблем за разбирањето на христијанскиот однос кон хеленизмот. Неправилното разбирање на рецепцијата и асимилацијата на античкото наследство, направени од страна на светите отци, односно неразбирањето на феноменот христијански хеленизам води кон поедноставени и спротивставени одговори на прашањето за Златоустовиот однос кон хеленското наследство.

Наспроти добропознатата, но веќе застарена теза на Адолф фон Харнак за хеленизација на христијанството¹²⁸, во случајот со свети Јован Златоуст и светите отци, е релеватна тезата за *христијанизација на хеленизмот*. Според зборовите на Џејмс М. Кембел: „кога го користиме терминот христијански хеленизам, ние не се обидуваме да направиме некаков парадокс. Ние сметаме дека старата хеленска цивилизација пронашла нова гаранција за својот живот, ограничен... но, сепак, живот и напредок, разбрани како дистанцирање од распаѓањето и конечната смрт во нејзините пагански прибежишта. Основната (принципелна) сила на христијанството доаѓа од друго место, најмногу од идеите и расположенијата кои не се хеленски, но и хеленизмот, исто така, внел свои идеи, пред сè, ги внел неговата литературна уметност и неговиот интелектуален метод [...] содржината на хеленизмот - неговата грчка философија, ги обликувала интелектуалните рамки каде православието ја сместило верата засекогаш. Без хеленизмот би го немало ниту златниот век на патристичката литература, како што го разбираме од аспект на неговата литературна страна, ниту Василиј, ниту Златоуст, ниту Григориј Назијанзин“.¹²⁹ Античката култура докажала дека е доволно витална за

¹²⁶ Првата квалификација доаѓа од Niketas Siniossoglou (2008, 52) автор, кој инаку, остро се спротивставува на идејата за постоење на самостојна христијанска или византиска философија. Додека, пак, втората оценка за наводниот антихеленизам на Златоуст, ја дава Frank R. Trombley, (1993, 341).

¹²⁷ П. Гнорцилас, со право забележува дека и двата пристапа страдаат од извесни ограничувања. Paschalis Gkortsilas, 2017, 13. Христијанските отци недвосмислено јасно полагааат право на севкупното културно наследство на антиката, кое во најголема мера го поврзуваат со хеленското образование. Затоа, тие не можат да бидат оквалификувани како антихеленисти. Но, од друга страна, тие, со својот христијански светоглед, на најрадикален начин ги доведуваат во прашање хеленската религија и философија.

¹²⁸ А. Гарнак, 2001, 90. Според Пеликан, „хеленизација е поедноставен и неадекватен израз за процесот од кој произлегло православното христијанско учење“. Според истиот автор, христијанството, несомнено, извојувало победа над класичната мисла, но, во одделни случаи, некои теолози „платиле превисока цена“ (Климент Александриски, Ориген, Тертулијан). Jaroslav Pelican, 1971, 45. За анализа на претпоставките на тезата на Харнак и критички осврт кон неа, погледни: Максим Александрович Пылаев 2014, 86-102; П. Б. Михайлов, 2017, 50-68; Paschalis Gkortsilas, 2017, 21-28.

¹²⁹ James Marshall Campbell, 1929, 16-17. Флоровски е критикуван поради наводната „сакрализација на хеленизмот“. Но тој, несомнено, е во право кога тврди дека не може да стане збор за некаков

да не дозволи да дојде до целосно нејзино преобразување. Христијаните пак докажале дека е можно културниот процес да биде насочен во друг правец, а притоа да не се падне во преткултурна состојба и културната нишка да се преобрази со нов дух.¹³⁰ Величината на духовно-интелектуалниот подвиг на христијанските отци и учители е во давањето на радикално нови одговори на *старите прашања*, константно присутни во претхристијанската религиозно-философска мисла, и тоа преку јазикот и формите на изразување својствени за хеленскиот свет.¹³¹ Затоа, иако може да се говори за христијански хеленизам, кај светите отци не постои *христијански платонизам* или *христијански стоицизам*. Во овој поглед, Етјен Жилсон умесно забележува: „причината, поради која теологот има право да се послужи со повеќе философии, без опасност да му недостасува доследност, произлегува од фактот што тој не е врзан за ниту една од нив, не е зависен ниту од една, туку сè прилагодува, а тоа изгледа како да позајмува“.¹³² Светите отци покажале дека поседуваат суверена позиција, која им овозможува селективно ползување со античкото наследство, притоа, без да си дозволат синкретистички компромиси.

Во продолжение, преку конкретни примери од беседите на свети Јован Златоуст ќе покажеме во што се состои неговиот антихеленизам, а исто така, и ќе посочиме во што се состои неговата наклонетост кон хеленската философија, иако таа на прв поглед е во помала мера забележлива. Всушност, ќе видиме дека спротивставените гледиштата, за Златоустовиот хеленизам, односно антихеленизам, може да се оправдаат со неговите ставови, со што, всушност, ќе стане јасно дека неговиот однос кон хеленското наследство не може да биде оценуван еднострано, само како позитивен или само како

иреверзибилен процес, односно преформулирање или повторно толкување на христијанската доктрина низ нови философски категории, или, пак, враќање на јудејските старозаветни категории. Занемарувањето на хеленистичкиот елемент, кој е прифатен и асимилиран во христијанската мисла, би би било плод на еден аисториски и релативистички пристап.

¹³⁰ Georges Florovsky, (1955), 40. „Христијанската рецепција на хеленизмот не била просто сервилна апсорпција на непреработеното паганско наследство, туку поскоро била конверзија на хеленскиот ум и срце.“ Истиот, (1952), 14.

¹³¹ Синтагмата *христијански хеленизам* свое оправдување, како во однос на светоотечката патристика, така и во случајот на свети Јован Златоуст, наоѓа во тоа што еднаш прифатените и преосмисени поими и термини од античката философија, станале неотуѓиво наследство на христијанското предание. Во потрага по интелектуални средства за изразување на догматските содржини на верата, црковните отци, преку методот на христијанскиот еклектицизам, извршиле избор од богатото философско наследство. Станува збор за подвиг за изнаоѓање на соодветна терминологија. Како што забележува Ј. Мајендорф, ниту една друга цивилизација, како византиската, не преживеала повеќе дискусии за адекватноста и неадекватноста на термините преку кои се изразуваат вистините на верата. Јован Маендорф, 1995, 14. Светите отци и црковните учители настојувале да пронајдат, исковат и утврдат „богодолични“ изрази, со кои точно и непоколебливо ќе се изразат и оградат догмите на верата. Воплотувањето на христијанските содржини низ категориите на хеленизмот оставило траен белег врз христијанската мисла. Срцевината на догматското учење не може да биде разбрано без термините: ὑπόστασις, οὐσία, φύσις, ἐνέργεια.

¹³² Етјен Жилсон, 2011, 29.

негативен. Потребно е да биде посочено дека освртите на овој црковен отец кон античките извори не претставуваат задлабочени теоретско-спекулативни анализи на хеленските доктрини, туку повеќе имаат карактер на попатни, пастирско-дидактички дигресији. Тие се реторски стилизирани и ефективно впечатливи од беседнички аспект. Неговата главната цел е да докаже дека христијанската, а не античката философија, е вистинската философија. Исто така, е потребно да се напомне дека Златоустовата проповед е упатена до широкиот и разнолик аудиториум на христијанските верници. Потребата од честите осврти кон античките извори е наметната од самиот духовно-историски контекст во кој живее и проповеда свети Јован. Од една страна, неговото време е обележано од несомнениот триумф на христијанската вера, но и од, сè уште, актуелната и античко-паганска култура. Виталноста на старата култура не произлегува само од бројноста на нејзините приврзници, особено меѓу интелегенцијата,¹³³ туку и од утврденоста на бројни претстави и убедувања кои произлегувале од нејзината вековната традиција. Покрај пронаоѓањето на нишките кои ги спојуваат двете различни култури, било потребно помеѓу нив да бидат правени остри и прецизни разграничувања. Свети Јован во своето беседиштво, всушност, го исполнува на дело христијанскиот еклектицизам. Притоа, во зависност од беседничкиот *којрós*, тој дава предност на првата или втората задача од овој пастирско-мисионерски феномен.

П. Р. Колман-Нортон забележува дека Златоуст по својата конверзија во христијанството малку сочувал од својата воодушевеност од антиката и дека „не е потребно многу да се читаат делата на овој најплоден писател меѓу христијанските отци, за да се открие неговото негативно мислење кон грчката философија“.¹³⁴ Ова гледиште може да биде поткрепено со мноштво сведоштва од беседите и останатите Златоустови дела. Несомнено, тој е остар критичар не само на паганската религиозност, туку и на античката философија.¹³⁵ Златоуст, своите напади кон античките философи ги упатува од доктринарен и од етичко-морален аспект, затоа што

¹³³ Во времето на свети Јован, Антиохија броела околу 200.000 жители, од кои според него, 100.000 биле христијани. Познатиот оратор, Ливаниј сè уште можел да говори за својот роден град, како за дом на боговите. Но, и покрај големиот број на паганско население, древните култови во христијанската империја се на изумирање. Јулијан Отпадник бил разочаран кога видел дека познатиот храм на богот Аполон во Дафне, близу Антиохија, за време на храмовата слава е празен. Во тоа време, многу често многубожечките храмови биле празни, паганскиот култ се одржувал благодарение на ревноста на чиновниците, бидејќи за старата Римска империја општиот пантеон имал и политичко значење. Принесувањето на жртвите било пропишано со државниот протокол. Рудолф Брендле, 2008, 33.

¹³⁴ P. R. Coleman-Norton, (1930), 305.

¹³⁵ Честопати религиозниот и философскиот аспект на неговата критика се преплетуваат. За некои претстави од митологијата, свети Јован говори како за учења на античките философи, а за нив пак истакнува дека тие биле приврзници на религиозно-пагански култови. Поопширна критика на античката философија и паганската религија, Златоуст дава во *In epistulam ad Romanos* 3, 3, (PG 60-414).

тој, честопати, забележува дека секој од философите се трудел да воведо *ново учење и нов начин на живеење*. Притоа, античките философи постојано меѓусебно се побивале, дури не биле постојани ниту во своите сопствени учења. „Како што нештата во морето се носени *натаму - наваму*, така и тие (световните философи) не се задржале на еден предмет, бидејќи за сè говореле врз основа на лажливи и слаби умувања.“¹³⁶ Хелените се „љубители на новотарства“, нивните учења се полни со противречија, недоумици и спорни прашања, нешто што не е својствено за христијанската философија.¹³⁷ Според свети Јован, вистинската философија не може да се пронајде кај Хелените, затоа што тврделе дека некои богови се постари а некои помлади¹³⁸; се поклонувале на животните како богови¹³⁹; учеле дека човековата душа по смртта се преселува во животни; го отфрлиле учењето за Божјата промисла и учеле дека добродетелта не е самодоволна, туку дека уште се потребни и парите, благородното потекло и надворешниот комфор.¹⁴⁰ Честопати, во беседите на свети Јован се среќаваат остри критики за надворешниот изглед на философите, кои имале долги коси и бради, носеле убави плаштови и хитони, а во рацете држеле стапови и палики, и наликувале на комедијанти и актери. Според сликовитиот израз на светителот, наспроти надворешниот сјај на хеленските философи, во нив самите „сè е прав и pepел, нема

¹³⁶ Свети Иоанн Златоуст, 1902 (1), 13-14.

¹³⁷ „Тие се спротивставиле (застанале) еден против друг. Аристотел се кренил против Платон, стоиците се ражестиле против Аристотел, и воопшто секој еден станал противник на другиот, па, така, не треба да се восхитуваме на нивната мудрост, туку да се одвратиме од неа и да ја мразиме, затоа што преку ова (нивното меѓусебно спротивставување, б. м.) станале безумни. Доколку не се свртеле (насочиле) кон размислувањата, доказите и софизмите, не би го претрпеле она што го претрпеле.“ *In epistulam ad Romanos* 3 (PG 60, 414). „Но, таков не бил рибарот (се мисли на св. апостол и евангелист Јован Богослов, б. м.), тој сè кажува со точност и како да стои на камен, никаде не се поместува. Тој, имајќи го Бога во себе, се удостоил да проникне во најнедостапните тајни и не подлегнал на никакви човечки слабости. А философите, како луѓе кои дури ниту во сон не се удостоиле да влезат во царските одаи, туку останале надвор на плоштадите, во толпата на народот и само, според сопствените вообразби, гатајќи за невидливите нешта, паѓале во големи заблуди и како слепи и пијани, дури и во самите заблуди се препирале едни со други и не само што противречеле едни на други, туку неретко, самите за едни исти предмети ги менувале своите мислења.“ Свети Иоанн Златоуст, 1902 (1) 13-14.

¹³⁸ *In Joannem*, 2 (PG 59, 34).

¹³⁹ *In epistulam ad Romanos*, 3 (PG 60, 414). Свети Јован, следејќи ја мислата на апостолот Павле, објаснува дека јазичниците, според природниот закон, имале извесно знаење за Бог. Но, тие, барајќи нешто повеќе, го изгубиле и она што го имале претходно (природното богопознание). Во истата беседа, светителот истакнува дека античките философи биле многубожци и идолопоколоници.

¹⁴⁰ *Ad populum Antiochenum*, 19 (PG 49, 189). На истово место од оваа беседа, свети Јован истакнува дека меѓу христијаните дури неписмените земјоделци, со своите одговори за прашањата за Бог и светот, ги надминуваат најучените хеленски философи, како и познавачите на античката философија. Повод за оваа споредба било присуството во храмот на верници од околните села на Антиохија. „Овие луѓе повеќе од кој било мудруваат со највисоката мудрост, покажувајќи ја својата добродетел не според надворешноста, туку според самото убедување. [...] Тие ја украсиле својата душа со прописите на вистинската философија, и не само со прописите туку и со самите дела. [...] со своите дела ја потврдуваат верата, заснована на вистините. [...] Овие луѓе умеат да философираат за Бога онака како што Бог им заповедал.“

ништо здраво, *грлото нивно отворен гроб*, сè е полно со нечистотија и трулежност, и сите нивни догми се исполенти со црви.¹⁴¹ Во познатиот циклус проповеди *За Статуите* (21) за чиешто изговарање, непосреден повод бил бунтот во Антиохија (387 г.), свети Јован го истакнува примерот на монасите, како вистински философи, кои дошле во градот за да се застапат пред власт за граѓаните од овој град, а за разлика од нив, надворешните философи (ἑξωθεν) го напушиле градот. „Каде се сега тие кои се облекуваат во плаштови, ги покажуваат долгите бради, и носат во десната рака палка - паганските философи, тие презрени киници, кои се положи од кучињата и сè прават заради stomакот? Сите тие тогаш го оставија градот, сите избегаа, сите се сокрија во пештерите.“¹⁴² Во една своја беседа свети Јован укажува на една недоследност кај античките философи. Имено, тие, иако, учат дека Бог е беспочетен и нероден, сепак, тврдат дека *ништо не е создадено од ништо*, односно дека светот не е создаден. Според светителот, за човековиот разум во поголем степен е непоимливо првото, одошто второто тврдење, иако и двете не можат да бидат докажани и спознаени преку разумот, туку единствено преку верата. Според него е бесмислено да се тврди без докази дека Бог е беспочетен, а притоа да се одрекува создавањето на светот.¹⁴³ Свети Јован без да ги спомене имињата на Талес, Хераклит и Анаксимен говори за тоа дека „првиот меѓу хеленските философи сметал дека Бог е вода, следниот по него – оган, а третиот – воздух, сите се надевале дека ќе го најдат во телата. Дали треба да се восхитуваме на такви кои немале дури ни поим за бестелесниот Бог?“¹⁴⁴ На едно место свети Јован ги критикува различните космолошки концепции среќавани во антиката. Тој забележува дека некои од хеленските философи „кажуваат дека сè се движи самото од себе други, пак, промислата за светот ја доверуваат на демоните, а и има и такви кои измислуваат и друг бог освен Него. Некои, од нив, пак, богохулат дека спротивната сила е Негова, и сметаат дека Неговите закони припаѓаат на некаков зол демон?“¹⁴⁵ Ваквите учење според свети Јован произлегуваат од отсуството на вистинското богопозание и добродетелниот живот.

¹⁴¹ *In Joannem* 61 (PG 59, 369); *За девството*, 1, 7, (PG 48, 537- 538); *Ad populum Antiochenum*, 17; Истото 19 (PG 49, 173, 189); *In epistulam ad Ephesios*, 21 (PG 62, 153); *In epistulam ad Romanos* 2 (PG 60, 407).

¹⁴² После востанието во Антиохија, од манастирите во градот дошле голем број монаси, додека световните философи побегнале. Свети Иоанн Златоуст, 1899 (1) 194; (PG 49, 173); спореди: PG 51, 274; 55, 316.

¹⁴³ *In epistulam ad Hebraeos*, 22 (PG 62, 154-55).

¹⁴⁴ *In Joannem*, 61 (PG 59 670).

¹⁴⁵ *In Joannem*, 8 (PG 59, 67).

Освен општите осврти кон античката философија кај свети Јован се среќаваат бројни спомнувања на пооделни философи, философски школи, како и цитати и алузии на одредени философски дела или пак случки и анегдоти поврзани со животот на античките философи. Оној кој бил најмногу почитуван меѓу философите или „главата на философите“, како што свети Јован го нарекува Платон, е критикуван за неговото идолопоклонство и многубоштво. Тој, споредувајќи ги поетите, говорел дека ним треба да им се верува на нивното учење за Бог, а како доказ за тоа приведувал збирка на басни, притоа, сметајќи ги смешните измислици за вистини.¹⁴⁶ Свети Јован во една своја омилија, како илустрација за силата на обичаите, го приведува примерот на Платон, кој иако знаел дека учењето за боговите е заблуда, сепак, поради востановените обичаи, учествувал во многубожечеките празнувања, впрочем, додава светителот, на тоа философот бил научен од својот учител (Сократ).¹⁴⁷ Божествената природа нема ништо заедничко по суштина со созданијата, затоа таа не може биде именувана како ум или душа, како тоа што го прави Платон.¹⁴⁸ Светителот на едно место забележува дека Платон посветил многу време на докажување на бесмртноста на душата, но тоа свое учење не го направил јасно и никого не убедил во него. Од една страна, философот душата безмерно ја издигнува, сметајќи за божествена, односно, учи дека таа има иста суштина со Бог, а друга страна, повторно, прекумерно ја понижува, затоа што смета дека таа може да престојува во „свињи, магариња и уште попрезрени животни“¹⁴⁹. Всушност, според свети Јован, Платон целиот свој живот го потрошил на залудни и бескорисни учења, какво што е она за метапсихозата, а исто така, и трудот, кој го вложил за изучување на математиката и геометријата, не вродил со значен плод.¹⁵⁰ Во својата беседа спис „За Вавила и против Јулијан“ меѓу неморалните дела на античките философи ја вбројува педерастичката (παῖδεραστία) на

¹⁴⁶ *In epistulam ad Romanos*, 3 (PG 60, 414).

¹⁴⁷ *In epistulam i ad Corinthios*, 7 (PG 61, 63-64).

¹⁴⁸ *In Joannem*, 2 (PG 59, 34).

¹⁴⁹ Истото.

¹⁵⁰ „Всушност, каква полза е да се знае дека душата на философот станува мува? Навистина (душата Платонова) не се претворила во мува, но мува влегла во душата, која престојувала во Платон. Какво е ова празнословие! Од каде можело да му дојде на ум да говори таква (бесмислица)? Тоа бил човек полн со потсмев и кој на сè завидувал. Тој како да се трудел ни од себе да произведе, ни од другите да позајми нешто полезно; од другите го позајмил учењето за преселување на душите, а самиот го претставил учењето за граѓанското општество, каде пропишал најгласни правила. Тој говори, жените нека бидат заеднички, девиците да се борат пред очите на љубовниците, да бидат заеднички и татковците, и децата кои се раѓаат. Зарем ова не е над секое безумие? Но, таков е Платон со своето учење. (...) Тој, кој бил почитуван како глава на философите, ги облекува жените дури во оружје, во шлемови и воена облека и тврди дека човечкиот род во ништо не се разликува од кучињата.“ *In Acta apostolorum*, 4, 4 (PG 60, 48-49); спореди: *In epistulam i ad Corinthios*, 4, 3-4 (PG 61, 34, 36).

Платон и на неговиот учител Сократ.¹⁵¹ Во истото слово се говори за тоа дека Платон дури бил индеферентен кон прашањето за жртвопринесувањето на луѓе, но и дека го одобрувал и канибализмот, за што, всушност, не постои директно сведоштвото.¹⁵² Свети Јован честопати истакнува дека Платон е најголемиот философ меѓу Хелените. Ова го прави не за да го пофали великиот философ, туку за да изгради аргумент врз одреден реторски топос. Имено, она што важи за поголемиот и поважниот во многу поголема мера се однесува за помалите и послабите од него.¹⁵³

Свети Јован, во втората омилија на *Евангелието според Јован*, говори дека тајните за Бог, човекот и светот, биле „истражувани од учениците на Платон и Протагора, а за останатите философи не ни личи ниту да спомнуваме, до колкав степен сите тие станале смешни. Имено, првите повеќе од другите се ползувале кај Хелените со почит и биле сметани за глави на таа наука. Тие меѓу другото напишале нешто што се однесува на граѓанскиот живот и законите. Сепак и тие, на сопствен срам, се покажале во сè смешни како деца. Тие воведувале заедници за жените и го извртувале самиот живот, ја повредувале чесноста на бракот, озакониле и многу други нешта, исто така, достојни за исмевање. Што се однесува за душата, тие составиле најсрамно учење за неа, говореле дека од човечката душа настануваат муви, комарци, дрвја, дека Бог е душа, а измислиле и други бесмислици. И не е само тоа достојно за побивање, туку и целото нивното море од умувања.“¹⁵⁴

Свети Јован за Питагора говори дека со помош на магии и волшебства разговарал со животни. Од ова нема никаква полза за човечкиот род, туку само штета, затоа што философот, неуспешно, се обидел неразумната природа да ја покаже како разумна. Питагора уште и „ги советува учениците дека е исто да се јаде грав и главите на своите родители; своите последователи ги уверувал дека душата на нивниот учител понекогаш бивала дрво, некогаш – девица, некогаш – риба. И така, зарам не справедливо тоа што сево ова е уништено и исчезнало целосно?“¹⁵⁵ Златоуст говори за езотеричната природа на Питагориното учење, за неговата теорија на броевите, за

¹⁵¹ *De Babyla contra Julianum et gentiles* (PG 50, 546). За ова спореди А.-И. Марру, 1998, 49-60. Златоуст, без директно да го приведе сведоштвото на Ксенофонт (*Memorabilia* I, 3, 8), говори за философот, кој го видел својот пријател како бакнува момче. *Contra eos qui subintroducunt habent virgines*, (PG 47, 497).

¹⁵² Платон говори за жртвопринесување на луѓе без јасна осуда (*Политеја*, 565d-566a; *Закони* 782c).

¹⁵³ „Всушност, кога главниот од нив (Платон, б.м.), чија философијата била, очигледно, построга и според слободата на словото и според воздржанието, е толку срамен и неубав, и неумерен; говорел дека хранењето со човечко тело е дозволено), тогаш, какви ќе бидат разговорите со останатите, ако оној кој стоел на чело на философите, и кој блескал повеќе од останатите се покажал во сè толку смешен, незрел и неразумен?“ *De Babyla contra Julianum et gentiles* (PG 50, 546).

¹⁵⁴ *In Joannem*, 2, 2 (PG 59, 30-31).

¹⁵⁵ *In Joannem*, 2, 2 (PG 59, 32).

тишината која им била наметната на неговите ученици во период од пет години.¹⁵⁶ Златоуст, алутирајќи на Питагора, говори за философот, кој за да се спаси себеси, одел по телата на своите ученици како по мост.¹⁵⁷ Името на Аристотел се спомнува, сосема бегло, во неколку Златоустови проповеди. На пример, светителот говори за еретици кои се повикувале на Аристотел,¹⁵⁸ и во реторски манир бара од апостолот Павле да ги праша зошто ги изучувале доктрините на Аристотеловата философија.¹⁵⁹ Во една Златоустова беседа стои дека учењата на Аристотел биле прифатени од безбожни луѓе¹⁶⁰ и дека перипатетичарите, како и останатите антички философи, исчезнале.¹⁶¹ Критиките кон Аристотел се и поретки и повоздржани. Може да се претпостават причините за ова. Имено, во времето на свети Јован, актуелна философија е платонизмот односно неоплатонизмот,¹⁶² а антиохиската богословска традиција, генерално, била понаклонета кон Аристотел одошто кон Платон.¹⁶³ Стоичката философија, пак, својот крај го доживела во III век по Хр. Не случајно, свети Јован, укажувајќи им на своите слушатели дека стоичкото влијание исчезнало, им поставува реторско прашање за пребивалиштето на стоиците.¹⁶⁴ Толкувајќи ја проповедта на апостолот Павле во Атина (Дела 17, 16-34), свети Јован истакнува дека со апостолската проповед биваат побиени мноштво хеленски заблуди. Меѓудругото, со неа се изобличува атомистичкото и материјалистичко учење на Епикур, како и стоичката доктрина за потеклото на светот. На друго место, во попатна дигресија, повторно, говорејќи за расправата на апостолот Павле со епикурејците, свети Јован нивната доктрина ја нарекува атеистичка заблуда и ерес, која ја отфрла Божјата промисла.¹⁶⁵ Свети Јован за киничката, како и воопшто, хеленската философија не вреди повеќе од

¹⁵⁶ *In Joannem*, 2, 2 (PG 59, 32). За разлика од философјата на Протагора, учењето на светиот апостол Јован Богослов било јасно и разбирливо за луѓето од сета вселена.

¹⁵⁷ Ова се однесува на сведоштвото кое го пренесува Порфириј за бегството на Питагора од запалената куќа, во која загинале неговите ученици. *Vita Pythagorae* (57): οἱ δὲ φασὶν ὅτι τοῦ πρὸς νεμομένου τὴν οἰκίαν ἐν ἧ συνειλεγμένοι ἐτύγχανον, θέντας αὐτοὺς εἰς τὸ πῦρ τοὺς ἐταίρους δίοδον παρέχειν τῷ διδασκάλῳ, γεφυρώσαντας τὸ πῦρ τοῖς σφετέροις σώμασι.

¹⁵⁸ *De Spiritu Sancto*, (Spuria) (PG 52, 824).

¹⁵⁹ *In illud, principio erat verbum, etc.* (PG 63, 547).

¹⁶⁰ *In illud, principio erat verbum, etc.* (PG 63, 548).

¹⁶¹ *In Acta apostolorum*, 4, 3 (PG 60, 47).

¹⁶² Актуелна философска мисла, со која непосредно ранохристијанските автори се соочиле, била философијата на таканаречниот среден и нов платонизам, кој во „Платоновата метафизика инкорпорирал извесни елементи на Аристотеловата логика и стоичката етика. И токму еден ваков *шарен* платонизам го сочинувал философското милје во првите векови на христијанството, и речиси може да се каже дека претставувал синоним за зборот философија во речникот на раните отци на Црквата“. Владан Перишиќ, 2009, 14.

¹⁶³ А. В. Карташов, 1995, 262.

¹⁶⁴ *In Matthaem*, 33, 4 (PG 57, 392).

¹⁶⁵ *In incarnationem Domini*, (spuria) (PG 59, 69).

три оболи (старогрчки ситни пари, 1/6 драхма). Киниците застапувале безвредна философија или поскоро, напразно го употребувале самото име на философијата. Хеленската философија е само лажна маска или само сенка на вистинската философија.¹⁶⁶ Според мислењето на свети Јован Златоуст, краткотрајното влијание на хеленската философија, се состои во неуспешните обиди на философите да воведат нови учења и поинаков начин на живеење меѓу Хелените. Но веќе не само што никој не го знае нивното учење, туку веќе никој не ги помни ни нивните имиња. Тоа е јасно сведоштво за невистинитоста на хеленските философии.¹⁶⁷ Свети Јован, не испушта да ги приведе зборовите на египетскиот свештеник, упатени до Солон, (од *Тимај*, 22b), за тоа дека Хелените навистина секогаш се деца, а старец кај нив се среќава.¹⁶⁸

Свети Јован, често пати, супериорноста на *внатрешната* наспроти *надворешната* философија, ја илустрира преку споредби на апостолите со античките философи. Првите ги надминуваат вторите со својот добродетелен живот. Бог делувал преку нив, затоа што нивните души биле подготвени за философијата, во поголема мера од душите на философите.¹⁶⁹ Античките философи, според својата нарав, биле славољубиви, горделиви и фалбации, а апостолите биле скромни, смиреномудрени и кротки. Апостол Петар, иако имал дар од Бога да воскреснува мртви, сепак, останал смиреномудар. Доколку на неговото место би бил некој од античките философи сигурно би побарал да му биде изградено храм или подигнат жртвеник.¹⁷⁰ Свети Јован во брзото и сестрано ширење на христијанската вера низ целиот свет, ја гледа нејзината

¹⁶⁶ *In epistulam ad Ephesios*, 21 (PG 62, 153).

¹⁶⁷ „Размисли, колкумина сакале меѓу Хелените да воведат ново учење и да востановат нов начин на живот, како на пример: Зенон, Сократ, Диагор, Питагора и уште многу други, сепак, тие имале така мал успех, што не му се познати на народот дури и по име. А Христос не само што пропишал (нов) образ на живот, туку и го засадил во сета вселена. Колкумина говорат за Аполониј Тиански? Но за да знаеш дека сè е лага и измислица и дека тука нема ништо вистинито (делото на Аполониј) се разрушило и завршило. Никој да не смета дека е навреда за Христа, тоа што говоревјќи за Него, ние ги спомнавме Питагора и Платон, Зенон и Аполониј, тоа не го правиме според своето своеволие, туку снисходејќи кон немоќта на Јудејците, кои го почитуваат Христос, само како обичен човек.“ *Contra Judaeos*, 5, 3 (PG 48, 886).

¹⁶⁸ Ἀληθῶς “Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες γέρον δὲ Ἕλληνα οὐδεὶς” *De Babyla contra Julianum et gentiles*, (PG 50, 564).

¹⁶⁹ „Каде е сега Платон? Каде е Питагора? Каде е толпата на стоиците? Првиот и покрај тоа што се ползувал со големо уважување, сепак, бил понижен до тој степен што бил продаден; и еден тиранин не можел да привлече кон некоја од своите желби. И киничката вулгарност исчезнала како сон и сенка. Но сепак со нив (со философите, б.м.) ништо не се случило од она што било со апостолите. Напротив, тие биле прославени за световното (надворешното) љубомудрие, и Атиѓаните на пример, јавно ги читале писмата Платонови, испратени од Дион. Тие сето време го поминувале спокојно и владееле со големи богатства. Така Аристип за висока цена најмил блудница (наемница), а еден од философите напишал завештание и зад себе оставил големо наследство; друг одел по своите ученици како по мост; а за Диоген Синопски говорат дека јавно правел срамни нешта на пазарот. Ете ги нивните славни дела! Но кај апостолите нема ништо такво, туку напротив, постојано целомудрие, целосна пристојност, притоа, војна (борба) со целата вселена за вистината и благочеститето, секојдневно подложување на смрт, и потоа – блескава победа!“ *In Matthaëum*, 33 (PG 57, 392).

¹⁷⁰ *In Acta apostolorum*, 4, 4(PG 60, 49)

надмоќ над световните философии. Тој прашува: „Зарем не гледаш како Павле ја обратил сета вселена и направил многу повеќе, отколку Платон и сите останати?“¹⁷¹ Апостолите, иако биле неуки и прости рибари (освен апостолот Павле), сепак, постигнале неспоредлив поголем успех во својата проповед и мисија од античките философи, чии учења и имиња веќе се заборавени. Во својата четврта беседа на *Дела апостолски*, свети Јован дава опширна споредба на апостолите и античките философи. „Она што е чудно, апостолите (...) иако неопитни, неискусни во словото и целосно прости, се спротивставиле и воделе борба со лажливци, со измамници, со софисти, со ретори, со толпа од философи кои изгиле во академијата и школата на перипатетичарите. И оној кој претходно се вежбал само околу езерото ги победил нив, исто како да водел борба со безгласните риби... Платон кој говорел напразно – замолчел; а овој пак (апостолот Петар) говорел не само пред своите (Јудејци, б.м) туку и пред партјаните, мидијаните, еламитите и во Индија и насекаде на земјата дури до последните граници на вселената. Каде е сега гордоста на Грција? Каде е славата на Атина? Каде е говорењето на философите? Галилеец од Витасида, прост човек, ги победил сите нив. Кажете ми, не ли ви срам од името на таа земја, која била татковина на вашиот победител? Ако пак го слушнете неговото име и дознаете дека го нарекувале Кифа, вам ќе ви биде уште повеќе срам“.¹⁷²

Наспроти острите напади и негативните осврти кон античката философија, во делата на свети Јован се среќаваат места, кадешто, тој ги пофалува античките философи, како образци за добродетелен живот. И пофалбите, како и критиките не се цел самите по себе, туку се во функција на поучување на христијаните и нивно поттикнување кон добродетелен живот. Свети Јован е подготвен да даде позитивно вреднување на античката философија исклучиво од етичко-морален аспект, и повторно, заради поука на христијаните. Она што најмногу го поврзува овој црковен отец со хеленската традиција, освен реториката, е етиката. Преку позитивните примери

¹⁷¹ Свети Иоанн Златоуст, 1905 (2), 849. Аргументите со кои свети Јован Златоуст ја истакнува предноста на христијанската вера, наспроти античката философија, се традиционално христијански. Нив ги користел св. Јустин Маченик и Философ. Види: Витомир Митевски, 2010, 60-61.

¹⁷² *In Acta apostolorum*, 4, 4 (PG 60, 47). Свети Јован во една своја проповед говори: „еднаш слушав како еден христијанин смешно се расправаше со еден јазичник... спорот беше за Павле и Платон; јазичникот се трудеше да докаже дека Павле бил прост и неучен, а христијанинот дека Павле бил поучен од Платон. Меѓутоа, ако се допушти последново, победата е на страната на јазичникот. Знај, ако Павле бил повеќе учен од Платон, тогаш, многумина со право ќе заклучат дека тој не победил со благодатта, туку со красноречието. На тој начин, она што го говорел христијанинот е во полза на јазичникот, а она што го говорел јазичникот е во полза на христијанинот. Доколку, како што кажав, Павле бил неучен, а сепак, го надминал Платона, славната победа е во тоа што неучениот ги убедил и ги привлечол кон себе учениците на учениот. Оттука е јасно дека проповедта ја постигнала својата победа, не преку човечката мудрост, туку преку Божјата благодат.“ Свети Иоанн Златоуст, 1904 (1), 26.

од антиката, тој ги поттикнува верниците кон поголема ревност во исполнувањето на евангелските заповеди. Ако Хелените кои се раководеле само според природниот морален закон (совеста), живееле под заблудата на идолопоклонството, но сепак, пројавиле добродетелен живот, достоин за почит, колку ли повеќе треба добродетелно да живеат христијаните, кои го имаат евангелието и светите тајни. Ваквото размислување претставува *општо место* во проповедите на свети Јован.¹⁷³ „Никој не лечи зло со зло, туку зло со добро. Така мудруваат и некои од паганите. Нека нас христијаните ни биде срам да бидеме полоши од безумните Хелени, кај кои има такво мудрување. На многумина од нив им било направено неправда, а тие истрпеле, многумина биле клеветени, а тие не се осветиле, им поставувале замки, а тие вратиле со добро. Се плашам да не се најдат меѓу нив некои, коишто според својот живот се повисоки од нас, па да заслужиме поголема казна! Ако ние кои сме го примиле Духот, кои го очекуваме Царството Божјо, кои мудруваме за небесата,... кои сме повикани да бидеме ангели, кои се насладуваме со светите тајни, не ги надминеме нив во добродетелта, какво простување ќе добиеме? [...] Ако за нас е заклучено Царството, доколку не ги надминеме Јудејците, како ќе го добиеме тоа Царство ако сме полоши од паганите?“¹⁷⁴

Во тринаесетата беседа на *Дела Апостолски*, свети Јован го цитира епиграмот на стоикот Епиктет: „Епиктет-роб, според тело сакат, според сиромаштвото Ир, но пријател на бесмртните (на боговите, б.м)“.¹⁷⁵ Цитатот е во контекст на Златустовото тврдење дека сиромаштвото го олеснува, а богатството го отежнува усвојувањето на добродетелите. Во една своја беседа свети Јован го истакнува односот на Сократ кон неговата жена како позитивен етички пример.¹⁷⁶ Тој, поучувајќи ги верниците да се

¹⁷³ „На крајот, какво оправдување ќе имаме ако стравот Божји за нас има помало значење, отколку човечката слава за јазичничките философи? Некои од нив, надевајќи се дека ќе добијат слава од луѓето, се откажале од богатството и ја презреле смртта, затоа нивната надеж била суетна. Што ќе нè заштити, кога при толку ветени блага, при толку отворени патишта за благочестив живот, не можеме да се споредиме со нив, туку се погубуваме и себе и другите? Јазичникот кој постапува нечесно не нанесува толкава штета, како христијанинот кога постапува така. Тоа е целосно разбирливо. Учењето на јазичниците е безумно, а нашето, според Божјата благодат, е познато и славно и на најнечесивите. Ете затоа, кога тие сакаат особено да нè прекорат и го засилат своето злословие, говорат: *христијанин!* Не би го кажале тоа, ако немаат високо мислење за нашето учење.“ Свети Иоанн Златоуст, 1901 (1), 163.

¹⁷⁴ Свети Иоанн Златоуст, 1902 (1), 339.

¹⁷⁵ (Ἔστι μὲν οὖν δὴ τι καὶ ἔλος τοιοῦτο τοῖς ἔξωθεν εἰρημένον· δοῦλος μὲν Ἐπίκτητος, σῶμα ἀνάπτης· πενήτην Ἴρος, καὶ φίλος ἀθανάτων. *In Acta apostolorum*, 13 (PG, 60, 111). Свети Јован во продолжение говори: „Таков е сиромашниот, а душата на богатиот е исполнета со зла: гордост, славољубие, безбројни желби, гнев, лутина, користољубие, неправда и на ова слично. Очевидно е дека душата на првиот (сиромашниот) е поспособна за философијата, отколку на последниот (богатиот, б.м)“.

¹⁷⁶ „Раскажуваат, еден од надворешните философи имал лоша жена, кавгацка и склона кон пијанство; на прашањето зошто ја трпи, одговорил дека таа му служи како домашно училиште и вежбалница за философија, јас, говорел тој, вежбајќи секојдневно со неа, станувам покроток и со другите. Вие сте

угледаат на Христовото доброволно и невино страдање, го посочува и примерот на еден „надворешен философ“, чие име не го спомнува, но јасно е дека мисли на Сократ. Имено овој философ, откако бил осуден на смрт, еден од неговите ученици му рекол дека е жално тоа што неправедно е осуден, тој го запрашал – „зарем сакаш осудувањето да биде справедливо?“¹⁷⁷

Во трите слова, именувани како „Против оние кои го напаѓаат монаштвото“¹⁷⁸ свети Јован се повикува на личности од паганскиот свет, кои ги истакнува како примери на добродетелен живот.¹⁷⁹ Словата избобилуваат со цитати, примери, од античката философија и историја. Во второто од нив (*До неверниот татко*) упатено до еден паган, чиј син станал монах, светителот, повикувајќи се на мноштво сведоштва од надворешната философија, го докажува превосходството на монашкиот живот, како вистински философски живот, кој ги надминува сите професии и служби. Светителот го истакнува примерот на Сократ, кој бил пославен од македонскиот цар Архелај (413-399 пред Хр). Додека царот живеел богато и раскошно, философот го поминувал времето во Лицејот и немал ништо, освен една облека, која ја носел и зиме и лете, а во текот на сета година одел без обувки, бил скроман и воздржан во исхраната, јадел само леб, кој му бил земена за сите јадења и сиот живот го поминал во сиромаштво. Но, сепак, Сократ бил толку пославен и познаменит од царот, што и ги одбил неговите повеќекратни покани. Во истата беседа, претходно, свети Јован го споредува Платон со Дионисиј Сицилијски. „Кажи ми, кој од нив бил попознат и кој се воспева и секогаш се спомнува од устите на многумина? Зарем философот не го надминува тиранинот? ... Овој владеел со цела Сицилија, го поминувал времето во раскош и во текот на сиот свој живот бил опкружен од богатство, копјеносци и од останатиот блесок, а оној (Платон, б.м) го поминувал времето во градината на Академијата, садел и полевал дрвја, јадел маслиники, имал сиромашна трпеза и бил туѓ на сиот оној блесок. И ова не

воодушевени? Мене, пак, ми е мошне жално тоа што јазичниците со философијата не надминуваат нас, на кои ни е заповедано да ги подражаваме ангелите, или подобро, ни е заповедано во кростоста да го подражаваме самиот Бог“. *In epistulam i ad Corinthios*, 26, 8 (PG 61, 224); *Eclogae i-xlviii ex diversis homiliis* [Sp.], 14, PG 63, 659). За трпеливоста на Сократ кон неговата жена пишува и Диоген Лаертиј (*Vitae philosophorum*, II, 36-37). Кај Авл Гелиј (*Noctes Atticae* I, 17 1-3) е сочувана поблиска верзија на она што го изнесува свети Јован.

¹⁷⁷ *In Acta apostolorum*, 14, 4, (PG 60, 119-120).

¹⁷⁸ Станува збор за три слова „За оние кои го осудуваат монаштвото“, „До неверниот татко“, „До верниот татко“. Тие претставуваат апологија на монаштвото. Свети Јован Златоуст, 2010, 209-239.

¹⁷⁹ За нив, тој пишува: „целиот свој живот се посветиле на најдоблесното дело на философијата, заблескале и стекнале углед.“ Свети Јован Златоуст, 2010, 257. Најмногу ги спомнува киникот Диоген, Сократ, Аристотел, Платон, Аристид. Исто така, наведува извадоци од Платоновите *Критон* и *Сократовата одбрана*, а се ползува и со делото *За Јудејската војна* (кн. 6. гл. 3, 3-5) на Јосиф Флавиј. Свети Јован Златоуст, 2010, 215, 257. И. П. Викторова, 2008, 20-21.

е единствено на што би требало да му се чудиме: кога тој (Платон) по волјата на тиранинот станал роб и бил продаден, не само што не станал помалку славен од него (тиранинот), туку и на самиот тиранин му се чинил дека е достоин за секое уважување. Таква е добродетелта! Не само со делата, туку и со своите страдања, таа, ниту себеси ниту оние кои ја творат не ги остава скриени и заборавени.“¹⁸⁰ Имињата на Платон и Сократ се познати на многумина, додека имињата на Дионисиј и Архелај никому.

Свети Јован го спомнува и примерот на Аристид, кого го погребале на трошок на градот Атина, а бил пославен од угледниот Алкивијад, познат по своето потекло и богатство, по раскошниот живот и силата во беседништвото. „А меѓу Тебанците од сите тамошни војсководители најславен бил Епаминод, човекот кој не можел да оди на народниот собир, кога ќе го повикале таму, затоа што облеката му била на перење, а друга немал.“ На крајот од сите овие примери со античките философи свети Јован ја истакнува својата поента: „Затоа немој да ми говориш ниту за пустината, ниту за палатата (дворецот). Славата и знаменитоста не се во местата, ни во облеката, ни во чинот, ни во власта, туку во добродетелта на душата и во философијата.“¹⁸¹ Светителот, очигледно, философијата ја идентификува со добродетелниот живот, кој е над овоземни и минливи почести.

Позитивниот однос на свети Јован кон античките вредности е воочлив и во однос на образованието. Тој е согласен со античката идеја, дека моралната цел на воспитувањето е најважна од сè. „Немојте да верувате дека јас поставувам правило децата да останат без образование. Ако безрезервно се уверам дека тоа е потребно и важно, се разбира, заради моралното усовршување, за спасението на душата, нема да го забранувам како непотребно.“¹⁸² Свети Јован најмногу цитати од античката литература користи во трактатот „За славољубието и како треба родителите да ги воспитуваат децата“ (Περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς Ὑονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα).¹⁸³ Со тоа на посреден начин покажува дека античката παιδεία ја смета за корисно предворје на христијанското образование. Всушност, за него световното образование е корисно,

¹⁸⁰ *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 2, 5 (PG 47, 339). „И уште еден философ од Синопа (Диоген), иако бил побогат од многу цареви, сепак, одел во партали, и затоа кога (Александар) Македонски, синот на Филип, ја водел војската против Персијците, оставил сè и отишол да го види и го прашал дали има потреба од нешто и дали нешто бара, а тој одговорил дека ништо не му е потребно“. Исто, (PG 47, 340).

¹⁸¹ *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 2, 6 (PG 47, 340).

¹⁸² *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 12. (PG 47, 368).

¹⁸³ Во *De inani gloria et de educandis liberis*, свети Јован најмногу ги користи *Платоновите дијалози*, особено, оние места кои се со етичка содржина. Ненад Ристовиќ 2005, 205. Според Р. Брендле, ова дело на свети Јован за свој образец го има античкиот трактат, кој му се препишува на Плутарх. Рудолф Брендле, 2008, 55. Овој спис не се наоѓа во Мињовото издание, туку е издадено во *Sources chrétiennes*, 188 од А.-М. Malingrey, Paris, 1972.

единствено, ако е соединето со вистинската философија - христијанската вера и живот.¹⁸⁴ Само во таа смисла, свети Јован дава директна афирмација на античката книга. Говорејќи им на верниците за минливоста на богатството и власта ги упатува и на античките книги. „Ако сакаш, читај ги нашите списи, а ако ги презираш поради нивната грубост, тогаш, читај ги паганските. Ако се восхитуваш на делата на философите, обрати се кон нив. Тие ќе те поучат со своите митови за древните несреќи, а исто така нивните поети, софисти и историчари. Ако сакаш на секоја страна ќе најдеш потврда.“¹⁸⁵

Свети Јован, истакнувајќи ја надмоќта на философијата наспроти беседништвото, во еден случај, препорачува: „не се грижи да го направиш ретор, но научи го да философира, да биде мудар. Ако тој не биде ретор, од тоа нема да произлезе никаква штета, но при отсуство на философијата, и најбогатото реторство нема да донесе никаква полза. Потребно е добро однесување, а не речитост, добродетелност, а не сила во речта, дела, а не зборови, не го остри јазикот, но очисти ја душата. Тоа го говорам, не за да се забрани образованието, но за да не се приврземе исклучиво кон него.“¹⁸⁶ Свети Јован Златоуст и вредноста на беседништвото ја гледа низ призмата на етиката. Во тој поглед, тој во многу потсетува на Платоновото прифаќање на реториката, како и на етичко-воспитната ангажираност на реториката кај Квинтилијан.¹⁸⁷ Свети Јован пишува: „На посветеното занимавање со беседништвото му е потребна моралната чистота, додека на моралната чистота не ѝ е неопходно стекнувањето на красноречивоста. Може да се биде целомудрен и без тоа знаење, но никогаш никој нема да стекне беседничка моќ, ако нема добро однесување и сето време го потроши на пороци и разуданост.“¹⁸⁸ Патот до минливите и лажни

¹⁸⁴ Во писмото „До верниот татко“, свети Јован говори како еден богат младич, чиј духовен раководител бил самиот тој, и покрај строгиот евангелски живот останал во светот и ги изучил световните науки, посебно беседништвото. Свети Јован Златоуст 2010, 259-262.

¹⁸⁵ *In epistulam ii ad Thessalonicenses*, 2, 1 (PG 62, 472).

¹⁸⁶ Свети Иоанн Златоуст, 1905 (1) 186.

¹⁸⁷ Квинтилијан во своето дело „За образованието на говорникот“ ја дефинира реториката како „наука за доброто говорење“. Според него, ораторот треба да биде пред сè високо морална личност, која живее справедливо, затоа што, „само добриот човек може да говори добро“. Овој римски реторичар, реториката ја издига на ниво на воспитно-образовен систем. За етичката и воспитна функција на беседништво во римската реторика види кај Донка Александрова, 2008, 153; В. Димовска-Јањатова, 2007, 463.

¹⁸⁸ „Можеби, велат, би требало да ги срушиме школите? Не тоа, туку реков дека не треба да ја срушиме зградата на добродетелта и да ја закопаме живата душа. Кога душата е целомудрена, ништо нема да изгуби, ако не го изучи беседништвото, кога, пак, е изопачена, тогаш тоа е најголема штета, дури и јазикот да е извежбан, всушност, (штетата) ќе биде поголема колку што е поголема (говорничката вештина). Имено, порочноста, соединета со беседничката вештина, носи поголема несреќа, отколку неукоста.“ *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 11 (PG 47, 367).

вредности, наметнувани на децата од страна на родителите како највисоки идеали, водел преку реторското образование. Колку многу световната кариера, во времето на свети Јован, се поврзувала со вештината на беседништвото, сведочи и тоа што тој својата критика на страста кон световната слава, богатството и власта ја насочува токму кон беседништвото од софистички тип.¹⁸⁹ Затоа, свети Јован, наспроти морално неодговорното беседништво, ја истакнува философијата. Цитирајќи дел од *Одбраната на Сократ*, тој заклучува: „Тој (Сократ, б. м.) со овие зборови покажал дека не го изучувал беседништвото и со него не се користел, но не поради негрижа, туку поради тоа што го сметал за неважно. Според тоа, беседништвото не е работа на философот, ниту на возрасните мажи воопшто, туку предмет на славољубие на младичите кои се забавуваат. (...) Нели е неумесно оние кои жеднеат за пофалбите од толпите и не се одликуваат со ништо друго, освен со надворешната мудрост, да го сметаат беседништвото безвредно, а ние (христијаните) толку се восхитуваме и занесуваме, па поради него го занемаруваме она најнеопходното?“¹⁹⁰

Свети Јован особено ги пофалува оние философи кои повеќе ја ценеле добродетелта од реторското красноречие. Освен Сократ, во овој контекст, светителот го истакнува Кратес, за когашто вели дека изучувањето на моралната философија го поставил над познавањето на говорничката вештина.¹⁹¹ За истото како позитивен пример го истакнува и Анахарсис (Скит) кој ја претпочитал етиката пред речитоста.¹⁹² Очигледно е дека неговата претстава за беседништвото е философска, со нагласена етичко-аретолошка ориентација. Свети Јован иако е ученик на софистичкиот ретор

¹⁸⁹ „Навистина, кога татковците ги убедуваат своите деца да учат беседништво, не може да се слушне ништо друго, освен овие зборови: ‘Некој со ниско потекло и незначаен, по добивањето на силата, која доаѓа од реториката, добил највисока позиција, стекнал големо богатство, земал богата жена, созидал величествена куќа, и е страшен и знаменит (славен) за сите’. Друг, пак, вели: ‘некој откако научил латински јазик, блеска во царскиот дворец и таму сè раководи и носи’. Трет, пак, укажува на друг (пример), а сите на оние кои станале славни на земјата (*ἐπὶ γῆς εὐδοκίμους*), меѓутоа, за небесните нешта никој да се сети. [...] кога тоа на децата им го повторувате, од самиот почеток, вие не ги учите на ништо друго, освен, на темелот на сите пороци, вселувајќи ги во нив двете најтирански (*τοὺς τυραννικωτάτους*) страсти – похотта за материјалните богатства (*τῶν χρημάτων*) и уште полошата од неа – похотта за празната и суетна слава.“ *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 5 (PG 47, 357).

¹⁹⁰ Свети Јован Златоуст, 2010, 258.

¹⁹¹ *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 11 (47, 367). Имало најмалку четворица философи со ова име и затоа не се знае, на кого точно, всушност, свети Јован мисли. (Диоген Лаертиј, *Vitae philosophorum* 4, 23). Но според тоа што покрај името на Кратес го спомнува и Диоген, веројатно мисли на Кратес од Теба, (*Κράτης ὁ Θηβαῖος*, IV- III в. пред Хр.) бидејќи тој бил Диогенов ученик и станал еден од најистакнатите киници. За истиот Кратес, свети Јован говори дека поради презир кон парите своите ниви ги дал за паша на овците. *Ad viduam juniorem*, 1, 7 (PG 48, 607). На едно место, исто така, мислејќи на истиот философ, свети Јован спомнува еден философ, кој сите свои пари ги фрлил во морето. За двете случки поврзани со Кратес наоѓаме сведоштва кај Диоген Лаертиј (*Vitae philosophorum*, 6, 87).

¹⁹² Според Диоген Лаертиј, овој философ некои го вбројувале во редот на седумте мудреци (*Vitae philosophorum*, 1, 13, 41-42).

(Ливаниј) и живее во време кога влијанието на таканаречената *втора софистика* е сè уште присутно, сепак, тој остро ја критикува софистичката концепција за беседништвото, според која јазикот и стилот имале примарно место, а вистината и етосот на говорникот биле релативизирани.¹⁹³

Споредувајќи ги првите места од беседите на свети Јован каде што остро се нападнати античките философи (нивните учења и начини на живеење), со вторите места каде што истите се пофалени, како примери за добродетелен живиот, ќе забележиме една подвоеност, која на прв поглед изненадува. Како да станува збор за извесна недоследност во мислата на светителот. Очигледно, Златоустовиот однос кон античката философија и култура не е едностран (позитивен или негативен), туку „амбивалентен“. Неговите ставови за античката философија не зависат само од конкретната беседничка ситуација, туку и од неговата сопствена позиција на христијански мислител, од којашто можел да разликува што од античкото наследство е, а што не е компактабилно со христијанскиот светоглед.

2.2. Интелектуалниот профил на свети Јован Златоуст

За да биде јасен ставот на свети Јован кон античката култура и неговата наклонетост кон античката култура единствено од етички аспект, потребно е да се имаат предвид неговиот богословско-интелектуален профил, како и духовно-историскиот контекст во кој делувал како црковен пастир и проповедник. Имено, тој припаѓа на антиохиската богословска традиција, која во својата библиска егзегеза е препознатлива според својот историско-филолошки метод. Наспроти александриската алегореза, кај антиохијците главно место има типологијата. Флоровски укажува дека антиохиската школа била поскоро филолошка, одошто философска школа.¹⁹⁴ Свети Јован по завршувањето на

¹⁹³ За културниот феномен *втора софистика* погледни: Tim Whitmarsh, 2005, 4-15; 23-27. П. И. Викторовна, 2008, 35-52.

¹⁹⁴ Во формирањето на богословскиот профил на антиохиската богословска традиција, како што истакнува историографот Карташов, пресудно влијание има нејзината етнографската и топографска блискост со библиското тло и евангелската историја. Таа во споредба со александриската, во потесна смисла е богословска, и пред сè егзегетска, сконцентрирана на толкувањето на Св. Писмо. Не случајно, нејзиниот основател Лукијан и сите нејзини учители и ученици биле, воглавно, или исклучиво егзегети. Антиохијците за потребите на своите егзегетски цели од Хелените ги учат најсовершените форми на мислењето и говоренето. Оттука, првенствено нивниот интерес (на антиохијците) е насочен кон реториката и дијалектиката. И претхристијанската паганска Антиохија повеќе се интересирала за формата, отколку за содржината, повеќе за реториката, отколку за метафизиката. Затоа, покрај локалните белези во понатамошниот развој на богословските формулации, оваа богословска школа како философски авторитет го прифаќа Аристотел. Антиохиската црква била богата со добри проповедници. А. В. Карташов, 1995, 262, 268-269.

школата на Ливаниј, одлучил да се посвети на монашкиот живот, станал ученик на свештениците Диодор Тарсиски и Картериј.¹⁹⁵ Диодор бил познат како учител на младите христијански поколенија, кои под негово раководство го изучувале Св. Писмо¹⁹⁶. Всушност, тој бил раководител на манастирска школа, наречена аскетирион (ἀσκητήριον).¹⁹⁷ Делокругот на неговиот научен интерес бил особено широк, но негова вистинска специјалност било толкувањето на Библијата. Според зборовите на Г. Флоровски: „овде се формирал библискиот светоглед и егзегетскиот стил“ на свети Јован Златоуст.¹⁹⁸ Не случајно, библизмот и етичката преокупираност, карактеристични за антиохиската богословска школа, се основните белези и на проповедничкото творештво на златоустиот проповедник.¹⁹⁹ Тој е ненадамлив авторитет на полето на библиската егзегеза. Главната област во која се развива неговата пастирско-егзегетска мисла на свети Јован е христијанската етика, со посебен акцент на нејзините социјални димензии. Но ова, воопшто, не значи дека свети Јован е адогматски моралист, како што честопати било сметано од страна на некои научници на Запад.²⁰⁰ Тој, иако е најмногу препознатлив како проповедник на христијанскиот

¹⁹⁵ Диодор, подоцна епископ Тарсиски, заедно со Јулијан Отпадник и свети Василиј Велики се образувал во Атина на Платоновата академија. Според сведоштвото на историографите Сократ и Созомен, Диодор напишал многу книги во кои се раскривала смислата на Св. Писмо. Св. Василиј Велики спомнува две негови книги и го пофалува за јасноста и едноставноста на неговиот стил, долечен на христијанин, кој не сака да се истакне, туку пишува заради општата полза. А. Лебедев, 1855, 186. Свети Јован во „Пофалното слово за Диодор“ го определува како еден од најучените луѓе во светот, опитен во науката на Хелените и во свештените книги. Заедно со Флавијан биле бескомпромисни заштитници на православието во време кога аријаните, благодарение на државната власт, во Антиохија имале силни позиции. Повеќе за Диодор како богослов и егзегет на Св. Писмо види кај Светослав Риболов, 2008, 201, 200-206. Диодор бил особено почитуван од христијаните, поради својот добродетелен живот. Во нему посветеното пофално слово, свети Јован го нарекува „маж со апостолски живот“.

¹⁹⁶ Заедно со св. Јован, ученици на Диодор биле и Василиј, епископ Ратински, Максим, епископ Селевкијски и познатиот Теодор, епископ Мопсуетски.

¹⁹⁷ Според Р. Брендле, терминот ἀσκητήριον не се однесува на манастир или место на заедничко живеење, туку означува своевидна наставна програма за потесна група на млади луѓе, кои се стремеле кон аскетскиот живот. Рудолф Брендле, 2008, 23-24. Според истиот автор, свети Јован школувањето кај Ливаниј го завршил во 367 година и истата продолжил во училиштето на Диодор сè до 372 година. Но сепак, може да се каже дека овој литературен кружок бил организиран како своевидно манастирско братство. Во прилог на ова тврдење е сведоштвото на сиријскиот црковен историчар Борхадбешаба, според кое Теодор Мопсуетски откако бил повикан од страна на свети Јован Златоуст да се приклучи на братството поминал една подготвителна година, при што пројавил ревност и строга аскеза. Светослав Риболов, 2008, 201-202; спореди: *Ad Theodorum lapsus*, 1, 1 (PG 47, 310).

¹⁹⁸ Георгије Флоровски, 1997, 224.

¹⁹⁹ Нагласената етичката религиозност, која акцентот во сотириологијата го става на човековата слободна волја, е карактеристична за антиохиската богословска традиција. Во случајот со некои нејзини претставници, како Теодор Мопсуетски, улогата на Божјата благодат има секундарно значење. Ваквата позиција кореспондира со „несторијанската“ тенденција во христологијата на овој богослов. Имено, според него, човекот Исус е соединет со Бог Логос *надворешно*, по мерата на неговото морално усовршување. За ова види повеќе кај И. В. Попов, 2007, 13-16. Но, овие крајности се туѓи на свети Јован Златоуст.

²⁰⁰ Francis X. Murphy, 1986, 166. „Прашањата за догмата скоро да немале никакво значење во неговиот живот. [...] Златоуст не допринел за догматската разработка на христолошката теорија и не пројавил

морал, сепак, не го занемарува догматското учење. Во духот на христијанското предание,²⁰¹ неговата етичка мисла е догматски втемелена. Оние кои се подготвувале да ја примат св. тајна крштение, тој ги учи дека „верата е темел на благочестивоста“, врз кој треба безбедно да се гради духовниот и добродетелен живот.²⁰² Неговото аскетско-етичкото учење не е автономна целина, туку е проникнато и органски поврзано со сите сегменти на догматиката.²⁰³

Свети Јован не ги обработува догматски теми, на философско-спекулативен начин, како што тоа го прават, на пример, кападокијците, иако бил запознаен со нивните дела.²⁰⁴ Напати во неговата проповед се забележува неговата упатеност во финесите на догматските теми и философски поими, како и неговата способност за

особен интерес за академските спорови во оваа област.“ Н. von Campenhausen, 1998, 140, 144. „Јован Златоуст првенствено е моралист, кој од науката (теолошката, б.м.) извлекува практични консеквенции. Тој ја познава и учено ја изложува науката (учењето на верата, б.м.), но, не ја продлабочува, нема смисла за теолошка дискусија.“ Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek, 1993, 200; спореди: Пол В. Харкинс, (1991): 79-89. Златоуст „не е метафизичар. Како моралист, тој истовремено е оригинален и длабок“. Eric Francis Osborn, 2008, 116. „Златоуст не бил вистински заинтересиран за теологијата. Тој во основа бил пастир и свештенослужител, кој својата должност ја гледал во спасението на душите, преку реформирање на моралот.“ J. H. W. G. Liebeschuetz, 2011, 251. За ова погледни: Свилен Тутеков, 2009, 155; Стојан Чиликов, 2007, 144-145. Ставот дека свети Јован не бил богослов, туку пред сè моралист е во главно подржуван од западни истражувачи, кои го пренебрегнуваат фундаменталното преданиско начело на светототечката мисла за органската поврзаност на христијанската етика и догма. Духот на пиетизмот е сосема туѓ на севкупната теологија на Црквата од Исток, вклучително и на свети Јован Златоуст. Христијанскиот етос се темели врз верата и тој никогаш не разгледуван независно од неа.

²⁰¹ „Он (Христос), разделувајќи ја христијанската политевма на два дела: на етички дел (τὸ ἠθικὸν μέρος) и на точно чување на догмите, (δογματῶν ἀκρίβεια), спасителната догма ја утврдил со предавањето на крштението, а за усовршување на животот го покажал патот на исполнувањето на заповедите.“ Свети Григориј Ниски, *До еретикот Ираклион* (Ἐρακλεῖαντῷ αἰρετικῷ) (Ep. 42, 2). Свети Кирил Ерусалимски говори: „Образот на богопочитувањето се состои во следниве две нешта: догмите на благочестието (δογματῶν εὐσεβῶν) и добрите дела (πράξεων ἀγαθῶν). Догмите без добрите дела не се благопријатни на Бога. Он не ги прима ниту делата ако не се втемелени во догмите на благочестието. Зашто, каква полза има од тоа добро да се знае учењето за Бога, а срамно да се блудничи? Од друга страна, пак, што полза има од тоа да се биде воздржан, како што треба, а при тоа, нечестиво да се богохули?“ *Catechesis*, 4, 2, (PG 33, 456). И според свети Григориј Богослов, нашата (христијанска) философија (ἡμᾶς φιλοσοφία) е составена од два дела, догматските вистини и етичкиот живот. *Contra Julianum imperatorem* 1, orat. 4, 23, (PG 35, 552).

²⁰² Свети Јован Златоуст, 2008, 21. За тоа колку ја ценел исправноста на догматското учење сведочат неговите зборови во втората беседа на *Посланието до Тим*: „ако (свештеникот) има неправилно учење, па, дури и ангел да е, не слушај го, а ако правилно учи, не внимавај на неговиот живот, туку на неговите зборови“. (PG 62, 610).

²⁰³ Свети Јован Златоуст обработувал догматски теми, особено, во раниот антиохијски период. Тој во своето богословско исповедање, најтесно, го поврзува со теологијата на апостолот Павле. Затоа, догматското учење е најприсутно во неговите егзегетски беседи, посветени на посланијата на овој апостол. Георгије Флоровски, 1997, 216. За авторитетот на свети Јован Златоуст, како богослов, сведочи и фактот што на неговото богословско учење од областа на догматските теми се повикувале не само авторитетни свети отци и учители, туку и вселенските собори (IV, V, VII). За ова: Душан Н. Јакшиќ, 1934, 125-126. Истиот автор дава тематски приказ на догматското учење во делата на свети Јован Златоуст. Баур укажува на дека Црквата на Запад мошне рано се повикувала на Златоуст, за одредени прашања од догматското учење. Прв западен автор кој го цитирал Златоуст е Пелагиј, а подоцна, на него се повикувал и Блажен Августин. Хризостомус Баур, (2010), 78.

²⁰⁴ За ова погледни: Панајотис Христу, (2010), 87-93; спореди: Pak-Wah Lai, 2019, 63-66.

апстрактно изразување, од кое намерно се воздржува.²⁰⁵ Ова е разбирливо поради тоа што неговата проповед е адресирана до мошне широк аудиториум. Како што забележува Х. Баур, Златоуст „не го привлекувале спекулативните толкувања, но тие не би ни одговарале на вкусот на неговите слушатели“.²⁰⁶ Тој покажува исклучителна умешност во објаснувањето и пренесувањето на апстрактните содржини на верата на едноставен и сликовит јазик. Но, зад едноставноста во изразот се крие длабочината на неговата мисла, издржаноста на неговата аргументација и префинет осет за семантичко-филолошка анализа на библиските текстови. Во некои свои беседи, како на пример циклусот *Против Аномеите*, тој се покажува како задлабочен богослов и вешт полемичар.²⁰⁷ Читајќи ги Златоустовите списи и беседи, неминовно, се соочуваме со прашањето, зошто во неговата богословска мисла на преден план стои христијанскиот морал (?). Г. Флоровски забележува дека свети Јован немал призив за спекулативно богословие.²⁰⁸ Меѓутоа, карактерот на неговата мисла не е одреден само од неговата лична наклонетост, туку од предизвиците со кои тој се справувал како црковен пастир. Она што најмногу го засегаало е опаѓање на литургиската побожност и изневерување на евангелскиот образ на живеење од страна на христијаните. Нему, постојано, му го привлекувал вниманието моралниот пад на христијаните, како горлив проблем на Црквата во неговото време. Свети Јован, пастирски, се соочува со негативните последици од забрзаната, но и површна христијанизација во новото Римјеско царство, стимулирана од императорската политика. Наспроти исклучиво теоретската преокупираност со догматските спорови, на која своевременно се жали и свети Григориј

²⁰⁵ Свети Јован, на едно место во духот на типолошкото толкување на Светото Писмо, за жената на Авраам (Саара) говори како за праслика на Црквата. Но, знаејќи дека за неговите слушатели таквото толкување не е лесно за разбирање, тој говори: „Знам дека ова што ви го кажав е многу длабоко. Меѓутоа ако се потрудиме, тогаш нема да ни се повлече ништо од она што е кажано. Тие зборови се таинствени и се однесуваат на догмите. Ако сакате јас ќе ви говорам за нивната морална страна.“ Свети Јован Златоуст, 2010, 518.

²⁰⁶ Хрисостомус Баур, (2010), 77. Иако, свети Јован никогаш не бил директно вклучен во догматските спорови, сепак, „би било погрешно да се потценуваат големите богословски богатства, сокриени во неговите списи“. Хрисостомус Баур, (2010), 77.

²⁰⁷ Margaret Amy Schatkin, 1987, 51-73; Chrysostomus Baur, 1959, 337-341; Горазд Коцијанчич, 2001, 242-248.

²⁰⁸ Георгије Флоровски, 1997, 216. Според некои автори, оваа констатација на Флоровски влијаела врз утврдувањето на потценувачкиот однос кон Златоуст како богослов, па дури и како егзегет. За ова: David Rylaarsdam, 2014, 2-3. Не треба да се заборава дека свети Јован, за разлика од кападокијците, не е непосреден учесник во споровите со аријанството, иако пишувал и говорел против оваа ерес. Во неговото време, по осудувањето на аријанството на Вториот вселенски собор, догматските полемики се смирени. Иако, самото аријанство сè уште е актуелно, сепак, на полето на догматските борби владее извесно затишје. Во времето на свети Јован Златоуст се случува премин од тријадолошките кон христолошките спорови. Кога овој светител би бил во ситуација на непосредна полемика, според својот духовно-интелектуален капацитет, би покажал поголема способност за систематската и спекулативна теологија.

Богослов,²⁰⁹ свети Јован, постојано, укажува дека христијанство не е теорија, туку начин на живеење, кој е потврда на вистинската вера. Повеќето од тогашните христијани биле заинтересирани за богословските полемики, но не живееле според Христовото евангелие. Свети Јован, како вистински пастир, кој ревнова за спасението на христијаните, постојано повикува на автентичен евангелски живот. Според него, вистините на верата треба да станат вистини на животот. Само добродетелниот живот е сигурно сведоштво за правилното исповедање на верата, за чистота на верата.²¹⁰ Свети Јован, всушност, јасно и недвосмислено го нагласува неразделното единство помеѓу догмата и етосот, како два базични аспекти на христијанската политевма. „Знај дека при неправилните догми нема никаква полза од добриот живот, како што и обратно, здравите догми се бесполезни при порочниот живот.“²¹¹ Во 4-та омилија на *Евангелието според Јован*, светителот говори: „никаква полза немаме од здравите догмати, ако нашиот живот е расипан. [...] Да го прославиме Него (Бога, б. м.) според преданието на Отците, да го прославиме Него со вера и дела. Кога животот нè е развратен, за нашето спасение нема никаква полза од правилните догми.“²¹² Но суштинскиот одговор на погоре споменатото прашање е во тоа што, овој пастир и душегрижник во животот на своите современици го согледал исполнувањето на апостолските зборови: „верата без добри дела е мртва.“²¹³

Самиот профил на Златоустовото творештво, како и предрасудата, за него како „адогматски моралист“ ја отвориле можноста за честите и различни интерпретации на неговата етичка мисла од аспект на одредени етичките теории на античката

²⁰⁹ Во втората половина на IV век, свети Григориј Богослов на саркастичен начин сведочи за општата засеаност на општеството од догматските спорови: „Насекаде е полно со такви луѓе кои расудуваат за недостижните нешта, улиците, пазарите, плоштадите, раскрсниците, (...) философираат за родениот и неродениот; сакаш да дознаеш за цената на лебот - одговараат: *Отецот е поголем од Синот*, се интересираш дали бањата е готова, ти говорат: *Синот произлегол од ништо*.“ Николај Маджуров, 1988, 23. Според П. Алберт, очекувањето од аудиториумот е една од причините за Златоустовата сконцентрираност на етичкото учење на евангелието. Paul Albert, 1858, 308.

²¹⁰ Георгије Флоровски, 1997, 216.

²¹¹ *In Joannem*, 64 (PG 59, 369).

²¹² Свети Иоанн Златоуст, 1902 (1) 39. На друго место, светителот поучува: „Каква е користа од верата, ако нема чисто живеење? Ќе ви ги наведам Христовите зборови, а вие сами размислете, дали тогаш (во судниот ден) нема да нè биде судено според начинот на живеење, или пак, казната ќе се одредува спрема верата и почитувањето на догмите.“ Во продолжение, свети Јован се повикува на Христовите зборови: „Не секој што ми вели Господи, Господи, ќе влезе во царството небесно, туку оној кој ја исполнува волјата на Мојот Отец, Кој е на небесата“ (Матеј 7, 12). „Оној кој ги слуша, а не ги исполнува Неговите зборови, Он го споредува со неразумен човек кој гради дом врз песок, којшто дождовите и ветровите лесно можат да го срушат“. Свети Јован Златоуст, 2010, 217. „Но ако некој верува правилно во Отецот и во Синот и во Светиот Дух, но не живее како што треба, верата нема да му донесе никаква полза. Затоа, кога Христос говори, *тоа е животот вечен да те познаат Тебе едниот вистински Бог* (Јован 17, 3), да не помислиме дека тоа е доволно за спасение.“ Свети Иоанн Златоуст, 1902 (1), 196.

²¹³ Јаков 2, 14-26.

философија (платонизмот, кинизмот, особено стоицизмот). И во минато и денес, Златоуст особено е привлечен за ваквиот компаративен тип истражувања. Во некои од нив, се повлекувани паралели помеѓу одредени аспекти на етичката доктрина на Златоуст и античката философија, понекогаш неиздржано и на произволен начин. Дел од овие трудови се пишувани под влијание на предубедувањето за несамостојноста на христијанската vis-à-vis античката мисла и утврдената навика да се гледа патристичкото византиско наследство исклучиво низ диоптријата на античката философија.

2.3. Осврт кон современите истражувања

Како што веќе видовме, свети Јован Златоуст е подготвен да даде позитивно вреднување на античката философија, скоро исклучиво од етичко-морален аспект. Притоа, тој во своите осврти кон античките извори отворено не претпочита одредена философска школа или некој нејзин претставник. Меѓутоа, современите проучувачи на Златоустовото творештво воочиле одредени аспекти од неговата етичка мисла, кои го поврзуваат со некоја од етичките концепции на античката философија, особено со онаа на стоиците. Најпрво, предмет на прочување било присуството на класичното наследство во беседите и списите на Златоуст и неговиот однос кон него. Едно од пораните истражувања на оваа тема му припаѓа на Антоан Негле, кој се спротивставува на претставата за Златоуст како антихеленист и укажува на неговата упатеност и отвореност кон античкото наследство.²¹⁴ Без разлика на строгата приврзаност кон христијанската доктрина и дистанцирањето од паганската култура, неговото класично образование оставило неизбришливи траги врз неговата мисла. Кај него синтезата помеѓу спротивставените сили на хеленството и христијанството е мошне силно изразена.²¹⁵ Емé Пуш, исто така, ги забележал противречните „амбивалентни“ кажувања на Златоуст за античката философија, но и воопшто кон паганската култура. Но овој автор, повеќе ја истакнува негативната критика на светителот и забележува дека неговите пофалби на пооделни антички философи се крајно воздржани и условни.

²¹⁴ Претходно, германските класични филолози од XIX и прва половина на XX век (Паул Лазарус Маас, Едвард Норден, Вилхелм фон Крист, Ото Зек, воглавно, го истакнувале Златоустовиот непријателски или индиферентен однос кон античките философи и воопшто кон класичното наследство. За ова погледни: Chrysostomus Baur, 1959, 307, 313.

²¹⁵ Anton Naegele, (1904), 73-113.

Според овој автор, хеленското влијание врз Златоуст е повеќе формално и се однесува на неговиот јазик и стил.²¹⁶

Прашањето за присуството на етички елементи од античката философија во етичките гледишта на Златоуст поодамна го привлечно вниманието на современата наука. Емануел Аманд де Мендиета ја воочил паралелата помеѓу етиката на Златоуст и Сократовата и стоичка етика во однос на начелото: *никој не може да му наштети на човекот, ако тој самиот не си наштети*. На оваа тема, свети Јован напишал тракт во времето на своето прогонство.²¹⁷ Авторот истакнува неколку коинциденции помеѓу Златоуст и стоиците. Подобро е да се поднесе зло, одошто да се нанесе зло на другите. Добродетелниот човек, од неправата и страдањата, не само што нема да претрпи штета, туку ќе има и морална полза, доколку остане непоколеблив во својата добродетелност. Добродетелта е единственото вистинско добро, кое зависи од состојбата на човековиот ум.²¹⁸ Овие мисли се често среќавани во етичките поуки на Златоуст, но, тие не се ексклузивно стоички, ниту во крајна мера, антички. Златоуст за нив имал основа и во Христовото евангелие, во библиско-христијанското предание.²¹⁹ Тие се плод на неговиот обид да даде христијански одговор на мошне комплексните морални проблеми за страдањата и неправдата, од кои биле силно засегнати неговите современици. Нивниот погрешен однос кон овие морални дилеми неретко ги водел во очај и безнадежност. Токму од ова била испровоцирана пастирската реакција на Златоуст. Во овој свет страдаат и богатите и сиромашните, и многудетните и бездетните, и здравите и болните, властодржците и потчинетите. Но, страдањата не зависат од надворешните околности, туку од состојбата на душата и расудувањето (намерата) на умот, кои светителот не ги разгледува строго интелектуално и автономно, туку секогаш ги доведува во врска со верата и заедницата со Бог.²²⁰ Наспроти верувањето во судбината, обвинувањето на Бога, или прифаќањето на

²¹⁶ Еме Пјуш, 1897, 196-200. Истиот автор забележува: „Колку што јас знам сите позајмици на христијанството од хелинизмот се сведуваат поскоро на позајмувања на поими, кои можат да служат за философска интерпретација на верата, но не се составен елемент на самата вера.“ Етјен Жилсон, 2010, 10.

²¹⁷ *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* (PG 52, 459-480)

²¹⁸ Е. Amand de Mendieta, (1966), 361-362; 371. Освен во споменатиов спис, овие идеи свети Јован ги развива на повеќе места во своето богато омилитичко наследство: циклусот беседи *За судбината и промислата*; *За статуите* (18 беседа); во списот *За оние кои се соблазнуваат од несреќите*.

²¹⁹ „Оти тоа е му е угодно на Бога, ако некој, од сознание за Бога, поднесува скрб, страдајќи несправедливо. Зашто каква е пофалбата, ако трпите, кога ве бијат поради престапи? Но, ако трпите, кога правите добро и страдате, тоа Му е угодно на Бога. Бидејќи вие за тоа сте повикани, оти и Христос пострада за нас, оставајќи ни пример за да врвеме по Неговите стапки.“ (1 Петр. 2, 19-21); спореди: Матеј 5, 16; 6, 19-21; 16, 25-27;

²²⁰ Свети Јован Златоуст, 2010, 7-33.

дуализмот, светителот ја потенцира слободата и моралната одговорност на човекот. Но, Златоустовото поимање на слободата е различно од стоичкото поимање, кое е сведено исклучиво на ниво на интелектуалното спознание.²²¹

Едвард Новак во своето истражување, посветено на христијанското разбирање на поднесувањето на страдањата според Златоуст, тврди дека гледиштето на светителот за ова прашање, всушност, во целост е согласно со учењето на стоиците. Според овој автор, помеѓу стоичката и Златоустовата концепција за злото и страдањата постои компатибилност и тоа од аспект на трите делови на стоичката философија (физика, логика, етика). Од аспект на монизмот на стоичката физика: злото нема своја онтологија и тоа се лоцира само во сферата на моралното. Вистинското зло се страстите (пороците), а вистинско добро се добродетелите, сè останато во човековиот живот има неутрален карактер. Индиферентните нешта стануваат добри или лоши во зависност од начинот на нивното ползување. Злото и страдањата произлегуваат од неправилното спознание, односно не разликувањето на доброто од злото. Ослободеноста на човековиот ум од погрешните претстави има фундаментално значење за слободата од страдањата.²²² Во однос на овие согледувања не може, а да не биде забележано дека и покрај близината на Златоуст со стоиците во однос на етичкиот јазик, сепак, помеѓу нив постојат принципелни разлики, кои произлегуваат од различните контексти на христијанството и стоицизмот. Имено, иако дуализмот од христијански аспект е неприфатлив, сепак, монистичко-пантеистичката концепција на стоиците е сосема туѓа на христијанската онтологија. Помеѓу несозданиот Бог и создадениот свет постои ненадминлива онтолошка разлика. Иако стоичката теорија за спознанието била инкорпорирана во христијанската мисла, односно добила христијанска интерпретација во аскетската теологија, сепак, моралното зло за христијаните не се поврзува исклучиво со погрешното спознание на човекот. Злото е ипостазирани во лицето на ангелски сили, отпаднати од Бога. Злото, иако нема онтолошка основа, тоа, сепак, носи за човекот со себе онтолошки последици. Од аспект на библиската космологија, стоичкото учење за адијафора, исто така, е неприфатливо. Сè што е создадено од Бог е добро и е, за доброто на човекот.²²³ Страдањата, неправдите, болестите, самите по себе не се зло, но тие во морална смисла не се

²²¹ Подоцна во истражувањето ќе видиме дека антропологијата и учењето за слободата кај Златоуст се разликуваат не само од стоичката, но и од воопшто од античката философија.

²²² E. Nowak, 1972, 82-83, 86.

²²³ Битие, 1, 25.

неодредени. Тие се директна последица од човековиот гревопад.²²⁴ Стоичката рамнодушност е туѓа на христијанската етика во која централно место имаат љубовта, состраданието и милосрдието, жртвата за ближниот.

Рудолф Бренделе, истакнува дека свети Јован во многу аспекти е должен на стоичката философија, особено на доцниот стоицизам. Тој укажува на неколку етички теми во кои, според него, се покажува дека Златосуст е под влијание на стоичката доктрина. Во некои од нив, светителот внесува извесни свои модификации. Првата тема се однесува на разбирањето на ропството и слободата, првенствено како морални категории.²²⁵ Свети Јован го дели ставот на стоиците за тоа дека мудрецот е слободен, додека роб е неморалниот човек. Но за ова свое тврдење тој, повторно, имал основа во содржините и јазикот на новозаветната теологија, што не значи дека не се користел со јазикот и мотивите од стоичката етика.²²⁶ Вториот топос во кој се согледува блискоста на Златоустовите етички ставови со стоицизмот, е темата за идеалот на ἀλάθεια – безстрастие, слобода од страстите. Со таа разлика што, според Бренделе, свети Јован внесува извесна модификација, па наместо за ἀλάθεια, говори за умереност во страстите (метриопатија).²²⁷ Но, свети Јован, во согласност со христијанското

²²⁴ „Гревовите се причина за сите несреќи; поради гревовите стануваат тагувања, поради гревовите - неспокојства, поради гревовите - војни, поради гревовите - болести и сите тешки страдања, какви што ни се случуваат.“ Свети Јован Златоуст, 2004, 118.

²²⁵ Разбирањето на слободата и ропството како морални категории потекнува од Сократ. Verner Jeger, 1991, 257-258.

²²⁶ „Ако вие останете при Моето слово, навистина сте Мои ученици; и ќе ја познаете вистината, и вистината ќе ве ослободи. [...] Вистина, вистина ви велам: секој што прави грев, роб му е на гревот.“ (Јован 8,31-32, 34). „Оти повиканиот во Господа роб, станува Господов слободен; исто така и повиканиот слободен станува роб Христов. Вие сте скапо платени: не станувајте робови на луѓе.“ 1 Кор. 7, 22-23. Спореди: Ефес. 6, 8; Гал. 2, 4; 3, 28; 4, 7; 5, 13; Колос. 3, 11; 2 Кор. 3, 12, 17; 1 Јов. 3, 21; Филим. 1, 8; Евр. 10, 19, 35; 2 Петр. 2, 19. „Јас и робот ќе го наречам благороден и господарот – достоинствен човек, кога ќе го запознам неговиот карактер. За мене достоинственикот не е благороден ако има ропска душа: зашто кој е роб, ако не оној кој го врши гревот? (Τίς γάρ ἐστι δοῦλος, εἰ μὴ ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν;) Другото ропство зависи од неповолните околности,... во древноста немало ропство. Кога Бог го создал човекот не го создал како роб, туку како слободен.“ *De Lazaro* 6, 6 (PG 48, 1037).

²²⁷ Свети Јован говори за два вида гнев (праведен и порочен). „Христос со овие зборови не го отстранува гневот целосно, прво, затоа, што човекот не може да биде слободен од страстите; тој може да ги контролира, но да ги нема - тоа не е во негова власт; второ, затоа што страста на гневот може да биде и полезна, само ако ние умее да се ползуваме со неа во погодно време. [...] Кога времето е соодветно за гневот? Тогаш кога ние не се осветуваме за самите себе, туку ги смируваме (задржуваме) бунтовните (дрските) и ги преобраќаме на прав пат безгрижните (рамнодушните). А кога гневот е неумесен? Тогаш кога ние се гневиме, за да се одмаздиме за самите себе, нешто што го забранува апостолот Павле (Рим. 12, 19), кога се лутиме за пари, (1 Кор. 6, 7). Како што овој гнев е непотребен, така другиот е потребен и полезен. [...] Всушност, гневот, самиот по себе, не е нарушување на законот, туку неблагоприятниот гнев, затоа и пророкот кажал: *гневете се, но, не грешете.*“ *In Matthaem* 16, 7 (PG 57, 248). Разликата помеѓу стоичкото и христијанското разбирање на страстите може да се илустрира со следниот пример. Варлаам Калабриски, кој бил наклонет кон стоичката етика, тврдел дека болката и жалоста не припаѓаат на молитвата, бидејќи страстните сили се зли и треба да бидат умртвени со молитвата. Но, според свети Григориј Палама, постојат и „блажени страсти и заеднички енергии (дејства) на душата и телото, кои не

предание, говори за тоа дека освен гревовните (порочни) страсти, постојат природни непорочни страсти, својствени за телото, како интегрален дел од човековото битие.²²⁸ Исто така, не треба да се заборава дека помеѓу стоичкото и христијанското разбирање на ἀπάθεια постои суштинска разлика.²²⁹ Брендле го посочува и користењето од страна на Златоуст на поимите προαίρεσις (свесен волев избор) и κατόρθωμα (правилно дејствување).²³⁰ Првиот израз како етички поим е утврден од страна на Аристотел во неговата *Никомахова етика*²³¹, додека вториот е карактеристичен за философскиот речник на стоиците.²³² Овие два поими идејно се поврзани. Имено со нив се истакнува дека правилното етичко делување е засновано на одредени философски претпоставки. Тоа е плод на свесно и обмислено делување во однос на телосот на философскиот живот. Но, мотивите и целите на христијанската етика се разликуваат од оние во стоичката и Аристотеловата етика, затоа, кај Златоуст προαίρεσις и κατόρθωμα ја немаат истата функција, барем не во целост, како во својот првичен философски контекст. Со согледувањата на досега споменативе автори за стоичкото влијание во Златоустовата етичка мисла е согласна и Ирина Л. Хлинова. Таа, со незначителни мали нијанси,

го приковуваат духот за телото, туку го вознесуваат телото кон она достоинство коешто го има духот“.
(*Тријади* 2, 2, 12) цит. според Јеротеј Влахос, 1998, 224.

²²⁸ И Платон прави разлика помеѓу неопходни (нужни) страсти, кои не сме способни да ги отфрлиме, а чие исполнување е полезно и страсти кои се излишни и штетни и за душата и за телото. Но доколку не се запази мерата и првите стануваат непотребни и штетни. *Respublica*, 558e-d.

²²⁹ Според христијанската антропологија, телото е интегрален дел од човековото битие. Целта на христијанската аскеза не е умртвување на страстниот дел на душата, како во случајот со стоичката ἀπάθεια. Страстите се злоупотребени енергии (способности) на човековата душа. Бестрастието (ἀπάθεια) за христијанските отци не е умртвување на страстите, туку нивно преобразување во добродетели. За ова поопширно кај Жан-Клод Ларше, 2017, 121-124, 379-392; Јеротеј Влахос, 1998, 219-224.

²³⁰ (*Brandle R.*, „Johannes Chrysostomus I“// *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 18, lief. 139/140: 457-458) цит. според И. Л. Хлинова, 2010, 124-126.

²³¹ За ова ќе стане збор во третиот дел од истражувањето.

²³² Κατόρθωμα и καθήκον (καθήκω – се простира, протега до нешто, приличи) се два основни поима зад кои се сокрива главното јадро на раностоичката етика. Од нивното расветлување во голема мера зависи и продирањето во автентичниот дух на етичкиот дел на стоицизмот. Под κατόρθωμα се подразбира „морално правилно дејствување“ или „совршено дејствување“, а под καθήκον – „соодветно, долично дејствување“, поради „должност или обврска“ кое не е совршено. Разликата помеѓу „правилно дејствување“ (recte factum, perfectum officium, κατόρθωμα) и „умесно делување“ (officium, καθήκον) е во тоа што првото е раководено од правилно разбирање на принципите, кои стојат зад моралното делување, додека, пак, второто е едноставно исполнување на моралната должност, согласно разумната природа. И двете дејствувања се во согласност со Разумот, односно со општата природа. Затоа, Диоген Лаертиј сведочи дека за стоиците καθήκον е „должност“ која се однесува не само на луѓето, туку и на растенијата и на животните (DL VII, 107-108). Меѓутоа, дистинкцијата помеѓу κατόρθωμα и καθήκον треба да се бара на линија ἐπιστήμη (знаење) – δόξα (мнение). Само стоичкиот мудрец, кој има ὁρθός λόγος може да има правилно дејствување (κατόρθωμα). За различни интерпретации и дилеми околу овие поими на стоичката философија, погледни: П. А. Каджикурбанова, 2012, 5-6; 64-74; Michelle Lee, 2006, 75-77.

истиве ставови, некритички, ги имплементира во своето истражување, посветено на елементите на стоичката философија во Златоустовите беседи *За статуите*.²³³

Постојат современи автори, кои Златоустовата етичка мисла, освен со стоицизмот, ја поврзуваат и со платонизмот. На пример, Џон Витакер, споредувајќи го христијанскиот и античкиот морал во Римската империја, заклучува дека отците на раната црква, вклучително и Златоуст, генерално, веруваат дека етичките концепции на античките философи се совпаѓаат со христијанските етички начела. Во однос на Златоуст, тој забележува дека моралните идеали на светителот, во голема мера, функционираат во рамките на платонистичкиот етички дискурс.²³⁴ Ерик Озборн, како и повеќе други автори, ја истакнува паралелата помеѓу Златоуст и платонистичко-стоичкото учење за страстите како единствено вистинско зло. Во тој поглед никој не може да му наштети на човекот, освен тој самиот.²³⁵ Подобро е да се претпри неправда, одошто да се прави неправда. Меѓутоа, при истакнувањето на овие паралели, како да се заборава на евангелското учење и Христовиот пример и воопшто на христијанскиот маченички етос. Озборн, сосема неосновано, додава дека Златоустовите гледишта при крајот на неговиот живот во периодот поминат во прогонство, добивале сè повеќе стоичко-платонистички изглед.²³⁶ Еден од современите биографи и проучувачи на Златоуст, Хрисостомус Баур, исто така, забележува дека Златоустовите етички гледишта се во согласност во платонистичкото, особено со стоичкото учење. Тој забележува дека одредени етички начела кај Златоуст, (како погоре споманативе) кои асоцираат на одредена философска концепција, се универзални и општо човечки. Овој автор, со право, забележува дека „идејниот свет на свети Јован стои на чисто христијански фундамент“.²³⁷ Деметриос Тониас, влијанието на стоицизмот кај Златоуст го гледа и во однос на неговата егзегеза. Имено, според овој автор, Златоуст и останатите антиохиските егзегети, без да ја прифатат стоичката алегореза, од стоиците ја прифатиле реторската стратегија за илустрација на етичките ставови со конкретни

²³³ Оваа авторка забележува дека свети Јован во овој циклус беседи ги критикува киниците, но не стоиците и сократовците, чии етички ставови премолчено ги прифаќа. Но поводот за критика на киниците било нивното бегство од градот после востанието во Антиохија и заканата од императорската казна за срушените статуи на императорското семејство. Слично и П. Алберт греша кога забележува дека стоиците се поштедени од строгите избличувања од страна на Златоуст. Paul Albert, 1858, 217-219. Свети Јован, освен Платоновата, ја критикува и Зеноновата политеја. Нивните учења биле спротивни на човековата природа. Погледни: *De laudibus sancti Pauli apostoli*, 5 (PG 50 495); *In Matthaicum*, 1, 4 (PG 57, 18-19); *In Matthaicum*, 33, 4 (PG 57, 392).

²³⁴ John Whittaker, (1979), 214, 219-221.

²³⁵ „Кога би било нужно да се врши или да се трпи неправда, поскоро би избрал да трпам, одошто да вршам неправда.“ Plato, *Gorgias* 469; спореди: *Apologia Socratis*, 41; *SVF* III, 567 и 578.

²³⁶ Eric Francis Osborn, 2008, 120-121.

²³⁷ Chrysostomus Baur, 1958, 308.

примери, како етички образци, кои треба да бидат следени. Во Стариот, а и во Новиот, завет се среќаваат доволно примери, кои може да бидат адаптирани кон стоичкиот мудрец, кој според Тониас, е основниот соединувачки елемент во Златоустовите проповеди. Па така, според овој автор, Златоуст ги проектирал стоичките атрибути врз фигурите на Авраам, Ное, Мојсеј и др.²³⁸ Сличен став за ова има Хагит Амирав. Според него, кај Златоуст, сликата за идеализираниот стоик, кој има емоционална контрола врз себеси и е воздржан во однос на мноштво вообичаени склоности и цели, се користи како средство за избегнување на неизбежната конфронтација помеѓу нечестивите и праведните луѓе.²³⁹ Овие ставови се само одглас на претходните тези за влијанието на стоицизмот врз етиката кај Златоуст. Илустрацијата на етички гледишта со конкретни примери на добродетелни луѓе е во самата срж на библиската и хагиографска дидактика.²⁴⁰

Според Венди Мајер, Златоуст е христијански философ, чијашто мисла се развива во рамките на доцноантичката философска струја, со нагласен медицинско-терапевтски карактер (Плутарх, Сенека, Гален). Во нејзиното средиште е темата за лекувањето или негата на душата, тема којашто всушност датира уште од Сократ и Платон.²⁴¹ Според оваа авторка, Златоустовата идеја за улогата на проповедникот, како медицинско-филосфски терапевт била дел од постоечката интелектуална традиција во антиката, а не нешто што е надвор или против неа. Ова гледиште свое оправдание има во јазикот на Златоустовото беседништво, каде што постојано проверуваат слики, симболи и споредби поврзани со болестите и терапијата на душата. Бог е вистинскиот лекар, гревот е болест, а добродетелта е здравје на душата, а Црквата пак е болницата, каде се врши лекувањето на човековите духовни болести. Меѓутоа, свети Јован оправдание за својот „медицински“ јазик – првенствено имал во Библијата и христијанското предание.²⁴² Станува збор за еден заеднички топос на доцната антика и христијанството, кој за двете страни има различно значење, поради нивните различни

²³⁸ Demetrios E. Tonias, 2014, 13-14.

²³⁹ Hagit Amirav, 2003, 166.

²⁴⁰ Апостолот Павле својата апстрактна дефиниција за верата (Евр. 11, 1) ја илустрира со примери од Стариот завет.

²⁴¹ Витомир Митевски, 2000 5, 29-35.

²⁴² Матеј 4 23; 9, 12-13; Лука 4, 23. Како што забележува Лоски, „воопштено погледнато, кај светите отци како и во Светото писмо, наоѓаме повеќе слики кои ја изразуваат тајната на нашето спасение преку Христа (пасторална, војничка, терапевтска, правна). За ова: Жан-Клод Ларше, 2017, 7-8. Овие слики треба да се разберат во духот на христијанскиот симболизам, кој е стварен, не на субстанцијално, туку енергиско (дејствително) ниво. Спореди: Георги Каприев, 2011, 131.

онтолошки, антрополошки и сотириолошки концепти.²⁴³ Елизабет Кларк согледува одредени аспекти од етичкото учење на свети Јован Златоуст од аспект на хеленската философска традиција. На пример, според неа, „Златоустовиот однос кон богатството е во стриктна согласност со класичните пофалби на едноставното живеење и со тоа повеќе потсетува на стоичката и киничката диатриба, одошто на Новиот завет.“²⁴⁴ Меѓутоа, ставовите на свети Јован за богатството и сиромаштвото, како и за други етичко-социјални прашања се втемелени во Христовото евангелие²⁴⁵, христијанското разбирање на Црквата, како тело Христово, и есхатолошките аспекти на сотириологијата. Но ова не значи дека во неговите беседи на планот на јазикот и терминологијата, како и социјално-етички теми и мотиви не можат да бидат воочени елементи кои се поврзани со различни антички философски извори.

Пасхалис Гнорцилас во својата докторска дисертација (*Хеленизмот и грчката философија во реториката на свети Јован Златоуст*) го анализира значењето на αὐτάρκεια кај Златоуст, поим кој потекнува од киничката философија. Авторот, покрај сличностите, ги забележува и евидентните разлики помеѓу христијанското и киничкото поимање на αὐτάρκεια (самодоволност, независност). Тие произлегуваат од различните аретолошки цели и мотиви, како и од различното поимање на добродетелта.²⁴⁶ Киничкиот идеал αὐτάρκεια, во својата радикална варијанта, разбран како целосна самодоволност на индивидуата, односно нејзина рамнодушност кон сè што е надвор од неа, е сосем туѓ и неприфатлив за христијанскиот етос.²⁴⁷ Златоуст ја разбира αὐτάρκεια во однос на човековата добродетелност. Но христијанската добродетел се разбира во

²⁴³ Во рановизантиската мисла е остварена синтеза помеѓу семитскиот и античкиот начин на поучување и пренесување на животни мудрости, преку користење на примери, слики и симболи од природата. С. С. Аверинцев, 1997, 169-177.

²⁴⁴ Истата авторка, неосновано, воочува и аналогија помеѓу гледиштата на Златоуст за бракот и девственоста и хеленските философски традиции. Elizabeth Clark, 1983, xix.

²⁴⁵ Матеј 13, 22; Марко, 10, 22; Лука 18, 24; Јаков 5, 3; Ефес. 2, 7; Пс. 38, 6; Исаија, 5, 14, 33, 6; Проповедник 5, 9, 12; Мудр. Сирахова 10, 34; 14, 3; 31, 1; 51, 29.

²⁴⁶ Paschalis Gkortsilas 2017, 240-252. Според свети Јован, откажувањето од богатството доколку не е мотивирано од помагање на сиромашните и вршење на милосрдни дела не е добродетел, туку суета и славољубие. Paschalis Gkortsilas 2017, 252. Во Новиот завет αὐτάρκεια се среќава два пати и тоа кај апостолот Павле: „А Бог е силен да умножи кај вас секаква благодат, та, имајќи секогаш доволно сè, (πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες) да бидете од сè срце дарежливи во секое добро дело“ (1 Кор. 9, 8); „А голема печалба е да биде човек благочестив и задоволен со себе“ (Ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἢ εὐσέβεια μετὰ αὐτάρκειας·) Бидејќи ништо не сме донеле на светов, јасно е дека не можеме и ништо да однесеме.“ (1 Тим. 6, 6-7).

²⁴⁷ „Својата задача Диоген ја гледал во тоа да покаже дека човекот според својата диспозиција има сè за да биде среќен, доколку ги разбира потребите на својата природа. Во тој контекст се разбирливи неговите тврдења за бесполезноста на математиката, физиката, астрономијата, музиката, апсурдноста на метфизичките конструкции. Што се однесува, пак, до моделот на однесување, кинизмот станал најантикултурна појава од сите текови на Грција и воопшто на Западот. Според еден од најкрајните заклучоци, суштествените потреби на човекот се животински.“ Джовани Реале, Дарио Антисери, 1994, 174-176.

контекст на личносната љубов, затоа автаркија кај него не ја исклучува потребата од заедништвото и жртвувањето за другиот. Ова светителот го илустрира со споредбата на киничките философи, кои избегле од Антиохија и монасите кои дошле во градот, за да се зложат за заштита на неговите граѓани. Не станува збор за недоследност или подвоеност, кога светителот говори за αὐτάρκεια и во однос на монашкиот и во однос на брачниот живот.²⁴⁸ Затоа што според него, добродетелно може да живеат не само монасите, туку и оние кои се во брак.

Според Пак-Ва Лаи, тезите за наводниот стоички или платонистички карактер на Златоусовата етичка мисла се проблематични и во крајна линија и безполезни. Во времето на Златоуст, мноштво етички категории на различните антички традиции биле општо употребувани и во паганскиот и во христијанскиот етички дискурс. Елементите, поради кои Златоуст бива поврзуван со платонизмот или стоицизмот, се среќаваат и во други етички концепции на антиката.²⁴⁹ Како дополнителен аргумент за своите ставови Лаи го истакнува и тоа што свети Јован добил поскоро реторско, одошто философско образование и неговите познавања од областа на античката философија, најверојатно, потекнуваат од биографските и доксографските извори за античките философи. Впрочем, честите Златоустови осврти кон античката философија не се однесуваат директно на философските доктрини, туку првенствено се биографски и се совпаѓаат со сведоштвата на Диоген Лаертиј или во некои случаи и со Плутарх (*Напоредни животописи*). Восприемањето на хеленско-римската етика, од страна на Златоуст не е плод на неговото директно проучување на философските списи, туку се должи на општото културно и литературно влијание на доцната антика врз него. Затоа, Лаи заклучува дека е погрешно да се тврди дека етиката кај Златоуст е платонистичка или

²⁴⁸ Paschalis Gkortsilas, 2017, 246.

²⁴⁹ Pak-Wah Lai, 2010, 45-46. Пак-Ва Ли забележува дека свети Јован го користи поимот ἀρετή заради означување на својство, (одлика, квалитет), карактеристично за природата на одреден објект (субјект). Ова значење на ἀρετή се среќава кај Хомер (Херодот) и други предкласични автори (на пример, својствено на коњот е да биде брз, а на ножот да сече). Свети Јован говори за тоа дека ἀρετή на телото е неговото потчинување на душата, а ἀρετή на жената е нејзината грижливост. *In epistulam ad Ephesios* 5, 20 (PG 62, 41. 26-27; 62, 42. 25-26; 62, 146. 51). А ἀρετή пак на христијанскиот учител не е здобивањето на честата и славољубието, туку раководењето на неговите ученици кон спасението. *In epistulam ad Ephesios* 8, 1 (PG 62.55.23). Меѓутоа, ἀρετή во Хомеровскиот јазик нема секогаш стриктно морално значење во некоја универзална смисла. Доблеста е определена од социјалната улога, која личноста ја има во општествениот поредок. Alasdair MacIntyre, 1996, 8-9. Но кај Златоуст ἀρετή е секогаш е поврзана со определена морална конотација, произлезена од непроменливите постулати на христијанската етика.

стоичка, освен ако овие термини не бидат разбрани како синоними за етичките категории, споделувани од повеќето хеленско-римски традиции.²⁵⁰

На крајот од оваа поглавје, ќе се обидеме, сосема бегло и поедноставено, да укажеме на пошироката позадина на претставата за стоичкиот карактер на етиката кај Златоуст, која е утврдена до тој степен, што таа, честопати, се повторува без каква било експликација. Нејзиното утврдување е направено под влијание на парадигмата за компактибилноста на стоичката и христијанската етика, чија генеза има долга историја. Таа датира од времето на ренесаната и е релевантна за западните претставници на христијанската мисла.²⁵¹ Христијанските хуманисти на Запад, после преводот и публикувањето на дотогаш познати, но и непознати стоички извори, со воодушевеност, ги лоцирале заедничките топови на стоичката и христијанската етика.²⁵² Обидот за усогласување на христијанството со стоицизмот кулминира во XVI век кај Јуст Липсиј (*De Constantia*, 1584 г.).²⁵³ Подоцна, во XVII – XVIII век, интересот на стоицизмот

²⁵⁰ Авторот јасно укажува на одредени аретолошки аспекти кај Златоуст, според кои неговата етичка мисла, недвосмислено, се разликува од етичките концепти на античката философија. Но, на крајот, се чувствува „обврзан“ да забележи дека Златоустовата етика е повеќе стоичка, одошто платонистичка, бидејќи за стоиците Бог има примарна улога во процесот на култивирање на ѓретј. Pak-Wah Lai, 2010, 45-47.

²⁵¹ На латинскиот Запад стоичките идеи му биле познати пред сè преку делата на Кикерон и Сенека, и посредено преку христијанските автори (Лактанциј, Јероним, Амвросиј Милански и Августин.) Исто така, извори за стоичкото учење биле и делата на Боетиј, Калкидиј, Авл Гелиј. Меѓутоа, стоицизмот во доцната патристика и средновековието не бил популарен. На пример, од VI–XII век, Сенека скоро и да не е цитиран од западните автори. Во XII век, пред да се појави засилениот интерес за Аристотел во XIII век, философи како Пјер Абелар и Џон Солзбери биле заинтересирани за идеите на стоицизмот. Витомир Митевски, 2013, 67-68. Во стоичката философија, овие автори можеле да откријат широк спектар на философски теми. Но, нивниот фокус бил насочен првенствено кон стоичката етика. Ренесансниот интерес за стоицизмот, барем во почетокот, исто така, се развивал во истата насока. Меѓу раните фигури на ренесансната мисла, Франческо Петрарка покажал особена наклонетост кон стоичката етика. Тој ја отфрлил *Никомахова етика* на Аристотел, како сувопарен учебник по морална теорија, а се восхитувал на Кикерон, Сенека и Хорациј, на нивните инспиративни етички максими. Исто така, Варлаам Калабриски (околу 1290-1348) напишал краток спис (*Ethica secundum Stoicos*) во кој ја изложил стоичката етика и отворено ја бранел од перипатетичката критика. Во трудовите на претставниците на хуманизмот, кои се занимавале со проучување на стоицизмот (Колучо Салитати, Џ. Манети, Лоренцо Вала, Франческо Филелфо и др.) темата за компактибилноста на стоичката етика со христијанското учење не била заобиколена. Сенека, главниот стоички авторитет, често пати, бил претставуван во христијанско светло, а исто така, повеќе пати било разгледувано прашањето за автентичноста на неговата наводна кореспонденција со апостолот Павле. Повеќе за ова: John Sellars, 2021, 3-21.

²⁵² Кон крајот од XV и почетокот на XVI век на Запад се случила експанзија од преводи и публикувања на стоичките дела. Некои стоички извори, особено од раниот и средниот период на стојата, за првпат биле достапни на западната интелигенција. Исто така, во овој период станеле достапни и делата на Марко Аврелиј и Епиктет.

²⁵³ Овој хуманист, иако во одредени точки покажува извесни двоумења или несогласувања со стоицизмот (како на пример за стоичкиот пантеизам, учењето за судбината и промислата), сепак, земено во целина, тој го прифаќа стоичкиот систем во неговите идејни контури. О. Э. Новикова, 2015, 103-114; 117-126. На истата линија се и другите претставници на неостоицизмот (Гијом де Вер, Пјер Шарон). Заедничко за нив е тоа што тие во стоичката философија гледале поткрепа на христијанскиот светоглед. Нивната рецепција и интерпретација на стоицизмот, во голема мера, е условена од христијанскиот контекст. Според, Јегер хуманистите „настојувале на христијанската култура да ѝ дадат нов класичен

опаднал и кон него сè повеќе бил развиван критички однос, но тој својата актуелност ја задржал во рамките на академските проучувања. Предусловите за широката отвореност и ентузијастичкиот интерес за стоичката етика на христијанските хуманисти биле создадени претходно во просторот на средновековната западна теологија. Имено, започнувајќи од Блажен Августин, па сè до Тома Аквински, во западната теолошка мисла е застапуван своевиден *етички интелектуализам*, според кој „добро или добродетел е секое дејствие или навика, сообразна на разумот“²⁵⁴ додека зло или грев е секое непотчинување на разумот. Овој став е последица на идентификувањето на суштината на човекот со разумната душа и отфрлање на онтолошкото значење на телесното, материјалното и историското.²⁵⁵ Оваа позиција станува определувачка за антропологијата и етиката во средновековната теологија на Запад. Таа постепено води кон ограничување на добродетелта до категориите на логиката и поврзување на моралното мислење и дејствување, првенствено, со природниот морален закон, кој своето начело и извор го има во вечниот божествен закон. Природниот закон се открива во светлината на разумот и се открива пасивно во човековата природа. Во крајна линија, етиката во рамките на схоластичкото богословие се темелела на метафизичкиот принцип на вечниот закон, иманентен на човековиот разум.²⁵⁶ Од аспект на ова е разбирливо зошто стоичкиот „императив“ за живот во согласност со природата (разумот) му бил мошне близок и прифатлив на западното христијанство, во целина.²⁵⁷

облик. Во теолошките дискусии на ренесансните хуманисти платонизмот и стоицизмот играле поголема улога од Аристотел.“ Вернер Јегер, 2002, 115-116.

²⁵⁴ Тома Аквински, *Summa Theologica*, I, а II, 71, 2 (цит. според Свилен Тутеков, 2009, 21).

²⁵⁵ Кај Блажен Августин дуализмот во антропологијата не е целосно избегнат. Тој, иако говори дека човекот е единство од душа и тело, сепак, во крајна линија, човековото битие го поистоветува со разумна душа, која се ползува со смртно и земно тело. Човековата боголикост се поврзува скоро исклучиво со душата. „Дуалистичките влијанија на неоплатонистичката философија наместо да бидат надминати, тие, индиректно, биваат потврдени од христијанството преку таквото толкување на создавањето на човекот, какво што ќе се појави во XIII век, кај Тома од Аквино.“ Рихард Хайцман, 2002, 105.

²⁵⁶ Кај западните схоластички богослови, Бог се поистоветува со својата суштина и секоја негова пројава или енергија има тварен и акцидентален карактер. Секое пројавување на Бог во создадениот свет е тварно, поради тоа што е различно од единствено нетварната божја суштина. Марјан Стоядинов, 2007, 104-106. Онтотеологијата и отуството на теологијата на несоздени божји енергии, односно учењето дека тие се создадени, ја оправдувале и потврдувале, дополнително, етиката на метафизичкиот закон. Овие специфичности на западната теологија допринеле постепено етосот да биде отуѓен од битието, а етиката наместо онтолошки да добие јуридички карактер. Свилен Тутеков, 2009, 25-27; Christos Yannaras, 1984, 24-27.

²⁵⁷ Општата платформа на хуманистичкиот ренесансен неостоицизам била сочинета од следниве топоси: 1) добродетелта е единственото добро; добро во согласност со разумната природа; 2) светот е управуван од добрата промисла (често се воделе полемики околу стоичката доктрина за судбината); 3) разумот е гарант за добродетелта, а страстите произлегуваат од лажното мнение; 4) апатијата е истоветна со херојската цврстина на духот; 5) исполнувањето на должностите е барање на природниот закон; 6) овие

Современите автори од западна провиниенција, теолошка или секуларна, кои ја застапуваат тезата за стоичкиот карактер на етиката кај Златоуст, во своето поимање на христијанството ја имаат предвид неговата западна верзија и нему својствените карактеристики (есенцијалистичката онтологија, етичкиот интелектуализам, пиетистичката теологија и морализмот, јуридизмот). Свесно или несвесно, категориите важечки за западното христијанство биваат пресликувани и во однос на претставници на источната патристичка мисла, каков што е свети Јован Златоуст. Притоа, јасно и недвосмислено, бива занемарувана или негирана самостојноста и оригиналноста на византиската патристичка мисла.

2.4. Онтолошката втемеленост на етиката

„Сето она што е кажано за доброто, од кој и да било, е наше.“²⁵⁸ Во овие зборови на св. Јустин Маченик и Философ е изразена широчината на христијанскиот еклектицизам. Во христијанската рецепција на антиката, која не е некритична и не е безусловна, своје место и значење имале и етичките учења на античките философи. Според Ориген, воспитувањето и моралното учење на паганите се полезни за христијаните. Тој својот став го илустрира со помош на алегориско толкување на едно библиско место (*Излез 12, 35-36*). Имено, како што при излегувањето од Египет, Јудејците ги зеле со себе златните и сребрените садови на Египќаните и подоцна ги исползувале во изградбата на Божјото светилиште, така и христијаните треба да ги земат од јазичниците полезните елементи, за да го изградат христијанското учење.²⁵⁹ Истава алегорија ја користи и свети Григориј Ниски. И тој препорачува, богатството на надворешното образование (*ἔξω παιδείσεως*), чиј составен дел е и „етичката философија“ (*ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία*), кога е потребно, да се исползува, од страна на христијаните, за украсување на божествениот храм со словесното богатство.²⁶⁰ Во тој дух и свети Василиј Велики поучува како што питомите смокви собираат сили од дивите, така и христијаните, доколку препознаат кај „луѓето туѓи на верата“ (паганите и еретиците) пример за целомудрен живот, треба од нив да позајмат сила и поттик за добродетелен подвиг.²⁶¹

постулати имаат функција да помогнат христијанинот да стане подобар христијанин. А. А. Столяров, 1995, 343.

²⁵⁸ *Apologia secunda*, 13, 4.

²⁵⁹ *De principiis*, 3, 1, 14.

²⁶⁰ *De vita Mosis*, 2 (PG 44, 360B).

²⁶¹ *Homiliae in hexaemeron*, 5, 7.

Несомнено, ранохристијанските автори од првите векови покажале наклонетост и кон стоичката етика и во неа препознале одредени теми и поими кои кореспондираат со евангелската етика.²⁶² Оваа наклонетост се објаснува со виталноста и популарноста на стоичката мисла во првите три века по Хр. како и со самиот нејзин специфичен карактер.²⁶³ Но според христијанските автори, извесната блискост помеѓу христијанската и стоичката, и воопшто античката философија, се можни и разбирливи во светлина на природното Божјото откровение, кое им било делумно достапно на античките философи, а кое, секако, не е во спротивност со натприродното библиско откровение.²⁶⁴ Токму од овој аспект „се објаснува и оправдува преобразувачката рецепција на стоицизмот во христијанската етика, т.е. сублимација на природната

²⁶² Апостол Павле бил запознаен со стоичката, како и воопшто со античката мисла. Јован Зизијулас, 2008, 70-75; Дражен Н. Периф, 2015, 66-69. Св. Јустин Маченик и Философ ги пофалува стоиците за нивното етичко учење (*Apologia secunda* 8, 1). Според сведоштвото на Евсевиј Кесариски, (*Historia ecclesiastica*, 5, 10) Пантен, основачот на александриската школа, пред својата конверзија во христијанството бил стоик. За Ориген, стоицизмот е „секта која не треба да се презира“. *Contra Celsum*, 1, 5, 64; 4, 45; 48; 54. На Тертулијан, Блажен Ероним и Лактанциј особено им бил близок Епиктет. На Исток, делото на овој стоички философ, (*Раководства*) било користено во монашките средини под името на св. Нил Анкирски (VII век). Ранохристијанските автори, заради философска експликација на својата вера се обиделе да христијанизираат повеќе стоички идеи и доктрини. Најголемиот дел од нив биле од областа на етиката: концепцијата на природниот закон, животот согласно природата, учењата за страстите и бестрастието, за доброто и добродетелите. Но, како што забележува Столјров, „во своите крајни точки, христијанството и стојата не само што не се согласни, туку се дијаметрално спротивставени“. А. А. Столяров, 1995, 335. За христијанскиот однос кон стоицизмот, погледни: *Истиот*, 329-335.

²⁶³ Како што забележува Берtrand Расел, стоичката школа е „најмалку хеленска. Раните стоици во најголем дел биле Сиријци, а доцните – пак, повеќето Римјани. [...] Стоицизмот за разлика од чисто грчките философски учења емоционално е построг и во некоја смисла, фанатичен, но, тој исто така содржел и религиозни елементи од кои светот имал потреба, а грците не можеле да ги дадат.“ Некои автори претпоставуваат можност од присуство на халдејски влијанија во стоицизмот. Bertrand Russell, 1945, 252. Макс Поленц, особеноста на стоицизмот се обидел да ја објасни со семитскиот менталитет на неговиот основач Зенон. Основните црти на тој менталитет според овој автор се: 1) фатализмот и интересот за мантиката; 2) антропоцентризмот; 3) поимот за етичкиот долг, кој за првпат влегува во основата на етиката; 4) стремежот сè да биде сметано за телесно, освен општите поими, нешто што е туѓо на хеленскиот дух, а се чини дека е карактеристично за семитите. Освен ова, философијата на Зенон има своевидна мисионерска насоченост, која е карактеристична за религијата. Повеќе за ова Макс Поленц, 2011, 387-414; А. А. Столяров, 1995, 21-23.

²⁶⁴ Од Ориген дознаваме дека меѓу бројните обвинувања кои ги упатува Келс против христијаните е и обвинувањето за неоргиналноста (плагијаторство) во нивното етичко учење. „Да погледнеме и на тоа како тој (Келс) мисли да го оклевети етичкото место (од нашата вера). Тој говори дека тоа во себе содржи црти кои се заеднички со учењето на другите философи и не преставува некакво посебно и ново учење. На ова потребно е да се одговори: ако правилниот поим за етичкиот закон не бил присут (својствен) на сеопштото знаење, тогаш кај оние кои го допуштаат праведниот суд Божји би било отфрлено казнувањето на грешниците. Затоа, нема ништо чудно во тоа што едниот ист Бог своето учење предадено преку пророците, и Спасителот (во Стариот и Новиот завет, б.м.), го отпечатил во душите на сите луѓе, со цел, никој на Божјиот суд да не може да има изговор, бидејќи секој човек го има барањето на законот, напишан во своето срце.“ *Contra Celsum*, 1, 4. Ориген, всушност, во својот одговор се повикува на ставот на апостолот Павле, изнесен во неговото послание *До Римјаните*: „незнабожците немајќи Закон (се мисли на старозаветниот закон, б.м.) сами од себе вршат сè по законот; тогаш тие иако немаат Закон, сами во себеси се закон; поради што делото на Законот е напишано во нивните срца, та затоа се управуваат според Законот, бидејќи нивната совест им сведочи за тоа, и нивните мисли помеѓу себе се обвинуваат или оправдуваат, во оној ден кога, кога, според моето благовестие Бог преку Исуса Христа ќе ги суди тајните на луѓето.“ Рим. (2, 15).

правда (вистина) до благодатните висини“.²⁶⁵ Некои етички поими од стоицизмот, во нивната христијанизирна варијанта, свети Јован веќе ги имал пред себе во христијанското предание. Но тоа, секако, не ја исклучува неговата лична запознаетост со стоичката и воопшто хеленската философија. Препознавањето на одредени етичко-терминолошки елементи и мотиви од философските концепции на антиката во мислата на Златоуст не е спорно, но тезите за наводниот платонистички или стоички карактер на неговата етичка мисла се крајно спорни. Основно промашување на истражувањата кои ја „читаат“ етичката мисла на светителот, исклучиво, низ призма на античките етички концепции, се состои во нивниот парцијален пристап.²⁶⁶ Имено, тој е сконцентриран исклучиво на етиката. Но етиката, и во античката и во христијанската мисла, не се третира самостојно и независно од философскиот, првенствено од онтолошкиот контекст. Онтологијата ја задава основата и телелогичката на етичките начела. Само кога се зема предвид онтологијата, како позадина на етиката, станува јасно зошто идентични или мошне блиски етички начела и формулации во различен онтолошки контекст добиваат различно значење. Секој обид, етиката во античката или христијанската мисла да биде третирана како самостоен, автономен дел, неминовно води кон редукција и симплификација во претставувањето на етичките доктрини. Добропознатите синтагми на свети Максим Исповедник: „Вистината е постара од доброделта“ и „вистината не е заради доброделта, туку доброделта заради вистината“ (PG 90, 1221 AB) – се прифатливи, не во помала мера, и за античките философи. Без спознанието на вистината за битието не може да бидат втемелени и етички начела. Потврда за ова е Сократовата и Платоновата реакција против софистичкиот релативизам. Сократ, философот, кој, според зборовите на Кикерон, ја симнал философијата на земјата, во центарот на својата етика ги става општите поими, кои подоцна кај Платон се „трансформирани“ во вечните идеи. Етиката кај Платон има

²⁶⁵ Георгије Флоровски 1997, 210. Паул Алберт забележува дека на планот на моралното учење помеѓу христијанството и стоицизмот има голема блискост. Но таа не мора да се должи на христијанското позајмување од стоицизмот. Ниту стоиците биле христијани, ниту Златоуст бил стоик. Во историјата на човештвото може да се појават мислителите, кои за определени етички прашања застапуваат слични гледишта, независно од тоа што припаѓаат на различни интелектуално-културни традиции. Paul Albert, 1858, 218.

²⁶⁶ Овој парцијален пристап се манифестира на неколку нивоа. Прво, на етиката кај Златоуст ѝ се пристапува независно од богословскиот и философски контекст на христијанската мисла. Второ, во областа на етиката селективно се одделуваат одредени етички начела од Златоустовата мисла без да се има предвид интегралната целина на христијанската етика. Трето, се занемарува континуитетот на христијанското предание, па, свети Јован се зема самиот по себе, без христијанската традиција на која тој припаѓа. На пример, не се земаат предвид достигнувањата на богословско-философската мисла кај кападокијците, со чиешто творештво свети Јован, несомнено, бил запознаен. За последново, погледни: Панајотис Христу, (2010), 89-92; S. G. Papadopoulos, 1998, 97-125.

метафизичка основа и цел. Добродетелта е можна преку спознание на оние нешта кои постојат *самите по себе*, односно преку постапното умно издигнување над мноштвениот појавен свет и учеството во вечните идеи.²⁶⁷ Главната цел на бесмртната душа е нејзиното враќање во трансцедентниот свет на идеите, каде што таа може да ја созерцува врховната идеја за Доброто. Во однос на неа (врховната идеја), се соединети гносеолошките, онтолошките и етичките аспекти на Платоновата философија.

На прв поглед, ставот за онтолошката втемеленост на етика може да биде доведен во прашање кога станува збор за Аристотеловата теорија на моралот. Имено, тој го завршил процесот на формирањето на етиката и го определил нејзиното место во општата структура на философското знаење, како практична философија. Тој ја прекинал „папочната врска на етиката со метафизиката“, со цел да покаже дека таа се однесува на дејствијата, кои се надвор од метафизичката предодреденост и имат индивидуално-морален карактер. Етиката е заинтересирана за добродетелите, а не за вистината, без разлика на тоа колку овие два поими се блиски, сепак, тие „ниту се допираат, ниту се поистоветуваат“. Но, како што забележува Гујсенов, „Аристотел ја одделил етиката од метафизиката, не во смисла на тоа дека ги одрекува метафизичките основи на човечкото поведение (можеби нив ги нагласил поконкретно одошто Платон). Тој ги разделил различните философски дисциплини и јасно го означил сопствениот предмет на секоја од нив“.²⁶⁸ Меѓутоа, главните доктрини во Аристотеловата етика не би биле разбирливи без целината на неговата философија и конкретно без метафизиката, како нејзин врв. На пример, неговиот „радикален емпиризам во етиката“²⁶⁹ не е разбирлив независно од отфрлањето на Платоновото учење за самостојноста на вечните идеи, и ставот дека тие (формите) не постојат надвор од материјата.²⁷⁰ За Аристотел, онтолошката смисла на добродетелите се состои во тоа што тие се дејствија во кои се остваруваат можностите на човековата природа и се постигнува крајниот телос на човечкиот живот – евдајмонија, како цел самата по себеси. Во философијата на Аристотел, аретолошката теорија не е поврзана со метафизичката идеја за Доброто (*EN* 1096 b 25-26), туку со доброто на човекот, како

²⁶⁷ Платон, својата спознавателната вертикала, ја дели на четири степени: *eikasia*, (изобразување); *πιστις*, (доверба, вид мислење); *διάνοια* (размислување); 4. *νόησις*, мислење. *Respublica*, 509d-511d „Четириите состојби на душата додај им ги на четириите отсечки: умствената додај ја највисоката отсечка, разумноста на второстепената, верата и веројатноста на третата, а предоплаганите претпоставки на последната“ *Политеја* 511d (прев. Елена Колева, 329.) Двата најниски спознавателни степенa, Платон често ги именува со заедничко име *δόξα* (мислење, убедување, уверување).

²⁶⁸ А. Гујсенов, 2003, 147.

²⁶⁹ Витомир Митевски, 2008, 43.

²⁷⁰ „Суштина и форма е дејствителност.“ (*ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν*). *Met.* 1050 b 2.

иманентна цел на човековото суштествување и живот. Аристотел ја пренесува трансцедентната *норма* во пространството на волјата и дејноста на човекот и етиката ја заснова врз својствата на човечката природа, зашто среќата (евдајмонија) се наоѓа во самиот човек, а моралната личност е самата за себе закон („νόμος ὄν ἑαυτῷ“ *EN* 1128 a 32) правило и мерка за вистината („κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν“ *EN* 1113 a 33, 1176 a 18).

Воопшто не изненадува тоа што Аристотел, во светлина на својата метафизика, целта и смислата на етиката не ја гледа во интелектуалното спознание на добродетелта, туку во дејноста (πρᾶξις - постапката) и дејствувањето (ἐνέργεια) на човекот, изземни од причинско-последничните односи. Имено, постапката (делото) од страна на Аристотел е определена како целосно свесен чин, извршен заради самиот него.²⁷¹ Превосходството на добродетелното дејствување произлегува од превосходството на дејствувањето како стварност. Аристотел ја поврзува и ја поистоветува енергијата со остварувањето, прифаќајќи дека енергијата е „постоење на стварите... во смисла на остварување“ (*Met.* 1048 a 31) на одредена суштина.²⁷² „Дејственоста претходи на способноста (можноста) според станување и време“ (ἢ ἐνέργεια καὶ οὕτω προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον), но и според суштина (οὐσία). (*Met.* 1050 a 2-5 спореди 1050 b 5). Според Хајдегер, Аристотел е првиот според кого „да се биде подвижен се разгледува како прашање и поим за битието на човекот“.²⁷³ Етиката се однесува на битието на човекот, односно на неговото дејствување, својствено на неговата природа. Аристотел, согласно своите метафизички гледишта, во етиката дава предност на постапката, наспроти моралната состојба (ἔξις - стабилен нарав). Тој во *Евдемова етика* говори: „Дејателноста е подобра од расположението (διάθεσις синонимно за ἔξις)“.²⁷⁴ Според З. Бехлер, токму во ова се состои онтолошката основа на Аристотеловата етика.²⁷⁵ Доблесното дејствување, како цел самата по себе, е всушност е актуализираното битие на човекот. Дејствувањето според доблеста, како онтолошки чин на себеостварување на човековото битие, ги исклучува надворешната

²⁷¹ Постапката (πρᾶξις) за разлика од творбата (ποίησις) и делото (ἔργον) ја содржи својата цел во себе. „Таа не само што не е средство, туку за неа не треба да се мисли ниту како за цел на некое средство, ниту како за последица на некоја причина.“ О. П. Зубец, 2019, 55.

²⁷² За ова С. С. Хурожи, 2010, 166-168. „нема некое друго дело покрај дејателноста, таа дејателност се состои во тоа што дејствува“ (*Met.* 1050 a 35).

²⁷³ (М. Хајдегер, „О существе и понятия φύσις Аристотель“, *Физика*, Б 1.) цит. според О. П. Зубец, 2019, 55.

²⁷⁴ (*EE*, 1219a 32).

²⁷⁵ Z. Bechler, 1995, 199.

мотивација и придобивки.²⁷⁶ Затоа, теоретската енергија има предност во однос на практичната. „Од практичните енергии, повеќе или помалку придобиваме понешто настрана од дејствувањето“ но, теоретската енергија која „се сака самата поради неа“ е совршената и најевдајмонична.²⁷⁷ Според неа човекот, согласно теоретскиот аспект на умот (најбожествениот свој дел), е најсроден на божествената енергија. Тука, не може, а да не се препознае „паралела“ помеѓу овој етички став на Аристотел и неговото учење за Неподвижниот двигател (ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, *Met.* 1072 a, 26), како чиста актуелност, односно мисла која се мисли самата себе (ἡ νόησις νοήσεως νόησις, *Met.* 1074 b, 34).

Онтолошката втемеленост на етиката е особено евидентна и кај стоиците. Нивната школа во својот доцен римскиот период била препознатлива пред сè според своето етичко учење, кое стекнало широка популарност и меѓу пошироките народни маси. Меѓутоа, во стоичката монистичка концепција, логиката, физиката и етиката се три органски неразделни аспекти на философијата (види Диоген Лаертиј, *Vitae philosophorum* 7, 40). Стоиците помеѓу себе спореле за редоследот на деловите на философија, не поради нивно аксиолошко градирање, туку поради редоследот на нивното изучување.²⁷⁸ За онтолошкиот карактер на стоичката етика доволно сведочи нејзиното главно начело: да се води „живот во согласност со природата (ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν), а тоа е исто што и доблесен живот, зашто природата не води кон доблест.“²⁷⁹ Во јазикот на стоиците тоа значи да се живее согласно разумот, кој е сингенијален со општиот Логос, како главно космолошко-онтолошко начело.

Како во однос на античката философија, така и во однос на свети Јован Златоуст треба да биде земена предвид онтолошката основа на етиката. Нешто што не е направено во погоре споменативе истражувања, во кои етичкото учење на свети Јован се одделува од контекстот на христијанската традиција. Наместо парцијалност е потребен холистички пристап. Точката на гледање која овозможува широк поглед и вистинско расветлување на посебноста на христијанскиот етос кај Златоуст е христијанското учење за личноста како онтолошки поим. Низ призма на личносната онтологија, која претставува новитет, внесен во историјата на човештвото од страна на патристичката мисла, може да биде разбрана посебноста на христијанскиот етос,

²⁷⁶ За Аристотел колку што човекот е ἀρχή на енергијата, толку и енергијата е ἀρχή на човекот. Затоа што неговата природа се остварува во доблесното дејствување.

²⁷⁷ *EN* 1178a-1178b.

²⁷⁸ John Sellars, 2009, 81.

²⁷⁹ *Vitae philosophorum*, 7, 87.

наспроти етичките концепции во античката философска мисла.²⁸⁰ Во наредното поглавје, ќе се обидеме да покажеме дека во јазикот на свети Јован Златоуст и други христијански автори, поимот ἦθος има не само морално, психолошко, социјално туку и онтолошко значење.²⁸¹ Но, претходно ќе направиме еден краток осврт кон семантиката на ἦθος во античката литература.

3. Историско-семантички осврт кон поимот ἦθος

3.1. Осврт кон античкото поимање на ἦθος

3.1.1. ἦθος како вообичаено место

Во античката книжевност ἦθος (во множинска форма како ἦθεα), првенствено се однесува на место, престојувалиште на луѓе или животни, воопшто на вообичаено (соодветно) место на пребивање, живеење, хранење. Со ова значење се среќава кај Хомер. На пример, тој решителноста на Парис, ја претставува метафорично преку сликата на коњ кој брза кон пасиштата (μετὰ τ' ἦθεα καὶ νομὸν ἵπλων).²⁸² Хесиод во *Дела и дни* говори дека дел од хероите од страна на Зевс биле сместени во островот на блажените (τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντον καὶ ἦθε' ὀπάσσας). „Далеч од луѓето живот и помин на други им даде“²⁸³ односно место, каде што ќе го поминуваат животот. Херодот во својата *Историја* при раскажувањето на хронологијата на Египќаните спомнува период во кој „сонцето четири пати отстапило од вообичаеното место“.

²⁸⁰ Во овој контекст треба да биде забележано дека поимот онтологија во христијанската мисла нема исклучиво метафизичко значење, туку, истовремено, се однесува и на светот и историјата. Како што забележува Каприев, историско-метафизичката неразделност („историометафизиката“) е една од клучните оскини точки на византиската философија. „Историјата и метафизиката не се во кореспонденција или согласност. Тие се едно исто. Историјата е епифанија на метафизичкото.“ Историјата не е туѓа на битијните начела (логосите на творението, кои своето единство го имаат во Божјиот Логос), а тие не се апстрактно-метафизички фундаменти, кои се над секое движење, време и материја. Историјата и покрај човековата огреволеност не е простор на декаденција, зашто во неа се остварува Божјиот домострој на човековото спасение, кој истовремено има и историски и есхатолошки карактер. „Историометафизиката“ својата основа ја има во базичните претпоставки на христијанскиот светоглед: 1) создавањето на светот и на човекот како боголико битие; 2) воплоетувањето Христово; 3) богочовечката синергија; 4) насочноста на историјата кон есхатонот, но и оприсутнувањето на есхатонот во неа, преку човековото заедничарење со Христос. Георги Каприев, (2014), 32-36; спореди: Максим Васиљевиќ, (2007), 29-38. Центар и главен критериум за историско-метафизичкото единство е Христовата Богочовечка личност, во која, божествената и човечката природа се соединети неразделно и без мешање. „Сé што е соединето со Христос е спасено“. Овој сотириолошки аргумент на светите отци го оправдува христијанското користење на поимот онтологија во однос на човекот и светот.

²⁸¹ „Во источната христијанска богословска мисла, онтологијата, гносеологијата и антрополошката проблематика мошне тешко би можела да се разгледува одвоено. Во извесна смисла оваа проблематика самата по себе претставува една комплексна целина.“ Бранко Георгиев, 2012, 236.

²⁸² *Hom. Il. VI*, 511. Во македонскиот превод на Михаил Д. Петрушевски, (1982, 130): „носете лесно го носат в познати пасишта коњски“ односно места на кои вообичаено коњите пасат. Подоцна ќе разгледаме врската помеѓу ἦθος - ἔθος. Изразите ἦθεα и νομὸν заедно го означуваат точно она посакувано место кон кое стреми животното.

²⁸³ *Hes. Op.* 167 (прев. според Витомир Митевски, 1996, 52).

(тетράκις ... ἐξ ἠθέων τὸν ἥλιον ἀνατεῖλαι).²⁸⁴ Кај Платон во *Закони* стои дека убиениот ќе го прогонува својот убиец, доколку тој остане на местата (ἐν τοῖς ἡθεσι) каде што живеел убиениот. Затоа, сторителот на убиство треба во време на една година да ги напушти сите домашни места (πάντας τοὺς ἡθεσι οἰκείους τόπους) на убиениот.²⁸⁵ Тоа се места каде што убиениот вообичано (по својот обичај) се врткал (ἐν τοῖς ἡθεσι τῆς ἑαυτοῦ συνηθείας ἀναστρεφόμενον).

Заедно со ἦθος за означување на место се користат и зборовите τόπος и νομός. Првиот израз се користи во една општа смисла на место (простор, местоположба)²⁸⁶, додека νομός означува ограничена територија, којашто располага со природни ресурси и храна, на пример пасиште. Хесиод во своите совети за зимото, пренесувајќи ги народните верувања за полипот, пишува: „додека зимски се дните та полипот краци си глода в својата куќа без оган и живеалиште бедно. Сонце не го буди него нит’ пак на паша го води“ (οὐδε οἱ ἠέλιος δείκνυ νομὸν ὀρμηθῆναι)²⁸⁷ За разлика од τόπος и νομός, ἦθος е вообичаено место, неговото значење упатува на обичај, односно востановен поредок кој е поврзан со конкретен простор.

3.1.2. ἦθος како обичајно правило и нарав

ἦθος со своето значење се доближува до значењето на правило и неслучајно, се среќава заедно и со νόμος (закон, правило). Херодот (*Hdt.* 1, 136-199), обичаите и традициите од различни области на социјалниот живот на источните народи ги именува νόμος. Хесиод (*Th.* 417) говори за принесување на жртви на боговите според законот (κατὰ νόμον) односно според востановениот обичај (правило), поредок или обред.²⁸⁸ Истиот поет (*Th.* 66 стих, чија автентичност не е сигурна) раскажува како Харитите заедно со Химерос „μέλλονται, πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν“- „закони, правила чесни на сите бесмртни бози слават“.²⁸⁹ Кај Еврипид во

²⁸⁴ *Hdt.* 2, 142, прев. Даница Чадијковска, 1998, 169. *Hdt.* 1, 15: „протерани од своите живелишта (ἠθέων) од скитските номади“; *Hdt.* 7,125: „Лавовите ... напуштајќи ги своите дувла“.

²⁸⁵ *Pi. Lg.* 865 e: „домашни и заеднички места“ (прев. Елена Колева, 352).

²⁸⁶ *Aesch. Eum.*, 249: „χθονὸς γὰρ πᾶς πελοῖζανται τόπος“ односно воопштено целата земја.

²⁸⁷ *Hes. Op.* 526 (прев. Витомир Митевски, 1996, 68).

²⁸⁸ Во македонскиот превод стои: „по обредот жртвен принесува дарој“ односно според обредот на жртвување кој е вообичаен и утврден. (Марија Чичева – Алексиќ, 2001, 51).

²⁸⁹ „Добрите нарави на боговите ... слават“ (прев. Марија Чичева – Алексиќ, 2001, 35). Р. С. Платонов (2015, 30) ἦθεα го разбира како нарави, а не како правила. Според него, ἦθεα се однесува на непроменливата природа на боговите. Христо Јанарас (2009, 456) ова место кај Хесиод го наведува како пример, како ἦθος постепено започнува да ги означува градските населби, кои се придружуваат кон обичаите, наследени од своите претци.

Μεδεја (238-239) стои: „А, на куд и закони на куќата од дома ненаучена“.²⁹⁰ И νόμος и ἥθος се однесуваат на веќе востановен социјално-културен, религиозно-морален обичај, или воопшто на поредок, својствен за определна личност или заедница. Помеѓу двата поими постои тенка граница. Νόμος, повеќе упатува на пропишан поредок (закон правило) додека пак, ἥθος на (вообичен, традиционален) поредок, кој има основа во природата (наравта) на човекот, но и кој се формирал со текот на времето. Двата поима, условно, можат да се разграничат како внатрешен и надворешен извор на поредокот во заедницата, односно како нарав и закон, морал и право.²⁹¹ Обичајот претходи на правото и пропишаниот морал. „Тој е заедничка претходна форма во која правото и моралот се содржани како сè уште неразвиени и неразделени.“²⁹² Платон во *Закони* ја објаснува врската помеѓу обичаите како непишани правила (ἄγραφα νόμιμα) и прадедовски закони (πατρίους νόμους) од една страна и пропишаните важечки закони, од друга страна. Првите во строга смисла не се закони, но како „прадедовски и сосема древни правила“ треба да бидат почитувани затоа што тие се „врските на секое државно устројство и се на средина меѓу сите воспоставени и определени во писмен облик закони.“ „Да не испуштиме ништо ни големо ни мало од она кое некој би го нарекол – закони, обичаи, или начини на дејствување (δύναμιν ὅσα νόμος ἢ ἔθη).“²⁹³

Второто не помалку распространето значење на ἥθος освен обичај, е и нарав (карактер).²⁹⁴ Хесиод во *Дела и дни* (78) опишувајќи го создавањето на Пандора укажува дека Хермес и всадил „лажни и ласкави зброј и уште лукава нарав“ (ἐλίκλοπον ἥθος).²⁹⁵ Нејзината лукавост не е стекната, туку и е присушта на нејзината природа. Таа како лукава е создадена. За значењето на ἥθος особено е интересна познатата и загадочна изреката на Хераклит (фр. 119): (ἥθος ἀνθρώπων δαίμων). Во науката постојат различни мислења за тоа што всушност овде означува зборот δαίμων.²⁹⁶ Според тоа и

²⁹⁰ (прев. Катерина Колозова, 1994, 44).

²⁹¹ Како што е познато, мислата и философијата на Сократ во голем степен е испровоцирана од софистите. Тие, од аспект на својот релативизам, сметале дека уредувањето и законите во полисот немаат метафизичка основа, туку се плод на конвенција. Затоа во различни градови постојат различни закони.

²⁹² Густав Радбрух, 2008, 64.

²⁹³ Plato, *Lg.* 793 b, c, d. (прев. Елена Колева, 262).

²⁹⁴ Самото значење на грчкиот израз *χαρακτήρ* (печат, особеност) нема етичко значење. Кај Херодот (1, 57) се говори за белегот на јазикот (*γλώσσις χαρακτήρα*) на потомците на Пелазгите.

²⁹⁵ Hes. *Op.* 78. (прев. Витомир Митевски 1996, 48).

²⁹⁶ Според Гатри, ваквото разбирање на Хераклитовата изрека ја открива нејзината етичка содржина и укажува на одговорноста на човекот. Guthrie, 1962, 319, 482. Сократ во својата *Апологија* говори дека дајмоните се некакви вонбрачни деца на боговите и нимфите. Пророчицата Диотима во *Гозба* открива дека дајмоните се посредници помеѓу боговите и луѓето. Сократ имал свој дајмон, кој го насочувал при донесувањето на неговите одлуки. Според Реале, улогата на дајмонот во животот на Сократ не е поврзана непосредно ниту со достигнувањето на философската вистина, ниту пак со етичките избори,

различно и се преведува оваа изрека на Темниот философ од Ефес: „наравот на човекот му е судбина“, ²⁹⁷ или пак, „етосот му е божество на човекот“.²⁹⁸ Зборот „дајмон“ во античкиот свет имал различни значења. Понекогаш, тој се употребувал како синоним за божеството. Хесиод пак за дајмоните говори како за „чувари добри од зла, закрилници на луѓето смртни“. (Hes. *Op.* 122; спореди Хераклит, фр. 63). Постоеле верувања дека душата на човекот е паднат дајмон, кој после повеќе инкарнации ќе се појави во својот божествен вид.²⁹⁹ Гатри ја објаснува изреката на Хераклит во духот на овие верувања. Според него, човековиот карактер е потенцијално божествениот дел (аспект) на самиот човек, односно неговата душа.³⁰⁰ Во античките верувања била распространета претставата дека секој човек од раѓањето има свој бог или дајмон. Дајмонот е нешто налик на ангел чувар или персонификација на судбината. Оној кој добил „добар бог“, тој е среќен (ευδαίμων - оној кој има добар дајмон), додека, оној кој има лош бог е несреќен (κακοδαίμων). Ваквите верувања го подразбирале иземањето на човекот од моралната одговорност за неговите дела и постапки. Хераклит го отфрла ова народно верување. Според него, моралниот карактер на човекот, односно самиот човек ја определува својата добра или лоша судбина.³⁰¹

Платон во *Тимај* говори дека „бог му дал секому од нас дајмон“. Тоа е највозвишениот дел на човековата душа, преку кој, таа е поврзана со „небото“ - вечниот духовен свет.³⁰² „Негувајќи го постојано божественото во себе си и живеејќи

туку со личните одлуки и постапки. Имено, дајмонот го претпазува од некои дејствија кои би биле штетни за самиот Сократ. Джовани Реале, 1997, 71. Но, сепак, за постапките од кои го запазува дајмонот Сократа, не може да се каже дека се без етички импликации. За разбирањето на Сократовиот дајмон погледни и кај Витомир Митевски, 2016, 53-57.

²⁹⁷ Витомир Митевски, 1997, 153; За толкување на фрагментот и објаснување на преводот на дајмон, погледни: *Истиот*, 231.

²⁹⁸ W. K. C. Guthrie, 1962, 482. Георгиос Манзаридис (2011, 15): „етосот е божество за човекот“.

²⁹⁹ Според Емпедокле, (фр. 115) од нужноста и боговите, дајмоните се осудени поради своите престапи да луѓаат три илјади лета, далеку од блажните. Витомир Митевски, 2016, 206. Но ако, тие научат да живеат во морална чистота повторно ќе се подигнат како „богови со најголема чест“. Според Емпедокле, дајмонот, кој го следел патот на Судирот, е казнет со тоа што бива заробен во тело. За да го заслужи ослободувањето, тој мора, како благословените луѓе од златната доба, да се сврти кон служење на Афродита или Љубовта. Неговата конечна награда се состои во целосното ослободување од смртното тело и враќањето на божествениот дигнитет. W. K. C. Guthrie, 1965, 263-264.

³⁰⁰ W. K. C. Guthrie, 1962, 482.

³⁰¹ Дајмонското, како различно од божественото, играло значајна улога во хеленската народна религија. Во *Одисеја*, многу настани од физичкиот или ментален свет се препишуваат на безимените дајмони. Во народното верување била вкоренета претставата за злобните дајмонски сили, кои ја предизвикуваат кај човекот ѓтл. Тој обземен од неа, всушност не делува самостојно и свесно, и на тој начин, е амнестиран од моралната одговорност за своите постапки. За ова повеќе кај E. R. Dodds, 1951, 38-40. Според Лебедев, Хераклит се залагал за принципот на внатрешена морална слобода на човекот, принцип, којшто подоцна кај Сократ и стоиците има фундаментално значење во нивната етика. A. B. Лебедев, 2014, 408. Моралната слобода, несомнено, подразбира и морална одговорност на човекот.

³⁰² За антиката е карактеристично двојно разбирање на душата. Со зборот душа се опфатени два ентитета: 1) смртна душа, поврзана со телото, која по смртта исчезнува; 2) божествен дел на душата, или

во постојана слога со својот дајмон тој е исклучително среќен.³⁰³ Платон јасно ја подразбира можноста на човекот да живее согласно или спротивно на својот дајмон. Може да се каже дека тој, всушност, прави своевидно „помирување“ на двете спротивставени етички концепции: детерминизмот и волунтаризмот. Етосот е нешто што постојано човековата душа ја „влече нагоре“, но, поради нејзината врска со телото, таа останува приврзана за страстите и материјалното.³⁰⁴ Во светлина на овие зборови на Платон, може да се каже дека двете разбирање на дајмонот како божество или како судбина не се исклучуваат. Тие можат да бидат разбрани како два аспекта на етосот, како божествен дел на човековата душа, но и како судбина, која самиот човек си ја запечатува, во зависност од тоа дали живее согласно или спротивно на својот дајмон.³⁰⁵

Според Хајдегер, ἦθος во изреката на Хераклит треба да се толкува во согласност со неговото првобитно значење на место каде што човекот е населен, (сместен), место на неговото живеење, односно конкретен простор на човековиот живот. Ἦθεα како дом на човекот му дава релативна сигурност (безбедност). Тоа е место каде што тој е „свој на своето“. Според ова толкување, кога Хераклит тврди дека човековиот етос е дајмон (δαίμων – дух) односно божеството, тој етосот на човекот го доведува во врска со просторот на човековото живеење, а тоа е егзистенцијалната близина и заедница со Бога.³⁰⁶ Човекот е вистински дома и е вистински свој односно верен на својата нарав, само кога е заедно со Бога. Етосот го одредува она што човекот е, односно неговата суштина. Етосот се однесува на онтологијата, а не на етиката.³⁰⁷

душа како таинствен дајмон, кој претрпува повеќе мигарции. Тој според својата суштина е божествен и чезнее кон божеството, при кое се враќа преку прочистување и знаењето. Изгледа дека дури и кај Аристотел, кој ги остро ги одрекува бесмртноста на душата и учењето за реинкарнација, е присутна идејата за божествен дел на душата. Имено, тој говори за теоретскиот ум, кој е „божествен и вечен“, „друг род душа“, кој по смртта се одделува од човекот како „вечно од угинливо“. *De anima*, 413 b 24; 430a 20; спореди: *Met.* 1070 a 25.

³⁰³ Платон, *Тимај*, 90 b, c; (прев. Витомир Митевски, 2005, 97-98). Платон во своите *Закони* говори дека секој маж треба да си ја сочува благоприличноста преку прикривање на претераната радост и пресилната болка, односно „и во случаи кога сопствениот дајмон ја поттикнува среќата на човекот, или кога дајмонот се противи на дејствувањето.“ *Закони*, 732 c, (прев. Елена Колева, 189).

³⁰⁴ Платон, *Тимај* 90 a: „За најважниот дел на душата во нас треба вака да размислуваме; бог му дал секому од нас дајмон. Тоа е оној дел за кој велите дека се наоѓа на врвот од нашето тело, а со оглед на тоа што е сроден со небото, нè крева од земја нагоре, затоа што, право говорејќи, ние не сме изданок на земјата, туку на небото. Таму каде што првобитно се родила душата, божеството ја прикрепило главата како наш корен, а потоа го исправило целото тело“. Троделноста на душата е последица на нејзната врска со телото од коешто таа треба да биде ослободена. Оваа подвоеност во Платоновата антропологија и психологија е онтологизирна.

³⁰⁵ Во овој контекст не треба да се заборава и толкувањето на дајмонот как совест, односно како Божји глас во човекот потсетува на христијанското разбирање на совеста.

³⁰⁶ М. Хайдегер, 2003, 215-216.

³⁰⁷ Според Христо Јанарас, „Хајдегер се ограничува на забелешката дека ваквото сфаќање на етосот не се однесува на етиката туку на онтологијата. [...] Меѓутоа, Хајдегер не пристапува кон дефинирање на

Христо Јанарас, како и Гергиос Манзаридис, се повикуваат на ова толкување на Хајдегер, да обезбедат појдовна основа за христијанското толкување на етосот низ призма на личносната онтологија, карактеристична за христијанската теологија од Исток. Изреката на Херакит е „погодна“ за објаснување на онтолошката заснованост на етосот во духот на христијанската персонална (релациона онтологија). Меѓутоа, како и во случајот со егзегезата на Хајдегер, така и во случајот со христијански мотивираното толкување, всушност станува збор за реконтекстуализација на Хераклитовата изрека, а не за нејзината изворна порака. А. В. Лебедев, пак, во својот поран превод, ἦθος – го преведува как личност (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων – личноста е божеството на човекот).³⁰⁸ Но подоцна, истиот научник ἦθος го преведува како нарав.³⁰⁹

Изразот ἦθος се среќава и во уште еден фрагмент (78) сочувван од Хераклит, кој гласи: „ἦθος ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνῶμος θεῖον δὲ ἔχει“ - „човечката природа нема вистински расудок, а божествена има.“³¹⁰ Кај Дилс и Кранц ἦθος се преведува како суштина, (герм. *wesen*) што соодветствува на нарав, како природа на човекот воопшто, а не во смисла на карактер на поединечен човек.³¹¹ Ова повторно нè навраќа на разбирањето на етосот како онтолошка, а не етичка категорија. Етосот на човекот е вкоренет во неговата природа, дури и се поистоветува со неа.

Во контекст на Херакитовото користење на овој поим, но и надвор од него, неизбежно е да се постави прашањето дали е можно сопостоењето на сите овие значења на ἦθος: судбина, божество, суштина (природа) и нарав? Дали сите овие значење во различни контексти може да означуваат различни страни на поимот ἦθος? Овој поим очигледно поседува исклучително богата и широка семантика: 1) дом (вообичаено место), вообичаени навики и обичаи; 2) општа природа на човекот, со која тој е поврзан со божеството; 3) нарав, односно морално однесување од кое зависи судбината на човекот; 4) нарав, (во психолошко-морална смисла), односно карактер на поединецот, кој му е вроден, но исто така и се формира под влијание на околината. Прифаќањето на различните значења на ἦθος и нивните меѓусебни комбинирање не зависи само од првичниот контекст, туку и од концепциската позиција на современото толкување.

последниците од поистоветувањето на онтологијата и етиката, поистоветувањето на етосот и битието, на кошто укажува Хераклитовата дефиниција.“ Христо Јанарас, 2009, 457.

³⁰⁸ Лебедев А. В., 1989, 243. Поимот личност не соодветствува на античкиот контекст.

³⁰⁹ А. В. Лебедев, 2014, 187.

³¹⁰ (прев. Витомир Митевски, 1997, 143).

³¹¹ Лебедев дава два различни превода: „човечката натура нема (не обладает) разум, а божествената има“ но и „човечката нарав нема разум, а божествената има“.

Во продолжение ќе ја разгледаме врската на ἥθος со ἔθος навика (обичај),³¹² на којашто упатува општото историско искуство на човекот. Имено, човекот ги создава обичаите, односно културата, таа, пак, има повратно влијание врз неговата нарав. Од една страна, ἥθος е нешто што е постојано во природа на човекот, од друга страна, ἥθος е променлив и се обликува под влијание на надворешната средина во која тој живее. Херодот (Hdt. 2, 30) говори дека Етиопјаните прифаќајќи ги египетските обичаи и станале попитоми.³¹³ Обичајот влијае врз наравта на човекот.

Кај Софокле со ἔθος се изразува индивидуалното искуство кое го определува начинот на дејствување. Болниот Филоктет, кој живее осамено, навикнал да станува сам без нечија помош (Τὸ τοι σύνηθες ὀρθοσει μ' ἔθος).³¹⁴ Во *Електра* (Soph. El. 372) Хрисотемида, по изнесените обвинувања од страна на Електра, говори „привикнав на вакви приказни“ (ἠθάς εἰμί πως τῶν τῆσδε μύθων).³¹⁵ Врската на ἥθος со ἔθος ја подразбира потребата од времето. Обичајот кој се практикува со текот на времето го формира моралното поведение. Платон пишува дека периодот на детството е „суштествен за целокупното етичко однесување кое се всадува преку привикнување“ (τὸ πᾶν ἥθος διὰ ἔθος).³¹⁶ Аристотел во својата етичка концепција најексплицитно ја образложил врската помеѓу практичната добродетел и навиката. За ова имал основа во претходната книжевна и философска традиција. Тој, во *Никомахова етика*, пишува: „Етичката пак доблест настанува од вообичаената навика од каде го има добиено и името кое е само поинакво од зборот навика (ἔθος) односно ,етичко лице' (ἥθος)“.³¹⁷ Во *Евдемова етика* ἥθος се определува како својство на неразумната душевна способност да ја следи разумната способност.³¹⁸ Тука треба да се има предвид Аристотеловото учење за човековата душа, која, според него, поседува различни делови или поскоро, различни способности (δυνάμεις - моќи): вегетативна, сетилна (нагонска и двигателна) и мисловна. Вегетативната и сетилната способност се својствени и за растенијата и животните. Способноста за стремеж или желбата, самата по себе не е разумна, но сепак, може да биде послушна на разумот.³¹⁹ Соодветно на

³¹² Потекнува од глаголот ἔθω односно ἐθίζω – се навикнувам.

³¹³ *Херодотова историја*, прев. од старогрчки Даница Чадиковска, 1998, 126.

³¹⁴ Soph. Phil. 894.

³¹⁵ *Електра*, (прев. од старогрчки Даница Чадиковска, 1995, 162).

³¹⁶ Plato, Lg. 792 e.

³¹⁷ *Никомахова етика*, (HE) II, 1103a, (прев. Елена Колева, 2003, 87).

³¹⁸ EE, II, 2, 1220 b 5. „Има три господаречки содржини во душата кои држат власт над праксата и вистината: сетило, ум и стремеж односно желба“. HE VI, 1238a

³¹⁹ HE, 1102, b. (прев. Елена Колева, 2003, 86).

способноста за разум и способноста за стремеж, Аристотел разликува дијаноетички и етички добродетели.³²⁰

Според Аристотел, етичката добродетел не му е дадена на човекот според природа, туку потекнува од навиката. Тој има основа за добродетелен живот во својата природа, но од правилните навики зависи дали ќе стане добродетелен. Здобивањето со етичката добродетел зависи од воспитувањето, законите и владејачките обичаи, односно таа е условена со животот во полисот, замислен како морално здрава заедница.³²¹ Етичката добродетел може да се спореди со вештината со која може да се здобиеме само преку постојано вежбање, напор и усовршување. Аристотел говори дека разумен и праведен се станува преку вршење на разумни и праведни дела, но во исто време, само оној кој е разумен и праведен може да врши разумни и праведни дела. Објаснувањето на овие две навидум контрадикторни тврдења нè упатува кон срцевината на комплексното Аристотелово учење за човекот и етичка философија. Но тука ќе се ограничимо само на неколку општи согледувања. Надворешното поведение, односно извршување на праведни дела, не значи и добродетелен живот.³²² За Аристотел навиката има исклучителна важност за добродетелта. Но сепак, таа сама по себе не е доволна. Дури може да се каже дека навиката има времена улога до целосното утврдување во добродетелите, односно додека *ἔθος* не премине во *ἦθος*.

Пресудно значење за добродетелниот живот има душевната настроеност (*ἔξις*) и волјата на добродетелниот човек. Тој треба да знае дека неговото дејство е морално правилно, да сака да дејствува поради самото дејствување и да биде свесно истраен во своите праведни дела. Аристотел го развива учењето за средината помеѓу крајностите, коешто подразбира умешност да се открие она што е правилно за поединецот во конкретни случаи и емоционални расположенија.³²³ Но, за да се дејствува етички правилно, е потребно морално спознание, што во крајна инстанца ја имплицира потребата од познанието на вистина, а тоа е веќе задача на душевните способности и ним соодветните умствени добродетели. Не може да се има правилно морално дејствување без познание, но и обратно, познанието е условено од моралното дејствување.³²⁴ Всушност, според Аристотел динамиката на добродетелниот живот се

³²⁰ S S. Meyer, 2008, 64.

³²¹ *HE*, X, 10, 1179 b.

³²² *HE*, V, 1144 a: „не се праведни тие кои го работат она кое е определено од законите, или работат неволно, или преку непознавање на суштината.“ (прев. Елена Колева, 2009, 205).

³²³ Фридо Рикен, 2001, 167.

³²⁴ Аристотел има заслуга за својот обид да го надмине етичкиот интелектуализам на Сократ. Едно е да се познава доброто, а друго е да се дејствува добро, односно да се актуализира доброто. Джовани Реале,

отварува преку постојаната меѓусебна условеност на етичките и дијаноетичките добродетели. Човековиот ἦθος е условен не само од навиката (ἔθος), туку и од умствениот дел на душата, кој е „нешто божествено.“³²⁵ Ова, пак, ја отвора можноста за онтолошкото втемелување на човековиот етос. Целта на мудроста,³²⁶ како највисоката спознавателна моќ на душата, е спознанието на вечното, на небото и божеството. Целта на етиката е среќата, таа пак не е можна без човековиот однос кон апсолутното битие на неподвижниот Двигател. Онтологијата и етиката иако се јасно разграничени, сепак, не се неповрзани.

3.2. Христијанската употреба на ἦθος

Терминот ἦθος во Библијата скоро и да отсуствува. Во Септуагинтата се среќава еднаш во *Мудрост Сирахова* (20, 26) каде што стои: „Поведението на човекот лажливец е срам (бесчестие) и неговиот срам е постојано со него.“³²⁷ И во Новиот завет ἦθος се среќава само еднаш во *Првото послание до коринтјаните* на апостол Павле, во зборовите на Менандар, кои ги цитира апостолот: „Лошите беседи ги расипуваат добрите нарави (карактери) (1 Кор. 15, 33).³²⁸ Во Новиот завет почесто се користи ἔθος за означување на обичај (религиозен, личен, колективен, народен, социјален).³²⁹ Наспроти ретката застапеност на ἦθος во Библијата, во ранохристијанската патристичка книжевност се забележува редовно присуство на овој термин, како и на

1997, 158. „Би можело да се јави двоумењето како е можно да сфаќа правилно, а да се однесува невоздржано. [...] Навистина за доблеста не е доволно сознанието и знаењето, туку таа треба да се опфати и употребува преку опитот и искуството, или, како поинаку станавме добри?!“ *HE*, 1145; 1179b (прев. Елена Колева, 2009, 210, 309).

³²⁵ *HE*, X, 1177 b (прев. Елена Колева 2003, 305).

³²⁶ Мудроста ги претпоставува и опфаќа останатите две спознавателни моќи на душата: интуитивното спознание и знаењето (науката). Сите три душевни способности имаат значење за човековиот етос.

³²⁷ „ἦθος ἀνθρώπου ψευδοῦς ἀτιμία, καὶ ἡ αἰσχρὴν αὐτοῦ μετ’ αὐτοῦ ἐνδελεχῶς.“ (Мудр. Сир. 20, 26) Во македонскиот Гаврилов превод стои: „Лагата е срамна навика; срамот е постојан придружник на лажливците“. Има уште еден пример каде се среќава ἦθος во четвртата Макавејска книга, која е се смета за неканонска: „ἐπεὶ τίνα τις τρόπον μονοφάγος ὦν τὸ ἦθος καὶ γαστρίμαργος ἢ καὶ μέθυσος μεταπαιδεύεται, εἰ μὴ δῆλον ὅτι κύριός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ λογισμός;“ (4 Мак. 2, 7).

³²⁸ „Не лажетете се: лошите зборови ги расипуваат добрите обичаи (нарави, б.м.), (μὴ πλανᾶσθε· φθειροῦσιν ἦθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί).“ (1 Кор. 15, 33).

³²⁹ Примери: „според обичајот на свештениците“ (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας) (Лука, 1, 9); „според обичајот на празникот (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς).“ (Лука. 2, 42); „И кога излезе тргна како (по обичај) кон Елеонската гора (Καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν).“ (Лука, 22, 39); мртвото тело на Христа било завиткале во платно со мириси „како што е обичај кај Јудејците да погребуваат (καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν).“ (Јован 19, 40). Апостолот Павле пред судијата Фест говори дека „не е обичај на Римјаните (ὅτι οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις) да се осудува човек на смрт пред обвинетиот да се соочи со обвинителите и пред да му се дозволи да се брани од обвинувањето“. (Дела 25, 16). „Не напуштајќи го своето собрание, како што некои имаат обичај.“ (Евр.10, 25). „Оти го чувме како зборува: Овој Исус Назареец ќе го разруши ова место и ќе ги измени обичаите што ни ги предаде Мојсеј (τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς).“ (Дела 6, 14).

именката ἠθικὴ за означување на христијанскиот начин на живеење.³³⁰ Во продолжение, врз основа на примери од христијански извори од II–IV век, пред сè од беседите на свети Јован Златоуст, ќе се обидеме да дадеме увид во различните смисловни нијанси на изразот ἦθος.

3.2.1. Христијански ἦθος

Свети отци и црковни учители говорат за христијански етос. Свети Климент Римски говори за преубавиот и великолепен (штедар) етос на христијанското гостопримството³³¹ и ги повикува христијаните да покажат љубов, достоинствена за етосот на непорочноста.³³² Христијаните се луѓе кои имаат свој сопствен етос. Според библиската терминологија, тие го сочинуваат новиот народ Божји (λαὸς τοῦ Θεοῦ) наспроти Хелените и Јудејците тие се *трет народ* (*tertium genus*).³³³ Со вчелнувањето во Црквата, христијаните добиваат нов идентитет, кој подразбира и нов етос. „Не си бил таков пред Бога, каков што си бил од детството, ниту си имал таков етос по извршеното од Бога творење (крштението, б.м.) каков што си имал од човековото раѓање.“³³⁴ Според свети Климент Александриски, на вистинскиот гностик, како што тој го именува христијански подвижник, христијаните се навистина негови браќа според: 1) потеклото од (новата) твар (κατὰ τὴν κτίσιν), односно според пресоздавањето т.е. спасението извршено од Бога во Христа; 2) истонаравноста (ὁμοίθειαν), делата на верата, мислењето и говорењето, согласни со светите и добри дела, преку кои Господ

³³⁰ Кај Страбон се среќава фразата „етичка философија“, а именката етика за првпат се среќава кај Филон Александриски (*De mutatione nominum*, 75, 2) иако и тој го користи изразот „τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν“ (76, 2).

³³¹ Свети Климент Римски, *Epistula i ad Corinthios*, (1, 2): „τὸ μελαγολοπεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἦθος“.

³³² Свети Климент Римски, *Epistula i ad Corinthios*, (21, 7): „τὸ ἀξιαγάπητον τῆς ἀγνείας ἦθος ἐνδειξάσθωσαν“.

³³³ Свети Јован Златоуст наспроти Јудејците и Хелените (паганите) за христијаните говори како за „наш народ (ἡμῶν τοῦ ἔθνους)“. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 1, 2 (PG 47, 322).

³³⁴ „Οὐκ ἦσθα γὰρ τοιοῦτος παρὰ Θεῶν, οἷος ἐκ παίδων γέγονας, οὐδὲ τοιοῦτον ἐκ τῆς θεοποιήτου πλάσεως εἶχες τὸ ἦθος, οἷον ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης γενέσεως.“ Joannes Chrysostomus, *Christi discipulum benignum esse debere*, (Sruvia), (PG 48, 1071). 43–46. За црковното предание и самосвест крштението е „бања на повторното раѓање (бања пакибытия, црклов.) во која се обновува падната човекова природа и се извршува личното соединувањето на христијаните со Христос, распнатиот и воскреснат Богочовек. „А кога се јави добрината и човекољубието на Спасителот, нашиот Бог, Он не спаси, но не според извршените од нас праведни дела, туку според својата милост, преку бањата на преродувањето и обновата од Светиот Дух (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου).“ (Тит 3, 4–5). Крштението, како фундамантален светотаински чин, ја претставува основата за учество во сета полнота на светотаинскиот благодатен живот на Црквата, чиј ценар е Евхаристијата. Во христијанското предание, изразот *παλιγγενεσία* се користи во есхатолошки контекст, во однос на воскресението на мртвите и конечното ослободување од трулежноста и злото, кое веќе е остварено во Христос. За ова погледни: Николай Афанасьев, 1993, 11–14; Александар Шмеман, 2008, 47–61. Според Јован Зизиулас, христијанинот во крштението, покрај својата биолошка, добива нова еклисиолошка ипостас, нов идентитет, кој е поврзан со есхатологијата. Станува збор за „парадоксална ипостас, којашто својот корен го има во иднината, (есхатонот), а своите гранки во сегашноста“. John D. Zizoulas, 1997, 49–63.

посакал избраните да бидат благоразумни.³³⁵ Нивната „вера се пројавува во единството на нивните избори, познанието во заедничките учења и благоразумие, а надежта - во заедничките нивни желби (стремежи кон небесни вечни блага, б.м.).“³³⁶ Свети Игнатиј Богоносец (II век) го поучува Поликарп Смирнски кон сите луѓе да се однесува според истиот (непроменлив) нарав Божји (κατὰ ὁμοίθειαν θεοῦ).³³⁷ Авторот на *Апостолските установи* (христијански спис од IV век), толкувајќи ги зборовите на апостол Петар (1 Птр. 2, 9), истакнува дека христијаните, како народ Божји, собран во Црквата, треба да ги пројават Божјите добродетели, Божјиот нарав. Христијаните, заедничарејќи со Бог во Црквата, треба својот етос да го уподобат на Божјиот етос. Во одлуките на Антиохискиот собор, одржан во 268 година, (против Павле Самосатски) стои дека Христос е τὸ ἴθος на Бог Отец. Автентичниот христијанскиот етос, всушност, е „Христоίθεια“ и „Ομοίθεια Θεοῦ“.³³⁸ Овој став е заснован во христијанското учење за човекот како боголико битие, чиј τέλος е обожението по благодат. Темел на христијанската етика е библиско-антрополошката вистина, *човекот е создаден според образот и подобие на Божјо*, според која создадениот човеков етос е иконичен (сообразен) со несозданиот божествениот етос.

³³⁵ Climens Alexandrinus, *Stromata*, 7, 12 (77, 1). Според зборовите на Георгиос Мандзаридис, христијанската вера, всушност, не воведува нова етика за човекот, туку нов човек. „Тоа е новиот човек во Христа, кој е повикан да го живее новиот живот во Христа, човекот, кој го основа својот живот врз Вистината, која го ослободува од смртта, врз Вистината која не е истоветна со знаењето, туку со животот кој не може да биде победен од смртта“. Георгиос Мандзаридис, 2011, 36. Свети Јован Златоуст, врз основа на теолошката мисла на апостолот Павле, за спасението, извршено од Христос, говори како за *второ создавање*. „Навистина, (нашето спасение) е второ создавање; ние од небитие во битие сме биле преведени. Во таа состојба во кое сме биле претходно, во состојбата на стариот (огревовен) човек сме биле мртви; сега станавме тоа што претходно не сме биле. Значи, тоа дело е навистина создавање, притоа создавање, кое го надминува првото. Од него (спасителното Христово дело, б.м.) е животот, преку него се излеа добриот живот.“ *In epistulam ad Ephesios*, 4, 3 (PG 62, 34).

³³⁶ Climens Alexandrinus, *Stromata*, 7, 12 (77, 1). Овие зборови на свети Климент претставуваат концизно сублимирање на главните елементи, кои имаат суштинско значење за христијанскиот етос и политевма: 1) спасението (пресоздавањето) на човековата природа која е воипостасена во личноста на Богочовекот Христос; 2) историските настани од Божјиот домострој; 3) есхатолошката насоченост на христијанската вера.

³³⁷ *Посланица Поликарпу Смирнском*, 1, 3 (прев. Атанасије Јефтић, 1999, 265).

³³⁸ Атанасије Јефтић, 2003, 72. Во актите на Антиохискиот собор од 341 и подоцна и во 345 година стои дека Бог Отец, раѓајќи го предвечното Синот, останува со непроменлив етос на своето божество. Атанасије Јефтић, 2003, 71-72. Очигледно, ваквото користење на етос во строго богословски контекст, во однос на непроменливиот и вечен Бог, укажува на неговото онтолошко значење. Бог го покажува својот етос во своето откровение, кое кулминира во Христовото воплотување. Затоа, црковното предание, Христа го нарекува ипостасна добродетел на Бог Отец. А во црковните химни се среќава стихот: „Твојата добродетел, Христе, ја покри небесата“, кој се однесува на севкупниот Божји домострој на спасението. *Истиот*, 2009, 410.

3.2.2. Ἦθος и κοινωνία

Една од основните егзистенцијални потреби на човекот е припаѓањето на одредена заедница во која се обликува неговиот етос. Свети Василиј Велики со право забележува: „Кој не знае дека човекот не е самотник ниту див, туку питомо и кинониско суштество? Ништо не е така својствено на нашата природа како меѓусебното заедничарење, потребата еден од друг и љубовта кон истородниот“.³³⁹ „Христијанството влегува во историјата како нов социјален ред или поскоро како нова социјална димензија. Од самиот почеток, тоа не беше првенствено доктрина, туку *заедница*. Тоа не беше порака која треба да се возгласи и пренесе и благовестие кое треба да биде објавено, туку Нова заедница, одделна и необична, која не наликува на ниту една друга. [...] Всушност, поимот *заедница* (κοινωνία) е базична категорија на христијанската егзистенција.“³⁴⁰ Во една своја беседа свети Јован Златоуст говори за тоа дека верниците двапати седмично доаѓаат на богослужение во храмот, каде што имаат можност да собеседат со пророците, апостолите и евангелистите, кои им ги изложуваат спасоносните догми (τὰ σωτήρια δόγματα προτιθέντων) и поуки, преку кои се поправа (ῥυθμίσαι - подредува) нивниот етос.³⁴¹ Формирањето на христијанскиот етос не е можно без литургиското и молитвено заедничарење, кое има не само морално-дидактичка или психолошка, туку и онтолошка димензија, затоа што претставува општење на верниците со Бога, преку неговата несоздадена енергија (благодат). Свети Јован Златоуст, во еден од своите рани списи, во кој ја споредува монашката со царската служба, забележува дека човекот, според својот етос, се уподобува (ἀφομοιοῦται) на оние луѓе со кои постојано собеседи (ὁμιλεῖ συνεχῶς). Светителот, сакајќи да ја истакне предноста и возвишеноста на монашкиот подвиг, како вистински философски живот, наспроти царската служба, истакнува дека монахот во својата молитва постојано собеседи со апостолите и пророците. Тој „го изобразува својот нарав според наравите на апостолите и пророците, а царот според наравите на военоначалниците, оружјеносците, штитоносците, луѓе кои се предаваат на виното и се

³³⁹ „Τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικὸν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῆζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον.“ *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)*, (PG 31, 917)

³⁴⁰ Georges Florovsky, 1974, 67.

³⁴¹ *In Acta apostolorum*, 29, (PG 60, 217). Свети Григориј Богослов за свети Василиј Велики говори дека неговиот пријател, испитувајќи ги длабочините Божји и заедничарејќи со Светиот Дух, „совршено го воспитал својот нарав, поучувал со возвишени зборови, и одделувајќи се од сегашните се пренасочил кон идните нешта (ὅν ἦθος ἅπαν ἐπαίδευσε καὶ ὑψηγορίαν ἐδίδαξε καὶ τῶν παρόντων ἀπανάστησε καὶ πρὸς τὰ μέλλοντα μετεσκεύασεν)“. *Funebris oratio in laudem Basilii Magni* 43, 65, 4. Христијанскиот етос се образува преку заедничарењето со Бога и пренасочување од историјата кон вечноста.

насладуваат со задоволствата и поголемиот дел од денот го поминуваат во веселби (пирови), не знаејќи ништо важно или добро, како последица од пијанството“.³⁴²

Свети Григориј Богослов укажува дека етосот не може да биде формиран набрзина и отеднаш (εὐθύς) туку постепено, во продолжение на подолго време, преку морално „најсовршен соживот“ (συνουσία τελεωτέρᾳ).³⁴³ Истиот автор говори за добродетелното изобразување на етосот согласно добродетелта. Тој, во едно свое писмо, му препорачува на епископот Теодор Тиански да се погрижи за извесни ученици и изразува желба „среќавајќи се постојано со твоето совршенство, нивниот етос да се образува согласно добродетелта (αὐτοὺς καὶ τὸ ἦθος τυποῦσθαι πρὸς ἀρετήν)“.³⁴⁴

И за античките и за христијанските автори формирањето на човековиот етос е поврзано со одредена заедница. Оние кои помеѓу себе заедничарат почнуваат карактерно да наликуваат помеѓу себе. Аристотел на едно место во својата *Никомахова етика* говори дека цврстото пријателство не се темели на ползата или наладата. Пријателската врска ја задржуваат оние личности кои си ги „засакале личните својства поради заедничкото општење, станувајќи веќе слични по карактер“.³⁴⁵ Свети Василиј Велики пишува за одредени брачни сопругници кои биле „толку сродни по својата нарав, што секој од нив ја изобразувал наравта на другиот како во огледало.“³⁴⁶ Етосната близина може да биде поврзана со припадноста на одреден социјален сталеж. На пример, свети Јован Златоуст говори за нарав (ἦθος) на робовите, што може да се разбере и као обичај, но и како морален карактер. „Таков е τὸ ἦθος (наравта, обичајот) на слугите: ако добијат мала среќа (μικρὰς εὐπραγίας) тие не го задржуваат престојувањето внатре во пријателските (блиски) граници, туку во тој час (набрзо),

³⁴² „τὸν βασιλέα δὲ συνεχῶς ὀμιλοῦντα ταξίαρχοις καὶ ὑπάρχοις καὶ δορυφόροις· οἷς δὲ τις ὀμιλεῖ συνεχῶς, τοῦτοις ἀφομοιοῦνται τὸ ἦθος. Οὐκοῦν ὁ μὲν μονάζων πρὸς τὰ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ἦθη ἐκτυποῦται τὴν γνώμην, ὁ δὲ βασιλεὺς πρὸς τὰ τῶν στρατηγῶν καὶ δορυφόρων καὶ ὑπασπιστῶν, ἀνθρώπων οἷνῳ δουλευόντων καὶ ἡδοναῖς χαριζομένων, καὶ τὸ πλέον τῆς ἡμέρας διατριβόντων ἐν πότῳ, οὐδὲν καίριον ἢ καλὸν διὰ τὸν οἶνον ἐπισταμένων. Οὕτως ἄρα καὶ διὰ τοῦτο τὸν μονήρη βίον προσήκει μακαρίζειν μᾶλλον ἢ τὸν ἐν δυναστείᾳ καὶ βασιλείᾳ καὶ σκήπτροις.“ *Comparatio regis et monachi* (PG 47, 389).

³⁴³ *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae*, 43, 18, 3. Ориген, фалејќи ја строгоста на јудејската политеја, истакнува дека судската власт се наоѓала во раце на справедливи луѓе, за кои било познато дека во текот на повеќе години имале непорочен и добродетелен живот. *Contra Celsum*, 4, 31.

³⁴⁴ Gregorius Nazianzenus, *Epist.* 157, 3 (*До Теодор*). Светителот, во едно друго писмо, од епископот Еладиј бара етосот на некој млад човек да го усогласи (подреди) согласно добродетелта (τὸ ἦθος πρὸς ἀρετὴν ῥυθμίσας). *Epist.* 167, 1 (*До Еладиј*).

³⁴⁵ *Ethica Nicomachea*, 1157 a: „πολλοὶ δ' αὖ διαμένουσιν, ἐὰν ἐκ τῆς συνηθείας τὰ ἦθη στέρξωσιν, ὁμοίθεις ὄντες.“ (прев. Елена Колева 2003, 244). „Браќата кои се честити и се меѓусебно поврзани со заемната љубов тие се со иста нарав (карактер) (ὁμοηθέστεροι), затоа што имаат исти родители и заедно се одгледани и воспитани и нивната испробаност со текот на времето е најобезбедена.“ *EN*, 1162a 12; спореди: 1161a 12.

³⁴⁶ Basilius Magnus, *Epist.* 301, 1, 17.

заборавајќи на домашниот поредок, кон неразумноста се втурнуваат (вовелкуваат, брзо се насочуваат).“³⁴⁷

Меѓу поедниот и заедницата постои нераскинлива и двонасочна врска. Од една страна, како што забележува Платон одредени полисни уредувања настануваат како своевидна екстериоризација на човековите нарави, а друга страна, секоја политеја влијае врз нивното морално образување на позитивен или негативен начин.³⁴⁸ Самата заедница како целина, исто така, има свој препознатлив етос, формиран преку личносните релации, општественио-културните обичаи и законите. Свети Јован Златоуст говори дека градот Антиохија имал свој етос. „Знам дека наравта на градот од самиот почеток е слободна (благородна) (ἐλεύθερον) и дека само некои луѓе дојденци и измешани, нечестиви и пропаднати, кои одрекувајќи се од своето спасение, се дрзнале на она на што се дрзнале.“³⁴⁹ Свети Јован, по повод царската одлука за затворање на театрите и хиподромите во Антиохија, говори: „Не требало некогаш ни да ги отворат. Оттука (од хиподромите и театрите, б. м.) произлегле корените на нечестието во градот, оттука се оние кои ја отфрлаат наравта на градот, кои сопствените гласови ги продаваат на играчите и за три обола го испиваат сопственото спасение, кои сè извртуваат наопаку.“³⁵⁰

Блискоста по етос не зависи само од заедничкиот соживот, туку и од заедничката морално-духовна насоченост на личностите. На пример, Ориген за светиот апостол Јаков, наречен „брат Господов“ (ἀδελφὸν τοῦ κυρίου) говори дека ова

³⁴⁷ *In Genesis*, 38, 4 (PG 53, 355). Овие зборови на свети Јован се изречени во контекст на старозаветниот пример за слугинката Агара, која се возгордеала над својата господара Саара.

За наравта се говори и во однос на возраста или пак родовата припадност: „младешки етос (οἱ νεαροὶ τὸ ἦθος)“ *Basilius Magnus, Homiliae super Psalmos*, (48) (PG 29, 212, 28); спореди: *Ethica Nicomachea*, 1095 a);– „женски етос“ (θηλυκὸν ἦθος); Athanasius Theol., *Orationes tres contra Arianos* (PG 26, 16).

³⁴⁸ Според Платон, „државата како природна појава мора да ја одразува природата на своите единки, граѓаните кои ја претставуваат. Всушност, совршената држава е совршен одраз на внатрешната природа на човекот, зголемена слика на човековата душа.“ Витомир Митевски, 2007, 57. Промената и преминот од олигархија кон демократија се случува во самиот млад човек, кој започнува да живее незауздано и распуштено, потчинувајќи се на мноштвото штетни страсти. „Тој човек е полн со разновидни етички ставови во најголем број, (παντοδαπὸν τε καὶ πλείστων ἡθῶν μεστόν) овој е красен и шарен, како што му е државата [...] всушност, во самиот него има најголем број парадигми и на државни уредувања и на карактери (параδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλείστα ἐν αὐτῷ ἔχοντα) *Respublica*, 561 e (прев. Елена Колева, 395). И преминот од демократија кон тиранија не се случува без моралната состојба на граѓаните. Зашто „претераната слобода“ и на лично и на државно ниво, води кон „претерано ропство“. *Respublica*, 564 a.

³⁴⁹ „Οἶδα ὅτι τῆς πόλεως τὸ ἦθος ἄνωθεν ἐλεύθερον, ξένοι δὲ τινες καὶ μισγάδες ἄνθρωποι, μιαιοὶ καὶ ὀλέθριοι, καὶ τῆς ἐαυτῶν ἀπεγνωκότες σωτηρίας ἐτόλμησαν, ἄλλερ ἐτόλμησαν.“ *Ad populum Antiochenum*, 2, 3 (PG 49, 38). Бунтотот во Антиохија бил поттикнат од дојденците, а не од староседелците.

³⁵⁰ „Μηδὲ ἀνοιχθῆναι μὲν οὖν εἶη ταῦτά ποτε. Ἐντεῦθεν αἱ ρίζαι τῆς πονηρίας ἐβλάστησαν τῇ πόλει, ἐντεῦθεν οἱ τὸ ἦθος αὐτῆς διαβάλλοντες εἰσιν, οἱ τὰς αὐτῶν φωνὰς τοῖς ὀρχουμένοις πωλοῦντες, καὶ τριῶν ὀβολῶν τὴν ἐαυτῶν προπίνοντες ἐκείνοις σωτηρίαν, οἱ πάντα ἄνω καὶ κάτω κινοῦντες.“ *Ad populum Antiochenum*, 17, 2 (PG 49, 176).

именување тој го добил не само поради неговото заедничко воспитување (τὴν κοινὴν αὐτῶν ἀνατροφὴν) со Христа, туку првенствено, поради тоа што тој со Него бил сроден (близок) преку својот етос и логос (διὰ τὸ ἦθος καὶ τὸν λόγον).³⁵¹

3.2.3. Личносен ἦθος

Етосот, првенствено, е личносна категорија. Според свети Василиј Велики, во нештата според кои одредена човечка личност (ипостас) бива препознавана како посебна и уникатна го вбројува и етосот.³⁵² Секој човек има свој сопствен етос. Затоа, Бог не им се обраќа и не им говори на сите луѓе на ист начин, туку секогаш согласно нивниот етос.³⁵³ Свети Јован забележува дека секој од пророците имале свој карактеристичен етос. На пример, свети пророк Илија бил строг, а Мојсеј - кроток, додека апостолот Павле бил поенергичен (бурен), иако и благ.³⁵⁴ Според свети Јован Златоуст, Христос го нарекува свети Јован Крстител пророк не само поради начинот на неговото живеење и неговата служба, туку и поради „етосот на неговиот карактер“ (τὸ ἦθος αὐτοῦ χαρακτηρίσας). Преку етосот се изразува идентитетот на конкретната личност.³⁵⁵ Интересно е тоа што свети Јован етосот на личноста го објаснува и низ призма на еклисиолошка харизматологија.³⁵⁶ Имено, тој различните етоси ги поврзува со Божјите дарови. Во примарна онтолошка смисла уникатниот идентитет на личноста е дар Божји. „Евангелистот Лука ни ги изобразил наравите и на останатите апостоли и покажал дека еден од нив бил помек на срце и поснисходлив, (ἀπαλώτερος ἦν καὶ μᾶλλον συγγνωμονικὸς) друг, пак, построг и посуров (ἀκριβέστερος καὶ αὐστηρότερος). Разликата е (според) даровите; зашто, јасно е, дека и таа е дар (Божји, б.м), (διάφορα γὰρ ἐστὶ τὰ χαρίσματα· ὅτι δὲ καὶ τοῦτο χάρισμα, δῆλον). Едно е потребно во однос на луѓе со едни нарави, а нешто друго за оние со инакви нарави; ако тие (разликите, б. м.) се променат би станеле бесполезни.“³⁵⁷ Светителот, исто така, говори и за тоа дека во

³⁵¹ Origenes, *Contra Celsum*, 1, 47.

³⁵² *Epist.* 38, 3.

³⁵³ Origenes, *De principiis*, 3, 1, 14.

³⁵⁴ „Οὕτω καὶ ἐν τοῖς προφήταις εὐρίσκομεν διαφόρους γνώμας καὶ διάφορα ἦθη· οἷον ὁ Ἥλιος αὐστηρὸς, ὁ Μωϋσῆς πρᾶος. Καὶ ἐνταῦθα τοίνυν σφοδρότερός ἐστὶν ὁ Παῦλος. Ἄλλ' ὅρα καὶ οὕτω τὸ ἐπιεικὲς αὐτοῦ. *In Acta apostolorum* 34 (PG 60, 245).

³⁵⁵ „Καὶ ἀπὸ τοῦ τόπου τοίνυν, καὶ ἀπὸ τῶν ἱματίων, καὶ ἀπὸ τῆς συνδρομῆς τὸ ἦθος αὐτοῦ χαρακτηρίσας, ἐπάγει λοιπὸν καὶ τὸν προφήτην.“ *In Matthaeum* (PG 57, 420, 39).

³⁵⁶ Во библискиот и патристичкиот јазик „τὰ χαρίσματα“ ги означуваат благодатните дарови на Светиот Дух, врз коишто се засновани светотаинскиот живот и устројството на Црквата, различните служби во неа (апостоли, пастири, учители, пророци). Врз Божјите дарови се втелемелени синергично и христијанските добродетели. За ова погледни: Николай Афанасьев, 1994, 9-21; Свилен Тутеков, 2009, 135-142; Давид Перовић, (2010): 74-84; Кирче Трајанов, 2020, 61-62; 84-88.

³⁵⁷ *In Acta apostolorum*, 34 (PG 60, 245, 25-33).

Црквата, како богочовечки организам (тело Христово) различните човечки етоси се хармонично усогласени во една заедничка философска еднаквост (εἰς μίαν φιλοσοφίας ἰσότητά).³⁵⁸ Свети Василиј Велики во втората омилија од својот *Шестоднев* говори дека настаните во животот на човекот се случуваат според природа (старост, болест), неочекувано (средба со некого, добивање на радостна или тажна вест), или, пак, зависат од нас самите (τὰ δὲ ἐφ' ἡμῖν τυγχάνει). На пример, да се владее над сопствените желби или пак да не се има мерка во задоволствата, воздржувањето од гневот, „да се каже вистината или да се излаже, да се има добра (справедлива) и умерена или невоздражана и вообразена нарав“.³⁵⁹ Етосот во најголема мера зависи од самиот човек. Овој став не се исклучува со претходно изнесеното гледиште за етосот како дар Божји. Затоа, што во христијанската патристика човекот и неговиот етос се разгледуваат во светлина на богочовечката синергија. Начелно, Божјата благодат и човековата слободна волја не се исклучуваат.

Иако човековиот етос се формира во заедницата и преку заедничарењето, сепак, во крајна линија, тој зависи од волјата на самата личност. Според свети Јован, порокот и добродетелта првенствено зависат од волевиот избор (волевата насоченост) на душата (ἡ προαίρεσις τῆς ψυχῆς).³⁶⁰ Ова е често среќавана поука во проповедите на светителот, кој смета дека надворшените околности не се пресудни за добродетелниот живот. Светителот, како пример ја посочува Ревека (сопругата на старозаветниот патријарх Исаак), кај која запазувањето на чистиот нарав не зависело од честите излегувања од домот и средбите со мноштво луѓе.³⁶¹ Свети Јован особено енергично инсистира на тоа дека христијанскиот добродетелен подвиг е можен не само во манастирите, туку и подеднакво во градовите.

Кај свети Јован Златоуст поимот ἥθος најчесто е придружен од одредена морална атрибуција атрибут и се однесува на одредена личност и конкретна ситуација. Па така, тој говори дека евангелистите според својата нарав биле вистинољубиви, (φιλᾶληθεῖς), затоа што во своите списи не го премолчиле и прекриле настаните поврзани со понижувањето и страдањата кои ги претрпел Христос.³⁶² Нивниот вистинољубив етос е достоин за восхит, затоа што тие го запишале и она коешто навидум било срамно за Христа, како на пример, тоа дека на почетокот од неговата

³⁵⁸ *In Matthaeum*, 10 (PG 57, 187).

³⁵⁹ „ἀληθεύειν, ἢ ψεύδεσθαι· ἐπιεικῆ τὸ ἥθος εἶναι καὶ μέτριον, ἢ ὑπέρογκον καὶ ἀλαζονείας.“ *Basilii Magni, Homiliae in hexaemeron*, 2, 5 (12-14).

³⁶⁰ *Quales ducendae sint uxores* (= Encomium ad Maximum), (PG 51, 235, 57-58).

³⁶¹ *Quales ducendae sint uxores* (= Encomium ad Maximum), (PG 51, 236, 19).

³⁶² *In Matthaeum* 85 (PG 58, 757, 24).

проповед во Него не поверувале и неговите браќа.³⁶³ Апостолите и првите христијани во Ерусалим биле ослободени од приврзаноста кон земните богатства, грижите и стравовите, зависта и гордоста, од злите помисли и страстите и целосно се предале на Божјата благодат. Тие имале простосрдечен (едноставен) нарав (τὸ ἥθος ἀπλοῦν).³⁶⁴ Апостолот Петар и покрај својата силна проповед, како и бројни чуда кои ги извршил со Божјата сила, сепак, не се возгордеал. Нему му била туѓа желбата за празната слава. Тој имал кроток (ἡμερον - питом) и благ (ἐπιεικὲς – скромн, морално чист) нарав.³⁶⁵

3.2.4. ἥθος и τρόπος

Во една прилика, по одржувањето на сенеќно бдениe, свети Јован во својата проповед забележува дека некои од верниците се однесувале недолично и на тој начин покажале дека нивната нарав е спротивна на богослужението и молитвата.³⁶⁶ Светителот говори за покажување на „етосот на срцето“ (τὸ τῆς καρδίας ἥθος) преку надворешното поведение, пристojно држење на рацете, кроткиот и воздржан глас. Во библискиот и светоотечки јазик срцето го означува онтолошкиот центар на човековото битие, односно самиот човек во целина.³⁶⁷ Етосот на човекот се посведочува преку одреден

³⁶³ „Καὶ ἄξιον θαυμάσαι τὸ φιλάληθες αὐτῶν ἥθος, πῶς οὐκ αἰσχύνονται λέγοντες ταῦτα, ἃ δοκεῖ τῷ διδασκάλῳ φέρειν αἰσχύνην, ἀλλὰ καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν ἄλλων ἐσπουδάκασιν ἀπαγγέλλειν.“ *In Joannem* 48 (PG 59, 270).

³⁶⁴ „Τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἀπλότης ἀλλ' ἢ φρόνησις; Ὅταν γὰρ μηδὲν ὑποπτεύης πονηρὸν, οὔτε τεκτῆναι δύνασαι πονηρὸν· ὅταν μηδὲν ἔχῃς τῶν δεινῶν, οὐδὲ μνησικακῆσαι δυνήσῃ. Ὑβρισέ τις; οὐκ ἤλγησας· ἐκακηγόρησεν; οὐδὲν ἔπαθες· ἐβάσκηεν; οὐδὲ οὕτως ἔπαθές τι. Ὅδός τις ἐστὶν ἐπὶ φιλοσοφίαν ἢ ἀπλότης. Οὐδεὶς οὕτως ἐστὶ τὴν ψυχὴν καλῶς, ὡς ὁ ἀπλοῦς.“ *In Acta apostolorum* 7 (PG 60, 66). „Што друго е простосрдечноста ако не благоразумие? Зашто кога не замислуваш зло, тогаш не можеш да подготвуваш (правиш) злото. Кога не се раздрадуваш (возбудуваш), тогаш не можеш да бидеш злопамтив. Те навредел некој? Но не си се натажил. Те угнетил? Ништо не си почувствувал (претрпел). Ти позавидил? Ништо не си осетил. Простосрдечноста е своевиден пат кон философијата. Никој не е така прекрасен по душа, како простосрдечниот (морално едноставниот) човек.“

³⁶⁵ „Ἀλλὰ τὸ ἥθος αὐτοῦ πῶς ἡμερον ἦν, πῶς ἐπιεικὲς· πῶς πάσης ἀνωτέρω δόξης ἴστατο κενῆς· πῶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἑώρα ἄτυφος ὢν, καὶ ταῦτα νεκροῦς ἀνιστῶν.“ *In Acta apostolorum*, 5 (PG 60, 49, 9).

³⁶⁶ *In illud: Vidi dominum*, 1, 2, 34.

³⁶⁷ *In illud: Vidi dominum*, 1, 6. Во Стариот завет особено важен и често употребуван антрополошки поим е לבב לבב (leb, lebab) кој во главно се преведува со срце. Во старозавените списи се среќава 858 пати и е во поголем степен застапен од другите антрополошки поими - נפש (nefesh -душа) רוח (ruah - дух). Само во неколку случаи (2 Царства 18, 14; Пс. 37, 15; Еремија 4, 19) се користи за означување на срцето како човеков антомски биолошки орган. Најчесто, овој израз се однесува на самиот човек и ја опфаќа севкупната човекова егзистенција, не само нејзиниот внатрешен, туку и надворешниот аспект, односно самата личност. Со לבב се означува нечие расположение и чувства, желбата и волјата. Основната духовна функција на срцето е спознанието. Тоа е, всушност, главниот гносеолошки орган на човекот. На многу места во Стариот завет на срцето му се препишува и интелектуално-рационална функција. За старозаветниот човек мислењето, размислувањето, разбирањето и донесувањето на одлуки му припаѓаат на човековото срце. Родољуб Кубат, 2008, 87-94. Ваквото значење на поимот срце, како антрополошки поим, е пренесено во голема мера и во Новиот завет кај апостол Павле. Погледни: Киприан Керн *Антропологија св. Григория Паламы*, Париз: YMCA-Press, 1950 <http://psylib.org.ua/books/kipke01/txt02.htm> (пристапено 08.07. 2020 г.); Павел Евдокимов, 2006, 90-93. Под влијание на платонизмот, кај Ориген и кај неговиот ученик Евагриј Понтиски, централно место

(τρόπος) начин на живеење и делување, односно преку конкретни дела и постапки. Кај свети Јован ἥθος и τρόπος се среќаваат како пар поими, меѓусебно тесно поврзани. На пример, тој говори за поправања (исправања) (τὰ διορθοῦντα) на ἥθος и подобрување (усовршување) на τρόπος преку правилата на Новиот завет, односно законот на благодатта.³⁶⁸ Иако τρόπος, првично асоцира на надворешниот начин на живеење, сепак, тој првенствено има внатрешно духовно значење. За философот треба да се суди не според неговиот надворешен изглед, туку од „тропосите на неговата душа“ (ἀπὸ τῶν τρόπων καὶ τῆς ψυχῆς).³⁶⁹ „Јас и робот ќе го наречам благороден и господарот – достоин за синцири, кога ќе го запознаам неговиот карактер (αὐτοῦ τὸν τρόπον).“³⁷⁰

Свети Јован Златоуст теоретски не ги објаснува овие два меѓусебно блиски поими. Затоа, заради разбирање на нивното значење ќе се повикаме на други христијански автори. Свети Григориј Богослов во своите етички поеми пишува: „Карактерот (τρόπος) е расположение (ἔξις -морален став, состојба) кон делата. Наравта (ἥθος) е изобразување (манир, покажување) на карактерот.“ (Ἐξις δὲ ποῖα πρὸς τὰ πράγμαθ', ὁ τρόπος ἥθος δὲ πλάσμα τοῦ τρόπου κατήγορον).³⁷¹ Свети Максим Исповедник (веројатно под влијание на свети Григориј), исто така, пишува: „Што е тропос? Состојба на душата, произлезена (дадена) од обичајот.“ (Τίς τρόπος. Ἐξις ψυχῆς ἐξ ἔθους πελορισμένη).³⁷² И ἥθος и τρόπος се поврзуваат со обичајот, со она што вообичаено го прави човекот, а исто така, и двата изрази, честопати, се преведуваат со *карактер* или *нарав*.³⁷³ И двата поима, во антрополошко-етички контекст, подразбираат извесна морална стабилност, утврденост во одреден начин на однесување. За да биде објаснет нивниот меѓусебен однос потребна е една кратка дигресија за употребата на τρόπος во богословскиот речник на христијанските

добива умот. Но подоцна во *Омилиите*, дојдени под името на свети Макариј Велики и во христијанската аскетска литература, центалната онтолошко-гносеолошка улога на срцето е потврдена. За ова погледни: Иоанн Мейендорф, 1985, 207. И во други традиции, на пример словенската, срцето е средиште на човекот (serdce) и има главна гносеолошка функција. Спореди: Витомир Митевски, 1997, 106 (бел. 77).

³⁶⁸ „ἀλλὰ Πάντα φησὶ τὰ διορθοῦντα ἥθος, καὶ βελτίω ποιοῦντα τρόπον, καὶ τοῖς τῆς Καινῆς συμβαίνοντα νόμοις, καὶ οὐκ ἀφιέντα λοιπὸν ὑπὸ τὸν τοῦ νόμου ζυγὸν εἶναι. Διατί οὖν οὐκ ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς χάριτος *In Matthaeum* 72 (PG 58, 667, 53-55). Овде е важно поврзувањето на етосот со тропос, поим кој како што ќе видиме има исклучително важно значење во личносна онтологија на христијанската философија. Етосот подразбира одреден тропос на суштествување, во кој, всушност, и се открива уникатноста на секоја одделна личност.

³⁶⁹ Свети Јован Златоуст, *За девственичките* (PG 48, 538)

³⁷⁰ *De Lazaro* 6, 6 (PG 48, 1037). „Од нас не се бара знаменитост на предците, туку добродетелен начин на живеење (οὐ γὰρ προγόνων περιφάνεια, ἀλλὰ τρόπος ἀρετῆς ζητεῖται)“. *Истото*, 6, 6.

³⁷¹ *Carmina moralia* (PG 37, 954).

³⁷² *Opusculum de Anima* (PG 91, 361).

³⁷³ „А што се однесува до оние тегобности и понижувања од страна на домашните, има една вина, но тоа не е до староста Сократе, туку до карактерот на човекот.“ (οὐ τὸ γῆρας, ὃ Σώκρατες, ἀλλ' ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων). *Respublica*, 329 d (прев. Елена Колева 2002, 80).

автори.³⁷⁴ Тој се користи во една исклучително важна богословска дистинкција, која е воведена од свети Василиј Велики, а христијанските автори (св. Григориј Ниски, св. Амфилохиј Иконски, св. Теодорит Кириски, Леонтиј Византијски, св. Максим Исповедник) ја користат во тријадолошки, христолошки и антрополошки контекст. Станува збор за добропознатата дистинкција помеѓу логос на природата (λόγος φύσεως или ὁ λόγος τῆς οὐσίας) и начинот на нејзиното суштествување (ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως) со кое се разликуваат, без да се разделуваат двата аспекти на воипостасената природа *што битие* и *како - битие* (τὸ ὅπως ἐστίν, πῶς εἶναι).³⁷⁵ Логосот на суштината или на битието е неизменлив, постојан „закон“, кој го обезбедува и гарантира нејзиниот идентитет. Во него е зададена смислата и целта на природата. Начинот на суштествување, пак, е начинот на кој фактички суштествува природата, односно ја означува ипостасната природа во нејзината дејствителност. Тој е овозможен од самата ипостас, но, во случајот со човекот (за разлика од случајот со Бог), не се поистоветува со самата (личност) ипостас. Начинот на суштествување на создадената природа (човекот), наспроти категоричната неизменливост на нејзиниот логос, е варијабилен и променлив.³⁷⁶ Според зборовите на свети Јован Златоуст, „силата и познанието на евангелието ќе се разлее (распространи) кон сите границите на светот, и родот човечки од сверскиот тропос и грубиот (жесток) начин на мислење ќе премине во кростост и

³⁷⁴ Примери: „овој начин на живот е најдобар“ (οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου) *Gorgias*, 527 e; *Leges*, 806 d.; „начинот на државно уредување“ (ὁ τρόπος τῆς πολιτείας); „начинот на заедницата“ (ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας) *Respublica*, 551 c; 449 d; „правилен начин“ (τρόπος ὀρθός) *Symposium*, 195 a; начинот на говорниот исказ“ (ὁ τρόπος τῆς λέξεως). За означување на нешто што треба да биде направено на ист начин или за нешто што треба да важи ист принцип, исто правило, ист метод често се среќава фразата „ὁ αὐτὸς τρόπος“ *Cratylus*, 389 c; *Politicus*, 268 b; *Ion*, 532 d.

³⁷⁵ „Тропос е определен образ на суштествување, т.е. дејствие на самата воипостасена природа. И во однос на ипостаста и во однос на тропосот станува збор за самото битие на природата, но разгледувана во своите различни аспекти.“ В. В. Петров, 2007, 25. Кај кападокијците фразата „тропос на суштествувањето“ воглавно е сининим за личноста, додека, пак подоцна, кај свети Максим Исповедник не секогаш го има истото значење. Имено, тој говори за логос на суштината и за тропос на нејзината егзистенција. Но, исто така, говори и за λόγος τῆς ὑποστάσεως (*Ambigua ad Iohannem*, 36, PG 91, 1289C; *Epistula* 12, PG 91, 493D), односно за самата конституција на личноста, како и за τρόπος τῆς ὑποστάσεως (*Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 294A), т.е. за начинот на кој ипостаста (личноста) ги ползува природните сили и својства. Секоја личност има свој тропос. Според овој личносен тропос, секоја ипостас се разликува од сите останати ипостаси (личности) од нејзиниот вид, од општиот историски тропос на суштествување на човековата природа. Личниот тропос може да биде спротивен на логосот на општата човечка природа (*Opuscula* 20, PG 91, 23 6C). Според овој личносен аспект, станува јасно зошто промените на тропосот на суштествување на природата во одредена личност, по автоматизам не повлекуваат промена кај сите индивидуални претставници на истата природа. Нешто што е неразбирливо од аспект на логиката, која оперира со категориите на родот и видот.

³⁷⁶ На пример, една таква промена во начинот на суштествување во човековата егзистенција предизвикува гревопадот. Друга промена, во начинот на суштествувањето е нејзиното соединување (воипостасување) во Христовата ипостас (личност), кое овозможува нејзина актуализација во сотириолошка и есхатолошка перспектива. Свети Максим Исповедник говори за тропос пред и по гревопадот, по Христовото воплотување и по последниот суд. Георги Каприев, 2010, 92-95.

нежност.³⁷⁷ Светителот говори за можната промена на општиот тропос на човечкиот род. Но, таа, иако се однесува на општата човечка природа, сепак, се случува на личносно ниво и зависи од личната волја.³⁷⁸ Тропос е всушност начинот на кој се ползува природата од страна на конкретните личности. Тој, кога станува збор за човекот може да биде не само согласен со природата (κατὰ φύσιν), туку и спротивен на неа (παρὰ φύσιν). Начинот на ползување на природата, односно личносниот тропос се покажува во етосот на човекот. Етосот е откривање на тропосот (πλάσμα на τὸ ὅπως ἐστίν „како -битието“). Етосот е оделотворен тропос, тропос - покажан на дело. Тој означува дејствување или збир на дејствувања, актуализирани енергии на човековото битие. Затоа, тој, како и тропосот има и онтолошко и етичко значење.

Тропосот и етосот заедно ја означуваат духовно-моралната состојба на личноста, севкупниот склоп на нејзините душевни сили и расположенија, размислувања, ставови, доживувања и чувства.³⁷⁹ Затоа, свети Јован изразот τρόπος го користи како синоним за ἦθος. На почетокот од 85. беседа на *Евангелието според Матеј*, тој говори за разузданиот карактер (τὸν ἀκόλαστον τρόπον – распуштен, невоздржан) на Јудејците, кои „покажувајќи го својот убиствен тропос“ (τὸν φονικὸν αὐτῶν ἐνδεικνύμενοι τρόπον), го исмевале и удирале Христа и со злобна радост се нафрлиле на Него.³⁸⁰ Свети Григориј Богослов на реторот Евдоксиј му препорачува да се посвети на философијата, затоа што „неговиот тропос и етос е спокоен (мирен тивок), неискусен и за животните пресврти (итрини) неспособен (непогоден)“ (ὁ τρόπος καὶ τὸ τοῦ ἦθους γαληνόν τε καὶ ἄτεχνον καὶ πρὸς τὰς τοῦ βίου στροφὰς ταύτας ἀνεπιτήδειον.³⁸¹

³⁷⁷ „πανταχοῦ δηλῶν ὅτι πρὸς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης χυθήσεται τῶν Εὐαγγελίων τούτων ἡ δύναμις καὶ ἡ γνῶσις, ἀπὸ θηριώδους τρόπου καὶ σκληρότητος γνώμης εἰς ἡμερότητα πολλὴν καὶ ἀπαλότητα μεταβάλλουσα τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος.“ *In Matthaеum*, 10 (PG 57, 187).

³⁷⁸ „Зашто секој од нас дејствува не како *некој*, туку како суштествувачко првично *нешто*, т.е. просто како човек. Како *некој* во смисла на Павле или Петар, тој изобразува некој тропос на дејствие, кој се определува сообразно γνώμη, (волјата, намерата), преку ослабување или засилување, така или поинаку. Затоа во тропосот ние се запознаваме со она коешто во однос на дејателноста е променливо од лице до лице, а во логосот, со она коешто во природното дејствие е неизменливо.“ Maximus Confesor, *Opuscula* 10 (137A). „Не е едно исто... да се има способност за говорење и да се говори. Зашто, можно е секогаш да се биде способен за говорење, но да не се говори секогаш, бидејќи првото се однесува на суштината, се содржи во логосот на природа, а второто, во желбата и се определува од волјата на оној кој говори. Според природата секогаш се има способност за говорење, а според ипостаста – начинот на кој се говори.“ *Opuscula* 3 (PG 91, 48 AB).

³⁷⁹ Во македонскиот превод на *Никомахова етика* на неколку места ἦθος е преведен со лице или личноста. Погледни: HE 1103a; 1165b; 1171b; 1179b; (Елена Колева, 2003. 87, 269, 285, 310;)

³⁸⁰ *In Matthaеum* (85), (PG 58, 757, 16-22). Во рускиот превод стои нарав.

³⁸¹ Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 178, 7.

Како што веќе беше напоменато, трóπος не се однесува само на начинот на живеење, туку и на начинот на размислување, на внатрешниот духовно-психолошки хабитус на човекот, според кој се одредува неговиот вообичеен однос кон околината. Од него зависи на кој начин се восприма стварноста. Затоа, според свети Јован, човекот морално го расипува (развратува) својот етос не само преку делата, туку првенствено преку своите помисли. Тој говори за одредени девственички (монахињи), кои не биле со развратни тела, туку со расипани (развратни) нарави, затоа што имале обичај често да бидат во присуство и придружба на монаси свештеници. Нивните дружба и разговори со монасите биле повод за гревовни помисли и согрешенија на мисловно ниво.³⁸² Во беседата во која го изобличува посетувањето на циркусите и театрите, светителот говори за задржување на непристојни слики во умот на човекот: „не се враќаш дома сам, но со себе ја доведуваш блудницата, (непристојните слики, б. м.)... која во тебе го разгорува дури и вавилонскиот камин (оган), (похотливи желби - страсти, б. м.).“³⁸³

Етосот на човекот може да се препознае и според неговиот изглед и држење и надворешни манири.³⁸⁴ Но, свети Јован искажува восхитеност од примерот на еден млад човек, кој живеел во градот ревносно, според христијанската философија, без притоа, да се разликува од мноштвото според својот надворешен изглед. „Ниту имаше (срдит, лут, јаросен суров и строг (букв. исушен односно испоснички) етос, ниту носеше необична облека, туку и според изгледот и погледот и гласот и сè останато, беше ист како и сите останати.“³⁸⁵

³⁸² *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, (PG 47, 529).

³⁸³ „Τὸ δὲ αἴτιον, οὐκ ἀνέρχῃ μόνος εἰς τὴν οἰκίαν, ἀλλὰ τὴν πόρνην ἔχων μετὰ σεαυτοῦ, οὐ φανερῶς καὶ δῆλως ἀνιοῦσαν· ὅπερ ἦν κουφότερον· ταχέως γὰρ ἂν ἐξήλασεν ἢ γυνή· ἀλλὰ τῇ γνώμῃ, καὶ τῷ συνειδότι ἐγκαθημένῃ, καὶ ἀνάπτουσαν ἔνδον τὴν Βαβυλωνίαν κάμινον, μᾶλλον δὲ πολλῶ χαλεπωτέραν.“ *Contra ludos et theatra*, (PG 56, 267). Веќе во доцноримско време драмата е потисната од мимиката и пантомимата, а театарот се компромитира. Византија всушност и не знае за театарот. Она што светите отци и соборите со многу жестина го осудуваат е повеќе циркуска површина и евтина забава, отколку театар од антички тип.“ Димитрије Богдановиќ, 1967, 17. Освен ова, причината за игнорирањето на литургиските собири, а во исто време посетување на хиподромите, театрите и циркусите.

³⁸⁴ Во *Дијалог со Трифун Јудеецот* читаме дека свети Јустин Мачник и Философ, одејќи покрај морскиот брег сретнал старец, кој според својот изглед, имал достоинствен (не неважен, не презрен), спокоен (пријатен) и сериозен нарав (οὐκ εὐκαταφρόνητος, πρᾶον καὶ σεμνὸν ἦθος). Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, 3, 1. Свети Василиј, во едно свое писмо до некоја монахиња, пишува: „Каде е твојот величествен изглед, каде е благопристојниот (убав) нарав (τὸ κόσμιον ἦθος) и простата облека, прилична за девственица, црвенилото од благоговејниот срам, (прилично) благолепното бледило расцветано од воздржанието и бдението, (бледило) кое блеска попријатно од секоја убава боја?“ *Epist.* 46, (Πρὸς παρθένον εκτεσοῦσαν).

³⁸⁵ „Καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν, ἔξω μὲν φαινόμενος, οὐδὲν διαφέρειν ἐδόκει τῶν πολλῶν· οὔτε γὰρ ἦθος εἶχεν ἠγριωμένον καὶ κατεσκληρὸς, οὔτε ἐξηλλαγμένην στολήν, ἀλλ' ἦν κοινὸς καὶ τῷ σχήματι καὶ τῷ καὶ τῇ φωνῇ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.“ *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3 (PG 47, 370). „Секој ден сè подобро и

3.2.5. Стабилноста и променливоста на човековиот ѝθος

Самиот поим етос подразбира извесна утврденост и постојаност на човековата моралност и воопшто на неговиот светоглед и делување. Но, етосот на човекот не е статичен, туку е динамичен. Тој е променлив како и самиот човек. Движењето е присушто на создадената природа. Според искуството на христијанските аскети во духовниот подвигот нема status quo состојба, туку напредување или назадување. Свети Јован Златоуст често говори за нечија постојана, цврста или пак лесно променлива нарав. На пример, во една своја беседа на псалмите, тој говори за тоа дека Бог, одделно, ги воспитувал Јудејците 40 години во пустината, по нивното излегувањето од Египет. За нив, Божјиот закон бил ограда, која ги одделувала и штитела од општење со другите многубожечки народи. Тие биле лесно податливи за туѓите влијанија, или како што вели свети Јован, нивниот етос бил „лесно уловлив и лесно подвижен“ (ὁ ἥθος, εὐάλωτον καὶ εὐπερίτρεπτον).³⁸⁶ На друго место, свети Јован говори за тоа дека некои од луѓето по природа биваат морално слаби и непостојани, а други, пак, со текот на времето стануваат такви. На пример, еден е гневлив по природа, а друг ја добива оваа страст, поради долговремена болест. На ист начин, некои биваат непостојани и лекомислени по природа, а други, пак, поради тоа што се оддаваат на раскошот и стануваат малодушни (μαλακίζεσθαι – биваат ослабени, малаксани). Свети Јован Крстител, пак, самиот по себе, според својата природа, (οἰκοθεν) не бил непостојан, (εὐρίπιστος – лесно возбудлив, разнишан, нестабилен). За него не може да се каже дека првично по својата природа бил постојан (цврст), а отпосле дека се предал на раскошот и станал слаб.³⁸⁷ Неговата добродетелност се должи не само на неговата природа, туку и на неговата волева определба и решеност. Иако добродетелата е присушта на човековата природа, таа, сепак, зависи од личната волја на човекот,³⁸⁸ односно од

подобро ја усовршуваше својата душевна убавина, слично на статуа, која грижливо ја обработуваат рацете на уметникот.“

³⁸⁶ *Expositiones in Psalmos*, 138 (PG 55, 418, 31). Свети Василиј Велики, исто така, пишува за луѓе кои го покажуваат својот подвоен (поделен, нерешителен, непостојан) нарав (παλιμβουλον ἐπιδεικνυμένους τὸ ἥθος), со тоа што денес говорат едно, а утре друго и не држат до сопствените зборови. *Epist.* 107, 1, 4.

³⁸⁷ *In Matthaem*, 37 (PG 57, 420, 18-28). Според сведоштвото на црковниот историчар Евсевиј Кесариски, свети Поликарп Смирненски (69/70-155/156 г.) откако слушал за мачеништвата кои се случиле во градот Смирна, останувајќи невознемирен (ἀτάραχον) го сочувал својот нарав спокоен и непроменет (εὐσταθὲς τὸ ἥθος καὶ ἀκίνητον φυλάζαντα) и без разлика на опасностите, самиот посакал да остане во градот. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, 4, 15, 9.

³⁸⁸ Како што ќе видиме подоцна во истражувањето акцентот во Златоустовата етичка мисла е ставен на човековата лична волја.

неговото лично γνώμη – поим, кој свети Јован често го поврзува со ἦθος.³⁸⁹ Свети Јован истакнува дека кога наравта е очистена од страстите, тогаш ја добива добродетелта, како нешто што нејзе ѝ сосема природно и својствено. Како што телото, ослободувајќи се од треската (грозница), си ја враќа својата природна сила, така и душата кога не страда од страстите добива сила за добродетелен живот.³⁹⁰ Добродетелите се инхерентни на човековата природа, а страстите се туѓи на нејзиниот логос.

Свети Атанасиј Велики говори за побивање на сомневачки (недоверелив) и колеблив (подвоен) етос (τὸ ὑποπτον καὶ ἀμφίβολου ἦθος).³⁹¹ Свети Јован Златоуст во едно свое писмо говори за својата разочараност од човековата неморалност. „За малку ќе паднев во омраза кон човештвото, ми се чинеше дека секој нарав е сомнителен и дека во човековата природа го нема доброто – љубовта.“³⁹² Свети Григориј Богослов истакнува дека „двојственоста (дводушноста), пак, е злонамерност (злодејание, порок) на карактерот (Ἡ διπλόη δὲ, τοῦ τρόπου κακοουργία).³⁹³ Според Ориген „може да се каже дека кај нас (луѓето, б. м.) има неограничено мноштво души, а во тие души неограничено мноштво нарави и мноштво движења, расположенија, намери, стремежи; единствен најдобар распоредител (домаќин) е Бог и Отец на сите, кој ги знае времињата и соодветните лекарски средства (помагања), насочувања (раководења воспитувања) и патишта“.³⁹⁴ Една од основните последици на гревопадот е подвоеноста и расколебаноста на човековата волја. „Оти не доброто, кое го сакам, го правам, туку злото кое не го сакам го вршам“ (Рим. 5, 19). Станува збор за внатрешна подвоеност во човекот, за раскол помеѓу човековата суштина (природа) (λόγος φύσεως, ὁ λόγος τῆς οὐσίας) и начинот на нејзиното суштествување (ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως), помеѓу природната волја и личната волја. Погледнато низ призма на христијанската антропологија, од една страна, етосот својата стабилност ја има во боголиката природа на човекот, но од друга страна, тој е варијабилен на планот на човековата слободна волја. Овие два неразделни аспекта на христијанската антропологија имаат

³⁸⁹ *Comparatio regis et monachi* (PG 47, 389); *In Acta apostolorum*, 34 (PG 60, 245). Значењето на γνώμη во јазикот на свети Јован Златоуст ќе го разгледаме во поглавјето „Етичкиот волунтаризам кај свети Јован Златоуст“.

³⁹⁰ „Ὅταν γὰρ καθαρὸν ἦ τὸ ἦθος ἡμῶν πάθους, δέχεται καὶ ἀρετήν. Καθάπερ καθαρὸν σῶμα πυρετοῦ δέχεται ἰσχύν, οὕτω δὴ καὶ ἡ ψυχὴ, ἂν μὴ τοῖς πάθεσι προσδιαφθαρή, δέχεται ἰσχύν. *In Acta apostolorum*, 48, (PG 60, 336, 36-39).

³⁹¹ *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, 2, 1, 5.

³⁹² *Epist.* 244, 4.

³⁹³ *Carmina moralia* (PG 37, 950, 6).

³⁹⁴ „Ἀπειροὶ γὰρ ἡμῶν, ὡς ἂν εἶποι τις, αἱ ψυχαί, καὶ ἄπειρα τὰ τούτων ἦθη, καὶ πλεῖστα ὅσα τὰ κινήματα καὶ αἱ προθέσεις καὶ αἱ ἐπιβολαὶ καὶ αἱ ὀρμαί· ὧν εἷς μόνος οἰκονόμος ἄριστος, καὶ τοὺς καιροὺς ἐπιστάμενος καὶ τὰ ἀρμόζοντα βοηθήματα καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰς ὁδοὺς, ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατήρ.“ Origenes, *De principiis*, 3, 1, 14.

суштествено значење за разбирањето на поимот етос. Целта на христијанскиот подвиг е утврдувањето на човековиот етос во доброто, преку сообразување на човековата (лична) волја со Божјата волја.

3.2.6. Завршни согледувања

Поимот етос и во античката и во христијанската мисла е полисемантичен. Неговите различни значења, контексти и конотации (морална, психолошка, социјална) го потврдуваат кинонскиот карактер на човековото битие. Човекот е релационо битие. Основното семантичко јадро на етос се однесува на моралниот карактер на човекот. Не случајно, етос е скоро секогаш придружен од одредена морална атрибуција, која всушност, директно или индиректно, укажува на одредена релација. Секоја морална квалификација говори за тоа каква е одредена личност во однос други личности. Всушност, различните конотации на поимот етос произлегуваат од различните релации и идентификации, кои човекот ги воспоставува во својот живот. Без да бидат занемарени историско-социјални димензии на човековата егзистенција, за христијанскиот етос највисоко одредувачко значење има заедницата со Бога.³⁹⁵ За разлика од сите останати односи, кои се историски детерминирани и самите по себе не се трајни, овој однос како израз на вечната непроменлива волја на Бога, поседува онтолошка трајност.³⁹⁶ Релацијата која во онтолошка смисла обезбедува трајност и постојанство на човековото битие е релацијата со Бог. Токму во таа заедница се образува христијанскиот етос и за него може да се говори не само како за морална, туку и како за онтолошка категорија. Етосот е израз на битието на човекот, кое во

³⁹⁵ Според зборовите на свети Григориј Богослов, неговиот пријател, свети Василиј Велики, испитувајќи ги длабочините Божји (τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ) и сведоштвата на Светиот Дух, го воспитал (ἐλαίεισε образувал) својот етос и се одделил од сегашните и се преселил (преместил) кон идните (есхатолошки) нешта (καὶ τῶν παρόντων ἀπανεστήσε καὶ πρὸς τὰ μέλλοντα μετεσκεύασεν). *Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* 65, 4.

³⁹⁶ Според христијанскиот светоглед и антропологија, човекот, според логосот на својата природа, е дијалошко (релационо) битие. Неговиот дијалошки карактер е одреден од два фундаментални чина на Божјата икономија. Првиот чин е создавањето на човекот, како боголико битие, а вториот, спасението извршено преку воплотувањето на Логосот Божји, како „второ создавање“ и обожение на човековата природа. Творечкиот чин како израз на Божјата љубов и слобода претставува повик до човекот да учествува во вечната заедница со Бог. Создадената природа, со оглед на тоа дека е создадена *од ништо*, е променлива и слаба, односно е смртна, самата по себе, надвор од дијалогот со Творецот. Затоа, првата последица од гревопадот, како прекин на човековата заедница со Бог, е трулежноста и смртта на човекот. Спасителниот домострој е потврда на Божјиот повик за есхатолошко-дијалошко исполнување на заедница на која човекот е повикан уште при своето создавање. Во Црквата, преку верата и светите тајни (првенствено евхаристијата), се случува благодатно воведување на христијаните во односот, којшто Христос по природа го има предвечно со Бог Отец. Библиско-патристичките идентификации на христијаните како „членови на телото Христово“, „чеда Божји“, „наследници на Царството Божјо“ имаат онтолошко-есхатолошки карактер.

зависност од човековата слободна волја, на планот на неговиот начин на суштествување, може да биде остварено како добро-битие или зло-битие.

Потрагата по онтолошката основа на христијанскиот етос не води кон христијанската антропологија. Таа, пак, од своја страна упатува кон тријадологијата, затоа што образец според кој е создаден човекот е Личносниот Бог Троица. Личнолната онтологија, формулирана во патристичката мисла, првенствено, во тријадолошки контекст е најдлабоката основа на христијанскиот етос. Етосот може да биде разгледуван од онтолошка перспектива само врз фонот на личнолната онтологија. Пред да преминеме на оваа централна тема на истражувањето, претходно, ќе направиме еден екскурс кон античката философија, со цел да покажеме дека онтолошкото разбирање на личноста не е својствено на античката мисла.

4. Личносната онтологија

4.1. Отсуството на личносната онтологија во античката философија

Од страна на некои истражувачи античката култура е окарактеризирана како (аперсонална) не-личносна („есенцијална“).³⁹⁷ Тоа воопшто не е случајно, затоа што, древната хеленска мисла не ги споила постојаноста и „индивидуалноста“ и не создала онтологија на личноста.³⁹⁸ Во рамките на античкиот светоглед и хеленските категории на мислење, всушност, ниту можело да се очекува појавата на идејата за личноста, како примарен онтолошки поим. Ова е така, не поради некаква слабост на хеленската философија, туку пред сè поради тоа што хеленските философи останале доследни на начелото за онтолошкиот примат на едното во однос на мноштвото. Наспроти едното битие, поединечните нешта настануваат и пропаѓаат.³⁹⁹ Тие се меѓу битието и небитието (ενεδεχόμενον καί εἶναι καί μὴ εἶναι). Приматот на онтологијата која постоењето го поврзува со општото, а не со посебното, кај Платон е силно изразена: „о дрско и жално човече ... тебе ти е сокриено и нејасно ... дека целата генеза настанала поради целината, за да завладее благодетна и благословена суштина на Вселената; секако не настанало сето ова поради тебе, туку ти си настанал поради целината“.⁴⁰⁰

Онтолошкиот монизам, којшто е одредувачки за светогледот на Хелените, од самиот почеток нивната мисла ја води кон поимот за комосот, како една хармонично структурирана целина, во која сите битија се „делови или функции“ на комосот.⁴⁰¹ Дури

³⁹⁷ Georges Florovsky, 1976, 118-119; John D. Zizioulas, 1997, 27-28. Флоровски и Зизиулас се согласни со Хегел за тоа дека вајарството претставува клуч за разбирањето на севкупниот хеленски менталитет. И двајца го наведуваат ставот на Лосев за тоа дека севкупната античка философија (иако Лосев првенствено мисли на платонизмот) е само „еден скулптурен симболизам“. „На мрачната подлога, поради играта на светлината и темината се појавува едно слепо, безбојно, ладно, мермерно, божествено, убаво, гордо и великолепно тело, скулптурата. И светот е една огромна скулптура и боговите се скулптури. И државата и хероите, и митовите, и идеите, сè во себе ја сокрива оваа скулптурна интуиција [...] Нема личности, нема очи, нема духовна индивидуалност. Постои „нешто“ но не и „некој“, едно индивидуализирано „тоа“, но не и живата личност со своето име [...] Всушност тоа е никој. Постојат тела и постојат идеи. Телото го убива духовниот карактер на идејата, како што и топлината на телото се разложува преку апстрактната идеја. Постојат убави, но ладни и блажено рамнодушни скулптури.“ А. Ф. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии* т. I, Москва 1930, 670, 632-633 (цит. според Georges Florovsky, 1976, 118-119).

³⁹⁸ John D. Zizioulas, 1997, 29.

³⁹⁹ „Чудесното убаво е вечно битие кое не настанува ниту нестанува, кое не се зголемува ниту се уништува [...] тоа е Самото по Себе и со Себе еднообразно вечно битие; сето друго убаво учествува во она битие на еден определен начин, така што за разлика од другото кое настанува и се распаѓа, она битие, не станува ниту повеќе, ниту помалку.“ Платон, *Симпосион*, XXIX, 211, e-b (прев. Елена Колева, 2008, 111-112).

⁴⁰⁰ Платон, *Закони*, X, 903 с. (прев. Елена Колева, 2007, 402.).

⁴⁰¹ „Боговите, демоните, и хероите не се личности во целосна смисла на овој збор, затоа што тие во античноста се јавуваат само како генерализација на природните својства или појави. Но, бидејќи го одразуваат на себе целото и затоа ја исполнуваат неговата волја, тие се јавуваат херои, на тој начин,

ни самото божество не може да биде онтолошки различно и независно од светот. Според онтолошката нужност тоа е врзано со светот и светот со него. Погледнато воопштено, може да се каже дека ова се однесува и на Платоновитиот Демијург, на Логосот на стоиците, како и за Едното на Плотин, па дури и за Аристотеловитиот Неподвижен прв Двигател.⁴⁰² Онтолошката поврзаност на апсолутното начело со космосот е директна или почесто индиректна, преку посредници, но таа не може да биде доведена во прашање. Сите поединечни конкретни нешта „битија“ по нужност се во сродство (συγγένεια) со едното битие и се негов израз, без притоа, да имаат своја онтолошка самостојност и инаквост. Ова, особено, се однесува и за човековата душа, односно за разумот, кој се разбира како своевидна минијатура на божественото начело. Затоа, во оквирот на монистичкиот светоглед доминира аперсоналноста од која не се изземени ниту (божеството) боговите ниту луѓето. Хелените не изградиле поим за личносно „Јас“ ниту на човечко ниту на божествено ниво. Во тој поглед, интересно е тоа што постои извесно „совпаѓање“ помеѓу античката религија и философија. Како што забележува С. Жуњиќ, во Стара Хелада „личната религија“ не е позната, кај грчките богови она „суштинското“ е издигнато над „личното“, како што „личносното“ воопшто не било важно во философската традиција на логосот, а „бивствувањето“ потполно ја надминало перспективата на субјектот.⁴⁰³ Уште од најрана доба кај претставниците на претсократовата философска традиција е забележан процесот на прогресивно поистоветување на божеството со природата.⁴⁰⁴

сетилно-материјалниот космос е упориште на сеопштиот хероизам. [...] Античниот сетилно-материјален космос, самиот по себе, е полн со живот, души и мисли, но во него нема ништо личносно, го нема волевиот, намерно дејствувачки субјект.“ А. Ф. Лосев, 1998, 12-13. Според Хомеровитиот поглед, како и според вообичаениот хеленски поглед, присуството на божествената сила во космосот, не се поврзува со делувањето на персонални битија. Дури и самиот збор θεός често се однесува на акција на анонимна и аперсонална божествена сила. Можеби најјасен доказ за тенденцијата θεός да биде разбран аперсонално е тоа што овој израз не се користи во вокативна форма сè до доцниот период на хеленизмот. Фактот дека кај Хомер божествената сила не се поврзува задолжително со персонални битија, може да биде илустриран со бројни термини кои се додаваат на θεός, или пак со имињата на квазиперсоналните богови (δαίμων, δαίμονες, μοῖρα, αἴσα). За ова погледни: Roy Kenneth Mack, 1969, 8-9.

⁴⁰² Стоичкиот Логос и општиот субстрат секогаш се неразделни, односно не претставуваат независни и одделни причини. Тие може да бидат разликувани само мисловно (ἐπίνοια λόγῳ). А. А. Столяров, 1995, 103. Освен кај стоиците, кај сите останати философски концепти постои силен обид да се запази трансцедентноста на апсолутното начело. Но сепак, неговото битисување не може да се замисли без космосот и уште повеќе на космос без него.

⁴⁰³ Слободан Жуњиќ, 2016, 16-17.

⁴⁰⁴ W. Jaeger, 1947, 23-24. Во древните религијски космогонии боговите се тие што создаваат, но во космогоничката на Хесиод, тие се настанати и се поистоветуваат со физичките сили. Во античката мисла, постепено, боговите биле деперсонализирани и поистоветувани со стихииите на светот. За ова погледни кај Б. Шијаковиќ, 1994, 80. Ставот на Талес сè е полно со богови (*De anima*, 411 а 7) во својата буквална смисла, бил широко распространет во религиозните верувања на античкиот пагански свет и тоа многу подоцна после времето на философот. Во космолошката визија претставена во збирката списи, позната

Отсуството на онтологијата на личност, во хеленската философија, меѓудругото, е можеби е најевидентна во однос на трагична помиреност со смртта, разбрана како дефинитивен крај на човековиот живот. Проблемот на смртта кај Хераклит, но и подоцна, се разбира како дел од природниот тек, чиј составен дел е и самата смрт.⁴⁰⁵ Голем број стоички философи својот живот го завршиле со самоубиство, коешто дури и отворено и го препорачувале тогаш кога се чинило дека човековиот живот губи смисла.⁴⁰⁶ Во античката философија, всушност, се среќава еден постојан обид за анулирање на трагичниот карактер на смртта. Во овој поглед најрадикално е „материјалистичкото“ гледиште на Епикур за ништожноста на смртта.⁴⁰⁷ За философските и религиозни системи со дуалистички предзнак смртта е нешто што е посакувано, затоа што таа претставува ослободување на душата од оковите на телото, како нејзин затвор и гроб (според орфичкиот слоган σῶμα е σῆμα). Во *Фалдон*, Платон истакнува дека целта на философскиот живот е подготовка за смртта.⁴⁰⁸ Но, наспроти ваквото философско соочување со смртта, односно, обидот за нејзино осмислување, во народната хеленска традиција, изразена кај Хомер, постои нагласена одбивност и непријателство кон смртта. Во Хомеровата есхатологија, човековата ψυχή ги губи своите моќи и способности и се разбира само како привид – безживотна сенка на

под името *Херменевтика* (III-IV век) „космосот е полн со богови и демони, кои делуваат со својата соодветна енергија, а сите се пројава на едната божествена енергија.“ David Bradshaw, 2004, 134.

⁴⁰⁵ Фр. 20: „Родени еднаш, сакаат просто да живеат и да го дочекаат смртниот час, та и челада да остават, пород на смртта.“ (прев. Витомир Митевски, 1997, 126-127). Оваа изрека, првенствено, треба да се разбере како критика упатена кон оние луѓе кај кои отсуствува обид за философско промислување на животот. Но, таа во исто време ја изразува трагичната помиреност на луѓето со фактот на својата смртност. „Низ раѓање на деца да си придобијат за сето подоцнежное време – бесмртност, спомен, евајмонија, барем така си мислат.“ (Платон, *Симпосион*, 208 е, прев. Елена Колева, 2008, 108). „Се сеќавам кога ти еднаш на едно место расправаше за тоа дека ние во смртта не навлегуваме наеднаш туку полека ѝ пристапуваме; ние секојдневно умираме. Имено, нас секојдневно не напушта по еден дел од животот. Дури и кога растеме животот ни одминува. Прво ни минува детинството, потем детството, а потоа младоста. Сето она време што минало дури и од вчера веќе е загубено; та и овој ден што сега го живеаме веќе го делиме со смртта.“ Сенека, *Писма до Лукрециј*, 24, 19-21. (прев. Витомир Митевски, 2004, 182).

⁴⁰⁶ J. M. Rist, 1969, 240-255. „Платон со извесна колебливост говори за самоубиството (*Phaedo*, 62 с) додека, пак, во делата на киниците, стоиците и дури и на некои претставици на епикурејската школа нема никакво колебање. Кикерон ја поддржува широко раширената претстава дека божеството (боговите) треба да *објави*, да ја даде вистинска причина за тоа кога да биде извршено делото на самоубиството.“ Джон Брек, 2002, 300.

⁴⁰⁷ „Правилното сознание дека смртта е ништожна... не ослободува од копнежот по бесмртноста.“ Смртта „не е присутна сè додека ние постоиме, но кога таа ќе пристигне тогаш ние не сме присутни“. Диоген Лаертиј, 10, 125 (прев. Ема Андоноска, 2004, 471).

⁴⁰⁸ „Сите оние кои на вистински начин ја негуваат философијата за ништо друго не тежнеат освен да умрат и да и бидат мртви, [...] философот се труди својата душа што е можно повеќе да ја ослободува од врската со телото, многу повеќе од останатите луѓе.“ Platon, *Fedon*, IX, (прев. Miloš N. Đurič, 1970, 185 - 186). Сотириологијата во дуалистичките системи е предодредена од убедувањето за тоа дека сите несреќи во човековиот живот произлегуваат од неприродната и противречна врска помеѓу бесмртната душа и смртното тело.

човекот. По смртта не преживува човекот, како интегрална личност, уште повеќе, не преживува ниту душата, како животна сила, туку нејзиниот „блед и бессилен двојник“. Животот во оностраниот свет не е живот во полна смисла, туку привидна (осиромашена) егзистенција, антипод на овоземниот живот.⁴⁰⁹ Хомеровиот херој или доблесен човек се обидува да ја победи смртта преку победа на забораот, со помош на сеќавањето од идните поколенија. Тој треба да биде „обесмртен“ преку овековчениот спомен за неговите дела. За него највисока животна цел е обезбедувањето бесмртен спомен поради доблесно или херојско дело. Станува збор за хеленскиот идеал на *добра слава* (κλέος), кој всушност, претставува обид за „компензација“ на бесмртноста, или поточно, симулирање на лична бесмртност.⁴¹⁰

Човекот од сите времиња и култури, длабоко во себе чувствува природна одбивност кон смртта и пропадливоста, а во исто време и жед за бесмртен живот. Според зборовите на Диотима: „еросот е копнеж доброто засекогаш да му припаѓа на човекот како суштественост. [...] Еросот копнее да си ја има добрината секогаш за себе. Нужно е, според ова размислување Ерос да биде копнеж по бесмртноста“. Но, пророчицата од Мантенеја не пропушта да забележи дека „според своите можности, секоја смртна природа тежнее вечно да биде бесмртна, а тоа е и можно единствено преку раѓањето“ како постојано обновување (подмладување) преку породот. Според Платон, бесмртноста не е можна за поединечното (конретното), туку само за општото (родот и видот).⁴¹¹ Станува збор за посредно „задоволување“ на тежнењето кон бесмртност.

Поимот личност најтесно е поврзан со поимот слобода и тоа разбрана како слобода од минливоста и смртта. Но без надминување на личната смртност не може да стане збор за лична онтологија. За Платон душата е бесмртна,⁴¹² но, сепак, во неговата мисла, идејата за личноста како онтолошки поим не е возможна. Таа не можна, пред сè, поради неговата доктрина за метапсихоза на човековата душа, учење

⁴⁰⁹ За ова поопширно погледни: Витомир Митевски, 2012, 18-20; Катерина Колозова, 2000, 119-125.

⁴¹⁰ „Колку жестоко луѓето настојуваат на овој еротски устрем – да станат славни и бесмртна слава за времиња вечни да стекнат, колку се подготвени за ова сите опасности да ги поднесат, па и повеќе одошто за своите деца пари да трошат, секаква мака да мачат, па и да умрат.“ *Симпосион*, 208 d, (прев. Елена Колева, 2008, 108).

⁴¹¹ *Симпосион*, 206 a – 207 d (прев. Елена Колева, 104-106). „И не чуди се што секое суштество по природа си го почитува потомството: поради обесмртување секому му е својствена грижлива настојчивост е еротски стремеж.“ 208 b. (Елена Колева, 107). Погледни: Витомир Митевски, 2007, 33.

⁴¹² „Душите постоеле и порано пред да влезат во човечки лик и биле без тело и го имале сознанието.“ *Fedon*, XXI, (прев. Miloš N. Đurič, 1970, 209). Платон во својот спис *Фајдон* (*За душата*) дава пет докази за бесмртноста на душата.

со кое, несомнено, се доведува во прашање трајноста на личниот идентитет.⁴¹³ Повторувањето на реинкарнација не е нешто што е посакувано, без разлика дали тоа се движи во нагорана или надолна егзистенцијална линија. Имено, „главната цел на платонистичкиот философ е да живее на универзално ниво, да се изгуби постепено самиот себеси сè повеќе и повеќе во контемплација на вистината, така што перфектната душа, се чини дека се губи себеси целосно во универзалниот ум, во светската душа. Следствено, тој останува индивидуа само доколку е несовршен и персоналната бесмртност не е нешто кон што се стреми, туку нешто што се надминува“.⁴¹⁴

За разлика од Платон, Аристотел во својата антропологија инсистира на целовитоста на човековото битие, како единство од душа и конкретно тело.⁴¹⁵ Кај него идејата за преселба на душата е исклучена. Телото и душата се една целина, слично на восокот и неговиот отпечаток.⁴¹⁶ Ваквиот Аристотелов став е разбирлив од аспект на неговата метафизика. Имено, тој, спротивставувајќи се на учењето на својот учител за вечните идеи, говори за тоа дека суштината не може да биде надвор од она на кошто му е суштина. Аристотел, како никој друг пред него, направил обид за поврзување на онтологијата со поединечното. Според него, актуализираното конкретно битие е единство од материјата (ὕλη) која е неопределна потенција (δύναμις) и од идејата (εἶδος или μορφή - форма) која е актуелност (ἐντελέχεια - исполнетост). Во антрополошки контекст, телото, како материја и душата како негова суштина се незамисливи надвор од своето меѓусебно единство. За нив не може да се говори како за два елемента, меѓусебно поврзани, туку поскоро како за два аспекта на иста стварност. Ова Аристотел, наједноставно, го објаснува преку својата споредба: „како што окоето го

⁴¹³ Платон во *Федар* говори за различни инкарнации на бесмртната душа, кои зависат од нејзиното отпаѓање од духовниот свет, а подоцна и од нејзиниот начин на живеење. *Федар*, 248-249. (прев. Елена Колева, 2014, 134-135). „Душата е секогаш соединета со тело, со едно или со друго, таа претрпува промени и разнобличја, и поради самата себе, и поради друга душа, па ништо друго не му преостанува на *Играч на табла* освен да преместува едно етичко лице со подобро поведение – на подобро место, а полошото на полошо, како што прилега, всушност, секому посебно место, за да се исполни одредената судбина.“ Платон, *Закони*, X, 903 d. (прев. Елена Колева 2007, 402.).

⁴¹⁴ George M. A. Grube, 1935, 148; спореди: John M. Rist, 1982, 147. „Философската душа која е искачена до највисоките спознавателни врвови се препушта на божествените космички движења и со тоа започнува да се поистоветува со предметот кон кој се стреми. На тој стадиум се губи разликата меѓу спознавателниот субјект и објект. Душата сега се препушта на непосредното доживување на себе си како дел од космичката душа.“ Витомир Митевски, 2007, 37.

⁴¹⁵ Во однос на својот антрополошки став за човековото битие како единството од тело и душа, христијанските отци свој „сојузник“ пронашле во Аристотел, а не во Платон. Georges Florovsky, 1976, 115.

⁴¹⁶ *За душата*, II, 1, 412, б 4. (прев. Маргарита Бузалковска Алексова, 2006, 42-44). Аристотел го критикува учењето на питагорејците за преселување на душата. *Истото*, 407 б.

сочинуваат зеницата и видот, така и душата и телото го образуваат живото суштество“.⁴¹⁷ За Аристотел нема никава дилема за тоа дека не може да има живот по смртта. Мртвото тело е, всушност, само материја, додека душата може да биде суштина на самото тело. „Строго говорејќи кај Аристотел нема и не може да има никаква човекова судбина „после смртта“. Во неговата интерпретација, човекот е едно сосема земно битие. Ништо човечко не преминува од онаа страна на гробот. [...] Аристотел едноставно ја порекнува личната бесмртност. Неговото поединично битие не е личност.“⁴¹⁸ Аристотел со својата мисла внел бројни новитети во античката философија. Но, сепак, во многу нешта останува да биде ученик на Платон,⁴¹⁹ односно во крајна линија, не излегува од рамките на матрицата на хеленската мисла, според која општото секогаш има онтолошки примат над поединичното.⁴²⁰ Философот од Стагира, како и својот учител, говори дека живите суштества се раѓаат „за да

⁴¹⁷ *За душата*, 413 а. (прев. Маргарита Бузалковска Алексова, 43).

⁴¹⁸ Georges Florovsky, 1976, 115. „За умот и способноста за теоретско разгледување уште ништо не е разјаснето, но изгледа дека тоа е друг род на душа и изгледа дека само тие можат да се одделат, како вечното од угинливото.“ *За душата*, 413 б (прев. Марга Бузалкова Алексова, 46). Аристотел говори за умот (разумот) на душата како за „вродена суштина која не умира“. Душата има растителна, сетилна, мислечка и движечка способност. Но разумот (неговиот теоретски аспект) е повозвишен од самата душа, затоа што е насочен кон вечното, а не кон телесното (сетилното). Тој е „нешто божествено и ништо не претрпува“ од состојбите на психолошките доживувања (расудувањето, љубовта, омразата). После смртта на човекот, умот не се сеќава на овие состојби, „зашто тие не му биле својствени нему, туку на целиот субјект кој е уништен“. (*За душата*, 408 б, 413 б.) На едно место во *Никомахова етика*, Аристотел говори дека „не треба да се живее според оние кои препорачуваат бидејќи си човек сврти се кон човечкото и бидејќи си смртен кон смртното, туку треба колку што е можно човек да се обесмртува и да дејствува во секој поглед според најсилното од неговите сопствени можности и така да се подготви за живот.“ *HE* 1177 б (прев. Елена Колева, 305). Аристотел говори за обесмртувањето како за живот според умот, кој е нешто божествено. Имено преку умот, човекот може да го достигне врвот на својата евдајмонија, која се содржи во самодоволната енергија на теоретското согледување на вечното. Како што забележува Б. Расел, Аристотел не говори за лична бесмртност, туку само за учество во божественото. „Човекот може да го зголеми божествениот елемент во својата природа, и да се прави тоа, е - највисока доблест. Но, доколку во тоа успее целосно, тој би престанал да суштествува како одделна личност.“ Bertrand Russell, 1946, 172.

⁴¹⁹ Т. Гомперц остро ги подвлекува противречностите во кои Аристотел запаѓа со тоа што од една страна ја одрекува секоја супстанцијаност на Платоновите идеи, а од друга страна, самиот им препишува субстанцијалност. Промената која ја внесува Аристотел во метафизиката на Платон е помала, одошто, тој самиот сака да ја претстави, критички заклучува Целер. Според него, Аристотел не е сосема јасен во својата теорија, затоа што само половично се ослободил од влијанието на Платоновото учење за ипостазираниите идеи. И во двата случаи идеите (формите) имаат свое самостојно метафизичко суштествување. Едуард Целлер, 1996, 148-150.

⁴²⁰ Според Целер, философијата на Аристотел „како и философијата на Сократ и Платон се стремат да бидат науки за поимите, единечното треба да биде сведено кон општите поими и објаснето преку изведување од општите поими.“ Едуард Целлер, 1996, 142. И за Платон и за Аристотел, општото има предност пред посебното. Но помеѓу нив постои разлика. Имено, првиот философ општото го гледа како онтолошки самостојно и независно од единечното, додека според вториот, општото постои и се пројавува во поединечното. Онтолошката заснованост на поединечните нешта е во поголем степен нагласена кај Аристотел. Човештвото постои само во конкретните човечки индивидуи. Не постои идеален човек, како образ за човечките индивидуи, туку постои човештвото во конкретни човечки индивидуи. Општото го спознаваме преку поединечните нешта, општите поими не постојат надвор од поединечните нешта. Во конкретните поединечни нешта ги согледуваме општите својства.

учествуваат во вечното и божественото колку што им е возможно“ (ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχουσιν ἢ δύνανται). Фразата *колку што им е возможно* има сериозно ограничувачко значење за суштествувањето на индивидуалните претставници на определен род. Тоа најубаво го објаснува самиот Аристотел, истакнувајќи дека индивидуата „не може да учествува без престан во вечното и божественото, зашто ништо што е минливо не може со број да стане трајно исто и едно, па секое суштество, едно повеќе друго помалку, колку што тоа е возможно, зема учество во тоа, притоа не останувајќи исто, туку слично на себеси: и не едно според бројот, туку едно според видот.“⁴²¹ Она што е општо го обезбедува своето трајно бивствување преку учество во божеството, но единствено и секогаш преку своите конкретни претставници.

Како што беше веќе напоменато, Аристотел го отфрла учењето на Платон за самостојното постоење на идеите (формите) надвор од конкретните нешта (материјата). Но и за двајца философи, идеите се однесуваат на нештата кои имаат заедничко име⁴²², односно дека се форми на општите поими (универзалии). Затоа и двајцата се согласни дека постои идеја за човекот.⁴²³ Но, тие не прифаќаат дека би можело да има посебна идеја за секоја конкретна индивидуа, како и за секое поединечно нешто. За разлика од нив, Плотин колебливо го допушта постоењето на идеи за конкретните (партикуларни) нешта, но решително ја афирмира идеја за постоењето на идеи за поделните човечки индивидуи.⁴²⁴ За ова тој најјасно говори во својата петта енеада (V. 7, 18): „Дали има идеја за секого? Ако јас и секој друг има (можност за) издигнување кон умното (νοητὸν), тогаш и начелото на секого е таму. Ако Сократ е вечен, односно неговата душа, таков ќе биде и самиот Сократ, бидејќи како што се говори, душата и индивидуалноста (посебноста) суштествуваат таму (во интелегибилниот свет, б. м.).“⁴²⁵ Ова гледиште на Плотин е различно толкувано од

⁴²¹ Аристотел, *За душата*, II, 4, 415 b. „Тоа е божествената работа, и токму тоа е бесмртната суштина во суштински смртното суштество, зачнувањето и раѓањето... Зашто создавањето и раѓањето е вечно и бесмртно, колку што му е можно ова на смртното... секоја смртна природа тежнее вечно да биде бесмртна а тоа и е возможно единствено низ раѓањето“ „И не чуди се што секое суштество по природа си го почитува потомството: поради обесмртнување секому му е својствена грижлива настојчивост како еротски стремеж.“ Платон, *Симпосион*, 206, c; 207 a, d; 208 b; Елена Колева, 2008, 107)

⁴²² Платон, *Политеја*, 596 a.

⁴²³ Lucian Turcesku, 1999, 16. „Во поимот *човек сам по себе* и поимот *човек* се содржи иста смисла, а тоа е поим кој се однесува на човекот како таков.“ *Ethica Nicomachea*, 1906 b 1 (прев. Елена Колева 2003, 68).

⁴²⁴ *Enn.* V, 9 (5) 12; V, 7 (18); VI, 5 (23) 8, 21-24; IV, 3 (27) 5. 8-11. Според Рист, „Плотин бил еден од оние платоничари кои прифатиле (споделувале) една еретичка верзија на платонизмот, според која има не само форми на видот, но исто така и форми на индивидуите, или барем (во крајна линија), форма за индивидуалниот човек“. J. Rist, 1982, 101.

⁴²⁵ Εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον ἐστὶν ἰδέα; ἢ εἰ ἐγὼ καὶ ἕκαστος τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει, καὶ ἕκαστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ. ἢ εἰ μὲν ἀεὶ Σωκράτης καὶ ψυχὴ Σωκράτους, ἔσται Αὐτοσωκράτης, καθὸ ἡ ψυχὴ καθέκαστα καὶ

страна на современите автори. На пример, според Чернис, идеите за индивидуалните разлики се всушност самите индивидуални души. Високиот дел од душата на Сократ е самата идеја за Сократ.⁴²⁶ Ц. Рист, пак, смета дека ваквата интерпретација не е во согласност со Платиновата мисла, затоа што со поистоветувањето на високиот дел на човековата индивидуална душа со идеите, кои се содржат во Умот, се занемарува улогата и значењето на третата Ипостас – (Душата). Имено, човекот и без неа има можност да се издигне и да го созерцува Умот.⁴²⁷ Потврда дека Плотин не ги поистоветува душите со вечните идеи е и тоа што тој индивидуалните разлики ги објаснува и со различните логоси. Тие не се истоветни со вечните идеи, иако тој се чини дека ги користи и како нивни синоними.⁴²⁸

Според зборовите на Лојд Герсон, Плотин може да биде опишан како постаристотеловски платонистички дуалист. Неговиот дуализам е формиран во конфронтација со хиломорфното разбирање на индивидуата, како органско единство (комозиција) од душа и тело, кое се среќава кај Аристотел, во неговиот спис *За душата*. Според Плотин, душата и телото се два различни ентитета. Вистинскиот идентитет на секој човек е неговата душа и тоа како интелект, кој ги созерцува вечните идеи. Но самиот став дека душата може да постои без телото по автоматизам не подразбира дека по смртта продолжува да живее личноста. Имено, како што

<ὡς λέγεται> ἐκεῖ [ὡς λέγεται ἐκεῖ]. *Ennead* 5, 7, 1. 1-5. Според Плотин, „Таму (во надемпирискиот интелегибилен свет, б.м.) не може да биде еден ист логос за различни индивидуалности и еден човек не може да биде образец од кого произлегуваат сите овие човечки разлики, кои не зависат од материјата, туку од неброените особености на идеите (кои ја произведуваат индивидуалноста). Зашто (луѓето се однесуваат кон свои првообрази) не како портретите (изобразувањата) на Сократ кон нивниот првообраз (архетип), но човечките разлики треба да бидат производни од различни логоси.“ (Ἡ τῶν διαφορῶν οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον, οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφορόντων ἀλλήλων οὐ τῆ ὕλη μόνον, ἀλλὰ καὶ ἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαῖς· οὐ γὰρ ὡς αἱ εἰκόνες Σωκράτους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, ἀλλὰ δεῖ τὴν διάφορον ποιήσιν ἐκ διαφορῶν λόγων.) Plotinius, *Ennead* 5, 7, 1. 17-22. Плотин нагласува дека не треба за сите индивидуални разлики да се бара метафизичка основа, особено не за телесните, како на пример обликот на носот или бојата на очите. Тие се условени од материјата и другите околности од земната егзистенција. *Ennead* 5, 9, 12.

⁴²⁶ Harold F. Cherniss, 1944, 508. Како Светската душа така и поедначните души имаат два дела. Првиот (повисокиот) дел е насочен (вовлечен) кон созерцавање на она што ѝ претходи на душата, а вториот дел „слегол пониско“ и го создал светот на материјалните објекти и индивидуи.

⁴²⁷ Джон М. Рист, 2005, 104. Според Рист, Платиновите зборови „секој од нас е умствен космос“ (ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, *Ennead* 3, 4. 3. 22) треба да се разберат во Платонова уште повеќе во Аристотелова смисла. Имено, објектот како целина се именува според својот најглавен и највисок дел. Тој како вистинско *јас* е всушност самото битие на човекот. *Истиот*, 106.

⁴²⁸ Тука треба да се има предвид специфичното значење и улога на Логос, кој се разбира не како посебна ипостас, туку како посебен аспект на високиот дел на Душата. Тој е своевидна сила (енергија), која истекува (ἐκλαμπῆς - блескање, светење, зарење) од Умот кон Душата и од Душата кон видливиот материјален свет. Всушност, преку него се врши „преносот“ на вечните идеи во материјалниот свет. Логосот има улога на творечка сила, но и сила преку кое е овозможено враќањето на поедначните нешта кон нивниот прв извор. Со својата посредничка функција Логос кај Плотин потсетува и на Логос кај Филон Александриски, со таа разлика што тој нема статус на посебна ипостас. Джон М. Рист, 2005, 134.

забележува Герсон, само ако се докаже идентичноста меѓу душата и личноста, претпоставениот став за одделното постоење на душата има повеќе од теоретски интерес.⁴²⁹ Но токму по однос на ова прашање се покажува дека кај Плотин и покрај неговото залагање за посебниот идентитет на секој човек, сепак, не може да стане збор за онтологија на личноста. Имено, од една страна, Плотин, својата доктрина за суштествување на посебни идеи за секоја човечка индивидуа, ја потпира на бесмртноста на човековата душа, од друга страна, тој, исто така, ја прифаќа идејата за реинкарнација на душата.⁴³⁰ Ако идентитетот на секоја душа (интелект) е метафизички поврзан со одреден εἶδος, тогаш како на емириско ниво може истата душа да суштествува во различни индивидуи? Во која смисла вистинскиот Сократ е идентичен со воплотениот (времен) Сократ, ако меѓу нив не постои личносен континуитет? Дали душата на Сократ, воплотена во ликот на Платон, ја забележува промената и дали таа воопшто ѝ е важна, затоа што според Плотин во секој случај би била ангажирана со ист вид активност? При барањето на одговорите на овие комплексни прашања, не треба да се заборава дека за Плотин, како дуалист, телесното (емпириското) и историското е ефемерно, наспроти метафизичкото. За него, од примарна важност е да докаже дека индивидуалните разлики не можат да бидат засновани на материјата (тука би додале и на историјата), затоа што во тој случај би били онтолошки невтемелени. За Плотин идентитетот на нештата кои се разликуваат, но и на оние кои меѓусебно не се разликуваат, е заснован на логосите, преку кои се пренесуваат (отсликуваат) вечните идеи во физичкиот свет.⁴³¹ Промените на емириско ниво (умирањето и превоплотувањето) од метафизички аспект се ирелеватни. За Плотин е важно тоа што идејата за Сократ ќе продолжи да егзистира во интелегибилниот свет, дури ако Сократ е реинкарниран како Платон. Кај современите научници постои спор дали Плотин постојано и последователно се придржувал до доктрината за суштествување на вечните идеи за посебните индивидуи. Постојат места во Платиновите *Енеади* кои го

⁴²⁹ Lloyd P. Gerson, 1994, 109.

⁴³⁰ *Ennead*, 3. 4. 15.

⁴³¹ Бивајќи самиот свесен за конфликтот меѓу овие два ставови, философот говори за „еидички разлики кај нешта кои не се разликуваат“ и го дава примерот со занаетчијата. „Како и занаетчијата дури и да прави нешта кои не се разликуваат едно од друго, должен е да ја достигне нивната идентичност (истоветност) преку логичка разлика, благодарение на што тој ќе ги изготвува сите нови одделни нешта, внесувајќи разликување во истоветното.“ (Ὡς γὰρ ὁ τεχνίτης, κἄν ἀδιάφορα ποιῆ, δεῖ ὁμῶς τὸ ταῦτὸν διαφορᾶ λαμβάνειν λογικῆ, καθ' ἣν ἄλλο ποιήσει προσφέρων διάφορόν τι τῷ αὐτῷ). Plotinus, *Ennead*, 7, 3, 7. 10. Според Туркеску, тука Плотин под „логичка разлика“ мисли на „нумеричка разлика“. Lucian Turcesku, 1999, 19. Како што во занаетчиската работа мора да постои план (шема), според кој се изработуваат идентичните творби, така и суштествувањето на пооделните нешта или индивидуи неопходно е да биде метафизички засновано на логосни образци.

доведуваат во прашање ова негово учење. Според Сидаш, можеби, најбезопасниот заклучок се состои во тоа дека Плотин ги прифаќа идеите за одделните индивидуи, но само како дополнување на општата идеја за човекот. Тие се содржат во општата идеја.⁴³² За Плотин вечните идеи се содржат во Умот. Тие не се нешто различно од него самиот. Исто така, како што Душата (според својот висок дел) ги опфаќа сите души, така Логосот ги опфаќа сите индивидуални логоси.⁴³³ Космолошкото единство не се доведува во прашање поради мноштвеноста на поединечните нешта. Одделните души според својот висок дел се истоветни, а се разликуваат според пониските делови. Затоа, Сократ е нешто повеќе од претставник на човештвото, и во различно време, тој може да се реинкарнира како Питагора или како мноштво други емприски индивидуи. Очигледно е дека кај Плотин не може да стане збор за онтолошка стабилност (постојаност) на индивидуата како посебна личност. Впрочем, за него како и за Платон, „смыслата на човековиот живот е постепеното искачување кон божественото исконско Единство, со цел, еден миг да се оствари потполното соединување со тоа Едно“.⁴³⁴

Вообичаено, се смета дека философската мисла од хеленистичкиот период е сконцентрирана на човековата индивидуалност. Во нејзиниот фокус е човекот, и тоа не како член на античкиот полис, туку како самодоволна личност. Ова најчесто се толкува како директна последица на политичко-општествените промени и кризи, пред сè на губењето на политичкото значење на класичниот полис за сметка на централизираната империја.⁴³⁵ Во добата на хеленизмот, „општествената ситуација толку се изменила што добродетелноста на личноста не можела да се пројави на надворешен начин, да се воплоти во општествено-политичката активност. [...] Во тие услови, личноста се свртува кон *внатре*, за во себе да пронајде блаженство, мир и рамнотежа, задоволување на творечките стремежи, слобода, кои веќе неповратно исчезнале од општествената практика“.⁴³⁶ Но тежнеењето кон субјективност треба да се разбере

⁴³² Т. Г. Сидаш, 2005, 197-198.

⁴³³ Душата и логосот понекогаш се поистоветуваат, а понекогаш се разликуваат. Погледни: *Ennead* 6, 7, 5. 3-6; 3, 2, 19. 27-28. За односот помеѓу општата Душа и поединечните души погледни: Емил Бреје, 2012, 144-148.

⁴³⁴ Последната реченица на Плотин изречена на неговата смртна постела, гласи: „Труди се да му го вратиш на сеопштото божество богот во себе“. Витомир Митевски, 2010, 22, 26. Како што забележува Е. Бреје, Плогиновата физика е „спиритуалистичка физика“ според која вистинска реалност е духовната активност (созерцанието). Според нејзините принципи, „деловите никогаш не се разгледуваат како вистински елементи на целото, [...] идејата на целото или на неговото творение се пореални одошто самите делови.“ Емил Бреје, 2012, 142.

⁴³⁵ За ова погледни: Джовани Реале, Дарио Антисери, 1997, 171-173.

⁴³⁶ А. А. Гусейнов, Г. Иррлиц, 1987, 149-150.

условно, затоа што не станува збор за апсолутизација на личноста. Без оглед на формиранит култ кон изолираната автаркична индивидуа, владбачена во сопствените доживувања, повторно, како и класичните така и хеленистичките философски школи (епикурезмот, стоицизмот, кинизмот) не направиле радикални промени во онтологијата, за да дојдат до идејата за личноста како онтолошки поим. Но идејата за самодоволната личност сведочи дека тие, несомнено, тежеле кон тоа. Според зборовите на Лосев, „неличносниот карактер (на хеленската философија) целосно останува запазен во сите векови на античкиот хеленизам, и затоа субјективно-човечките и субјективно-индивидуалните интереси на философите од овој период воопшто не го нарушувале општо античкиот неличносно-објективен и сетилно-материјален космос како апсолут“.⁴³⁷

Без да биде оспоруван овој став, потребно е да биде посочено дека исклучително важен и сериозен исчекор во однос на прашањето на индивидуалниот идентитет на човекот направиле стоиците. Тие први во историјата на философската мисла, најексплицитно, говореле дека сите поединечни нешта, вклучително и човековите индивидуи, се уникатни според својот идентитет. Се разбира дека и пред нив, темата за променливоста, односно непроменливоста на човековиот идентитет, не била заобиколена, но, сепак, таа немала централно место во философската мисла. Уште Епихарм, комедиограф од Сиракуза (крај на VI век и почеток на V век пред Хр.) го формулирал „парадоксот на растечкото“. Тој, во една своја комедија, го исмева Хераклитовото дијалектичко учење, преку ликот на еден должник, кој не сака да ги врати парите на својот работодавец под изговор дека тие двајцата повеќе не се истите луѓе од претходно, затоа што секој човек, од ден на ден, постојано се менува и никогаш не е истиот. Епихарм ги имал предвид пред сè телесните (материјаните) промени, кои, според него, означуваат и промена на идентитетот на поединецот.⁴³⁸ Платон, пак, кој самиот се користел со размислите на овој комедиограф, (како и на други автори Протагора, Хераклит, Емпедокле)⁴³⁹ говори не само телесните, туку и за душевните

⁴³⁷ А. Ф. Лосев, 1998, 72.

⁴³⁸ Johannes Zachhuber, 2014, 93. Епихарм ја одрекува постојаноста на човековиот идентитет, поради променливоста на неговиот материјален состав. Според неговото гледиште, индивидуата е сума на своите делови и секоја промена на делот значи и промена на целината. Притоа, Епихарм ги има предвид квантативните промени, затоа што за него материјата или поточно количеството материјата има улога на принцип на индивидуалниот идентитет. Овој став на Епихарм бил прифатен и развиен од страна на платоничарите. Но Плутарх и анонимниот коментатор на Платоновитот *Tejatem* не биле согласни со ова гледиште и тврделе доколку тоа биде прифатено сите нешта би биле фрлени во „Хераклитовата река“. За ова поопширно погледни: В. В. Петров, (2017), 245.

⁴³⁹ *Theaetetus*, 152 d.

промени кај човекот. Во *Симпосион*, философот пишува дека човекот „се нарекува истиот од детство до старост; меѓутоа тој ист човек никогаш не ги задржува истите својства во себе самиот, макар се нарекувал – ист; всушност, овој постојано се обновува и постојано губи понешто од себе, – коса, плот, крв, па и телото во целост. И не само телото, туку и душата се однесува вака: се менуваат – нарав, етика, мненија, желби, задоволства, тегобности, таги, стравови... сè ова никогаш никому не му останува исто, - едно настанува друго нестанува [...] всушност никогаш не сме исти ниту со оглед на знаењата.“⁴⁴⁰ Аристотел, иако, конкретно, не се занимавал со проблемот на индивидуалноста и идентитетот, сепак, во своите дела на различни начини го разгледува и ова прашање особено од аспект на идентитетот на човечкото тело (материјални и биолошки аспекти). Тука во прв ред е неговото дело, *За настанувањето и уништувањето* (Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς) во чијашто прва глава (*За растот*) ги анализира разликите меѓу растот, возникнувањето и квалитативната (каквотната) промена.⁴⁴¹ Тој говори за тоа дека материјата на телото е флуидна и постојано претрпува промени (зголемување, намалување, делење). Но, сепак, телото, па и неговите поедничени делови (органи) го запазуваат својот идентитет, благодарение на ејдосот, кој е активно начело, дејствувачка сила во материјата.⁴⁴²

Прашањето за индивидуалниот идентитет на човекот добило централно место во полемиката на стоиците со академичарите (платоничарите), чие гледиште било блиско до позицијата на Епихарм (телесната промена на човечкото тело подразбира и промена на индивидуалниот идентитет).⁴⁴³ Како што веќе напоменаваме, според ова гледиште, принцип на индивидуализацијата е количеството материјата, а самиот човек (поедницот) се гледа како целина, која е збир од своите делови. Според Седли, кај стоиците, поточно кај Хрисип за првпат е направен обид да се одговори на прашањето за задржување на идентитетот на индивидуата и покрај сите промени кои ѝ се случуваат низ текот на времето. Што е она што на човекот му овозможува да го

⁴⁴⁰ Платон, *Симпосион*, 207 e -208 a (прев. Елена Колева, 2008, 107).

⁴⁴¹ Растот е квантитативна промена, затоа што тој подразбира постоење на определена величина. При настанувањето (појавата) и угинувањето, објектот не го запазува својот идентитет. Додека, пак, при квалитативната промена и растот, тој останува истиот, со тоа што во првиот случај се придобива ново својство, а во вториот се менува величината. Ејдос е субјект на акциденталните промени. *De generatione et corruptione*, 321 a 22-26. Подоцна, Александар Афродисијски ова учење на Аристотел го користел во својата полемика со стоиците. Погледни: В. В. Петров, (2015), 395-401.

⁴⁴² Аристотел ејдосот на телото го споредува со еластична труба (цефка) низ која минува вода, односно самата материја. Во зависност од количината на водата (материјата) трубата се шири или стеснува, но секогаш ги зачувува своите посебни карактеристики. *De generatione et corruptione*, 321 b 22-28; 322a 28-31.

⁴⁴³ D. Sedley, (1982), 255.

задржи својот идентитет и покрај бројните биолошки, психолошки и други промени?⁴⁴⁴ Стоиците својата доктрина за уникатноста на секоја индивидуа, ја темелеле на две претпоставки: 1) самоочевидната истоветносот на човековата индивидуа во текот на нејзиниот живот; 2) епистимолошката позиција, според која се можни правилно стекнатите впечатоци (φαντασία καταληπτική) - кои се веродостојни на суштото и се одобрени од разумот.⁴⁴⁵ Можноста да се спознае единечното, за стоиците ја имплицира уникатноста на секоја поделна твар. Според нив, нема две апсолутно истоветни нешта, барем за стоичкиот мудрец, кој го има вистинското спознание. За да се разбере стоичкото учење за посебниот идентитет на секоја индивидуа, потребно е да се има предвид дистинкцијата која ја направил Хрисип. Имено, тој во човекот разликува подлежачки субстрат (τὸ ὑλοκείμενον), кој е постојано во течение и движење и посебно својство (ἰδίως ποίον), индивидуално за секој човек, кое е негова суштинска карактеристика.⁴⁴⁶ Во овој контекст под τὸ ὑλοκείμενον не се подразбира првата материја, која е без форма и нема величина (SVF II, 318) туку нејзин дел, единечна материјална суштина. Индивидуата е неслиено и неразделно единство од вечно подвижниот материјален субстрат и посебното својство. Имено, токму тоа индивидуално својство е гарант за стабилноста на идентитетот на индивидуата во текот на нејзиниот живот. Иако, според ставот на стоиците индивидуалното својство се задржува „од раѓањето до смртта“ тоа, сепак, „и расте и се намалува“ (καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται).⁴⁴⁷ Особено е интересно толкувањето на Столјаров, според кого, стоичката доктрина за индивидуалното својство на индивидуата треба да се разбере од аспект на нивната физика и онтологија. Имено, како што е познато, според стоиците, единството на космосот и суштествувањето на секоја телесна структура поделно е возможно

⁴⁴⁴ D. Sedley, (1982), 259.

⁴⁴⁵ Д. С. Бирюков, (2008), 356.

⁴⁴⁶ „Ако и во составните нешта присуствува неделива форма, врз основа на која стоиците говорат за индивидуалното својство (ἰδίως ποίον), кое отеднаш vznikнува и исчезнува, а во текот на сиот живот на составната вешт останува едно исто (иако оделните делови [на таа вешт] во различно време vznikнувале и угинувале)“. SVF t. II, fr. 395, 762 (Симпликиј, *Коментар кон трактатот на Аристотел За душата*), (прев. А. А. Столяров 1999, 214). „Еве го мислењето на Зенон. Суштината е првата материја (πρώτη ὕλη) на сè суштествувачко; како целина таа е вечна и не станува ни поголема ни помала (οὔτε πλείω γίγνομένην οὔτε ἐλάττω). Спротивно, нејзините делови не остануваат секогаш едни исти, туку се разделуваат и се слеаат.“ SVF I, 87 (Стобеј, *Еклога*, I, 11, 5a), (прев. А. А. Столяров, 1998, 46). „Велат дека суштината на сè што суштествува е првобитното градиво... Поимите суштина и градиво се употребуваат двојно, со оглед на тоа дали означуваат севкупно градиво или поединично. Севкупното градиво ниту се зголемува, ниту се намалува, додека поединичното се зголемува и намалува.“ Диоген Лаертиј, VII, 150 (прев. Ема Андоноска, 2004, 325).

⁴⁴⁷ *De communibus notitiis, adversus Stoicos*, 44, 1083 d. Не треба да се заборава дека за стоиците личното својство не е помалку телесно од материјалната основа. Нивниот основен онтолошки став е дека сè што суштествува е телесно, освен бестелесните нешта вброени во τὰ λεκτά. Телесното или суштото е она што е способно да дејствува или да трпи дејствие.

благодарение на разлеаната насекаде „напрегнатост“ на творечкиот оган, односно на пневмата, која е извор и причина на секое породување. „Тонос“ е „напор на огнот“ (πληγὴ πυρός)⁴⁴⁸ своеобразен „притисок“ кој ја овозможува постојаната активност на пневмата, а со самото тоа и индивидуалното суштествување на нештата, односно нивното својство (качество). Всушност, „индивидуалните својства зависат од степенот на напрегнатоста на пневмата. На физичко ниво суштествувањето во некое својство се определува како *состојба на пневмата* (πνεῦμα πρὸς ἔχον – SVF II, 379)“.⁴⁴⁹ Врз основа на подоцнежните извори, современите истражувачи утврдуваат дека стоичкото учење за посебното својство на секоја индивидуа еволуирало. Имено, тие започнале за посебното (личното) својство на човековата индивидуа да учат како за збир на повеќе својства (συνδρομὴ ποιότητων). Индивидуалноста ја објаснувале како сплет на својства, кој е карактеристичен само за една особа.⁴⁵⁰

Без разлика на особената заслуга на стоиците за проблемот на индивидуалниот идентитет, сепак, кај нив не може да стане збор за онтологија на личноста. Може да се каже дека кај нив засновањето на личносната онтологија во уште помала мера, било можно, одошто, на пример, кај Платон или Плотин. Прво, во рамките на нивниот монистички светоглед индивидуалниот човек со своето раководно начело е (разумот) е божествена честица на општиот Логос.⁴⁵¹ Во нивниот панетизам нема можност за онтолошка посебност на човековата личност во однос на општата целина. Секоја индивидуална суштина е дел на општиот подлежачки супстрат. Секое тело и сиот

⁴⁴⁸ SVF I, 563.

⁴⁴⁹ А. А. Столяров, 1995, 107-108. Пневмата како „мешавина“ на огнот и воздухот претставува динамичен елемент, кој преку тонусот, проникнува и обединува сè во космичката целина и ја обезбедува внатрешената поврзаност и стабилност на материјалните тела. Својствата на телата, всушност, произлегуваат од соодносот на воздушната и огнената суштина (SVF II, 787). Стоиците ја отфрлиле атомистичката концепција, според која својствата на телата се резултат на комбинација на неделивите атоми. Тие го развиле концептот за телесен континуум, кој се состои од недиференцираната материја и најмалите нејзини делови, кои се способни за бесконечно делење. Повеќе за ова кај А. С. Степанова, 1995, 207-214.

⁴⁵⁰ Dmitry Biriukov, 2016, 222. Според Лојд, согласно стоичкото учење за категориите, посебното својство на човековата индивидуа може да биде разгледано како сложена севкупност од својства. А. Lloyd, 1971, 66. Еден објект може да биде разгледуван од различни страни, со посредство на четирите стоички категории (SVF II, 369 sq): 1) супстрат (ὕλοκεῖμενον); 2) својство (τὸ ποιὸν [ὕλοκεῖμενον]); 3) состојба, определена *однатре* (τὸ πῶς ἔχον); 4) состојба, определена *однадвор* (τὸ πρὸς τί πῶς ἔχον). Категориите кај стоиците имаат статус на предикати на суштествувањето. Индивидуалната особеност (ἰδίᾳ ποιότης) кај стоиците е всушност комбинација од општото својство (кои определена супстација го споделува со други) и посебното својство (ἰδίᾳ ποιὸν). Стоичкиот поим ἰδίᾳ ποιότης бил користен и од христијанските автори (Ориген, свети Василиј Велики, свети Григори Ниски). Св. Василиј во христијански контекст го преосмислил неговото значење. За ова погледни: Д. С. Бирюков, 2009, 95-108.

⁴⁵¹ „Иако во стоицизмот секој индивидуален човек е разликуван според неговите заеднички и индивидуални квалитети, сепак, доктрината дека владејачкиот дел на секого од нас е сегмент или фрагмент на божествениот Разум ги поништува сите можни предности. Овие фрагменти во нивната чиста форма се едноставно рационалност, и како такви, не нумерчки, но квалитативно се еднакви и исти. John M. Rist, 1982, 148.

космос е своеобразно динамично единство или динамички континуум, обезбеден од општата пневма, која го проникнува сиот космос како медот - сакето. Всушност, сите поединечни логоси се πώς ἔχον на пневмата.

Според сведоштвото на Плутарх, стоиците учеле дека индивидуалното посебно својство се задржува „од раѓањето до смртта“.⁴⁵² Но, од друга страна, стоиците, исто така, учеле за живот на душата по смртта. Генерално, според нивното учење човековата душа продолжува да живее по смртта на човекот, но не неограничено.⁴⁵³ Имено, нејзината постсмртна егзистенција е продолжена до настапувањето на сесветскиот пожар, кој, всушност, означува крај на секоја индивидуална (поеднична) егзистенција. Не се уништува материјата (супстратот) од кој се сочинети телата и душите, туку самите души. Станува збор за слевање (асимилирање) на поедниченото во општото. Од аспект на стоичкиот светоглед, единствено „утешително“ за егзистенцијата на поединецот е учењето за идентичното повторување на сè што некогаш суштествувало, при секој нов космички циклус.

Според зборовите на А. Лосев, за античката философија, земено во целина, последен апсолут отсекогаш бил и останал материјално-сетилниот свет како објект, додека во средновековната христијанска философија, во прв план, тоа е личноста, која е повисока од секој космос и која е негов творец и создател. Затоа Лосев, со право заклучува: „ние, и какви било совпаѓања да пронаоѓаме помеѓу средновековниот монотеизам и античкиот пантеизам [...] едното и другото во никој случај не можат да се поистоватат, оттука произлегува и непроодната бездна помеѓу античкото и средновековното мислење.“⁴⁵⁴ Меѓутоа, истиот автор, дава и поинаков став, кој се чини спротивен на претходниот. Имено, тој истакнува дека „наивно би било да се

⁴⁵² *De communibus notitiis, adversus Stoicos*, 1083 d.

⁴⁵³ Се чини дека во однос на прашањето дали оваа доктрина се однесува на сите човечки души или само на некои од нив, раните стоици немале унифициран став. Имено, за ова, како и за други прашања, спротивставени гледишта имале Клеант и Хрисип. Според известувањето на Диоген Лаертиј, „Клеант смета дека сите души опстануваат до целосното согорување, Хрисип дека такви се само душите на мудреците.“ (Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπύρωσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον.) Диоген Лаертиј, VII, 157. Треба да се забележи дека сведоштво за ваквото разногласие се среќава само кај Диоген. Сведоштво за гледиште на Хрисип се среќава и кај Евсевиј Кесариски, во 15 книга од неговото дело *Подготовка за Евангелието* како и кај Псевдо-Плутарх. Душата при разделбата од телото не угинува отеднаш, туку извесен период продолжува да живее самостојно. Душите на добродетелните живеат до растворањето на сè во оган, а душите на останатите само во определен период. Душите на неразумните животни умираат заедно со телата. Мудроста и добродетелноста имаат определувачко значење за должината на суштествувањето на душата по смртта на телото. Гледиштето на Хрисип е сосема логично од аспект на стоичката физика. Имено, тонусот на пневмата кај оние кои живеат според разумот и во согласност со природата (доблесните мудреци) е посилен и затоа е разбирлива поистрајната и подолга егзистенција на нивните души. Aiste Celkyte, (2020), 463-478.

⁴⁵⁴ А. Ф. Лосев, 1998, 28.

претпостави дека антиката воопшто не знаела за индивидуално-лично начело во секој човек и дури и во Бог“.⁴⁵⁵ Овие две навидум спротивставни тврдења не воведуваат во една дебата која се среќава во современата научна мисла, во однос на прашањето дали во антиката постои концепт за личноста. Веднаш треба да биде напоменато дека зад спротивствените ставови по однос на ова прашање, всушност, стои различното разбирање на поимот личност (персона). Овој поим во современоста е „обременет“ со бројни значења и асоцијации, кои произлегуваат од различните концепции (философско-антрополошки, психолошки, социолошки, биолошки) за човековиот идентитет. Една од доминантните современи претстави за човековата личност е посткартезијанска и е изразена во познатата синтагма - *cogito ergo sum*. Неретко се среќаваат обиди современите философски концепции за човекот да се „пресликаат“ и во антиката. На пример, Корнелија Ј. Де Вогел, во својата статија „Концептот на персоналноста кај Грците и христијанската мисла“, користејќи, како што забележува Туркеску, психолошки пристап кон поимот личност, се обидува да докаже дека во антиката постои концепт, како за персона, така и за персоналноста. Според неа, „персона е човекот како рационален и морален субјект, слободен и самоопределувачки во своите дела, одговорен за она што го прави“ додека „персоналноста е човековиот индивидуален карактер, неговата уникатност“.⁴⁵⁶ Според оваа авторка, рационалноста и моралноста се двата елемента кои се одредувачки за поимот личност. Таа, за да ја поткрепи својата теза, се повикува на философи од XVII и XVIII век, како Џон Лок, Кристијан Волф или Георг Винделбанд, кој ја дефинира личноста преку поимите само-рефлексија и самосвест.⁴⁵⁷ Во однос на прашањето за постоењето на концепт за персона во антиката, поумерено гледиште застапува Христофер Гил. Според него, „во грчката философија, веројатно, нема (пост-картезијански) концепт за „персона“. Но, има концепт за рационално суштество, барем кај Аристотел и кај стоиците“.⁴⁵⁸ Од

⁴⁵⁵ Лосев продолжува: „прашањето не е во тоа, туку во тоа како антиката ја оценувала важноста на личниот пристап кон светот. Антиката личниот пристап го оценувала прилично ниско и ете, тука се крие причината на длабокото разликување, па дури и на јазот меѓу античкото и христијанското поимање на личноста, зашто во христијанството личниот пристап не само што добива повисока вредност и значење, туку го истиснува на второ место, на второстепена позиција, претходно главниот онтолошки пристап кон светот.“ А. Ф. Лосев, 2002, 825-826.

⁴⁵⁶ Cornelia J. de Vogel, 1963, 23.

⁴⁵⁷ Исто, 24, фус-нота 11. К. Ј. де Вогел, ја илустрира својата теза со примери од хеленската лирска поезија и философијата. Според неа, Хомеровите херои во своето однесување демонстрираат „силна персоналноста“ нивното самоопредување го почитуваат дури и боговите.

⁴⁵⁸ Christopher Gill, 1991, 193. И според Платон, човекот се поистоветува со својата душа или со разумот (интелектот). *Respublica*, 589 a; *Phaedo*, 63d-e; *Alcibiades I*, 133 c 4-6. Стоиците во својата антропологија (психологија), говорат за раководно начело на човекот, чија основна функција е извршувањето на

антиката, низ средновековното христијанство, особено на Запад, па сè до современото време било сметано дека *differentia specifica* на човекот, на неговата природа (суштина) е разумната способност. Човекот е човек затоа што има разум. Тој според својата разумност се разликува од неживите нешта и од животните. И во минатото, а и денес се среќаваат обиди личноста да биде определена од аспект на човековата природа. Еден таков пристап на пример среќаваме кај Боетиј (почеток VI), кој во еден од своите мали теолошки трактати ја дава следнава дефиниција: „Персона е индивидуална супстанција на разумната природа“.⁴⁵⁹ Енгберг-Педерсен во оваа дефиниција гледа сублимација на „заедничкото знаење“ на севкупната европска мисла (античка, христијанска и современа) за човекот, според која определувачко значење за персоната има разумот со неговата способност за контролирање или менување на човековите желби.⁴⁶⁰ Р. Сорабџиј констатира дека свеста за сопственото „јас“ како „сопственик на тело и психолошки состојби“ се среќава уште кај Хомер⁴⁶¹ и таа, на различни начини, е присутна низ сета философска традиција на антиката. Но интересот за прашањето на личносниот идентитет особено бил актуализиран во III век по Христа, како реакција на Питагорината и стоичка теорија за повторната појава на истите луѓе при циклусното и идентично повторување на историјата на универзумот.⁴⁶²

Во современата наука постојат поинакви гледишта од изнесените. Имено, според некои научници (Чарлс Кан, Џон Рист, Лукијан Туркеску), античките философи не биле заинтересирани за прашањето за личноста и нејзиниот идентитет. Нивниот интерес поскоро бил насочен кон разграничувањето на човечкиот вид од различните животински видови, одошто кон разликувањето на посебноста на личностите.⁴⁶³ Освен ова, како што забележува Џон Рист „кај стоизмот како и кај Платон и Аристотел, совршеното битие е ограничено (конечно) битие, а теоријата која што може да го поврзе совршенството со индивидуалната уникатност се чини дека може да го компромитира принципот на конечност (во однос на поединечните индивидуи, б.м.)“.

разумната дејателност и затоа, тој е истоветен со разумот. Хрисип во I книга од трактот *За душата*, раководното начело го определува како *јас* (*εγώ*) на човекот.

⁴⁵⁹ „Persona est naturae rationabilis individua substantia.“ (Severino Boezio, „Contra Eutychem et Nestorium“, *Boezio S. Gli opuscoli Teologici*, прир. L. Obertello. Genova, 1974, 326) цит. според С. А. Чурсанов 2014, 53. За значењето на оваа дефиниција на Боетиј во неговото тријадолошко учење погледни: Калин Јнакиев, 2016, 77-91.

⁴⁶⁰ Според овој автор, иако во антиката не постои посебна философија на личноста, ниту посебен термин за личност, сепак, е погрешно да се сугерира дека класичните грчки философи немале концепт за персона. Troels Engerg – Pedersen, 1990, 109.

⁴⁶¹ *Odyssea*, 11, 600-603.

⁴⁶² Richard Sorabji, 2008, 14-27.

⁴⁶³ Charles H. Kahn, 1988, 234-259; Lucian Turcescu, 1999, 14-25.

Според истиот автор, Платиновниот обид за објаснување на човековата индивидуалност е највпечатлив, но истиот не е успешен, затоа што не обезбедува постојаност на индивидуата. Имено, во моментот на екстаза, привидно квалитативната разлика помеѓу духовно изигнатата душа и Едното се укинува.⁴⁶⁴ Очигледна е разликата помеѓу првата група научници кои тврдат дека во антиката постои концепт за персона и втората група, кои тоа го одрекуваат. Првите, личноста ја разбираат во психолошка, морална или социјална смисла, а вторите во онтолошка.

Без да навлегуваме подлабоко во овие современи дебати, врз основа на погоре направениот осврт кон античките философи, можеме да констатираме дека онтолошко поимање на личноста во антиката не се среќава. Овој став воопшто не ги исклучува тезите за одредени идеи или концепти во антиката за персона или персоналност во психолошко-морална или општествена смисла. Иако во овие тези често се преклопуваат или конфузно се мешаат „персона со персоналност“ или „персона со душа“.⁴⁶⁵ На крајот од ова поглавје би забележиле дека определувањето на човекот како разумно суштество, се однесува на неговата природа, а не на посебната личност. Овој пристап одговара на прашњето *што е*, а не *кој е човекот*. Истиот сведочи за постојната доследност на логиката на усолошката (есенцијална) онтологија, според која конкретното битие може биде дефинирано и одредено исклучиво од аспект на општото, од аспект на видот и родот на којшто тоа припаѓа. И покрај огромните разлики, овој дедуктивен пристап е заеднички и за антиката и за одредени современи гледишта за човековата персона (личност). Неспорно е дека за недушевните нешта како и за животните не може да се користи поимот личност. Разумната природа и индивидуата на разумната природа се елементите преку кои би требало да биде определено *што е личноста*. Меѓутоа, според оваа дефиниција, од класата на личноста ќе отпаднат цел ред човечки суштества кои се наоѓаат во трагична состојба (на пример: аненцефалично родените деца, болните кои се наоѓаат во последниот стадиум на алцхајмерова болест, оние кои безнадежно се во кома...). Личноста не може да се поистовети исклучиво со разумната природа, затоа што кај определени трагични случаи, таа може да биде сериозно повредена, па дури и целосно да отсутува со нејзината пројава.

⁴⁶⁴ John M. Rist, 1982, 150-151. Во антиката нема јасна дискусија за уникатната особеност на човековата индивидуа. Дури општите теории за индивидуалните нешта може да бидат сретнати во траги. Човечките индивидуи, како и другите индивидуални нешта, се разгледувани од аспект на различните типови квалитети. *Истиот*, 148; спореди: Volfhart Panenberg, 2003, 84.

⁴⁶⁵ За ова кај Lukian Turcesku, 1999, 13.

4.2. Тријадолошкиот контекст на личносната онтологија

Онтологијата на личноста во христијанската патристичка философија се формирала прво во тријадолошките, а потоа и во христолошките спорови.⁴⁶⁶ Затоа, проблемот на личноста како онтолошки поим, кој има исклучително важно значење за разбирањето на христијанскиот етос, не може да биде разгледуван независно од споменативе богословски полемики. Во продолжение ќе се ограничиме само на основните координати на тријадолошката проблематика, чија актуелност хронолошки се совпаѓа со времето на свети Јован Златоуст. Имено, IV век од аспект на богословското учење на христијанската вера е век на тријадологијата.

Според зборовите на свети Григориј Богослов, догмата за Света Троица е најважната специфичност, според која христијанството се разликува од сите останати религиски системи и верувања.⁴⁶⁷ Христијанската вера со својот троичен монотеизам истовремено е дистанцирана и од „простиот“ монотеизам и од политеизмот. Станува збор за вера која *prima facie* е парадоксална, затоа што е вера во Бог е кој еден по природа, а троичен по своите Личности (Ипостаси). Верата во Света Троица е втемелена во библиското откровение, коешто има не само есхатолошки, туку и историски карактер. „Бог на Црквата е Бог на историското искуство, а не Бог на теоретски претпоставки и апстрактното расудување. Токму искуството на Црквата потврдува дека Бог, кој се открива во историјата не е некое осамено Битие, Монада, или индивидуална суштина. Постои само една суштина, според тоа Бог е Еден. Но Бог на црковното искуство, христијанскиот Бог не е сведлив само на природа или суштина. Бог е пред сè личносен Бог – Троица, т.е. Ипостас на Отецот, Ипостас на Синот и Ипостас на Светиот Дух.“⁴⁶⁸ Христијанската тријадологија го отфрла тритеизмот, затоа

⁴⁶⁶ „Онтологијата на личноста морала да биде конституирана, за да биде образложена основната аксиома на христијанското учење, а тоа е верата во Бог Света Троица.“ Богољуб Шијаковиќ, 2013, 20.

⁴⁶⁷ Свети Григориј Богослов, *Слово*, 25, 16; *Слово* 38, 8; *Слово* 45, 4. Рускиот религозен философ И. В. Киреевски, (XIX век) укажал на фундаменталното значење на учењето за Пресвета Троица не само за теологијата туку и за философијата. „Учењето за Света Троица го привлекува мојот ум не само затоа што претставува највозвишен центар на сите свети вистини, соопштени преку Откровението, туку и затоа што, занимавајќи се философијата, јас дојдов до убедувањето дека насоката на философијата зависи, првенствено, од поимот кој го имаме за Пресвета Троица“. С. А. Чурсанов, 2014, 16. Владимир Лоски, со право, констатира дека ако запрашат некој православен верник, што е најважно во учењето на Православната црква, тој најпрво нема да говори за простувањето на гревовите, етичките принципи, Божјите заповеди (етичкиот и духовен) живот, туку пред сè за Пресвета Троица и Богочовекот Христос. Карл Кристијан Фелми, 2007, 69.

⁴⁶⁸ Стефан Санцкоски, 2012, 99.

што Трите Божји Ипостаси (Личности) имаат една заедничка природа. Секоја од трите Божествени Ипостаси ја поседува едната заедничка природа во полнота.

Верата во Света Троица е исповедана и искусствено доживувана во Црквата уште од самиот нејзин почеток. Меѓутоа, потребата од богословско-философско експлицирање и формулирање на оваа фундаментална вистина на христијанството во голема мера е предизвикна од самиот чин на пренесувањето на Христовото евангелие во хеленскиот свет. Непосреден повод за нејзиното богословско формулирање (догматизирање) дале ересите на савелијанство и аријанство, чија што појава, пак, не може да биде разбрана без хеленскиот монизам и за него карактеристичната усилошка (есенцијалистичка) онтологија. Како што видовме од претходниот осврт кон хеленската философија, појавата на идејата за личноста во антиката како онтолошки поим не била можна, поради постојано даваната предност на општото наспроти конкретното. Имено, битието (εἶναι) од страна на мислечкиот човек на антиката било разгледувано во контекст на прашањето за едното (τὸ ἓν) и мноштвото (πλῆθος), при што, апсолутниот онтолошки примат му припаѓал на општото (καθόλου) за сметка на конкретно бивствувањето (τὸ ὄν) како поединечно.⁴⁶⁹ Според логиката на хеленската онтологија, конкретната личност е додаден елемент (еπιφαινομεν) на битието (суштината). Според ова, би требало Бог првенствено во онтолошка смисла да биде поистоветен со својата природа, а дури, потоа, да се гледа како личносен. Токму оваа монистичка матрица е карактеристична за антиринитарната ерес на Савелиј⁴⁷⁰, според кого трите Божествени Личности (Отецот, Синот, Светиот Дух) се само три различни пројави (модуси) на едниот Бог во различни периоди од Божјото откровение (икономија).⁴⁷¹ Свети Григориј Богослов савелијанството го карактеризира како „собирање“ (слевање) на Троица во една ипостас, (εἰς μίαν ὑπόστασιν συναρθεύοντα) со што Савелиј, Отецот и Синот и Светиот Дух, ги сведува на „празни имиња“ (ψιλὰ

⁴⁶⁹ Петар Јевремовиќ, 2011, 12.

⁴⁷⁰ Савелијанството го добило своето име според својот основач Савелиј Либиецот (Σαβέλλιος ο Λίβυς) римски презвитер од III век. Од него нема сочувани списи. Не е познато дали тој, воопшто, пишувал или пак своето чење го ширел само усно. Неговото учење е познато врз основа на сведоштвата на светите отци, како што се св. Иполит Римски, св. Атанасиј Велики, св. Епифаниј Кипарски, св. Василиј Велики, св. Григориј Богослов, Блажен Августин, св. Јован Златоуст. Савелијанството припаѓа на модалистичката група на антиринитарни ереси. Тоа се јавува како реакција против, од Харнак именуваната „христологија на посинувачството“, според која Христос е обичен човек, кој од страна на Бог Отец бил благодатно посинет.

⁴⁷¹ Црковниот историчар Василиј В. Болотов укажува дека правилниот и историски оправдан, назив за таканаречените антиринитарни ереси е всушност називот „монархисти“. Под монархија се подразбирало учењето за еден Бог, како една Ипостас. Се разликуваат два типа на монархијски учења за Бог: динамисти и модалисти. Поподробно за историјата и генезата на овие учења, погледни: В. В. Болотовъ, 1910, 306-320.

ὁνόματα).⁴⁷² Свети Јован Златоуст, исто така, савелијанството го нарекува слевање на на Ипостасите.⁴⁷³ Савелиј учел дека Бог е една ипостас, разбрана како суштина, (монада), која се пројавува преку трите прѠсѠла (personae - маски). Трите лица немаат онтолошка самостојност и постојаност. Тие не се ипостаси, во смисла на личности, туку се поскоро три различни „енергии“ кои прилегуваат и се враќаат во божествената монада, без притоа, да ја доведат во прашање нејзината непроменливост. ПрѠсѠлов на Отецот престанува да постои кога се појавува прѠсѠлов на Синот, а Синот престанува да постои кога се појавува прѠсѠлов на Светиот Дух.⁴⁷⁴

Савелијанството со себе носи интенција за спротивставување на субординационизмот во тријадологијата, кој во предникејската христијанска мисла се утврдува уште кај свети Јустин Маченик и Философ и апологетите, преку прифаќањето на идејата за божествениот Логос (поистоветен со Христос) како посредник меѓу Бог и светот.⁴⁷⁵ Субординационизмот не бил избегнат ниту кај Тертулијан и Ориген кои во одредени термилошки и поимни аспекти, на различен начин, направиле извесен исчекор кон подоцна утврденото никејско богословие за едносушноста на Трите Ипостаси.⁴⁷⁶ И двајцата автори, и покрај спротивставувањето на модализмот и

⁴⁷² Свети Григориј Богослов, *Слово 2*, 37 (PG 35, 444c).

⁴⁷³ Савелиј (III век) не правел разлика меѓу посебноста на ипостасите на Света Троица. Лицата ги сметал за различни модуси на една иста Ипостас, која во однос на светот се открива на различни начини. Слевањето συναίρεσις има клучно место во модалијанството на Савелиј. Георгије Флоровски, 1997, 18. М. Э. Поснов, 151-152, 326. Свети Јован Златоуст, бранејќи го православно учење, говори: „Савелиј сака... да го упропасти здравото учење, слевајќи ги ипостасите (συναλείφων τὰς ὑποστάσεις) пред него, драг мој, затвори ги ушите и поучувај дека една е суштината на Отецот и Синот и Светиот Дух, но три се ипостасите, зашто, ниту Отецот можел да се нарече Син, ниту Синот - Отец, ниту пак, Духот Свети можел да биде нешто друго, туку само Дух Свети, секоја ипостас има иста сила, останувајќи во сопствената ипостас.“ *Catecheses ad illuminandos* 1, 22; спореди: Свети Јован Златоуст, 2008, 21.

⁴⁷⁴ Тројството е поврзано со Божјата икономија, односно со делувањето на Бог во однос на светот. Отецот се појавува во синајското законодавство, Синот во Вополотувањето, а Светиот Дух во слегувањето врз апостолите. Овој тип тринитарно учење современите научници го именуваат „икономиски тринитизам“, „икономиска тријадологија“. За ова погледни: Александар Ђаковац, (2020), 19-39.

⁴⁷⁵ Ранохристијанските автори (Теофил Антиохиски, Татијан Асирски, Јустин Маченик и Философ) за да ја објаснат божественоста на Логосот и неговата посредничка улога во Божјото домостроителство ја користат стоичката терминологија. Тие говорат за *внатрешен Логос* (Λόγος ἐνδιάθετος) кој бивствува во Бога и *надворешен Логос* (Λόγος προσφορικός), кој се пројавува како посебна ипостас. А. А. Спасский, 2009, 4-5.

⁴⁷⁶ Во историјата на тринитарното богословие, терминот ὑπόστασις веројатно, Ориген, прв го употребил. Тој, јасно, учи дека Отецот, Синот и Светиот Дух се посебни ὑπόστασις, кои се разликуваат една од друга, но се наоѓаат во субординациски поредок, кој ги одразува разликите во нивното достоинството и моќ. Имено, во строга смисла Отецот е Бог (αὐτόθεος) а Синот е втор Бог (δεύτερος θεός), кој сулстанцијално учествува во божественоста, а преку него и Светиот Дух, за кого Ориген пишува сосема малку. Во односот меѓу Отецот и Синот, Ориген, за разлика од апологетите, не воведува хронолошки определувања, карактеристични за создадениот свет. Исто така, кај него троичноста на Бога не условена со Божјата икономија, туку има предвечен карактер. Во тоа се состои и главното достигнување на неговото тринитарно учење. Меѓутоа, освен субординацијата, кај Ориген е проблематична и

заложувањето за самостојноста на божествените Лица, сепак, не успеале да излезат надвор од оквирот на веќе утврдената онтоологија.⁴⁷⁷

Неслучајно, христијанските автори се обиделе одредени парадигми од античката философија да ги исползуваат како херменевтички оквири за објаснување на тријадологијата. На пример, стоичкото учење послужило како методолошка основа на учењето на Тертулијан за Бог и Неговата троичност. Тој аналогно на стоичките категории, учи за божеството и неговото троично пројавување. Имено според него, божеството е основна *substantia* (*genus*, τὸ κοινῶνος ποίόν) ὑποκειμένον, а персоните на Отецот, Синот и Светиот Дух се нејзини различни видови или форми (*species et formae*, τὸ ἰδίως ποίόν). Тие се конкретни пројави на една иста божествена суштина, од која се изведуваат (*deputantur* - одделуваат), односно се „делови“ на една целина.⁴⁷⁸ Климент Александриски, пак, ги користел платонистичката и неоплатонистичката тријада, како образец за објаснување на учењето за Бог Света Троица. Кај него Логосот, како и Умот во средниот платонизам и неоплатонизмот, има улога на посредник меѓу едното и мноштвеното.⁴⁷⁹ Тој во себе ги содржи и идеите на Отецот и силите преку кои се

непрецизната разлика меѓу ὑπόστασις и οὐσία. Повеќе за тријадологијата на Ориген кај: Андреа Милано, 2019, 118-122.

⁴⁷⁷ Несомнено, Тертулијан дал значаен допринос во троичната теологија на Запад. Тој прв го користи изразите *trinitas* и *personae* и ја дава приближно формулата *una substantiae tres persone*. Но, сепак, неговото учење е погрешно, поради субординацијата и внесувањето на икономијата во Троица. Според него, Бог Отец се поистоветува со суштината (супстанција), а Синот и Светиот Дух како персони се учесници и поседници на истата суштина, но во помал степен од Отецот. Тертулијан, обидувајќи се да го објасни единството и тројство на Бога, користи една правна аналогија. Имено, римската држава останува да биде монархија и покрај тоа што освен императорот, во управувањето учество земаат и други личности, затоа што тие, всушност, се обични органи преку кои делува императорот. В. В. Болотовъ, 1910, 322; G. L. Prestige, 1952, 98-99. Тертулијан ја развива својата тријадологија во духот на логосологијата на апологетите, којашто, пак, за своја позадина го има учењето за Логосот на средниот платонизам и Филон Александриски. Но, Тертулијан, во голема мера, е и под влијание на стоицизмот. За ова погледни: Marian Hillar, 2012, 211-213.

⁴⁷⁸ А. А. Спасский, 2009, 74. Тертулијан се трудел да ја покаже самостојноста и посебноста на Трите персони, но тоа не му пречи да остане на тлото на стоицизмот. Според Спаскиј, „онтолошкиот дел од догматскиот систем на Тертулијан целосно се темели на стоицизмот“. Истиот, 2009, 68; Особено е важно да се забележи дека кај овој западен теолог, терминот *persona* со кој се означува она што е индивидуално и поседува посебни својства е онтолошки потчинето на терминот *substantia*, односно на она што е општо и обединувачко. Токму во овој аспект на тријадологијата на Тертулијан станала општоприфатен модел за западната (латинска) теологија. За тријадологијата на Тертулијан погледни: А. Р. Фокин, 2005, 82-97; Андреа Милано, 2019, 91-107; Eric Osborn, 2001, 122-133; Атанасије Јефтић, 2015, 486-487.

⁴⁷⁹ Идејата за онтолошки посредник помеѓу трансцендентното и иманентното, вечното и временото, едното и мноштвото, помеѓу онтолошки примарното и од него изведеното, на различни начини е често среќавана во античките философски системи со монистичка или дуалистичка провиниенција. Посредникот е на пониско онтолошко рамниште од врховното трансцендентно начело. Тој ја овозможува појавата на релативниот мноштвен свет, без притоа, да биде доведена во прашање трансцендентноста на едното врховно битие. Во *Тимеј* Платон говори дека Бог ја составил светската душа „од неделивата суштина која е вечно иста и од деливата суштина која се однесува на телата, во средината од нив двете тој направил смеса на трет вид суштина, значи од природата на Истото и Инаквото“. *Тимеј*, 35а (прев. Витомир Митевски, 2005, 26). Светската душа е истовремено и божествена

создава светот. Ориген, исто така, својата тријадологија ја развил во термините на средниот платонизам. На врвот од неговиот систем, како извор и цел на сета егзистенција, стои Бог Отец, трансцендентниот ум и самото битие, или како што самиот Ориген пишува, „совршена монада (μονάς) и всушност, може да се нарече и единица (ένάς)“.⁴⁸⁰ Синот (Логосот), како „втор Бог“, чија божество е дериватно (изведено) од Отецот, има улога на медијатор. Тој своето битие го добива од битието на Отецот, како резултат од неговата контемплација на Отецот. Како што забележува Кели, коинциденцијата со Албин, кој учи за врховниот Отец кој ја организира материјата преку вториот Бог, (именуван Душа на светот) е евидентна.⁴⁸¹

Воопштено, може да се каже дека постои една утврдена шема, која е својствена за мисловниот менталитет на богословите од предникејскиот период. Имено, и покрај меѓусебната спротивставеност, погоре спомнативе тринитарни учење имаат еден заеднички топос, кој е разбирлив од аспект на матрицата, наследена од антиката. Имено и за модалистите и за субординистите, Бог примарно е разбран како проста единствена суштина.⁴⁸² Останувањето во рамките на наследениот онтолошки модел на усијанизмот, се чини за христијанските мислителите на полето на тријадологијата не дозволувало поинакви решенија, освен двете спротивставени алтернативи (монархијанството или субординационизмот). Како што забележува Престиж, раните христијански отци користеле метафори и аналогии со кои се означува органско единството на божеството, но не и различноста на Божествените Личности. Нивната различност се разбира како аспект на единството.⁴⁸³ Божествените Личности се „внатре“ во Божествената природа. Предност има општата природа пред нејзините конкретни носители.

За доктрината на аријанството, пак, може да се каже дека е „логичен“ исход од спротивставеноста меѓу монархискиот и субординацискиот пристап во

и тварна. Оваа концепција подоцна е развиена во неоплатонизмот и била подлога на некои еретички учења во однос на христијанската тријадологија. За ова погледни: Георгий (Зяблицев), (1996): 243.

⁴⁸⁰ *De princ.* I, 1, 6 цит. според J. N. D. Kelly, 1968, 128.

⁴⁸¹ J. N. D. Kelly, 1968, 128.

⁴⁸² Бог, како проста неделива суштина, не може да има никакви својства и особини, поради тоа што тие би внеле во него недопустлива сложеност и деливост. Меѓутоа, христијанските автори, сепак, не можеле, а да не говорат за Божјите својства и особини. Тие за нивен носител го именуваат не Бог, туку другата суштина во Него – Логосот. Бог не може да се замисли без Логосот ниту Логосот без Бога, како што својството не може да се замисли без супстрат. Секоја дефиниција на Божјата природа во однос на Бог Отец мора да биде сфатена како δύναμις, како можност, додека во однос на Синот, таа се разбира како ένέρεια. В. В. Болотовъ, 1910, 325. Троичноста на Бога за модалистите е директна последица на пројавувањето на Бога ad extra кон светот, додека, пак, во случајот со субординистите, троичноста е пројава на самата божествена суштина во себе.

⁴⁸³ G. L. Prestige, 1952, 103.

тријадологијата. Аријанството го прифаќа ставот за подреденоста во Света Троица, со таа разлика што Синот, и Светиот Дух ги става во редот на созданијата. Бог Отец се идентификува со Божјата суштина, која е проста и неделива (апсолутна монада). Затоа е разбирливо зошто аријаните нероденоста ја препишуваат не на Отецот, туку на Божјата суштина, и зошто раѓањето на Синот, според нив би предизвикало промени и поделби, кои не се својствени за простота на божественото битие. Кај нив, тројството е задржано, но, со повлекување на онтолошко одделување (*χωρισμός*) меѓу првата ипостас и остантите две, со што тринитарниот субординизам е радикализиран. Во секој случај и аријанството, како и неговата подоцнежна заострена варијанта - евномијанството (аномејството), ерес против кој пишувал и свети Јован Златоуст⁴⁸⁴, не излегле надвор од рамките на хеленскиот усолошки модел на онтологија. Божјото битие се поистоветува со суштината (природа) на Бога. Тринитарните ереси застапувале една онтотеологија, чија основна матрица потекнува од античката философија (платонизмот и неоплатонизмот). Очигледно, нивните доктрини се плод на неуспехот верата во Светотроичниот Бог да биде објаснета преку онтолошкиот монизам. Според овој доминантен концепт на антиката, примарно онтолошко начело е суштината (*οὐσία*).⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Свети Јован одржал циклус беседи познати под името *Против аномеите*.

⁴⁸⁵ Едното врховно (божествено) битие е трансцедентно во однос на мноштвениот свет. Тоа како такво е и детерминирано во рамките на својата природа. Врската меѓу него и светот е посредна, поради што е потребна каскадна, ерархиски устроена космологија. Христијанството, иако, не го отфрлило натприродниот поредок на светот, сепак, тоа врз основа на доктрините за личносниот Бог, кој делува непосредно преку своите несоздани енергии, за создавањето на светот и слободата на човекот го избегнува фатализмот, кој несомнено произлегува од античкиот модел за натприроден поредок на светот. За ова поопширно погледни: Jaroslav Pelikan, 1971, 132-166.

4.3. Осврт кон семантичката предисторија на тријадолошката терминологија

Троичната теологија на Црквата во никој случај не можела да биде изразена и пренесена низ поимните категории, својствени за мисловниот менталитет на хеленизмот. Била потребна радикална промена во мислата за битието (онтологијата), којашто, самата по себе, повлекувала и потреба од соодветна терминологија. Било потребно светите отци да изградат свој сопствен јазик, преку преосмислување на наследената терминологија од антиката.⁴⁸⁶ Светите отци за да ја изразат својата вера во Троичниот Бог направиле избор на термини од богатото наследство на антиката. Тие во позајмените термини внеле нова содржина и истите ги ставиле во сосема нов контекст. Главно место во тријадолошкиот јазик на христијанските автори имале термините: *ὕπστασις*, *οὐσία* и *πρόσωπον*.⁴⁸⁷ За да се согледа новитетот, кој го воведуваат светите отци, потребно е да се има предвид нивната претхристијанска употреба. Затоа, бегло, ќе се осврнеме кон историјата на овие изрази и нивните основни значења во антиката. Исто, така ќе ја посочиме и нивната употреба во Библијата, затоа што еден од основните фактори за формирањето на „посебниот јазик“ на христијаните било токму Светото Писмо.

4.3.1. Πρόσωπον

Ќе започнеме со *πρόσωπον*, (*τό*) израз, кој иако не припаѓал на античкиот философски речник, сепак, добил важно значење во христијанската доктрина (тријадологијата, христологијата и антропологијата). Овој збор е кованица од предлогот *πρός* и именката *ὄψ*, (*ὀπός* ἦ) – гледање, поглед, вид (во акузативна форма - *πρός ὄψον*).⁴⁸⁸ Самата струкура на овој збор може да наведува на мислата за неговата првична поврзаност со идејата за личносен однос, т.е. со самиот поим личност, кој подразбира однос (врска), свртеност кон некого (*προς-ορίω* гледа кон некого или нешто). Но, како што

⁴⁸⁶ Андреа Милано со право забележува дека „творечката моќ на христијанството се пројавила не само во тоа што тоа востановило тесна врска меѓу воплотувањето на Бог и човековото слово на идејно ниво, туку и во тоа што дало живот на новите *пронајдоци*, на ниво на самиот јазик, со што, повторно, се пројавила, карактеристичната за него, *восредоточеност* на јазикот“. Андреа Милано, 2019, 48. J. Мајендорф, пак, истакнува дека ниту една друга цивилизација како византиската не преживеала повеќе дискусии за адекватноста и неадекватноста на поимите преку кои се изразуваат вистините на верата. Јован Маендорф, 1995, 14.

⁴⁸⁷ Тука намерно го испуштаме терминот *φύσις*, кој од страна на светите отци се користи како синоним за *οὐσία*. Погледни: Георги Каприев, 2013, 29-31.

⁴⁸⁸ Д. А. Вейсман, 2006, 1082.

забележува Зизиулас, „ова значење не е посведочено во древните хеленски текстови“.⁴⁸⁹ Во најдревните засведочени употребувања, πρόσωπον означува: *лице, црти на лицето, израз на лицето*.⁴⁹⁰ Со ова значење овој збор се среќава кај Хомер 10 пати, притоа, скоро секогаш во множинска форма, дури и кога станува збор за еден човек (едно лице).⁴⁹¹ Слични примери се среќаваат и кај Хесиод.⁴⁹² Според Лосев, множинските форми, користени за конкретно лице, „особено го нагласуваат“ и „неличносниот и формално-воопштувачкиот карактер“ на зборот πρόσωπον.⁴⁹³ Ваквата употреба е разбирлива и поради тоа што во древните извори πρόσωπον не се користи само во однос на луѓе или богови, туку и во однос на животни, како и неживи предмети.⁴⁹⁴

Семантичката историја на πρόσωπον нè упатува кон една дигресија, поврзана со античкиот театар. Имено, „овој збор, со основно значење *лице, лик* во јазикот на

⁴⁸⁹ John D. Zizioulas, 1997, 31. Етимолошки πρόσωπον се објаснува врз основа на анатомската анализа како место одредено од двете очи (τὸ πρὸς τοῖς ὤψι μέρος) *Истиот*, 1997, 31. Просопон е „делот кој се наоѓа под черепот“ (под горниот дел на главата). (Τὸ δ' ὑπὸ τὸ κρανίον ὀνομάζεται πρόσωπον ἐπὶ μόνου τῶν ἄλλων ζώων ἀνθρώπου.) Aristoteles, *Historia animalium*, 1, 8, 491 b9). Јанарас, пак, спротивно од Зизиулас, е на став дека πρόσωπον и етимолошки и практично подразбира свртеност, насоченост кон некого, однос и заедница со некого. Според него, πρόσωπον не е „дел на главата околу очите, туку она што е спроти очите на другиот“. Тој за ова свое гледиште се повикува на етимолошкото објаснување на овој израз од страна на еминентни филолози - Е. Шантрен, Фриск, и Швејцер. (Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. (Histoire des mots) Vol. III, Paris 1974, 942; Eduard Schwyzer, Griechische Grammatik, vol II, Munich 1950, 517; Hjalmar Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1960, 602. цит. според Christos Yannaras, 1984, 21). И А. Милано, забележува дека во секојдневниот старогрчки јазик πρόσωπον го означувал „тоа што стои пред очите“, „тоа што може да се види“ односно лицето, изгледот, надворешниот облик. Во хеленистичкиот период πρόσωπον се користел како pars pro toto за означување на индивидуата, односно на човекот, соодветно на позицијата која ја заземал во општеството. Андреа Милано, 2019, 67.*

⁴⁹⁰ *A Greek – English Lexicon*, Liddell and R. Scott, 1996, 1533. За употребата на πρόσωπον во патристичките извори погледни: G. W. H. Lampe. 1961, 1186-1189.

⁴⁹¹ Homer, *Ilias*, VII, 212: „τοῖος ἄρ' Αἴας ὄρτο πελώριος ἔρκος Ἀχαιῶν μειδιῶν βλοσυροῖσι προσώπασιν· νέρθε δὲ ποσσὶν ἦτε μακρὰ βιβιάς, κραδάων δολιχόσκιον ἔγχος.“ („Оваков огромен станал и браникот ахајски Ахант, насменувајќи се во грозниот лик, а земја газел, чекори крупни правејќи и со долгото копје мафтајќи“. Други примери од *Илијада*: (XVIII, 23-24): „ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἑλὼν κόνιν αἰθαλόεσσαν χεῦατο κὰκ κεφαλῆς, χαρίεν δ' ἦσχυνε πρόσωπον.“ - „веднаш со обете раце зажарена пепел земајќи, врз глава тој си ја тури и огруби милото лице“); (XVIII, 413): „σπόγγῳ δ' ἀμφὶ πρόσωπα καὶ ἄμφω χεῖρ' ἀπομόργνυ“ - „лицето потем со сунѓер и обете раце ги бришел“; (XIX, 285): „στήθεά τ' ἠδ' ἀπαλὴν δειρὴν ἰδὲ καλὰ πρόσωπα.“ - „како и нежниот врат и убавото лице“. Преводот на македонски е од Михаил Д. Петрушевски (1982). Примери од *Одисеја*: (VIII, 85) : „κὰκ κεφαλῆς εἴρουσε, κάλυψε δὲ καλὰ πρόσωπα.“ - „та ја преку глава стави и лепи си образи покри“; (XV, 332): „αἰεὶ δὲ λιπαροὶ κεφαλὰς καὶ καλὰ πρόσωπα“ - „секогаш тие со чисти се глави и убави лица“; (XVIII, 173): „μὴδ' οὕτω δακρύοισι πεφυρμένη ἀμφὶ πρόσωπα“ - „штом ќе си измиш лице и образи намачкаш свои“; (XVIII, 192-93): „κάλλει μὲν οἱ πρῶτα προσώπата καλὰ κάθηρεν ἀμβροσίῳ, ...“ „Прво ѝ г' исчисти с' масло амбросијско лицето лепо“; (XIX, 361): „ὣς ἄρ' ἔφη, γρηγὺς δὲ κατέσχετο χερσὶ πρόσωπα“ - „вака ѝ рече, а старката лице со раце се фати“; (XX, 352): „νυκτὶ μὲν ὑμέων εἰλύαται κεφαλαὶ τε πρόσωπά τε νέρθε τε γοῦνα...“ - „вашите глави, лица и кољена долу во ноќ ви се обвиле“. Македонскиот преведувач, во зависност од контекстот, користи лице и кога πρόσωπον е во множинска форма, но исто така, во два случаја, преведува и со „образи“.

⁴⁹² Hesiodus, *Opera et dies*, I. 594; Fr. 302, I. 202.

⁴⁹³ А. Ф. Лосев, 2000, 640.

⁴⁹⁴ С. А. Чурсанов, 2014, 25.

театарот значи *маска* на глумецот и *улога* во која влегува глумецот.⁴⁹⁵ Зошто дошло до поистоветување на *πρόσωπον* со *πρόσωπεῖον* (актерската маска)? Дали само затоа што таа потсетува на лицето, или, пак, постои подлабока генеза на ова поистоветување? Ако театарот е најблиското поддражавање на животот, тогаш, античката трагедија, за чијашто генеза постојат различни теории⁴⁹⁶, може да се каже дека е поддражавање на егзистенцијалната позиција на хеленскиот човек, кој живее во свет, детерминиран од непоколебливата и неумолива судбинска нужност. Нејзе не можат да ѝ се спротивстават ни боговите.⁴⁹⁷ Секое спротивставување на судбината е бунт (*ὕβρις* - дрскост) за кој следи неизбежна казна.⁴⁹⁸ Не треба да се пренагласува улогата и значењето на судбината во античката трагедија. Во неа човекот не е секогаш пасивен и неволен исполнувач на судбинската предодреденост, ниту, пак, секогаш за неговото поведение е виновна заслепувачката *ἄτη* (помрачување на умот, заслепеност заблуда, вина).⁴⁹⁹ Тој, честопати, свесно и своеволно го избира свој пат и затоа, лично е виновен за својата несреќа. Прекршувањето на иманентниот принцип на божествената правда повлекува и соодветна санкција, која е независна од човековиот суд. Па така, еден од основните конфликти, присутни во античките трагедии е судирот меѓу слободната волја на човекот и космичката детерминација.⁵⁰⁰

„Театарот особено трагедијата е местото каде се одигруваат судирите на човековата слобода со логичката нужност на единствениот и хармоничен свет, онака како што го поимале древните Хелени. Токму во театарот, човекот се стреми да стане „личност“ (*πρόσωπον*) да се подигне против хармоничното единство што му се

⁴⁹⁵ Весна Томовска, 2003, 77.

⁴⁹⁶ Весна Томовска, 2003, 33-40.

⁴⁹⁷ Според зборовите на Симонид, „ни боговите не се борат со нужноста“ (Платон, *Протагора*, 345d).

⁴⁹⁸ Оваа констатација, иако е точна, сепак, е воопштена и симплифицирана. „Драмата на Есхил (трилогијата *Орестеја*, б. м.) не е само драма на триумфалната сила на судбината, а грчката трагедија, воопшто, не е само трагедија на судбината, иако, често некои се стремат површно да ја определат на тој начин.“ Д. Дилите, 2003, 71.

⁴⁹⁹ E. R. Dodds, 1951, 3-9.

⁵⁰⁰ Античката хеленска трагедија во својот сложен развој постепено станувала сè повеќе антропоцентрична. „Во драмите на Есхил самиот човек сè уште не е проблем, тој е носител на судбината и судбината е проблем. [...] Погледот на Есхил бил насочен кон севкупиот тек на судбината, затоа што само преку целината можело очигледно да се согледа праведниот суд, произлезен од божественото управување... На тој начин, ликовите дури и кога нè поттикнуваат да учествуваме во настаните, се поместуваат на подредено место, а поетот, нужно, ја зема улогата на високите сили кои управуваат со светот.“ Verner Jeger, 1991, 136, 147. Но за Софокле, судбината и *ἄτη*, и не се проблем, туку само трагичните претпоставки. Централно место зазема човекот со своите несреќи и страдања. Градирањето на драмските дејствија е во функција на откривањето на широкиот дијапазон на душевни движења и доживувања на ликовите. Човекот се велича, на најтрагичен можен начин, преку неговите страдања и доброволно прифаќање на судбината. „Преку страдањето, дури и преку уништувањето на својата земна среќа или општествена и физичка егзистенција, трагичниот човек кај Софокле, за првпат, се издигнува до својата вистинска човечка величина.“ Verner Jeger, 1991, 148

наметнува (и го притиска) како логичка и етичка нужност“.⁵⁰¹ Од една страна, човекот, преку актерската маска има можност да го изрази својот протест против боговите и судбината, и на одреден начин, за кратко, да ја предвкуси слободата. Но од друга страна, тој неодминливо се соочува со трагичното сознание дека неговата слобода е ограничена или поточно таа за него, всушност, и не постои. Како и актерската улога со својата маска, така и личноста со својата слобода имаат привремен („епизоден“) карактер. На крајот, не триумфира човекот, туку законите, судбината, правдата, во крајна мера - космосичката целина, а не поединецот. Но, без слободата на човекот, не може да стане збор за личност во онтолошка смисла. Па, од аспект на оваа претпоставка, инхерентна на христијанскиот светоглед, може да се каже дека за хеленскиот човек, личноста не е ништо повеќе од маска. Таа за него е некаков „додаток“ на неговото вистинско битие или „улога“ определена од општата детерминација.

Наспроти нискиот степен на употреба кај античките философи, πρόσωπον во поголема мера се среќава кај светите отци. Но неговата застапеност е поголема во Библијата, и тоа особено во Стариот завет.⁵⁰² Во Септуагинтата овој збор се среќава повеќе од 850 пати, најчесто како еквивалент на еврејскиот израз נַפִּיץ (panim), кој ја означува страната на телото со која човекот се свртува кон гледачот и се однесува на лице, (лик), црти на надворешноста, но и преден член дел на некој недушев предмет.⁵⁰³ И во старозаветниот дел од Библијата, како и во античките извори, πρόσωπον се користи за означување на надворешна страна или површина на нешто. Така на пример, во книгата *Битие* 13 пати се среќава фразата (τὸ πρόσωπον τῆς γῆς), „лицето на земјата“ (Битие 2, 6)⁵⁰⁴ а во книгата *Јов* се говори за (πρόσωπον δὲ ἀβύσσου) „лице на бездната“ (Јов. 38, 30).⁵⁰⁵ За наоѓање пред или наспроти некого или нешто често се користи фразата „κατὰ πρόσωπον“. Зборот πρόσωπον во Стариот завет се среќава и со воопштувачко (збирно) значење и може се однесува за лице на народ,

⁵⁰¹ John D. Zizioulas, 1997, 31-32.

⁵⁰² С. А. Чурсанов, 2014, 28.

⁵⁰³ Андреа Милано, 2019, 68.

⁵⁰⁴ Погледни: Битие 4, 14; 6, 7; 7, 4; 7, 23; 8, 8; 8, 9; 8, 13; 11, 4; 11, 8; 11, 9; 19, 28; 41, 56.

⁵⁰⁵ Во македонскиот превод на Библијата и на двете места е преведено со „површина“. Примери: (πρόσωπον τῆς ἐρήμου) „лице на пустината“ (Исход, 16, 14); (πρόσωπον τῆς σκηνῆς) – „лице на скенијата“ (Исход 26, 9; Броеви 3, 38; 17, 8); (πρόσωπον τοῦ ἱλαστηρίου) - лице на златниот поклопец од ковчегот на заветот (Левит 16, 14, 15); (πρόσωπον τῆς λυχνίας) – „лице на свеќникот“ (Броеви 8, 2); (κατὰ πρόσωπον Μωαβ) – „пред лицето на пустината Моав“ (Броеви 21, 11); Арон и Мојсеј паднале на лицето свое пред целиот народ (Броеви 14, 5; спореди: Броеви 16, 4, 22; 20, 6); (ἀν δὲ κατὰ πρόσωπον μαδήση ἢ κεφαλῇ αὐτοῦ, ἀναφάλαντός ἐστιν, καθαρός ἐστιν) - πρόσωπον за предната страна од главата на човекот (Левит 13, 41).

град, место.⁵⁰⁶ Меѓутоа, особено значење тоа што во Библијата постојат мноштво места кадешто *πρόσωπον* се однесува на човекот како индивидуа (поединец). Во книгата *Битие* *πρόσωπον* се користи за човечко лице (37 пати), притоа 26 случаи не се однесуваат на предната страна од главата на човекот, туку на самиот човек.⁵⁰⁷

Библиските текстови говорат за тоа дека на лицето се одразуваат (покажуваат) душевните состојби. Преку него се открива самата личност, нејзината нарав, добродетелност или порочност. Лицето ја покажува човековата мудрост, справедливост, или суровост и ожесточеност, тоа темнее од страв⁵⁰⁸, а поради бесрамен јазик станува гневно (*πρόσωπον δὲ ἀναίδεῶς γλώσσαν ἐρεθίζει*).⁵⁰⁹ Лицата се менуваат поради срамот, (Псалм. 43, 15), но оние кои се бесчувствителни спрема Бога и Неговите казни „ги направиле своите лица поцврсти од камен – не сакаат да се обратат.“ (Еремија 5, 3). Лицето пак на Мојсеј зрачело по неговата средба со Бог.⁵¹⁰ Во Стариот завет се говори и за „лицето на Бога“, за свртување на лицето Божјо кон некого, како посебен чин на Божјото откривање и дејствување.⁵¹¹ Стоењето пред Божјото лице го означува обраќањето на човекот кон Бог. Во посебни моменти, старозаветниот народ во лицето на своите претставници добива можност да комуницира со Бога „лице в лице“. Фразата „*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*“ (Битие, 32, 31) означува директна непосредна комуникација на две личности.⁵¹² Луѓето кога комуницираат се свртени еден спроти друг и меѓусебно се распознаваат и се откриваат преку своите лица. Но изгледот на лицето не секогаш ја претставува личноста и нејзините намери во вистинската светлина. Личноста честопати се сокрива зад своето лице како зад своја маска. За лукративното претворање и неискреноста во библискиот јазик се среќаваат изразите: „угодуваш (се восхитуваш) на лицето“ (*θαυμάσεις πρόσωπον*), „гледаш на лице“ (*βλέπεις εἰς πρόσωπον*), „прифаќаш лице (пристрастно)“,

⁵⁰⁶ Примери: „ќе живее пред лицето на сите браќа свои“ (Битие 16, 12; спореди: 25, 18); народот Божји, откако го видел чудесното запалување на жртвеникот со оган од Бога, паднал на лицето свое „*έπεσαν ἐπὶ πρόσωπον*“ (Левит, 9, 24 спореди: Повт. Закони 2, 25; 7, 24); „и погледна на лицето на Содом и Гомор и на лицето на околната земја“ (*καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ πρόσωπον Σοδομοῶν καὶ Γομορρας καὶ ἐπὶ πρόσωπον τῆς γῆς περιχώρου*) Битие 19, 28.

⁵⁰⁷ С. А. Чурсанов, 2014, 28. Битие 2, 7; 3, 19; 16, 6; 16, 8; 19, 21; 20, 16; 23, 8; 27, 30; 31, 2; 31, 5; 32, 21, 22; 33, 10; 35, 1; 36, 6; 41, 46; 43, 3, 5; 44, 23, 26, 29; 46, 30; 48, 11. Исход 10, 28, 29; Левит 8, 9; 19, 32;

⁵⁰⁸ Наум 2, 10;

⁵⁰⁹ Изрек. 25, 23; спореди: Проп. 8, 1; Наум, 2 10.

⁵¹⁰ Излез 34, 29; спореди: 2 Кор. 3, 7; 3, 13.

⁵¹¹ Исход 33, 20; Левит 16, 2; 17, 10; 20, 3; 26, 17; „да погледне милостиво кон тебе Господ со светлото Свое лице на тебе и да те помилува; да го сврти Господ кон тебе лицето Свое и да ти даде мир“ (Броеви 6, 25-26). „Не отфрлај ме од лицето Свое и Светиот Дух Твој не одземај го од мене“ (Пс. 50, 11).

⁵¹² Битие 32, 31 (30 во македонскиот превод). Повтор. Закони 5, 4; „Лице кон лице ви говореше Господ“. (*πρόσωπον κατὰ πρόσωπον*); „И тогаш Господ зборуваше со Мојсеј како што човек зборува со својот пријател“ (Исход 33, 11); спореди: Броеви 14, 14; Сир. 45, 6; 1 Кор. 13, 12.

(λαμβάνεις πρόσωπον).⁵¹³ Поимот лице може да го означува надворешниот статус, углед, авторитет или моќ, поврзани со одредени општествени или други позиции. Апостолот Павле говори за луѓе „кои се фалат по лице, а не по срце“ (2 Кор. 5, 12). Тој честопати повикува да не се гледа на лицето на човекот и да не им се угодува на луѓето, односно да се претпочита Божјата волја.⁵¹⁴ Во Новиот завет, особено во Павловите посланија, се среќава изразот *προσωποληψία* – лицемерие (пристрасност). Бог не е лицемерен (пристрастен) и „не гледа на лице“ туку на човековото срце.⁵¹⁵ Апостолот Јаков, поучувајќи ги христијаните во своите богослужбени собранија да не прават разлика помеѓу богатите и сиромашните, им препорачува: да не бидат пристрасни (во македонскиот превод: „не не гледајте кој е што“ (Јаков 2,1).⁵¹⁶

Во Новиот завет *πρόσωπον* често се однесува на лицето Христово⁵¹⁷, а во неговите зборови овој збор се употребува со значење: „лице на земјата“, „лице на небото“, „лице на Отецот“, и за неговото лице.⁵¹⁸ За богословското поимање на личноста е значајно тоа што во прологот од *Евангелието според Јован*, заради изразување на предвечната личносна заедница на Синот со Отецот се користи предлогот *πρός* – кој влегол во *πρόσωπον* како негов префикс. „Во почетокот беше Логосот и Логосот беше кон Бога, и Бог беше Логосот. Тој беше во почетокот кон Бога. (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν) (Јован 1, 1-2). Фразата „лице на Бога“ во светлината на новозаветното откровение добива ново значење. „Божјиот Логос стана тело“ и затоа на христијаните им е дадено „познанието на славата Божја во лицето на Исуса Христа“ кој е „образ

⁵¹³ „οὐ ποιήσετε ἄδικον ἐν κρίσει οὐ λήψη πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου ἐν δικαιοσύνῃ κρινεῖς τὸν πλησίον σου - не прави неправда, а кога си во суд: не биди пристрасен спрема сиромавиот и не угодувај му на големецот, суди му на ближниот свој по правда.“ (Левит 19, 15); „ὁ θεὸς ὁ μέγας καὶ ἰσχυρὸς καὶ ὁ φοβερὸς ὅστις οὐ θαυμάζει πρόσωπον οὐδ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρον - Бог голем, силен и стршен, кој не гледа на лице и не зема дарови.“ (5 Мојс. 10, 17). Погледни: Јов. 32, 21-22; 34, 19. „ἕως τότε κρίνετε ἀδικίαν καὶ πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε - до кога ќе судите неправедно и лицата на грешниците ги примате.“ (Пс. 81, 2); „ὁρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον - право говориш и учиш и не гледаш кој што е (примаш лице)“ (Лука, 20, 21); „θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει- Бог не гледа човекот според лице“ (Гал. 2, 6; спореди: Лука 20, 21); „οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων - зашто не гледаш на човечкото лице (кој е кој)“ (Матеј 22, 16; спореди: Јов 34, 19; Марко 12, 14).

⁵¹⁴ Гал. 1, 10; 1 Сол. 2, 4; 1 Кор. 7, 23; Ефес. 6, 6.

⁵¹⁵ „ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ“ (Ефес. 6, 9); „ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός“ (Дела 10, 34) „οὐ γὰρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ“ (Рим. 2,11); „ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία“ (Кол. 3, 25).

⁵¹⁶ „Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. (Јаков 2, 1).

⁵¹⁷ Матеј 17, 2.

⁵¹⁸ Лука 21, 35; Матеј 18, 10; 11, 10; Марко 1, 2; Лука 7, 27.

Божји“.⁵¹⁹ Но, богопознанието, иако, е веќе достапно, сепак, тоа во историјата не е совршено, туку „делумно“. Во историското „сега“ гледањето е „нејасно, како во огледало“ а во есхатолошкото „тогаш“ ќе биде целосно и јасно како гледање „лице в лице“.⁵²⁰ Оваа фраза ја означува кулминацијата на Божјото откровение и човековото спознание на Бога. Апостолот Павле, полнотата на теогностијата, освен со животот во идниот век, ја поврзува и со личносната непосредна комуникација на човекот со Бога. Станува збор за еден епистимолошко-гносеолошки новитет, кој имплицитно со себе го носи библиското откровение. Имено, вистината се поистоветува со Личноста, а спознанието на вистината е можно преку личносното заедничарење.

4.3.2. Οὐσία

Именката οὐσία произлегува од партиципот ὄν (οὐσα ὄν) на глаголот εἶμι - сум (од неговата партиципска основа οὐτ -). Таа како *nomen actionis* на овој глагол и означува нешто што е, односно она што навистина постои, суштествува (бивствува).⁵²¹ Платон во *Кратил* пишува: „тоа што ние го нарекуваме οὐσία, а има некои што го нарекуваат ἔσσια, а други, пак, ὁσία [...] кога веќе за тоа што учествува во суштината велиме дека е (ἔστιν). [...] и ние самите, како што ми се чини, во старо време суштината (οὐσία) сме ја нарекувале ἔσσια. [...] Тие пак што [ја нарекуваат суштината] ἔσσια размислуваат речиси еднакво како Хераклит дека сè што постои (τὰ ὄντα) се движи и воопшто не стои, а причина и насочувач нивни е тоа што тера (τό ὄθεον) (од ὄθεω – гони, отфрла, турка, б.м.) според коешто [суштината] може убаво да се нарече ὁσία.“⁵²² Хронолошки погледнато, појавата на οὐσία во корпусот на хеленскиот јазик е засведочена во V век пред Хр. кај Херодот, а потоа се среќава кај комедиографот Аристофан и беседникот Лисиј. Овој израз е особено присутен кај Платон и Аристотел.⁵²³ Всушност, тие

⁵¹⁹ 2 Кор. 4, 6; спореди: 3, 14-18. За разлика од Мојсеј кој пред Божјите енергии морал да го прекрие своето лице, христијаните можат со „откриено лице“ (без покривало на лицето) може да ја гледаат славата Божја, откриена во Христос. „Во Него телесно живее сета полнота на Божеството“ (Колос. 2, 9).

⁵²⁰ 1 Кор. 13, 12. И во Јовановото *Откровение*, последната новозаветна книга, стои дека наследниците на Царството ќе го гледаат лицето Божје (Откр. 22, 4). Бог во исто време е трансцендентен и иманентен, оттука произлегува и двојниот апофатичко-катафатичен карактер на теологијата, чијашто антиномичност кулминира во Новиот завет. „Бога никој никогаш не го видел; Единородениот Син кој е крилото на Отецот – Он го објави“ (Јован 1, 18). Во црковните химни посветени на Богородица се пее: „Луѓето не можат да го видат Бога, Него и ангелските чинови не смеат да го гледаат. Преку Тебе Пречиста им се јави на луѓето овоплотеното Слово.“ (*Покаен канон, песна девета*).

⁵²¹ Христо Јанарас, 2000, 46. Оваа етимологија на οὐσία ја предлага и свети Максим Исповедник (580-662 г.). Тој, во својот коментар на трактатот „За Божествените имиња“ (Псевдо Динисиј Ареопагит) пишува: „битието е суштина од бидување (τὸ γὰρ ὄν οὐσία ἐστὶν ἀπὸ τοῦ εἶναι)“ С. А. Чурсанов, 2014, 33.

⁵²² Платон, *Кратил*, 401 c-d. (прев. Весна Томовска, 2014, 244).

⁵²³ Јелена Фемић-Касапис, 2010, 56. Во претсократовската философска мисла овој израз не се среќава. Главното место го има φύσις.

двајцата и го формирале неговото философско значење и од него направиле *terminus tehnicus*. Во своето првично нефилософско значење οὐσία се однесува на имот, посед, своина, физичко (материјално) богатство. Херодот, известувајќи за даренијата, кои лидијскиот цар Кројс ги дал во повеќе светилишта во Хеллада, пишува дека некои од заветените дарови биле од дворецот на царот, а други, пак, од „имотот на неговиот непријател“ кој исто така, претходно, ги имал заветено.⁵²⁴ Кај Еврипид и Аристофан οὐσία се користи за означување на инвентар, покуќнина, богатство (материјално добро).⁵²⁵ Кај Лисиј со οὐσία се означува и имот, своина, но и „невидлив имот“ (ἀφανῆ οὐσίαν), во смисла на финансиски средства (пари).⁵²⁶ И кај Платон οὐσία се среќава со значење на имот⁵²⁷ и богатство и сопственост.⁵²⁸ Но, тој на овој збор му дава и философско-онтолошко значење. Философот за οὐσία говори како за иманентно својство и логос на одредена (егзистенција) природа. На пример, според него, она што се движи самото по себе е вечно (бесмртно), а тоа е „суштина и смисла на душата“.⁵²⁹

⁵²⁴ „τὰ δὲ ἄλλα ἀναθήματα ἐξ ἀνδρῶν ἐγένετο οὐσίης ἐχθροῦ“. *Herodotus Historiae*, I, 29; „μοι τὰ ἡμίσεα πάσης τῆς οὐσίης“, „половина од целокупниот мој имот“ *Herodotus Historiae*, VI, 86 (прев. Даница Чадиќовска, 1998, 65, 399).

⁵²⁵ Мегара, жената на Херкул ги повикува своите синови, заедно со неа, да влезат во татковата куќа за последен пат, затоа што им претстои погубување. Euripides, *Hercules* (337-338): „πατρῷον ἐς μέλαθρον, οὗ τῆς οὐσίας ἄλλοι κρατοῦσι, τὸ δ' ὄνομ' ἔσθ' ἡμῶν ἐστὶ.“ – „во татковата куќа, чие богатство други в раце го држат, и само името наше го носи“. Во српскиот превод οὐσία е преведено со „благо“, а во рускиот превод со „дом“. Јелена Фемић-Касапис, 2010, 57; Еврипид, *Τραγῆδιαι*, (прев. Иннокентия Анненского, 1969, 417). Во Аристофановата комедија (*Жените во народното собрание*), по наредба на жените, кои ја презеле власта во Атина, граѓаните требало да го изнесат сиот свој подвижен имот на плоштадот, за тој да биде користен од страна на сите. Младичот Хремис, подготвувајќи нештата од покуќината, говори: „ἐγὼ δ' ἴν' εἰς ἀγοράν γε τὰ σκεύη φέρω, προχειροῦμαι κάξετάσω τὴν οὐσίαν.“ (Aristophanes, *Ecclesiazusae* 729) „Јас, за да ги носам садовите на пазарот, ќе го изберам и ќе го разгледам (испита) инвентарот.“ прев. Јелена Фемић-Касапис, 2010, 58.

⁵²⁶ „Господа судии, Диодот и Диогитон биле еднокрвни и едноутробни браќа, невидливиот имот го поделиле, а видливиот им бил заеднички.“ (Ἄδελφοὶ ἦσαν, ὃ ἄνδρες δικασταί, Διόδοτος καὶ Διογείτων ὁμοπάτριοι καὶ ὁμομήτριοι, καὶ τὴν μὲν ἀφανῆ οὐσίαν ἐνείμαντο, τῆς δὲ φανερᾶς ἐκοινώνουν.) *In Diogitonem*, 4, 1-3. Лисиј, во својот заштитен говор *Против Симон*, говори дека самиот Симон својот имот го проценил на 250 драхми (τὴν γὰρ οὐσίαν τὴν ἑαυτοῦ ἄλασαν πεντήκοντα καὶ διακοσίων δραχμῶν ἐτιμήσατο.) *Contra Simonem*, 24, 2-3; Во еден друг говор, дојден под името на Лисиј, но кој, веројатно, не му припаѓа нему, е говор против познатиот ораторот Андокид, кој се исмевал со религијата и извршил бласфемија во некое светилиште. Таму стои дека неговиот имот се намалувал поради судскиот процес. *In Andocidem* 31, 2.

⁵²⁷ Алкибијад го нуди на Сократа својот имот (τῆς οὐσίας τῆς ἐμῆς). Plato, *Symposium* 218; *Phaedrus* 240a 1, 5; 241c 3; (прев. Елена Колева, 2014, 74).

⁵²⁸ Plato, *Phaedrus*, 232c (прев. Елена Колева, 2014, 113).

⁵²⁹ „ἀθανάτου δὲ πεφασμένον τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται“ Plato, *Phaedrus*, 245e 3. Платон во *Федар*, разгледувајќи го најдревното философско прашање за ἀρχή, пишува дека „необходно е сè што има настанување да настанува од начален почеток“ кој самиот, пак, во онтолошка смисла е апсолутен, односно е несоздаден, ненастанат и непропадлив. Ако динамиката на космосот и настанувањето на поединичните нешта во него претставуваат движења и промени, тогаш „почетното начело на движењето е она што самото се движи“ а не е придвижувано од нешто друго. Она што е самодвижечко, тоа е и бесмртно. Платон душата ја разбира како самоподвижно начело. Таа, како бесмртна и вечна, самата себе се придвижува и своето движење (на космолошко и антрополошко ниво) го пренесува на она што самото по себе е неподвижно.

Тука суштина се однесува на битијниот идентитет на душата, на она што таа е според нејзината природа - вечна (бесмртна) и самодвижечка „зашто таква е суштината на природа на душата“ (ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς).⁵³⁰ Сократ, Платоновият учител, во *Φαίδων* (65 d) на Тебанецот Симиј му говори дека телото е пречка за вистинското спознание на нештата кои суштествуваат самите по себе, воопшто на секоја οὐσία.⁵³¹ Вобичаено овде οὐσία се преведува со битие (анг. essence, хрвт. pravoј bitnosti, рус. подлинному битию)⁵³². Според Питерс, на ова место како и на претходно наведено место (*Федар*, 245e) Платон дава своевидна „дефиниција“ која се доближува на Аристотеловото поимање на οὐσία.⁵³³ Кај Платон, во зависност од контекстот, овој израз има повеќе семантички нијанси. Така на пример во *Тејатет* (185c, 219b) тој означува суштествување (егзистенција) наспроти она што не суштествува. Οὐσία може да се однесува и на сетилните нешта кои се меѓу битието и небитието (*Тејатет*, 186 b; *Филеб* 26d), односно припаѓаат на светот на настанување. Но на други места, пак, Платон ја спротивставува οὐσία на γένεσις (настанувањето) (*Тимај* 29c; *Софист*, 232c). Во *Федар* (247d) философот наднебесното (хиперуранско) место го нарекува „суштата суштина“ (οὐσία ὄντως οὐσα), кадешто душата преку својот ум го согледува „знаењето што е суштинска наука, за тоа што суштински бива како суштествено Битие“.⁵³⁴ Во *Политеја*, Платон пишува дека сознатливите нешта не само што биваат спознавани според врховната идеја на Доброто, „туку од самото Добро им потекнува и бивањето и суштината, (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν)“ затоа врховното Добро ги надминува сите нешта кои припаѓаат на суштината, и самото тоа е од другата страна на (зад или над) суштината (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).⁵³⁵

Во Аристотеловата философија οὐσία е еден од централните онтолошки поими. Кај него древното философско прашање *што е она што е* (τί τὸ ὄν), τοῦτό ἐστι е истоветно со прашањето *што е суштината* (τίς ἡ οὐσία).⁵³⁶ „За битието, земено како такво, (просто без квалитативни и квантитативни одредби) може да се говори

⁵³⁰ Plato, *Phaedrus*, 245e 6.

⁵³¹ Plato, *Phaedo*, 65d 13-14: „ἀπάντων τῆς οὐσίας ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὄν.“

⁵³² Јелена Фемић-Касапис, 2010, 58; Платон, *Сочинения в четырех томах*, Том 2, прев. А. Ф. Лосев, Ф. М. Асмус, 2007, 24.

⁵³³ F. E. Peters, 1967, 150.

⁵³⁴ Plato, *Phaedrus*, 247e 2: „τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν“ (прев. Елена Колева, 2014, 133).

⁵³⁵ „Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.“ Plato, *Respublica*, 509b 6-10.

⁵³⁶ *Metaphysica*, 1028b, 4.

многузначно.⁵³⁷ Затоа и значењето на суштина во контекст на онтологија на Аристотел се разгранува во повеќе значења. За да се укаже на сите значење на суштината, всушност, би требало да биде изложена целокупната Аристотелова философија. Затоа, ќе се ограничине на посочување на основните значења на οὐσία кај Аристотел. Тој на почеток од своите *Категории* прави дистинкција меѓу: 1) суштина во првична смисла, за која не се говори како за некаква подлога, ниту пак се наоѓа во друга подлога, како на пример одделен човек или одделен коњ; 2) во вторична смисла, суштини се родовите и нивните видови, на пример, одделниот човек припаѓа на видот „човек“, а неговиот род е *живо суштество* (за нив се говори како за втори суштини).⁵³⁸ Во *Μεταφυσика*, пак, Аристотел, откако претходно, според својот обичај, ги изнесува гледиштата на своите претходници философи, пишува дека во крајна мера постојат четири значења на суштина: 1) битијна суштина (суштественост) (τὸ τί ἦν εἶναι) т.е. она што едно нешто го прави да биде тоа што е; 2) она што е општо (τὸ καθόλου); 3) родот (τὸ γένος); 4) подлогата (τὸ ὑποκείμενον) т.е. подмет на кој може да му се придаваат атрибути, но самиот тој не може да биде нечиј атрибут.⁵³⁹ Подметот може да се однесува на материјата, обликот, и конкретното поединечно нешто, како композитно (составно) единство од материја и облик.⁵⁴⁰ Оваа класификација, како што забележува Гатри, Аристотел постепено во *Μεταφυσика* ја допрецизира, затоа што подлогата не е јасно определена, битието и обликот (формата) се истоветни, (*Μεταφυσика*, 1032 b 1-2), а родот е само пример на она што е општо.⁵⁴¹ Потребно е да се напомене дека Аристотел не ги става на исто ниво сите различни значења на суштина, односно во неговото поимање на οὐσία постои градација. На врвот на неговата онтолошка

⁵³⁷ „τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς“ Aristoteles, *Metaphysica*, 1026a 33.

⁵³⁸ Aristoteles, *Categoriae*, 2a 11-19

⁵³⁹ „Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον.“ Aristoteles, *Metaphysica*, 1028b, 33-37.

„Суштината ја разбираме тројно: видот, плотот (τὸ δὲ ὕλη) и составеното од обете, од нив плотот е можност, а видот исполнетост - τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἵπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν, τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια.“ *De anima*, 414 a (прев. Маргарита Бузалковска-Алексова, 2006, 47).

⁵⁴⁰ Aristoteles, *Categoriae*, 1a 20- 1b 5.

⁵⁴¹ Како што забележува Гатри, вистински кандидати за οὐσία се: материјата, конкретниот физички предмет како целина, она што е општо, битието, а успешни кандидати мора да бидат: подлогата на секоја предикација и одделно постоечката единка. W. K. C. Guthrie, 1981, 209.

лествица стои првиот неподвижен Двигател, кој е одделен од светот на сетилноста, ослободен од секоја потенцијалност и е чист облик, вечна дејственост.⁵⁴²

Во Библијата οὐσία се среќава мошне ретко и тоа со значење на имот (Товит 14, 13; 3 Макавјска 3, 21; Лука 15, 12, 13). Ретката застапеност на овој израз во Библијата е разбирлива, затоа што во неа, особено во Стариот Завет, отсутствува апстрактното размислување и изразување, а доминира конкретно-историското размислување и сликовито-симболичниот начин на изразување.⁵⁴³

4.3.3. Ὑπόστασις

Следниот термин кон чијашто претхристијанска и библиска употреба ќе се осврнеме е ὑπόστασις. Оваа именка произлегува од глаголот ὑφίστημι (ὑπο + ἵστημι – ὑφίστασθαι - става под, поставува, потпира). Овој старогрчкиот израз првенствено се користел во физичка (материјална) смисла и означувал: потпора, темел, подлога, нешто што е последица на згустување, кондензација или сталожување, талог, нешто што се наоѓа долу на дното, под-стоечко/лежечо, поставка. Но, исто така, ὑπόστασις може да означува и причина, основа за расудување, потпора на мисла, план или замисла, основа за надеж, самодоверба, одлучност, увереност, решеност, суштина, личност.⁵⁴⁴ Во споредба со οὐσία, ὑπόστασις е поретко застапен кај античките философи. Тоа се објаснува со неговото подоцнежнo воведување во философскиот речник. На пример,

⁵⁴² Витомир Митевски, 2008, 40-41. „Првата философија која начелно се определува како наука за битието како битие, постапно се преобликува во учење за суштината и на крајот се претвора во теологија како наука за бестеленото божествено битие.“ *Истиот*, 41.

⁵⁴³ Библиската мисла во Стариот завет не е дискурзивана ниту спекулативна. Во старозаветните текстови воопшто не се поставуваат спекулативни прашања за Бога, човекот, светот и гревот. На пример, во хебрејскиот јазик не постои израз за свет како што е космос кај Хелените. Старозаветниот човек не извлекува општи поими кои се нужни за спекулативното размислување. Тој секогаш се држи до конкретните и поединечни факти. Кога говори за човекот секогаш мисли на конкретен човек (на Адама, на Авраама...) или кога говори за Бога секогаш мисли на Бог, кој во историјата на Израилот се објавува преку спасителните дела, или кога говори за гревот, мисли на конкретните гревови кои ги направил Израилот или одделни негови членови. Затоа, во Библијата никаде не ја наоѓаме библиската порака изречена во целина, туку само делови. Старозаветниот човек не се користи со силогистичкото (логичко) заклучување преку користење на премиси. Јазикот на Стариот завет, особено на пророчката проповед, е јазик на симболи и слики, преку кои по аналогија се пренесуваат одредени дејствија, состојби или искуства. Adalbert Rebić, 1996, 13-17, 73-75.

⁵⁴⁴ Именката ὑπόστασις се јавува во класичниот период во Хипократовиот корпус, (Liddell/Scott, 1895a) Освен во медицината се среќава во различни области и дисциплини (хидрографијата, метеорологијата, кулинарството, онтологијата). Семантичкиот распон на овој израз е условен со поединечните значења на глаголот ὑφίστημι/ὑφίστηαι – потпира, се става под (нешто), слегнува, паѓа на дно, затскрива, спротивставува, сфаќа, претпоставува, искажува подготвеност, се обврзува, зема (нешто) на себе, се запира, бива постојан (стабилен), присуствува, суштествува. Јелена Фемић-Касапис, 2010, 79-92; За различните значење на ὑπόστασις во античките и библиско-патристичките извори, погледни: П. К. Грезин, (2005), 192; A. Sophocles, 1914, 1125; Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, 1985, 1123-1125; Horst Robert Balz, Gerhard Schneider, 1990, 406; G. W. H. Lampe, 1961, 1454-1461; H. G. Liddell, R. Scott, 1895-1896.

кај Платон воопшто не се среќава⁵⁴⁵, а кај Аристотел сè уште нема философско значење. Изразот *ὁλόστασις*, се појавува во класичниот период и тоа за првпат во Хипократовиот корпус.⁵⁴⁶ За разлика од *οὐσία*, *ὁλόστασις* во својата нефилософска примена се среќава во различни области и дисциплини (хидрографија, медицина, метеорологија, архитектура, кулинарство).⁵⁴⁷

Во продолжение, накратко ќе се осврниме кон историјата на философското значење на *ὁλόστασις*, затоа што тоа е исклучително важно за разбирањето на семантичката промена на овој термин, која била направена од страна христијанските отци. Кај црковниот историчар Сократ (V век) се среќава едно важно сведоштво за *ὁλόστασις*. Тој пишува: „Оние кои ја изложувале хеленската мудрост меѓу Хелените терминот *οὐσία* го определувале многузначно, додека за терминот *ὁλόστασις* нема ни напомена. Иринеј граматичарот во својот лексикон *Атицисти* овој збор дури го нарекува варварски. Него не го употребува ниту еден од старите философи. Доколку некаде и се најде, значењата не му се исти со оние кои ги има сега. Имено, кај Софокле во *Феникијки* *ὁλόστασις* значи заседа, кај Менандар макала (густи сосови, б.м.), како кога талогот од виното во бочвата би се нарекол *ὁλόστασις*. Впрочем, потребно е да се има предвид дека древните философи не го користеле овој збор, туку новите философи, вообичаено, скоро без исклучок, го употребуваат наместо суштина.“⁵⁴⁸ Сократ под нови *млади философи* ги подразбира пред сè стоиците и неоплатоничарите.

Терминот *ὁλόστασις* во философскиот јазик е внесен од страна на стоиците. Тие со него го означувале она што е стварно и постои конкретно, наспроти она што може да биде замислено. Прв кој му дал прецизно онтолошко значење е Посидониј (II-I в. пред Хр.), философ кој припаѓа на средната стоја.⁵⁴⁹ Меѓутоа, формирањето на философското значење на *ὁλόστασις* било започнато уште во древната стоја. Зенон и Хрисип го користеле глаголот *ὁφίσταμαι* за опишување на појавата на земјата, како

⁵⁴⁵ Како што забележува Питерсон во својот философски речник кај Платон идеите се всушност ипостаси.

⁵⁴⁶ Hippocrates, *De articulis*, 55, 9.

⁵⁴⁷ Јелена Фемић-Касапис, 2010, 79.

⁵⁴⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica*, III, 7, 41. Сократ, со право забележува, доколку ипостас се сретне кај постарите философи од класичниот и предкласичниот период го нема своето философско значење, како синоним на усна. На пример кај Аристотел, (*За деловите на животните*, 659a 24), *ὁλόστασις* се среќава при опишување на деловите на телото на слонот. Јелена Фемић-Касапис, 2010, 79.

⁵⁴⁹ Посидониј прв го вовел *ὁλόστασις* во философијата и за првпат му дал прецизна философска смисла. Врз основа на едно од значењата на глаголот *ὁφίσταμαι* – суштествува, преминува или доаѓа во постоење, присутност на егзистенција (И. Х. Дворецкий, 1958, 1708), стоичкиот философ под *ὁλόστασις* подразбира поединичено постоење/битие кое се остварило, добило стварност, влегло во егзистенција. Перипатетичарите го прифатиле овој термин. За нив *ὁλόστασις* е актуализирано битие, единичен предмет кој е спој (единство) од идеја (форма) и материја. Мефодий (Зинковский), (2014), 35-36.

еден од основните четири елементи. Првиот од нив, огнот (пневма) преку воздухот преминува во водата, која бивајќи затоплена, испарува, при што лесниот дел од неа се претвора во воздух, а потврдиот дел кондензира и се згустува на подножјето во вид на земја, а трет дел, пак, останува да биде вода.⁵⁵⁰ На тој начин, земјата е дел од испарувањето кое се згустува во вид на негова ипостас, слично како што во садот со вино се стејува вински талог. Во процесот на згустување се појавува елемент, кој претходно не бил видлив, затоа, глаголот $\acute{\upsilon}\phi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$ кој првично имал чисто физичко значење, започнал да добива и смисла на пројавување или реализација, остварување.⁵⁵¹ Интересно е тоа што во стоичката традиција $\acute{\upsilon}\phi\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ може понекогаш да го означува модусот на суштествување на вселенскиот супстрат (првата основа на сите нешта), иако, почесто овој глагол кај стоиците се однесува на модусот на актуализација (оделотворување) „истапување“ на нештата, односно нивно осуштествување, а терминот $\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ означува состојба на актуализирано битие.⁵⁵² Двојната употреба на глаголот, а и на именката изведена од него, е разбирлива од аспект на стоичката онтологија. Имено, првата материја, која е аморфна и неопределена, без какви било својства, во процесот на формирањето на сетилните нешта придобива својства и од потенцијална носителка се претвора во нивна реална подлога. Во оваа своја улога таа се карактеризира не едноставно како материја или супстрат, туку како лежечка основа ($\acute{\upsilon}\phi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) и суштина на конкретните нешта.⁵⁵³ На тој начин, кај стоиците глаголот $\acute{\upsilon}\phi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$, заедно со своите произведенки, го опишува претворањето на материјата од сетилно недостапен супстрат без својства во подлога на сетилните нешта. Нејзиното „ипостазирање“, всушност, значи премин од латентна во откриена состојба. Според Посидониј, општиот супстрат (ипокименон), земен самиот по себе, се именува материја, а кога „суштествува според ипостас“ ($\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$) односно во вид на супстанцијална основа на единечните нешта, тогаш тој е суштина.⁵⁵⁴ Но кај овој

⁵⁵⁰ Во стоичката космогенеза појавата и заедната трансформација на основните елементи се опишува со помош на „згуснување“ и „разретчување“, кои се космогониски механизми, предложени уште од јонските философи, особено од Анаксимен. А. А. Столяров, 1995, 113; Диоген Лаертиј, VII, 142.

⁵⁵¹ С. В. Месяц, 2013, 319.

⁵⁵² R. E. Witt, 1933, 320-322, 325.

⁵⁵³ С. В. Месяц, 2013, 319. Според Хрисип, „суштината е првата материја која лежи во основата на сè што е оформено со својства.“ (*SVF* I, 28). А во еден друг фрагмент е сочувано следново определување: „суштината треба да лежи во основата на нештата, кои се појавуваат, затоа што таа по природа е способна да го прима секое претворање и од себе ги твори нештата.“ *SVF* II, 179.

⁵⁵⁴ „Ἐφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄπειον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον [ἴδιον] ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὐτήν· ἀεὶ δ' ἐν τινὶ σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν <τῆς> ἐπινοία μόνον.“ Posidonius, *Fr.* 267 (Arius Did. 20,458, 8-11).

философ со ипостас се именуваат и конкретните нешта. Затоа, се смета дека кај него, ипостас добива конкретно значење на философски термин.

За да биде разбрана историјата на философското обликување на овој поим, со кое подоцна се сретнале христијанските богослови, потребно е да се осврниме и кон неговото значење кај неоплатониците, конкретно кај Плотин. Тој во своите *Енеади* го користи мошне често (125 пати). Наспроти широко распространетата претстава за тоа дека Плотин учи за трите ипостаси на Едното, Умот и Душата, современите истражувања покажуваат дека тој Едното многу ретко го именува *ὑπόστασις* и овој термин го користи, пред сè, за Умот и Душата, како и за поединечните суштини. Во системот на Плотин, под *ὑπόστασις* се подразбираат само пројавувањата и истапувањата на Едното во другото, во мноштвеното, односно во Умот, Душата и космосот.⁵⁵⁵ Тие не се толку самостојни начела, колку што се начелни пројавувања во ипостас, на повисокото начело, а во прв ред тоа е Едното.⁵⁵⁶ Од првото начело, (Едното) „кое останува (пребива) во нему својствената состојба, односно од полнотата на неговото совршенство и од присуштата енергија (првата енергија, односно енергијата на суштината б. м.) се родила енергијата која здобила ипостас, (примила, достигнала актуализација, б. м.) од големата сила, поголема од сите други, дошла (преминала) во битие и суштина (*εἶναι καὶ οὐσίαν*). Самото, пак, тоа (првото начело, б. м.) останува од другата страна на суштината *ἐλέκεινα οὐσίας* (т.е. е отадестрано, трансцендентно на втората изведена суштина, б. м.)“⁵⁵⁷. Кај Плотин, *ὑπόστασις* е синоним за суштина, но во многу ограничена и строго прецизна философска смисла. Имено, ипостас секогаш стои во зависност од друга *par excellence* суштина од која произлегува. Ипостас е суштина „број два“ наспроти суштината „број еден“. Поимното значење на терминот ипостас подразбира нешто што не е самостојно и е во зависност од она што му претходи. Секоја нова ипостас е на пониско онтолошко и вредносно рамниште од претходната ипостас. Секоја ипостас е резултатот на еманацијата на повисокото начело, која му е својствена на неговата природа. На тој начин, синцирите од ипостаси формираат каскадна посредничка онтологија, која не го доведува во

⁵⁵⁵ Терминот ипостас за Платиновото Едно може да биде употребен само во преносна смисла. Тој го користи ипостас за Едното само кога сака да покаже дека тоа не е квантативна карактеристика на суштото, ниту, пак, мисловна апстракција, туку дека реално и самостојно суштествува. Плотин за Едното вели дека е „како ипостас“, затоа што тоа е причина на секоја ипостас и затоа ги надминува сите ипостаси. Svetlana Mesyats, 2013, 46.

⁵⁵⁶ Мефодий (Зинковский), 2014, 40.

⁵⁵⁷ „μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἢ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἄτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐλέκεινα οὐσίας ἦν.“ *Ennead*, 5, 4, 2.

прашање приоритетот на онтолошкиот монизам, а во исто време ја објаснува и мноштвеноста на светот, без притоа, да ѝ се даде позначајно место на материјата, кон која Плотин има одбивност. Ваквиот метафизички концепт на Плотин е замислив од аспект на неговото учење за двојната енергијна активност на сите актуализирани битија.⁵⁵⁸ Имено, тој разликува два вида енергии, енергија која е на суштината и енергија која произлегува од суштината⁵⁵⁹. „Нужно е да се разликува енергијата на суштината (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) од енергијата која произлегува од суштината. Енергијата на суштината не се разликува од таа суштина на која ѝ припаѓа, таа секогаш е самата (иста) суштина. Но, енергијата која истекува од суштината се разликува од неа како од своја причина. Секоја ипостас ја има и првата и втората енергија.“⁵⁶⁰ Внатрешната енергијна активност на една актуализирана усиа (ипостас) нужно се одразува (пренесува) и на надворешен план како активност која, пак, резултира со појава на нова ипостас. Повисоката ипостас еманира и се самооткрива (самоизразува) преку пониските ипостаси.

Без разлика на различните философски контексти, ὑπόστασις кај стоиците и неоплатоничарите во однос на οὐσία има подредена улога. Тоа е разбирливо од аспект на приоритетот на општото наспроти поедниченото, својствен за есенцијалистиката (субстанцијалистичка) онтологија. Субординираноста на ὑπόστασις во однос на οὐσία, е особено евидентна во мислата на Плотин. Но, подоцна, во богословската мисла на светите отци, ваквата позиција на ὑπόστασις, не само што ќе биде неутрализирана, туку во извесна смисла, тој ќе добие предност во однос на οὐσία.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Јелена Фемић – Касапис, 2010, 97.

⁵⁵⁹ За Платиновото учење за двојната енергија, погледни: Torstein Theodor Tollefsen, 2012, 21–23.

⁵⁶⁰ *Ennead*, 5, 4, 2.

⁵⁶¹ Светлана Месјац, врз основа на христијански извори од III-IV век, заклучува дека терминот ипостас од страна на христијанските автори (без разлика на нивата догматска позиција) се користи за означување на самостојно суштествување на секоја од трите Божествени Лица (Отецот, Синот и Светиот Дух). Секоја од нив има стварно (самостојно) посебно суштествување. Очигледно е дека користењето на ипостас од страна на христијанските автори, во тријадолошки контекст, било мотивирано од спротивставувањето на савелијанството или другите ереси кои Синот и Светиот Дух ги сметале само за одредени пројави на Отецот. Според истава авторка, ова значење на ипостас, христијанските богослови не го позајмиле од некој философски извор, туку посокорно од неговата секојдневна употреба, утврдена во римската империја, а која е засведочена кај повеќе автори од I-II век (на пример, кај Артимидор, авторот на псевдо-аристотеловиот трактат *За светот*, доксографот Аетиј, стоикот Посидониј). Кај овие автори, ипостас поточно битие според ипостас (καθ' ὑπόστασιν) подразбира стварно суштествување на одделни нешта, наспроти нивното суштествување „во мислата“ (καθ' ἐπίνοιαν) или „на изглед“ (καθ' ἔμφανσις). Бивајќи позајмен од ваквата секојдневна и вообичаена употреба, терминот ипостас во христијанската традиција од самиот почеток не поседува никакви траги од платонистичката концепција за ипостас, која подразбирала одразување на повисок принцип врз пониско ниво од стварноста. Svetlana Mesyats, (2013) 49-51. За ова погледни: П. К. Грезин, (2006), 192, 206-215. И двајцата автори говорат за можното влијание на христијанската мисла, конкретно, влијание на Ориген врз Платиновото поимање на ипостас, посредно, преку Амониј Сакс.

Во продолжение, накратко, ќе ги посочиме и основните значења на ипостас во Библијата, кои воглавно, свои аналогии имаат во антиката. Но, во определени случаи, може да се забележат извесни семантички промени на овој израз, условени од контекстот на теолошката мисла. Во Стариот завет ипостас се среќава дваесетина пати.⁵⁶² Научниците забележале дека во Септуагинтата со ипостас се преведуваат околу 12 различни еврејски лексеми или синтагми, својствени за еврејскиот начин на размислување и изразување.⁵⁶³ Ова сведочи дека начелната употреба на овој грчки израз не се потпира на некоја одредена лексичка или етимолошка предлошка од еврејскиот јазик. Главното значење на ипостас во старозаветните текстови е потпора, темел, основа,⁵⁶⁴ но кое во различни контексти означува: 1) надеж,⁵⁶⁵ (2) животен (човечки) век;⁵⁶⁶ 3) имот,⁵⁶⁷ 4) план (решеност, одлучност, замисла, совет), непроменливо решение на Божјата волја.⁵⁶⁸ Во современите преводи на Библијата и анализи се среќаваат различни преводни решенија на ипостас, но, тие најчесто гравитираат околу неговото основно значење - „она што лежи во основа на нешто или неког“ односно „стварност зад појавните нешта“.⁵⁶⁹

Во Новиот завет *ὑπόστασις* се среќава само пет пати и тоа во посланијата на апостолот Павле. Во првите два случаи од *Второто послание до коринтјаните*, овој

⁵⁶² Повт. Закони, 1, 12; 11, 6; Суд. 6, 4; Рут 1, 12; 1 Цар. 13, 21; 13, 23; 14, 4; Пс. 38, 6; 38, 8; 68, 3; 88, 48, 138, 15; Јов 22, 20; Наум 2, 8; Јерем. 10, 17; 23, 22; Језек. 19, 5; 26, 11; 43, 11.

⁵⁶³ А. Майброда, 2002, 63-67. Јелена Фемић-Касапис, 2010, 103-104.

⁵⁶⁴ „Потонав во длабока тиња каде што нема дно (*ἐνεπλάγην εἰς ἰλὸν βυθοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις*)“ (Пс. 68,3); исто погледни: Наум 2, 8.

⁵⁶⁵ „Зар надежта моја не е во тебе, Господи? (*οὐχὶ ὁ κύριος; καὶ ἡ ὑπόστασις μου παρὰ σοῦ ἐστίν*)“ (Пс. 38, 8); „уште имам надеж и дури оваа ноќ да се омажам и подоцна да родам син (*ὅτι ἔστιν μοι ὑπόστασις τοῦ γεννηθῆναι με ἀνδρὶ καὶ τέξομαι υἱοῦς*)“ (Рут 1, 12); „И откако почека и виде дека надежта нејзина ѝ пропадна (*ἀπώλετο ἡ ὑπόστασις αὐτῆς*)“ (Језек. 19, 5)

⁵⁶⁶ „Ете си ми дал дни колку една педа и векот мој е како ништо пред тебе (*δοῦ παλαιστάς ἔθου τὰς ἡμέρας μου καὶ ἡ ὑπόστασις μου ὡσεὶ οὐθὲν ἐνώπιόν σου*)“ (Пс. 38, 6 (5)); „Спомни си, колкав е векот мој: за каква суета си ги создал сите синови човечки (*μνησθητι τίς μου ἡ ὑπόστασις μὴ γὰρ ματαίως ἔκτισας πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*)“ (Пс. 88, 48 (47)); Во овие контексти можеби посоодветен би бил преводот на ипостас со природа (суштина) (каква е мојата човечка природа), но тоа би било премногу апстрактно и несвојствено за старозаветниот начин на изразување. „Ни една моја коска не се сокри од Тебе, што си ја создал тајно и природата моја во длабочината (длабочините, б.м) на земјата“ (каὶ ἡ ὑπόστασις μου ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς) Пс. 138, 15.

⁵⁶⁷ „зар не пропадна (стана невидлив, б.м.) имотот нивни, (*εἰ μὴ ἠφανίσθη ἡ ὑπόστασις αὐτῶν*)“ (Јов 22, 20); „земјата ја отвори устата и пред целиот Израил ги голтна нив и домовите нивни и куќите нивни и целиот нивен имот (*καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν ὑπόστασιν*)“ (Повт. Закони 11, 6; спореди Броеви 16, 1-35); „Собери го надвор имотот свој (*συνήγαγεν ἔξωθεν τὴν ὑπόστασιν*)“ (Јерем. 10, 17).

⁵⁶⁸ „Да беа стоеле во советот Мој тие ќе ги објавеа на народот Мој зборовите Мои (*καὶ εἰ ἔστησαν ἐν τῇ ὑποστάσει μου καὶ εἰσήκουσαν τῶν λόγων μου*)“ (Јерем. 23, 22).

⁵⁶⁹ На пример *ὑπόστασις* во Рут 1, 12 (*ὅτι ἔστιν μοι ὑπόστασις τοῦ γεννηθῆναι με ἀνδρὶ*) во македонскиот превод стои „имам надеж“. Ј. Ф. Касапис го преведува како „основа“, со појаснување дека станува збор за „биолошка способност, внатрешен предуслов“, а Кустер е на став дека станува збор за „замисла, намера“. Јелена Фемић-Касапис, 2010, 109. Во еврејскиот оригинал стои *תְּקוּוּהָ*- очекување, надевање (Holladay, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT (HOL)* Hol9229 - expectation, hope. Во англиските преводи стои: „I have hope“ (користени извори од BibleWorks – Version 10.0.4.114).

термин нема богословско или философско значење и се однесува субјективна увереност која е основа за извесни зборови и постапки на самиот апостол.⁵⁷⁰ Останатите три примери се од *Посланието до Евреите* (1, 3; 3, 14; 1, 11). Таму ипостас се користи во конкретен богословски контекст, а и се препознава и влијанието од философското значење на овој термин. Во 3 гл. 14 стих, стои: „Зашто станавме соучесници на Христа, само ако почетната (првобитната) вера до крај ја одржиме“, („μέτοχοι γὰρ γεγόναμεν τοῦ χριστοῦ, ἕαντες τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν“).⁵⁷¹ Како што забележува Ј. Ф. Касапис, според современите преводи станува збор за цврста начелна основа, врз која се следи Христос, а тоа е верата. Во патристичката егзегеза, фразата τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως недвосмислено се поистоветува со верата, поврзана со крштението, како основа на христијанскиот живот.⁵⁷² Експлицитна потврда за поистоветување на ὑπόστασις и πίστις среќаваме во познатите зборови на апостолот Павле: „Ἐστιν δὲ πίστις ἐλλιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Евр. 11, 1).“⁵⁷³ На ова место за ипостас се среќаваат три преводни решенија: 1) темел, потпора, основа; 2) увереност (овој превод е карактеристичен за современите западни преводи после Реформацијата, според него

⁵⁷⁰ „Па ако дојдат со мене Македонци и ве најдат неприготвени, да не би да останеме посрамени ние – за да не велите вие, откако ве пофалиме со таква увереност (ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ τῆς καυχήσεως)“ (2 Кор. 9, 4). Во рускиот превод: (похвалившись с такою уверенностью) (уверенность) се дава истиот превод. Во англиските превод (King James Version (1611) „confident boasting“. Според Бродај повеќето европски преводи овде ипостас го интерпретираат како увереност. Аналогна конструкција на (2 Кор. 9, 4) се среќава во истото послание (11, 17): „А она што го зборувам, не го зборувам по Господ, туку како безумен, во овој вид пофалба (ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως)“. Тука, во македонскиот превод стои „во овој вид пофалба“, додека во рускиот (синодален) превод - „при такой отважности на похвалу“. Тука несомнено ипостас ја изразува истата состојба (расположение) на увереност, (самоувереност) од која произлегува пофалбата (ὕψιστημι, - да се решиш, да бидеш подготвен на нешто). Во овие два случаи, како и воопшто, во латинскиот превод (вулгата) ипостас се преведува буквално со substantia. А во црковнословенскиот превод на овие две места стои: „в части сей похваления“ (2 Кор. 9, 4) „в сей части похвалы“ (2 Кор. 11, 17).

⁵⁷¹ Во македонскиот (Гаврилов) превод: „оти ние станавме соучесници на Христа. Само, како што почнавме да добиваме од Него, да останеме наполно верни до крај“ а во поновата редакција: „зашто ние станавме соработници на Христос. Само ако ја задржиме цврсто до крај првобитната цврста подлога“. Фразата „τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως“ во латинскиот превод гласи - „initium substantiae“ (VUL); а во црковнословенскиот „начаток состава“. Во современиот руски превод, ипостас е преведено со „твердость“, (CRV) а во англискиот – „confidence“ (NKJ).

⁵⁷² „Се соединивме со Христос преку смртта во сесветото крштение и се сопогребавме со Него, и образот на воскресението го имаме добиено во себе, ако ја запазиме верата. Апостолот неа ја нарекува ‘τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως’, зашто преку неа се обновивме (променивме) и се соединивме со Христа и добивме учество во благодата на Сесветиот Дух.“ Теодорит епископ Кирски, *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, (PG 82, 701).

⁵⁷³ Во македонскиот (Гаврилов) превод од 1990 г. стои: „верата е жива претстава за она на кое се надеваме и докажување на она што не се гледа“, додека пак, во ревидираното издание на Новиот завет (2015) преводот гласи: „А верата е подлога за увереноста во она на кое се надеваме – убеденост во она што не се гледа“. И двата преводи не се прецизни, но првиот се чини дека не само од филолошки, туку и од теолошки аспект е поприватлив. (Руски превод – „Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом“. Јелена Ф. Касапис (2010, 109) го предлага следниот превод: „Постои верата како потпора на оние кои се надеваат, потврда на невидливите нешта.“

акцентот паѓа на субјективната увереност); 3) оствестување (оствареност) – значење кое асоцира на философската употреба на ипостас кај стоиците. За последната опција имаме основа во егзегезата на ова место кај свети Јован Златоуст. Тој пишува: „Зборот доказ (ἔλεγχος) се користи за нешта кои сосема се очевидни. Затоа, се вели дека верата е (созерцание) гледање на оние нешта кои се невидливи (тајни, сокриени) и води кон целосно убедување во невидливото, како во видливото. Како што е невозможно да не се верува во видливото, така е невозможно да се има вера, кога некој не е убеден во невидливото потполно како во видливото. Предметите на надежта се претставуваат како да се нестварни (ἀνυπόστατα εἶναι), но верата им дава стварност (осушественост) (ἢ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται) или подобро, не им дава, туку таа самата е нивна суштина, така на пример, воскресението ниту се случило, ниту е остварено (οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει), но надежта го оствестува (остварува, оприсутнува) во нашата душа (ἀλλ' ἡ ἐλπίς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ.) Ете, значи, (верата) е оствареност (осушествување) на нештата на кои се надеваме.“⁵⁷⁴ Очигледно е дека свети Јован бил упатен во философската семантика на ипостас, (нешто што сушествува стварно, наспроти она што е замислено - ἐπίνοια), како и со и неговото синонимно користење со οὐσία. Според Златоустовото објаснување, кое е израз на древната црковна свест, верата не претставува само психолошка (субјективна) увереност, туку ипостазирање (оприсутнување) на есхатолошката стварност на „идните добра“ (τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, Евр. 9, 11). Со други зборови, за христијанското искуство, верата има онтолошко значење.

Последниот од петте примери каде се користи ипостас се наоѓа во Евр. 1, 3 и има строго богословско значење. Таму апостолот Павле, за воплотениот Син Божји (Христос) говори како за „одблесок на славата“ (Божја) и „отпечаток (изобразување, карактер) на суштината (личноста)“ на Бог Отец (ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). За фразата „χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ“ во Вулгата стои: „figura substantiae eius“, во црковнословенскиот и рускиот (синодален)

⁵⁷⁴ *In epistulam ad Hebraeos*, 21, 2 (PG 63, 151). На истото место, светителот продолжува: „Ако верата е докажување на нештата што не се гледаат, тогаш зошто сакате да ги видите, за да отпаднете од верата и од оние кои се праведни, зашто *праведникот од верата ќе живее*? Ако сакате да ги видите, вие тогаш не сте верници. Велиш, сте се потрудиле и сте се подвизувале, и јас така велам, но потрпете, во тоа се состои верата; да не барате сè овде.“ (Ὑμεῖς δὲ εἰ βούλεσθε αὐτὰ ἰδεῖν, οὐκέτι ἐστὲ πιστοί. Ἐκάμετε, φησὶν, ἠθλήσατε· κἀγὼ τοῦτό φημι· ἀλλὰ ἀναμείνατε· τοῦτο γάρ ἐστι πίστις· μὴ ἐνταῦθα ζητεῖτε τὸ πᾶν). Свети Јован, согласно христијанското предание, ја нагласува есхатолошката насоченост на верата. Преку неа се антиципира стварноста на Царството Божјо, стварност од која христијаните го црпат својот вистински идентитет.

превод - „образ ипостаси Его“.⁵⁷⁵ Во македонскиот превод стои: „обличје на Неговото суштество“ а во ревидираното издание – „отпечаток на Неговата суштина“. Како што забележува А. Фокин, во православната егезегаза за ова место се среќават две различни интерпретации и преводи на ипостас. Според првата, ипостас се разбира како суштина на Бог Отец, а Синот кој е образ (обличје) на Божјата суштина и самиот е Бог по природа. А според второто толкување, ипостас се поистоветува со личноста на Бог Отец, а Синот како негов образ, е исто така ипостас (Личност) и има самостојно суштествување.⁵⁷⁶ Пример за првата интерпретација имаме кај свети Атанасиј Велики, а за втората, кај свети Василиј Велики и свети Григориј Ниски.⁵⁷⁷ Оваа разлика станува јасна поради самата семантичка промена на ипостас во рамките на христијанската мисла. Лукијан Туркеску со право забележува дека поистоветувањето на ипостас со личност, кај апостол Павле е анахроно, затоа што тоа ќе се случи подоцна во кападокијската теологија. Но, во секој случај, текстот од (Евр. 1, 3) ќе послужи како основа за докажувањето на божественоста и едносушноста на Синот со Отецот, но и за патристичкото учење за Личноста на Бог Отец како личносно начело во Бог Троица.

⁵⁷⁵ Примери од современи преводи: во германскиот (1894 г. LUT84) - „Ebenbild seines Wesens“; во француските преводи (од 1910 г.) – „l’empreinte de sa personne“ и (од 1973 г.) – „effigie de sa substance“ и англиски (KJV) – „express image of his person“ „exact representation of His nature“, (Heb. 1:3 NAS) „the very image of his substance“ (Heb. 1:3 PNT).

⁵⁷⁶ Алексей Русланович Фокин „«Ипостась» как богословский термин в патристике“ <https://azbyka.ru/ipostas-kak-bogoslovskij-termin-v-patristike> (пристапено на 20. 09. 2020 г. .) Но тука е неприфатливо философското (стоичко и неоплатонистичко) значење на ипостас, затоа што тоа би имплицирало субординизам меѓу Бог Отец и Неговиот Син.

⁵⁷⁷ К. П. Грезин, (2006), 194.

4.4. Новитетот на личносната онтологија

Во фокусот на ова поглавје се основните аспекти на личносната онтологија, која според мислење на повеќе автори, претставува радикален новитет во историјата на философската мисла, новитет кој со себе носи значајни импликации на антрополошко гносеолошко и етосно ниво.⁵⁷⁸ Како што беше посочено, христијанското поимање на личноста, како онтолошки поим, произлегува од богословското формулирање на верата во Бог Света Троица, коешто вклучувало интензивна философска ангажираност и ползување на извесни мотиви од хеленската философија. Но, тие во патристичката мисла добиваат инструментално значење, затоа што идејата за личноста е заснована на Божјото откровение. Тријадолошката мисла на светите отци и црковни учители не е плод исклучиво на интелектуално-теоретски промислувања, туку конкретен одговор на тринитарните ереси (савелијанство, аријанство, духоборство, евномијанство), чиишто доктрини противречеле на искуството на црковната вера. Хоризонтите на патристичката мисла на ова, како и на секое друго нејзино поле се строго сотириолошки мотивирани. Во прашање не се апстрактни доктрини, туку спасението на човекот, на конкретни човечки личности.

Како што видовме во претходното поглавје изразот *πρόσωπον* немал некакво философско значење и на никаков начин не бил поврзан со *ύπόστασις* и *οὐσία*. Додека пак, *ύπόστασις*, како философски поим, бил тесно поврзан со *οὐσία*, па дури во една специфична смисла и изедначен со него.⁵⁷⁹ Не случајно, во христијанската мисла на

⁵⁷⁸ „Самата идеја за личноста претставувала голем допринос на христијанството за философијата.“ Georges Florovsky, 1976, 119. „Кај светите отци гледаме оригинално трансформирање на јазикот: тие, користејќи се и со философски термини и со зборови позајмени од секојдневниот јазик, им ја преобразиле нивната смисла, така што ги оспособиле да ја означуваат чудесната и нова стварност што ја открива само христијанството – стварноста на личноста во однос на Бог и во однос на човекот, зашто човекот е според образот Божји, во однос на Бога и на препороденото човештво, зашто Црквата го отсликува божествениот живот.“ В. Лосский, 2006, 468. Според Зизиулас, онтолошкото изразување на верата во Троичниот Бог, од страна на кападокијците во IV век, претставува „философски меѓник, револуција во хеленската философија“. John Zizioulas, 1997, 36. Слично и Јанарас тврди дека со тријадологијата на кападокијците се случува „радикален пресврт во философијата“. Христо Јанарас 2000, спореди: Георги Каприев, 2013, 28. А. Милано забележува дека херменевтичкиот хоризонт на антиката бил „сакрално-космоцентричен“, додека современата слика за светот е „секуларно-антропоцентрична“. Постепениот премин од првиот кон вториот светогледен модел е необјаснив без влијанието на христијанството, во чиј центар се Бог и човекот, поимани како личности. Андреа Милано, 2019, 28-33.

⁵⁷⁹ Блажени Теодорит Кирски, (393-466) на прашањето: „дали постои некоја разлика за суштината наспроти ипостаста? (Ἐχει τινὰ διαφορὰν ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν;) одговара: „според надворешната философија – нема. Зашто, суштина означува битие, а и постас – суштествување.“ (Κατὰ μὲν τὴν θύραθεν σοφίαν οὐκ ἔχει. Ἦ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἡ ὑπόστασις). *Eranistes*, 64, 9-10. Блажен Ероним Стридонски, западен отец, кој дел од својот живот го поминал на Исток, кон крајот на IV век, во своето послание до папата Дамас пишува: „Школата на световните науки не знае за поинакво

предникејското богословие, како и во антиката, овие два термини биле користени како синоними.⁵⁸⁰ Токму од нивната синонимна употреба произлегувале основните потешкотии во тријадолошките (IV век), а и подоцна во христолошките спорови. Меѓутоа проблемот, со кој се соочиле христијанските автори, во својата основа, не бил просто терминологски. Зад наследната терминологија стоел специфичниот философски менталитет, кој οὐσία општа суштина (природа) ја ставал секогаш на повисоко онтолошко ниво во однос на нејзините конкретните претставници. Нивниот идентитет се објаснува единствено од аспект на општото.⁵⁸¹ Затоа, ипостаста како поеднична οὐσία, секогаш, како кај Плотин, е подредена на општата οὐσία, како нејзин „производ или дел“.⁵⁸²

Поимот ὑπόστασις за разликување на Трите личности во Света Троица, на Исток прв го користел Ориген, а после него и свети Дионисиј Александриски. Меѓутоа за нив, ипостас поскоро означувал суштина. Затоа, формулата μία ουσία, τρεῖς υποστάσεις

значење на зборот ипостас освен суштина (*Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usiam novit. Epistula 15 (PL 22, 547a)*, превод и цит. според Олег Давыденков, 2002, 7.

⁵⁸⁰ Водечките кругови на никејските и постникејските отци сè уште немале вистинска претстава за значењето на термините οὐσία и ὑπόστασις. Антон В. Карташев, 1995, 44. Во својата „Историја на Црквата“ блажен Теодорит ги наведува зборовите на Сардијскиот собор (343 г.): „една Ипостас ... на Отецот и Синот и Светиот Дух“ (μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ... τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος). *Historia ecclesiastica*, 113, 13-14. Ниту самиот свети Атанасиј Велики сè до крајот на својот живот не се заинтересирал за точно разграничување на овие термини. Едно од често цитираните места, со кои се илустрира неразликувањето на усна и ипостас кај светите отци и црковни учители, е од неговото *Посланието до африканските епископи*, пишувано во 369 година. Таму стои: „Ипостас е суштина и не означува ништо друго освен самото битие. [...] Зашто, ипостас и суштина се битие (суштествување)“ (Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνομενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. [...] Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξις ἐστίν). *Epistula ad Afros episcopos* (PG 26, 1036, 20-21; 23-24). Потребно е да се има предвид дека свети Атанасиј Велики, воглавно, бил насочен кон докажувањето на единосушноста на Синот со Отецот.

⁵⁸¹ Во античката философија постои општо преферирање на универзалното над партикуларното. Фактот дека сетилните нешта (битија) егзистираат во форма на одделни индивидуи, вообичаено, во античката философија е разбран како показател за понизок онтолошки ранг. Дури и перипатетичарите, на пример, Александар Афродизијски, за кого партикуларните битија, биле во одредена смисла, онтолошки базични, во крајна линија малку говори за индивидуите како индивидуи. Ова е воопшто не е изненадувачки, затоа што самиот термин индивидуа (ἄτομος – неделив) за првпат бил воведен во философскиот речник во Аристотеловите *Категории*. Иако, Аристотел ги разбира индивидуите како „примарни суштини“ сепак, нивната индивидуалност не го засега. Индивидуите, како што сугерира нивното име, се едноставно најмали (неделевни) делови, во кои, поуниверзалните битија, видови и родови се делат. Нивната дефиниција е целосно негативна – „првата суштина ниту се нарекува субјект (подлежечко), ниту е во некој субјект“ („μῆτε καθ' ὑλοκεμένον τινὸς λέγεται μῆτε ἐν ὑλοκεμένῳ τινὶ ἐστίν“) - *Categoriae*, 2a 11-12). И Порфириј, следејќи ја оваа парадигма, во *Εἰσαγωγή* (4.1.6.16) тврди дека сигурното знаење за индивидуите не е можно (μὴ γὰρ ἂν γενέσθαι ἐπιστήμην), бидејќи тие егзистираат во неодреден број. Johannes Zachhuber, 2014, 93-94.

⁵⁸² Задржувањето на христијанските автори во наследениот од антиката, оквир на есенцијалистичката онтологија, во областа на тријадологијата давало можност за две меѓусебно спротивставени опции. Првата е субординизмот, со одрекување на односушноста на Трите Божји Ипостаси, а втората е модалијанството, кое подразбирало отфрлање на нивната онтолошка посебност. И двете опции, со нивните различни варијанти, се спротивни на библиската вера во Еден Бог, кој е Троицен.

– можела да биде протолкувана и погрешно (тритеистички).⁵⁸³ На соборот во 362 година, одржан во Александрија, свети Атанасиј Велики, откако ги сослушал двете страни (александријци и антиохијци), заклучил дека догматската мисла во основа им иста, иако првите навикнале да говорат за „една ипостас“ (суштина), а вторите за „три ипостаси“.⁵⁸⁴ Било потребно да се изнајде начин на изразување преку кој ќе биде утврден онтолошкиот статус на секое лице на Бог Света Троица, а притоа, да не бидат доведени во прашање монотеизмот и апсолутната онтолошка инаквост и независност на Бог во однос на светот. Терминот ипостас бил погоден во тријадолошкиот јазик за означувањето на Трите Божествени Лица, затоа што укажува на нешто што вистински постои.⁵⁸⁵ Тој, од една страна, со ова свое значење, бил корисен против модалистите, кои ја одрекувале онтолошката посебност на секоја од трите лица, но од друга страна, неговата близина и поистоветувањето со οὐσία предизвикувало конфузност во богословскиот јазик. Првата задача на патристичката мисла на постникејската теологија било јасното разграничување, односно разликување, но без разделување на οὐσία и ὑπόστασις. Тоа било направено од страна на тројцата кападокијци (св. Василиј Велики, св. Григориј Богослов и св. Григориј Ниски). Според Стилијанос Пападопулос, Златоуст во својата тријадологија не само што го прифатил главниот поим во Никејското исповедање на верата - едносуштен (ὁμοούσιος)⁵⁸⁶, туку прецизно прави разлика помеѓу трите божествени Ипостаси и едната природа (суштина) на Бог. Всушност, тој бил првиот теолог, надвор од кападокијскиот круг, кој го спознал апсолутното значење на оваа богословска дистинкција, која ја анализира и широко

⁵⁸³ John Behr, 2001, 138-139. Според сведоштвото на Епифаниј Кипарски, Ариј во *Писмо до епископот Александар* (PG 42, 213D) исповедал три ипостаси. Но кај него, како и во никејската терминологија, ипостас се однесува на суштина. Изразот „Три ипостаси“ значи три битија, различни по суштина, што всушност, значело одрекување на божественоста на Синот и Светиот Дух. Александар Милојков, 2018, 17. Во постникејскиот период, учесниците на Анкирскиот собор (358 г.) кои ја застапувале омиусијанската позиција (ὁμοιουσία – подобносушност), според која Синот е подобен (ὁμοίος) на Отецот, не само според власта (κατ' ἐξουσίαν), туку и според суштина (κατ' οὐσίαν), кога започнале да говорат за три ипостаси веднаш биле обвинети за тритеизам. Георгиј Флоровски, 1997, 80.

⁵⁸⁴ Исто така, било заклучено дека Никејскиот собор (325 година) не го расветлил доволно ова прашање, односно не ги обединил богословските истражувања. Антон В. Карташев, 1995, 44.

⁵⁸⁵ Поистоветувањето на поимот лица со ипостаси, ја елиминирало можноста лицата да бидат разбрани како пројави („маски“) на една иста суштина. Терминот ипостас укажува на посебноста на трите лица. На тој начин, во тријадолошкиот јазик на кападокијците и подоцнежните богослови поимот лице добил онтолошка заснованост, а поимот ипостас, бил исполнет со персонална содржина. Во богословскиот јазик овие два поими се поистоветени и се користени како синоними. Тие откриваат различни аспекти на личносната онтологија. Со ипостас се означува она што е самостојно и конкретно битие, кое постои „самото по себе“ со сопствени уникатни лични својства, а со лице се означува способноста на ипостаста да стапува во личносна заедница со други лица.

⁵⁸⁶ Евангелието сведочи „дека Синот е Единороден, дека е од истата суштина на Отецот (ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ Πατρὶ). In *Matthaeum*, 1, 2 (PG 57, 17,3). „Кој нема да не исмејува, ако се обидеме да го докажуваме и откриваме она што е јасно?... дека Синот е едносуштен на Отецот.“ *Contra Anomoeos*, 7, (PG 48, 758).

применува. Тоа е очевидно од начинот на кој начин тој го разбрал учењето за Светиот Дух, внесувајќи свој допринос во неговото раширување, преку теологијата за трите различни ипостаси.⁵⁸⁷ Присуството на јасната дистинкција меѓу οὐσία и ὑπόστασις, самото по себе, говори дека Златоуст бил запознаен со плодовите на кападокијската теологија и истите ги користел во својата теолошка и проповедничка мисла. Затоа, богословската мисла на кападокијците е релевантна во однос на темата за христијанскиот етос кај Златоуст, не само поради континуитетот и единството на црквото предание, туку и поради Златоустовата упатеност во кападокијското богословие, особено, во мислата на свети Василиј Велики.⁵⁸⁸ Иако, неговиот допринос на полето на тријадологијата не е голем, сепак, особено е значајно тоа што тој во тријадологијата и во христологијата ги избегнува догматските слабости на антиохиската богословска традиција.⁵⁸⁹

Тројцата кападокијци, прецизирајќи ја троичната терминологија, пред сè, ги разграничиле поимите οὐσία и ὑπόστασις како општо (τό κοινόν) наспроти поедничено (τό καθ' ἕκαστον). Тоа најпрво го направил свети Василиј. Тој во своето писмо до св. Амфилохиј Иконијски, напишал: „А меѓу суштина и ипостас има таква разлика, каква што има помеѓу општото и поедничното (одделното), како меѓу живото суштество и

⁵⁸⁷ S.G. Papadopoulos, 1998, 97-125. Во својата прва катихетска беседа, свети Јован Златоуст поучува дека оние кои се запишале во духовната заедница на Црквата треба „да веруваат во Бог на сите, Отецот на нашиот Господ Исус Христос, причина на сè, неискажлив и непоимлив, кој ниту со зборови ниту со разум може да се протолкува, кој сè создал, поради човекољубие и добрина. И во нашиот Господ Исус Христос неговиот единороден Син, кој е во сè подобен и еднаков на Отецот, и кој поседува неизменлива (во ништо не различна) единствена подобност со Него, кој е единосуштен со Него, кој во сопствена ипостас е спознаван, (има сопствена ипостас, б. м.), кој од Отецот неискажливо произлегува, кој е над времето и е створител на вековите, но кој во последните времиња заради нашето спасение прими обличје на слуга и стана човек, соединувајќи се со човековата природа, и бил распнат и воскреснал во третиот ден. [...] Треба да бидете глуви за сите зборови на Ариевите следбеници, ако се обидат со лага да ве оддалечат од вашата вера, и слободно и смело да им одговорите, и да објавите дека Синот е единосуштен на Отецот. [...] Савелиј, смалувајќи го бројот на ипостасите, сака на поинаков начин да ги упропасти здравите учења, пред него, драг мој, затвори ги ушите и поучувај дека една е суштината на Отецот и Синот и Светиот Дух, но три се ипостасите, бидејќи ниту Отецот можел да се нарече Син, ниту Синот - Отец, ниту пак Духот Свети можел да биде нешто друго, туку само Дух Свети, секоја ипостас има иста сила, останувајќи во сопствената ипостас.“ *Catecheses ad illuminandos*, 1, 20-22; „Овој Логос, суштина вопостасена, која бестрастно произлегла од Отецот. (οὗτος δὲ ὁ Λόγος οὐσία τις ἐστὶν ἐνυπόστατος, ἐξ αὐτοῦ προελθοῦσα ἀλαθῶς τοῦ Πατρὸς.)“ - *In Joannem*, 4, 1, (PG 59, 47). На истото место, светителот говори дека Синот, иако произлегува од Отецот, сепак му е совечен. Временскиот след е карактеристичен за луѓето, но не и за Бога. Бог Отец никогаш не суштествувал без Логосот, кој секогаш бил Бог во Бога, со различна ипостас. Како што светлината е неразделна и сопостоечка на сонцето, така и Синот, предвечно, сопостои на Отецот. Спореди: *In Joannem*, 69, 2 (PG 59, 275).

⁵⁸⁸ За влијанието на тријадолошката мисла на свети Василиј врз Златоуст, погледни: Pak-Wah Lai (2019) 62-78. Општо за тријадологијата кај свети Јован, погледни: Душан Н. Јакшић, 1934, 126-134;

⁵⁸⁹ Борис Борбинский, 2005, 267. Ова е особено значајно ако се знае дека антиохијската богословска традиција долго време не можела да даде здрави плодови на полето на тријадолошката теологија.

конкретниот човек.“⁵⁹⁰ Објаснување на оваа богословска дистинкција се среќава и во еден од најцитираните светоотечки извори, посветен на тринитарната терминологија, познат како 38. писмо на свети Василиј Велики „До братот Григориј“.⁵⁹¹ Во него авторот, укажува на разликата помеѓу општите и посебните именувања. На пример, името човек – има општо значење, додека Петар и Тимотеј се однесуваат на конкретни луѓе (личности), но секој од нив не е помалку човек во однос на другите. Врз основа на оваа аналогија, (која и како секоја аналогија во однос на Бог е ограничена и несоодветна), авторот заклучува: „Па така, ипостас – не е неопределен поим на суштината, кој поради општоста на означуваното на ништо не се задржува, туку поим, кој преку видливите разликувачки (посебни) својства го изобразува и исцртува во некој предмет општото и неопределното.“⁵⁹²

Повеќе научници тврдат дека ваквото разграничување на οὐσία и ὑπόστασις е направено со помош на Аристотеловата позната дистинкција меѓу οὐσία πρώτη и οὐσία δευτέρα.⁵⁹³ Според ова мислење, кападокијците во својата тринитарна теологија терминот ипостас го поистоветиле со првата суштина (поедниченото и конкретно), а терминот суштина со втора суштина (општо и апстрактно). Оваа констатација скоро да претставува општо место во современите истражувања.⁵⁹⁴ Но таа, од страна на Зизиулас, Лоски и Флоровски со право е доведена под прашање. Според последниот автор, разликувањето меѓу општото и посебното во тријадолошката мисла на кападокијците е само помошно логично средство.⁵⁹⁵ Слично размислува и Лоски, кој забележува дека во тријадолошки контекст, определувањето на ипостас, како посебно наспроти општо, е само појдовна основа за „деконцептуализирање“ на овој поим, кој во јазикот на светите отци не означува индивидуа, која припаѓа на одреден род. Трите

⁵⁹⁰ „Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῷον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον“. *Epist.* 236, 6 (1-3).

⁵⁹¹ Во современата наука преовладува мислењето дека автор на писмото не е свети Василиј, туку неговиот брат свети Григориј Ниски.

⁵⁹² „Тоῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημανομένου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαينوμένων ιδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα.“ *Epist.* 38, 3. Ипостаста го претставува општото во еден конкретен предмет. Но, таа бива спознавана и разликувана според своите присушти, непроменливи и уникатни својства. Слично и свети Јован за Синот Божји говори дека е спознаван во својата посебна ипостас (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει γνωριζόμενον). *Catecheses ad illuminandos*, 1, 20-22.

⁵⁹³ Прва οὐσία е Петар, а втора е човекот, односно живото суштество. Οὐσία πρώτη означува конкретна самостојна поедничена твар, која се состои од материја и форма, а οὐσία δευτέρα го означува видот или родот на οὐσία πρώτη, заедничката суштина на сите примероци, кои припаѓаат на истиот вид или род. Таа поединечното го прави она што тоа е, според својата суштина. Таа како општа е постојана, додека поедничното е пропадливо. Погледни: *Categoriae*, 5, 2 а; *Metaphysica* VII, 11, 1037 а 5.

⁵⁹⁴ Клаус Елер, 2002, 15; G. L. Prestige, 1952, 190-191; J. N. D. Kelly, 1972, 243-244; А. А. Спасский, 2009, 490; А. Фокин, (2002), 140–141.

⁵⁹⁵ Георгиј Флоровски, 1997, 81-82.

божествени Ипостаси (Лица) не се просто три индивидуи, три партикуларни природи со индивидуални својства, како на пример, тројца луѓе. Божествената природа не е разделена, распределна или претставена во божествените Ипостаси, туку во полнота суштествува во секоја од нив. Божјото троединство е над секоја аналогија, над способноста на човековиот разум и јазик. Затоа патристичкиот пристап кон оваа надумна тајна на верата подразбира употреба не само на катафатичката, туку и апофатичката теологија.⁵⁹⁶

В. М. Лурје, исто така, истакнува дека кападокијското разграничување помеѓу *ὕποστασις* и *οὐσία* не е едноставно пресликување на Аристотеловиот концепт за прва и втора *οὐσία*. Тој се повикува на свети Григориј Богослов, според чиешто зборови (31 *Беседа, За Светиот Дух*) трите божествени Ипостаси ги нарекува „оние во кои е божественоста“ (*τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης*) и на тој начин, дефинирајќи ги ипостасите како своевидни „резервоари“ на суштината. Истиот светител во своите догматски химни (Хим. 20, *За Светиот Дух*) говори дека трите ипостаси „го поседуваат“ божеството односно суштината.⁵⁹⁷ Лурје ја појаснува својата мисла, на следниот начин „за полесно да си замислиме до која мера дефиницијата на ипостаста кај свети Григориј Богослов не се вклопува во Аристотеловите категории, ќе биде корисен еден мал мисловен експеримент: да се обидеме да замислиме во текстот на Аристотеловиот трактат *Категории* реченица како оваа - *првата суштина е сместувалиште на вторите суштини...* Присуството на една ваква реченица би предизвикало хаос во целиот систем на Аристотеловите категории. Значи, ипостас е поединечното, кое во исто време е и „сместувалиште“ на општото (суштината).“⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Аристотеловата прва суштина не била погодна за изразување на троичноста на едниот Бог. Според православните богослови од IV век, единството на Трите Ипостаси не подразбира губење на нивната самостојност, но не подразбира ниту нивна различност и поделеност како тројца луѓе. Било потребно да се изрази посебната способност на Ипостасите за взаемно единство (Отецот е во Синот и Синот во Отецот). Но, исто така, да се изрази и способноста на Синот во себе да ја прими (воипостаси) човековата природа. Затоа, при опишувањата на внатрешноичните односи, како и при воплотувањето на Логосот, се појавила неопходност ипостаста да се опише и како сместувалиште на суштината, а не само како некаков дел од општата целина. „Петар, Андреј и Павле имаат заедничка природа, како луѓе се (од) иста *ousia*, но тие не се соединети на таков начин да сочинуваат еден човек. Отецот, Синот, Светиот Дух имаат заедничка природа како Бог – иста *ousia* – но не се три богови. Тие се еден Бог. Затоа, *ousia* не е втора суштина, односно род или вид. Allen Diogenes, 1985, 99.

⁵⁹⁷ *De spiritu sancto* (orat. 31), 15, 1.

⁵⁹⁸ В. М. Лурје, 2010, 85. „Ако се има предвид дека во ипостас не се предвидува некава посебна *содржина*, некава друга стварност, освен суштината, станува јасно каква контрадикција, всушност, содржи наведена дефиниција. Но, поправилно е да се каже дека тука не може да стане збор толку за контрадикција, колку за принципиелно поинаков начин на опишување на стварноста, од оној кој се среќава кај Аристотел.“ Истиот, 84.

Иако од една страна, οὐσία и ὑπόστασις се јасно разграничени, сепак, тие во патристичката мисла, на еден специфичен начин, продолжуваат да бидат и синоними.⁵⁹⁹ Усиа е содржина на ипостаста, а ипостаста е начин на суштествување на природата. Нема ипостас без природа, но и природа без ипостас. Колку што суштината е воипостасена, толку и ипостаста е восуштествена. Тие во исто време се и истоветни, но и различни. Од аспект на Божјото единство, трите ипостаси се истоветни (единосусни). Но ипостаста (личноста), сепак, не е сведлива на својата сопствена природа. Таа не е „производ“ на суштината, туку нејзин имател и добива извесен онтолошки (примат) приоритет во однос на неа. Затоа што ипостаста постои самата по себе, а природата само како воипостасена.⁶⁰⁰

Трите Божествени Ипостаси (Личности) не се разликуваат меѓусебно според ништо друго освен според своите личносни (ипостасни) својства, кои се непроменливи и уникатни за секое од трите ипостаси (татковството, синовството и исходењето). Но нивните лични својства (идентитетот, инаквоста) не се објаснуваат од аспект на едната заедничка природа (суштина), како што е случај со усиолошката онтологија на античката философија, туку од аспект на личносните односи (релации).⁶⁰¹ Имено, Отецот е Отец во однос на Синот и Синот е Син во однос на Отецот. Кападокијците во тријадологијата поимот ипостас го определуваат и како однос (σχέσις). Личносната онтологија е релациона. Според свети Григориј Богослов, ако се прифати дека името Отец се однесува на Божјата суштина, тогаш се допушта дека Синот е иносустен (ἐτεροοῦσιον) на Отецот, зашто суштината Божја е една, а ако, пак, се смета дека името Отец е според дејствието, тогаш неизбежно се признава дека Синот е творение, а не

⁵⁹⁹ Свети Јован Дамаскин во своите *Философски глави* укажува: „Името ипостас има две значења. Понекогаш тоа означува просто суштествување (τὴν ἀπλῶς ὑπαρξιν), следствено, суштина и ипостас означуваат едно исто. [...] Некогаш, тоа го означува она што суштествува самото по себе и е самостојно (τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιούστατον ὑπαρξιν). Во таа смисла, тоа ја означува индивидуата (τὸ ἄτομον), која според бројот е различна од останатите, и буквално кажано (на пример) Петар, Павле, некој коњ.“ *Dialectica sive Capita philosophica*, 43, 2-7. Тука е потребно да се направи кратко термилошко објаснување во однос на поимите *личност* и *индивидуа*. Тие, честопати се ставаат во меѓусебен однос на опозиција. Но, овие два поими не се од ист ред, затоа нивното спротивставување е погрешно. Индивидуата припаѓа на природното (општото) во неговиот единичен вид, додека личноста го претставува општото, но со своите уникатни својства, коишто ја разликуваат од општото. Во таа смисла, личноста и индивидуата, иако се различни, не се исклучуваат. Затоа, поимот *индивидуа* не треба да се користи како синоним за нереализирана (ипостас) личност. Секој човек, според општата природа е индивидуа, а според ипостасниот аспект е личност. Георги Каприев, (2013), 32-33.

⁶⁰⁰ Demetrios Bathrelos, 2007, 110-111. Според познатите зборови на свети Григориј Палама: „Бог беседејќи со Мојсеј, не му рекол: *Јас сум суштина*, туку *Јас сум суштиот* (Оној кој сум), зашто не е Суштиот од суштината, туку суштината е од Суштиот. Суштиот го опфатил во себе сето битие.“ *Тријади во одбрана на на свештените исихасти*, 3, 2, 12 (цит. според С. А. Чурсанов, 2014, 57). Свети Максим Исповедник забележува дека „ипостаста по неопходност е природа (има природа)... додека природата не е (нема) по неопходност ипостас.“ *Opusc.* 23, 264 A.

⁶⁰¹ Свети Григориј Богослов, *Orat.* 31, 28 (PG 36, 164 D).

рожба (γέννημα). Светителот истакнува дека „името Отец не е според суштината, ниту според дејствието, туку според односот, каков што го има Отецот кон Синот и Синот кон Отецот.“⁶⁰² Изворот на личниот (ипостасниот) идентитет не е суштината, самата по себе, туку ипостасното заедничарење.⁶⁰³ За разлика од пристапот на западната теологија, кој во голема мера бил и останува да биде усилошки и онтолошки, пристапот на источните отци е личносен.⁶⁰⁴ Онтолошко начело не е суштината, туку Личноста на Бог Отец, кој „имајќи совршено и без било каков недостаток битие, е корен и извор на Синот и Светиот Дух“.⁶⁰⁵ Новитетот на личносната онтологија станува јасен од аспект на патристичкото учење за μοναρχία (едноначалието) на Бог Отец, кој над секој нужност, слободно и од љубов, предвечно и во полнота ја предава божествената природа на Синот, преку раѓањето и на Светиот Дух, преку исходењето.⁶⁰⁶ Според Зизиулас, револуционерноста на кападокијската теологија се состои во поистоветувањето на ипостаста со личноста, која повеќе не е „маска“ „додаток на битието“, туку негова основа – ипостас.⁶⁰⁷ Битието се разбира како

⁶⁰² „οὐτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὃ σοφώτατος, οὐτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα. Orat. 29, (*De filio*) 16, 10-12. (PG 36, 96).

⁶⁰³ Според рускиот патролог Сагард, „свети Василиј Велики ја отфрла неоплатонистичката идеја за тоа дека усиа може да претставува некое највисоко начело од кое добиваат битие Отецот, Синот и Светиот Дух“. Н. Н. Сагард, 2004, 648.

⁶⁰⁴ Парадигмата за усилошкиот пристап на Западните отци е формулирна во зборовите на Теодор де Рејџон: „Латинската философија прво ја разгледува природата во себе, а потоа, доаѓа до нејзините Носители, грчката философија ги разгледува прво Носителите и потоа проникнува во Нив, за да ја пронајде природата. Латинот го разгледува Лицето како модус на природата, а гркот ја разгледува природата како содржина на Лицата.“ С. А. Чурсанов, 2008, 61. Според западниот онтолошки модел на западната тријадологија, Божјите лица се „внатре“ во природата и имаат статус на функции (модуси) на природата. За ова погледни: Калин Янакиев, 2016, 92, 98-99; Стефан Санџакоски, 2012, 102; Атанасије Јефтић, 2004, 182-183; Борис Борбинский, 2005, 4-5. Некои современи автори, ја оспоруваат оваа парадигма и сметаат дека таа е премногу општа или погрешна, барем кога станува збор за Блажен Августин. Александар Милојков, 7-8, 258-263. Но, сепак, генерално, во тријадологијата на схоластичката теологија, примат има суштината над ипостасите (личностите).

⁶⁰⁵ „Ἔστι μὲν γὰρ ὁ Πατήρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀενδεές, ρίζα καὶ πηγή τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.“ Basilios Cappadociae, *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*, PG 31, 609, 19-21.

⁶⁰⁶ Монархијата на Бог Отец не подразбира субординација помеѓу Трите божествени ипостаси, поради нивната единосушност. „Единосушноста го изразува принципот на вечниот дијалог внатре во Троица, како вечно кружење на суштината, која секогаш е една, но е во состојба на апсолутно заемно дарување.“ Николаос Лудовикос, 2011, 34-38. За ова, погледни: Владимир Лоски, 1991, 77-83; Карл Кристијан Фелми, 2007, 69-81; Н. И. Сагард, 2004, 649-650.

⁶⁰⁷ Свети Василиј Велики првично се спротивставил на западното користење на persona како еквивалент на πρόσωπον, затоа што во тоа гледал опасност од савелијанство. Додека, пак, свети Григориј Богослов, имал попомирлив став и сметал дека латинјаните го вовеле терминот persona како последица на слабоста и сиромаштвото на нивниот јазик и немоќта да направат разлика помеѓу οὐσία и ὑπόστασις. Orat. 21, *In laudem Athanasii* (PG 35, 1124 D-1125A). Но и двајцата отци се согласни дека користењето на πρόσωπον е прифатливо единствено ако е синонимно поврзано со ὑπόστασις. „И така, ако некои говорат дека Лицата се непостасни (ἀνυπόστατα), тогаш самиот поим е неумесен (чуден, невообичаен). Доколку, пак, се согласни дека овие (Лицата) се во вистинска ипостас, тогаш нека исповедаат и нека бројат, со цел словото за единосушноста да се запази во однос на единството на Божеството, и благочестивото исповедање на Отецот и Синот и Светиот Дух да се возвестува совршено и целосно во однос на

заедничарење на сесовршена личносна љубов, која не е Божји атрибут, туку е самото Божјо битие.⁶⁰⁸

Идејата за личноста како онтолошки поим е новитетот, преку кој христијанската мисла се оддалечува од есенцијалното хеленско мислење и се насочува кон персонален тип мислење, чиј прв предмет не е суштината (субстанцијата), бивствувањето самото по себе, туку дејствувањето, неговите дејствија и движења односно неговото суштествување, егзистенцијата. Приоритетот на персоналноста и егзистенцијата, кој произлегува од личносната онтологија има исклучително важно значење за христијанската антропологија и етос.⁶⁰⁹ Прво и најсуштинско прашање (богословско и философско) за христијанскиот светоглед е спасението на конкретната личност на човекот. Како што забележува Каприев, само во оваа смисла може да се говори за „персонализам“ и „егзистенцијализам“ на христијанската богословско-философска мисла.⁶¹⁰ За христијанскиот светоглед, човековата личност е поголема вредност од сите останати вредности во светот.

Само на фонот на личносната онтологија станува можно и разбирливо онтолошкото втемелување на создаденото конкретно личносно битие на човекот.

ипостага на секого од именуваните.“ Свети Василиј Велики, *Epist.* 214, 4. За ова види: Александар Милојков, 2018, 15-20.

⁶⁰⁸ „Светото писмо не уверува „Бог е љубов“ (1 Јов. 4, 16) Тоа не ни кажува дека Бог има љубов ниту дека љубовта е извесен квалитет или Божјо својство, туку не уверува дека Бог е самата љубов, дека Бог е (постои) како љубов и начинот на кој Бог е претставува љубов. Бог е Три Лица (Троица), а таа Троица е Монада на животот, зашто животот на Божјите ипостаси не е просто преживување, ниту пасивно одржување во постоење, туку динамично остварување на љубовта, нераскинлива заедница на љубовта. Ниту едно Лице не постои за себе, туку се предава себеси преку заедницата во љубовта на другите Ипостаси. Животот на Трите лица е заемно проникнување на животот, што значи животот на едното Лице е живот и на другото, нивното постоење се црпи од остварувањето на животот како заедница, од животот кој се поистоветува со самопринесувањето и со љубовта.“ Христо Јанарас, 2000, 59; спореди: Стефан Санџакоски, 2008, 41- 45.

⁶⁰⁹ Но приоритетот на егзистенцијата и персоналноста не значи дека природата и суштинското отпаѓаат од погледот на христијаните. Приматот на ипостага во никаква смисла не ја исклучува суштината од сферата на битијното и учењето за битието. Суштината не е и не може да биде маргинализирана, затоа што не постои личност без природа. Зизиулас и Јанарас, и покрај своите огромни заслуги за современата актуализација на личносната онтологија, грешат кога говорат за „онтолошки примат“ на личноста над суштина, поради тоа што првиот поим го идентификуваат со слобода, а вториот, со детерминација (нужност). Ваквиот нивен став поскоро е својствен за современиот егзистенцијализам, одошто за христијанската патристика. За критички осврт кон ова нивно гледиште погледни: Николаос Лудовикос, 2011, 29-50; Джон Бэр, „Личностное бытие и свобода: их укорененность в аскезе“ <https://bogoslov.ru/article/1243139> (пристапено на 09.09. 2020 г.); Lucian Turcescu, 2002, 528-537. Но тие, несомнено, се во право во однос на својата основна позиција за тоа дека хеленскиот есенцијализам неминовно го имплицира детерминизмот, а личносната онтологија – слободата, на теолошко и на антрополошко ниво. Создавањето на светот *ex nihilo* и воплотувањето Христово, чинови на Божјата икономија во кои се покажува Божјата слободна волја, се незамисливи од аспект на хеленската онтологија.

⁶¹⁰ „Гледано од перспектива на западната, особено на современата философија, каде поимите *есенцијализам*, *персонализам*, *егзистенцијализам* имаат специјализирани значења, не само кападокијските, туку и православните философски мислителите воопшто, всушност, не се ниту *есенцијалисти*, ниту *персоналисти* ниту *егзистенцијалисти*.“ Георги Каприев, (2013), 29.

Главното упориште за ова е личносното поимање на Бог, кој не е ограничен од својата природа и е способен да влезе во непосреден дијалог и заедништво со своето создание. „За хеленската философија и за секоја друга религиозна и философска мисла е скандалозно и безумно тоа што не само човекот спрема Бог, но и Бог спрема човекот се поставува на нов начин, тоа што Бог влегува во една *историја* на соживот и заедница со човекот, а притоа, да не биде повредена Божјата непроменливост, нестрадалност, простота, совршеност итн.“⁶¹¹ Во христијанската мисла, ставот за човекот, како кинониско (релационо) битие, добива највисока потврда, а личносното заедничарење (κοινωνία) има онтолошко значење. Затоа што токму преку личносното заедничарење со Бог, на човекот му е дадена можноста не само за „надминување“ на ограничувањата од неговата создадена природа и туку и здобивање со божјите квалитети, според благодатта. Станува збор за можноста за вечното личносно заедништво со Бог и здобивање на вечниот живот, разбран не како непрекината егзистенција, туку благодатно единство со Бог.⁶¹²

Според зборовите на А. Јефтиќ, „последната тајна на христијанскиот Бог и христијанскиот човек е личноста, и тоа личност во заедница на животот и општењето со други личности, во слобода и љубов,... Таква заедница на Трите Личности е Света Троица и во таква заедница Бог ги повикал луѓето во Христа, а таа заедница е Црквата на Богочовекот Христос.“⁶¹³ Онтолошкиот идентитет на човекот е во заедницата со Бог, која треба да се случи во есхатонот, но, која е веќе воспоставена и започнува во

⁶¹¹ Атанасије Јефтиќ, 2016, 488.

⁶¹² За значењето на „живот вечен“ и „вечна смрт“ во христијанската патристичка философија, погледни: Слајана Слајана Ристић-Горгиев, (2007): 19-26. Тука треба да се има предвид разликата помеѓу „битието и вечно-битието“, кои му се дарени на човекот од Бог, и „добробитието и мудроста“ кои зависат и од волјата на човекот. „Бог, приведуваќи ја во битие (постоење) разумната и мисловна суштина, според својата највисока добрина на овие битија им предал четири својства кои ги одржуваат, чуваат и спасуваат: постоење (τὸ ὄν, битие) бесмртност (τὸ ἀεὶ ὄν, вечно-битие) добрина (τὴν ἀγαθότητα, благодат) и премудрост (τὴν σοφίαν). Првите две ги предал на суштината, а вторите две на слободната волја (τῆ ἡνωμένη). Значи, на суштината (им ги дарувал) – битието и вечно-битието а на слободната волја – добрината и премудроста, со цел, она што е Бог по суштина, тврта да постане според заедничарење (γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν). Затоа, се говори дека сме според образ и подобие на Бога (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ). Според образот, значи како битие според Оној кој е, како бесмртно битие, според Оној кој вечно постои... (καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, ὡς ὄν, ὄντος· καὶ ὡς ἀεὶ ὄν, ἀεὶ ὄντος·). [...] Значи, според образот Божји (κατ' εἰκόνα) е секое разумно битие (секоја разумна природа), а според подобие, единствено добрите и мудрите (καθ' ὁμοίωσιν δέ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοί).“ Свети Максим Исповедник, *Capita de caritate*, 3, 25.

⁶¹³ Атанасије Јефтиќ, (1982), 49. Според свети Григориј Ниски, „христијанството е подражавање на Божјата природа“. *De professione christiana*, (PG 46, 224). Павле Евдокимов забележува дека „личности постои само во Бога. Човекот, пак, поседува вродена носталгија да стане *личност*, која тој ја постигнува само во заедница, низ учество во Триипостасната личносност на Бога.“ Павле Евдокимов, 2008, 45.

историјата, преку вчленувањето на христијаните во Црквата, како тело Христово.⁶¹⁴ Тие треба да живеат како потенцијални наследници на Царството Божјо. Во христијанскиот етос и образ на живеење треба да се пројави „последната стварност“, која христијаните имаат можност предвреме да ја антиципираат. Затоа, за христијанскиот светоглед, есхатонот е критериум за вистинскиот идентитет на личноста.⁶¹⁵

Темата за личносната онтологија во делата на свети Јован Златоуст е имплицитно присутна на едно предискурзивно ниво, втемелено во Божјото откровение и искуството на верата. Нејзиното присуство станува видливо преку нејзините импликации на антрополошко и аретолошко ниво, кои имаат суштинско значење за христијанскиот етос. Како што ќе видиме во наредниот дел од истражувањето, базичните антрополошко-етички позиции во Златоустовата мисла се разбирливи од аспект на личносното поимање на човекот, чија парадигма е Света Троица.

⁶¹⁴ „Да се умртви плотта, односно да се живее вечен живот, значи уште овде на земјата да се има залог на воскресението и со леснотија да се оди по патеката на добродетелите. (...) Кога нашите тела во однос на телесното острастено дејствување во ништо не се разликуваат од телото кое лежи во гроб, тоа е знак дека ние го имаме во себе Синот, дека во нас престојува Светиот Дух.“ Свети Иоанн Златоуст, 1903 (2) 650.

⁶¹⁵ Свети Јован Златоуст во шестата беседа од циклусот беседи *За Лазар*, овдешниот живот го споредува со театарот, во кој се играат различни улоги и се носат различни маски. Како по завршетокот на претставата, маските се тргаат и се гледаат вистинските лица, така и по завршетокот на овоземниот живот, во вечноста пред Бога, маските (τὰ προσωπεῖα) на сиромавиот Лазар и богатиот се симнати и се гледа нивната вистинска духовна состојба, односно вистинската личност. *De Lazaro*, 6, 6 (PG 48, 1036). За свети Јован Златоуст, насоченоста кон есхатонот има пресудно значење за христијанската политевма. „Оној кој може да философира за воскресението и може да се пренасочи себеси од овој кон идниот живот, сегашните нешта не ќе ги смета за нешто вредно, ниту богатството, ниту преизобилството, ни златото, ни среброт, ни облеката, ни раскошот, ни скапоцените маси, ни било што друго. И кој ги смета за ништо овие нешта, во него изобилуваат љубовта и добротинствата кон сиромашните.“ *John Chrysostom on Repentance and Almsgiving*, (прев. Gus George Christo), 1998, 133.

5. Антрополошко-аретолошки импликации

5.1. Претпоставки на христијанската антропологија

„Спомни си според чиј образ си создаден и нема да се понижуваш до ништожноста на неразумните животни.“

За добродетелта и порокот

Свети Јован Златоуст

Одговорот на загадочното прашање за идентитетот на човекот е предуслов за разбирањето на смислата и целта на неговото постоење, како и за одредувањето на начинот на неговото живеење.⁶¹⁶ Затоа, и во античката и во христијанската традиција, етиката не се разгледува независно од антропологијата. Философската девиза на Сократ - *спознај се самиот себеси*, е прифатена од страна на светите отци, кои, често, говорат за самоспознанието како за најголема мудрост.⁶¹⁷ Свети Јован Златоуст, иако не се занимавал систематско-теориски анализи на антрополошкиот проблем, сепак, на повеќе места во своите беседи и списи го разгледува прашањето за човекот, и отворено, признава дека прецизен и исцрпен одговор не е лесно да се даде. Во неговата мисла постои нераскинлива врска помеѓу антропологијата и аретологијата. За него поимите човек и добродетел се нераздвојни и неразбирливи еден без друг.⁶¹⁸ „Зашто

⁶¹⁶ „Да се иследува самиот образ на животот значи да се спознае човекот.“ Св. Николай Кавасила, *О жизни во Христе* 7, 4 (2006, 130). Без да биде определен идентитетот на човекот не може да се определи неговиот етос. Не случајно, во историјата на човечката мисла е забележливо дека секој философски, политички концепт или општествено-идеолошки систем како свој предуслов има одреден антрополошки идеал, односно посебна теоретска слика за идеалниот човек. Идеолошко-антрополошките идеали по правило го жртвуваат човекот заради некоја идеја. Иако на многумина, христијанската антропологија, ќе им се чини дека може да биде прочитана во овој идеолошки клуч. Сепак, таа разбрана во својот изворен контекст, се движи по радикално различен пат. Имено, христијанската антропологија не тргнува од некоја апстрактна идеализирана претстава за човекот, за која што подоцна ќе бара илустрација и оправданост во примерот на некои историски личности, туку напротив, тргнува од конкретна историска личност, а тоа е Богочовекот Исус Христос. За ова кај Панајотис Ар. Ифандис, 2016, 105-106.

⁶¹⁷ Свети Јован Златоуст нагласува дека страстите, како болести на душата, треба да бидат лекувани, на тој начин што ќе биде спознаен нивниот корен. А тоа, според светителот е гордоста. На прашањето од каде потекнува гордоста – тој одговора: *од непознавањето на нашата природа*. „Од каде е надменоста? Од тоа што не се испитуваме самите себеси; за природата на земјата, иако не сме земјоделци, ревносно истражуваме, (сме мошне љубопитни, б.м.) исто така и за природата на растенијата, и за природата на златото, иако не сме трговци, и за облеките и за сите други нешта; а за нас и нашата природа не се стремиме да го направиме тоа. Но, ќе кажеш кој не ја знае својата природа? Многумина, или можеби сите, освен малкумина.“ (Πόθεν οὖν ἡ ἀλαζονεία; Ἐκ τοῦ μὴ ἐπισκέπτεσθαι τὰ ἡμέτερα, ἀλλ' ὑπὲρ μὲν φύσεως γῆς, καίτοι οὐκ ὄντας γεωργούς, πολυπραγμονεῖν, καὶ ὑπὲρ φύσεως φυτῶν, καὶ ὑπὲρ φύσεως χρυσοῦ, καίτοι οὐκ ὄντας ἐμπόρους, καὶ ὑπὲρ ἱματίων, καὶ ὑπὲρ πάντων· ὑπὲρ δὲ ἡμῶν καὶ τῆς ἡμετέρας φύσεως μηδέποτε ἀνέχεσθαι τοῦτο ποιεῖν. Καὶ τίς ἀγνοεῖ, φησὶ, τὴν οἰκείαν φύσιν; Πολλοί· τάχα δὲ πάντες πλὴν ὀλίγων·) *In Acta apostolorum*, 32, 3 (PG 60, 237).

⁶¹⁸ Дражен Перић, 2020, 37-43.

тоа значи (ε) човек, кога учествува во добродетелта“ („Τοῦτο γὰρ ἄνθρωπος, ὅταν ἀρετὴν μετίη“).⁶¹⁹

Оправданоста на обидот да се говори за импликации на личносната онтологија од тријадолошко на антрополошко ниво е разбирлива во светлината на базичното библиско-патристичко гледиште за човекот како создание „според образот и според подобие то Божјо“.⁶²⁰ За свети Јован Златоуст, како и за севкупното христијанско предание, оваа библиска синтагма е темелна претпоставка за која било антрополошка размисла. „Создавањето на човекот според *образот Божји* го објаснува „пренесувањето“ на личносно-ипостасниот начин на суштествување (τρόπος ὑπάρξεως) на Троичниот Бог во границите на тварното човечко битие, кое е возможно само во перспективите на христорологијата.“⁶²¹ Терминот εἰκὼν има долга историја во античката философска мисла. Тој се среќава кај Платон, стоиците, а подоцна и кај неоплатониците.⁶²² Филон Александриски, исто така, го користи εἰκὼν како централен поим во својата философска мисла.⁶²³ Овој поим има средишно место и во старозоветната антропологија, конкретно, во книгата *Битие* и мудросните книги.⁶²⁴ Во

⁶¹⁹ Joannes Chrysostomus, *In Genesim*, 23, 3 PG 53, 201.

⁶²⁰ „Како што Бог е еден според природата, која е плиротично содржана во Трите Божествени Личности, така и човекот е еден според природата, која плиротично е содржана во неброено многуте личности.“ Стефан Санџакоски, 2012, 101. За ова погледни: Атанасије Јефтић, 2002, 17-21.

⁶²¹ Свилен Тутеков, 2009, 152. Свети отци демонстрираат мошне висока свест за ограниченоста и слабоста на аналогијата помеѓу Триипостасниот Бог и човекот. На пример, погледни: свети Григориј Ниски, *Ex communibus notionibus*, (PG 45, 177-180).

⁶²² Поимот икона (слика) се наоѓа на самото дно од Платоновата онтолошко-епистимолошка лествица. Иконите припаѓаат на нестварниот (илузорен) свет, кој на онтолошко рамниште е пониско и од предметниот свет за кој се верува дека е реален. Тие, всушност, се одраз на видливиот (сетилниот) свет, додека пак, самиот тој е одраз (слика) на умното начело, (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ) односно на самиот бог. Платон, *Тимеј* 92 с (прев. Витомир Митевски, 100). Витомир Митевски, 2007, 29-30. Врз фонот на учењето за создавање на светот ex nihilo поимот икона добива сосема поинакво значење. Созданието не е одраз на божествените идеи, туку ново битие кое поседува онтолошка инаквост, во однос на својот создател.

⁶²³ Библиската космологија имплицира апосолутен онтолошки јаз помеѓу Бог и светот. Според Филон, „божјата трансцендентност е првата од сите радикални разлики помеѓу Бог и светот“. Jean Daniélou, 2014, 112. Но, според платонистичкиот светоглед, (под чие влијание бил Филон), особено, средниот платонизам, за надминувањето на онтолошкиот јаз е потребен посредник. Тоа, според Филон, е „вториот Бог“ (ὁ δεῦτερος θεός) Логос кој е *икона* на Бог. За ова своја доктрина Филон имал основа и во старозаветната теологија. За ова погледни: Родољуб Кубат, (2005), 49-65. „Ништо смртно не би можело да се уподобува на највозвишениот и Отец на сите, освен преку вториот бог, кој е негов Логос.“ (Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὄλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεῦτερον θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκείνου λόγος.) *Quaestiones in Genesim*, II, f. 62. Во Филоновата синтеза за првпат се среќава обид за објаснување на хиерархиската структура на битието преку иконичен однос. Логосот, како икона, од една страна, ја „штити“ трансцендетноста на Бог, а друга страна, анагошки го доведува човекот во врска со божеството, затоа што човековот ум е „небесна“, а не „земна“ икона. И кај Плотин, поимот икона се користи заради објаснување на каскадниот онтолошко-космолошки модел. Умот е εἰκὼν на Едното, а Душата на светот е εἶδωλον на Умот. *Ennead*, 5, 1, 7.

⁶²⁴ „καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν“ (Битие 1, 26); „καθ' ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχύην καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς.“ (Мудр. Сир. 17, 3); ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· (Мудр. Сол. 2, 23).

Новиот завет, пак, е дадена основата за откривање на севкупниот богословски потенцијал на εἰκὼν во христолошки контекст. Имено, овој поим добива конкретно (личносно) значење. Според апостолот Павле, Богочовекот Христос „е икона на невидливиот Бог“ (ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) (Кол. 1, 15). Синот Божји е природната икона на Бог Отец, а човекот е икона, создадена според Христос.⁶²⁵ Човекот е создадена икона на несоздадената икона (Христос) – тоа е оската, околу која христијанската антропологија се развива и организира, неразделно од христологијата.⁶²⁶ Во патристичкото предание, Богочовекот Христос е парадигма за објаснување на потеклото, устројството и назначувањето на човекот. Иконичната природа на човекот упатува на ставот дека онтолошката вистина за него не лежи во неговото автономното поимање, туку во неговиот Архетип. Неговото стварно битие не е дефинирано со создадениот елемент од кого е направена иконата, без оглед на иконискиот карактер, кој создадената „материја“ го поседува, самата по себе, туку со неговиот несоздаден Архетип. Иако овие согледувања имаат „платонистички призвук“, сепак, христолошкиот контекст ја дистанцира патристичката мисла за образот Божји од секакви платонистички и неоплатонистички конотации.

Свети отци даваат богата егзегеза на поимот образ Божји, како антрополошки поим. Тие во зависност од контекстот нагласуваат различен аспект од човековата богообразност, без притоа, да инсистираат на дефинитивна формулација или строга дефиниција.⁶²⁷ Ова не е последица на недостаток на јасна ориентација и доследност во

⁶²⁵ „εἰκὼν τοῦ θεοῦ“ – (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15); „ὁς ὄν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ“ – (Евр. 1, 3); „καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν“ (Бытие 1, 27); спореди: Рим. 8, 29; 1 Кор. 11, 7; 15, 49; 2 Кор. 3, 18. „Синот, бивајќи од Отецот роден и природно образувајќи (φυσικῶς ἐκτύπων) го во Себе Отецот како икона, во ништо не се разликува (ἀπαράλλακτον) од Отецот, а како рожба ја запазува во Себе единственоста со Него. Basilii Magni, *Homilia* 24, 4; *Contra Sabellianos, et Arium, et Anomeos*, (PG 31, 608 A). Според класичните зборови на свети Никола Кавасила „Човековата природа, од почеток, е створена за новиот Човек (Христос); за Него се подготвени и умот и желбата. Логосноста сме ја добиле, за да го спознаеме Христа, желбата за да стремиме кон Него. Сме добиле способност за помнење за да го носиме во себе, бидејќи Он беше архетип за оние кои се создадени. Зашто, не стариот Адам бил модел на Новиот, туку Новиот на Стариот. [...] Човекот тежнее кон Христа не само поради неговото божество, кое е цел на сè, туку и поради неговата човечка природа“. Nicolaus Kabasilas, *De Vita in Christo*, 6 (PG 150, 680 A, 681 AB); спореди: Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos*, 7, 2 (PG 48, 919).

⁶²⁶ Лоски со право укажува дека поимот *икона* има централно место во севкупната теологија. „Ниту една гранка од богословското учење на верата не може да се оддели од проблемот на образот, без притоа, таа да биде откорната од живото стебло на христијанското Предание.“ Владимир Лосский, 2006, 658.

⁶²⁷ Светотечкото Предание за човекот говори како за образ, (икона) на Божјите совршенства, слободата, љубовта, разумноста, добрината, бесмртноста, дарувани преку Божјата благодат на човековото битие. За богообразноста на човекот сведочи и неговата способност за богопознание, разбрана како можност за учество во животот на Бога (2 Петр. 1, 14). Владимир Лоски, 1991, 133-136. Но, образот Божји не е сведлив на ниту една од богообразните карактеристики. Мноштвото различни „дефиниции“ за образот Божји меѓусебно не се исклучуваат и сведочат за *анофатичкиот карактер* на образот Божји во човекот. Кирче Трајанов, 2020, 233.

нивната мисла, туку е израз на свеста за неможноста да се изрази целосно значење на човековата богообразност.⁶²⁸ Понекогаш изразот „според образот“ се однесува на човековата слободна волја, на неговата рационална способност (логосност), или пак на неговата способност за самоограничување, на жедта за бесмртност, понекогаш само на душата или само на умот, а понекогаш сеопфатно на целиот човек, или, пак, на разликата меѓу природата и личноста.⁶²⁹

Кога станува збор за антрополошките погледи на свети Јован Златоуст најлесно е воочлива една доминантна тема во неговото објаснување на „образот Божји“. Имено, тој во своите беседи на книгата *Битие* нагласува дека човекот според својата богообразност има челно место во светот. Светителот, согласно христијанското предание, библиската космологија ја разбира антропоцентрично. Сè е создадено заради човекот и сè нему му е подредено.⁶³⁰ Во постапното создавање на светот постои градација која кулминира со создавањето на човекот како „венец на творението“, врв на целата Божјата креација.⁶³¹ Тука се согледува разликата меѓу античкото и христијанското видување на човекот. Тој не е, како што вели Платон, заради

⁶²⁸ „Не подлежи на познание природата на нашиот ум, затоа што е (создаден, б.м.) според образот на Создателот (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος), имајќи точна сличност во однос на Надсуштнотиот, според својата непознатливост се одликува со недостижна (непоимлива) природа (τὴν ἀκατάληπτον φύσιν).“ Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, 11, (PG 44, 156). Свети Јован Златоуст, пак, во една од беседите *Против аномеите* (5, 4) говори: „ние не ја знаеме добро ни суштината на душата, или уште подобро, (не ја знаеме) воопшто. [...] Дури ни тоа како таа е во нашето тело и тоа не може да се каже. Што човекот би можел да каже за тоа, дека таа ја проникнува дебелината на телото? Но, тоа е бесмислено, тоа е својствено на телата... Или, таа не е во целото тело, туку се стиснала (сосредоточила) во некој негов дел?“ Joannes Chrysostomus, *Contra Anomoeos*, 5, 4 (PG 48, 740-741).

⁶²⁹ Panayiotis Nellis, 1987, 22. „Според некои од црковните отци, носители на Божјиот образ се разумот и слободната волја на човекот, други пак, кон нив ја додаваат и господарчката положба во светот, а трети на ова ги додаваат и творечката способност и неговата бесмртност.“ Иван Петев, (1988), 8. За ова погледни: Павел Евдокимов, 2006, 104-114.

⁶³⁰ Кипријан Керн забележува дека свети Јован во своите антрополошки видувања ја следи пораната христијанската традиција, пред сè свети Григориј Ниски и неговото дело *Устројството на човекот*. Кипријан Керн *Антропологија св. Григория Паламы*, Париж: YMCA-Press, 1950 <http://psylib.org.ua/books/kipke01/txt02.htm> (пристапено 08.07. 2020 г.). „Фактот дека нашата природа е икона на Природата, која владее над сите нешта, не значи ништо друго, освен тоа дека од самиот почеток нашата природа е создадена да владее“. *De creatione hominis*, 4 (PG 44, 136 BC). Идентификувањето на „образот Божји“ во антрополошки контекст со човековата позиција на владетел над сета твар е особено присутна во антиохиската богословска традиција. Погледни: Diodorus Tarsensis, *Fragmenta ex catenis*, In *Genesisim*, 1, 26 (PG 33, 1564-1565).

⁶³¹ Убавината, хармонијата и совршенството на создадениот од Бога свет, свети Јован го претставува како „царски дворец“ и „трпеза со сето избиле и богатство“. Во царскиот дворец, среде сите созданија најчестното место го зазема човекот. Сè што е создадено од Бога, земјата, водата, небото, воопшто целата вселена го наоѓа своето реализирање и телос во човекот, кој влегува во светот како цар во своето царство. Joannes Chrysostomus, In *Genesisim*, 2, 1 PG 53, 558; 8, 2 PG 53, 71. Спореди: *Ad Stagirium a daemone vexatum*, 1, 2 (PG 47, 427). За разлика од сите созданија човекот е создаден со непосреден Божји акт и тоа го истакнува неговиот централен статус помеѓу останатите созданија.

космичката целина, туку таа заради него.⁶³² Свети Јован Златоуст, пак, во една своја беседа истакнува: „Јас не го презирам човекот, дури и кога е еден, тој е човек, живо суштество, кое Бог го сака најмногу. Дури и кога би бил роб... Дури и ако е еден, тој е човек, заради кој е раширено небото, заради кој свети сонцето и месечината ита (кружи), и воздухот се разлева, и изворите течат, и заради него биле испратени пророците и бил даден законот (во Стариот завет, б.м.). И зошто би требало да го набројувам сето ова? Заради него и единородниот Син Божји станал човек! Мојот Господ бил жртвуван и ја пролил својата крв заради човекот, како тогаш јас да го презирам?“⁶³³

Христијанството, со својата антропологија, во историјата на човековата мисла, внесува еден радикален пресврт, кој е израз на новитетот на личносната онтологија. Ставот за централното место на човекот во севкупниот космос бил неприфатлив за античката философија во целост. На пример, Келс, познат како огорчен непријател на христијанство, од сите свои современици најјасно ја почувствувал содржинско-идејната спротивставеност помеѓу античкиот и христијанскиот светоглед. Еден од принципелните моменти, кои кај него предизвикувале негативна реакција кон христијанската доктрина е токму истакнувањето на исклучително високата положба на човекот во универзумот, од страна на христијаните. За него ставот дека човекот е венец на созданието, претставувал не само „апсурд туку и своевидно богохулие“.⁶³⁴

Поимот икона има релационо значење. Таа упатува на постоење на нејзин првообраз. Таа мора да е слична, но и различна од својот архетип, во спротивност не би била икона.⁶³⁵ Свети Јован Златоуст нагласува дека фразата „според образот“ не

⁶³² Платон, *Закони*, X, 903 с. (прев. Елена Колева, 2007, 402); спореди: Aristoteles, *Politica*, 1253a. И стоиците, од аспект на своето учење за телелолошкото устројство на светот, во платонистички дух, тврдат дека пониското постои заради повисокото, неразумното заради разумното. „Попростите суштества постојат за посложените, а посложените еден за друг. Посложени од оние суштества кои немаат душа се оние кои имаат, а од оние кои имаат душа, посложени се оние кои имаат разум.“ Марко Аврелиј, *За самиот себе*, V, 1; (прев. Наталија Поповска, 2003, 79; спореди: Сенека, *За гневот*, II, 27 (прев. Биљана Чаловска-Караевска, 2003, 92). Космосот е устроен заради разумните суштества – боговите и луѓето. (*SVF* II, 527-528; 1157). Но сепак, тие, „самите по себе, не се конечната цел на ‘создавањето’ на светот. „За таква цел нужно е да се смета совршенството на целината, сочинета од заеднички општества на разумните суштества или ‘системи’ од богови, луѓе и сè она што е создадено заради нив.“ А. А. Стољаров, 1995, 155.

⁶³³ *De Lazaro* 6, 2 (PG 48, 1029). „Мисли на заедничката суштина од која и самиот си мал дел. На целокупното време/вечност, од кое ти е определен само момент и на судбината. Колку е мал твојот дел од неа!“ Марко Аврелиј, *За самиот себе*, V, 24 (прев. Наталија Поповска, 81).

⁶³⁴ А. И. Сидоров, 2011, 179. Келс јасно чувствувал дека христијанство ја крши и разрушува сета структура на античкиот светоглед и затоа ги прекорувал христијаните за тоа дека сакаат да воведуваат новотарии (καινοτομίαι τι ἐλεθριώσατε). Origenes, *Contra Celsum*, 7, 53. (138).

⁶³⁵ Во сосема поинаков контекст од христијанскиот, Платон, исто така, укажува дека „сликата не треба со сите средства да ги претставува сите одлики на тоа што го претставува, доколку сака да биде слика“.

подразбира сличност на човекот според суштината Божја, туку според власта на Бога (ὅτι οὐκ οὐσίας ἀπαρλλαξία, ἀλλ' ἀρχῆς ὁμοιότης).⁶³⁶ Имено, како што Бог е апсолутен владетел на сè, човекот е икона, затоа што му е дадено да владее со создадениот свет. Меѓутоа, Бог е апсолутно трансцедентен, според својата природа, а е иманентен според своите благодатни енергии и токму со нив владее и управува во светот. Тоа значи дека човекот, како создадена икона Божја, е сличен на Бога според благодатта. Во спротивност, тој би бил разбран на пантеистички начин, односно би би била нарушена дистинкцијата меѓу несоздадениот и созданието.⁶³⁷ Поимот „според подобие“ свети Јован го објаснува на следниот начин: „А според подобие, значи: да се биде кроток и смирен, и според (својата) способност да се биде уподобен на Бога, во логосот на добродетелта, како што говори Христос, *бидете слични на мојот Отец небесен*“.⁶³⁸ На прв поглед, се чини, дека Златоустовите толкувања на фразите „според образ“ и „според подобие“ изгледаат меѓусебно неповрзани. Но, меѓу нив, постои префинета врска која е предуслов за разбирањето на Златоустовата антропологија и аретологија, кои во неговата мисла се неразделни. Имено, според светителот, човекот, како богообразно битие има власт не само над сета твар, туку и над својата сопствена

Платон, *Кратил*, 432 b-d (прев. Весна Томовска, 2014, 285). „Иконата е подобие со карактерни својства на првообразот (τὸ πρωτότυπον) која истовремено има и некоја разлика во однос на него (на првообразот, б.м.), зашто иконата не е во сè слична на првообразот.“ Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό· οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἢ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, *Oratio* 1, 9 (PG 94, 1240 C): Како што забележува свети Јован Дамаскин, во своето трето апологетско слово, првата икона е природна. За секое нешто пред сè е неопходно да постои она што е според природа (κατὰ φύσιν), а дури потоа, да следи она што е според усвојување и подражавање (κατὰ θέσιν καὶ μίμησιν). S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, *Oratio* 3, 18 (PG 94, 1337 C-D).

⁶³⁶ „Μὴ τοίνυν ἀποκάμωμεν, ἀλλ' ἐπιχειρήσωμεν τῇ ζητήσει Ἰκονομάται· Ἰκονομάται· ὅτι κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον· καὶ τί ποτέ ἐστι τὸ κατ' εἰκόνα τοῦτο καὶ καθ' ὁμοίωσιν εἰρήκαμεν· ὅτι οὐκ οὐσίας ἀπαρλλαξία, ἀλλ' ἀρχῆς ὁμοιότης.“ Joannes Chrysostomus, *In Genesis*, 3 (PG 54, 591).

⁶³⁷ Бог, преку своите благодатни енергии, го надминува онтолошкото растојание меѓу него и созданието, без, притоа, да се доведе во прашање нивната меѓусебна онтолошка разлика, која според природа е ненадминлива. Создадениот свет не е продолжение на Божјите енергии, туку ново битие, резултат на Божјите енергии. Во патристичката мисла, поимите „благодат“ и „природа“ меѓусебно не се спротивставуваат. „Во теологијата на отците не се среќава идејата за независна природа, затоа што природата е во зависност од надприродниот Бог. Благодатта е неопходна на природата за да продолжи да биде автентична. Природата, лишена од благодатта, не е повеќе вистинска и има неавтетично суштествување.“ Георги Каприев, 2011, 39. Од самиот почеток на своето постоење човекот ја има благодатта во себе, како конститутивен аспект на своето битие, а не како натприроден дар или додаток, добиен отпосле после неговото создавање. За ова погледни: Јустин Поповиќ, 1980, 301-302; Христо Јанарас, 2005, 93-94. „Како што окоето, со посредство на светлосните зраци кои во него природно се наоѓаат, има заедница со светлината и е привлечено преку сродноста на неговите всадените можности, така било нужно и човековата природа да содржи нешто сродно на божеството (συγγενές πρὸς τὸ θεῖον), за да тоа (сродното), [...] има стремез (порив) кон она што му е блиско (πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἔφεσιν ἔχει)“.

Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, caput 5, (PG 45, 21 CD).

⁶³⁸ „τὸ δὲ, καθ' ὁμοίωσιν, τὸ ἡμερον εἶναι καὶ πρᾶον, καὶ εἰς δύναμιν ἐξομοιοῦσθαι τῷ Θεῷ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον, ὡς φησὶν ὁ Χριστός· Γίνεσθε ὅμοιοι τοῦ Πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.“ Joannes Chrysostomus, *In Genesis*, 3 (PG 54, 591).

природа, односно е самовластен (αὐτεξούσιον - αὐτός – сам; ἐξουσία – можност, право власт, сила).⁶³⁹ Тој, како и Личносниот Бог Света Троица, чија создадена икона е, не е детерминиран од својата сопствена природа, додека сите останати творенија се условени со логосот на својата природа.⁶⁴⁰ Човекот има можност слободно и свесно да ја раководи и насочува својата природа, да живее согласно или спротивно на неа, токму во тоа се согледува личносен карактер на неговото битие.⁶⁴¹ „Душата која е господарка самата на себе и која има власт (τὴν ἐξουσίαν – можност, слобода) во своите дела, и не се покорува на Бога во сè, доколку не сака.“⁶⁴²

Според зборовите на свети Јован Златоуст, „најголем доказ за Божјата мудрост и неискажливото човекољубие е тоа што грижењето за најважниот наш дел (душата, б. м.) ни го доверил на нас самите (...) нè создал самовластни (αὐτεξούσιους – слободни) и ни допуштил, нам и на нашата волја, дали сакаме да дадеме предност на добродетелта или ќе се приклониме кон злото“.⁶⁴³ Поимот αὐτεξούσιον е клучниот поим, кој овозможува Златоустовата антропологија и аретологија да бидат објаснети преку личносната онтологија. Всушност, во патристичкиот речник αὐτεξούσιον е синоним за личносното битие на човекот.⁶⁴⁴ Овој израз не се среќава во Библијата.⁶⁴⁵ Него,

⁶³⁹ E. Sophocles (1914, 278): αὐτεξούσιος - 1) само свој господар, слободен чинител; 2) слободна волја, слобода на волјата. „Возљубен, гледаш, дека Бог ја створил нашата волја слободна (Οὐς, ἀγαπητέ, πὼς αὐτεξούσιον ἡμῶν τὴν γνώμην ὁ Θεὸς ἐδημιούργησε) за кога сме безгрижни да се сопнеме, а откако ќе решиме да бидеме бодри да го познаеме својот долг?“ Joannes Chrysostomus, *In Genesim*, 20, 3 (PG 53, 169). „Гледаш како Владиката нашата природа ја створил самовласна?“ (Εἶδες ὡς αὐτεξούσιον ἡμῶν τὴν φύσιν ὁ Δεσπότης ἐδημιούργησε;) *In Genesim*, 22, 1 (PG 53, 187).

⁶⁴⁰ Свети Григориј Ниски дури истакнува дека луѓето, според самовласноста, имаат богоподобна чест, зашто самовласноста е богоеднаква (ισόθειον γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον.) (*De mortuis non esse dolendum*, 9, 54. 10); исто така во *De creatione hominis sermo primus* 29a6-7: „προαίρεσιν ἡμῶν αὐτεξουσίαν ἐμβαλεῖ τὴν δυναμένην ποιῆσαι ἡμᾶς ὁμοιωθῆναι θεῷ.“ [цит. според Tesarius Linguae Graecae].

⁶⁴¹ „Сета друга твар ја изведува својата онтолошка ипостас од волјата и енергијата Божја и претставува динамично остварување на пројавата на творечкото начело на божествената љубов. Човекот, пак, не ја изведува својата онтолошка ипостас, едноставно, од волјата и енергијата Божја, туку и од начинот на кој Бог ја дава суштината на битието. А тој начин е *лично* постоење, егзистенцијален потенцијал за љубовна заедница и однос – потенцијал за вистински живот. Човекот не е само динамична пројава на Божјото слово или внатрешното начело, туку ипостасно начело на личната посебност и љубов, слободна од каква било предодреденост. Поради тоа, човекот е способен да ги прифати или отфрли онтолошките предуслови на својата егзистенција; тој може да ја отфрли слободата на љубовта и личната заедница, да каже ‘не’ на Бог и да се отсеке себеси од битието.“ Christos Yannaras, 1984, 20.

⁶⁴² *In Joannem*, 12, 2 (PG 59, 83)

⁶⁴³ „Καὶ τοῦτο γὰρ τῆς αὐτοῦ σοφίας καὶ τῆς ἀφάτου φιλανθρωπίας τεκμήριον μέγιστον ὅτι τοῦ μείζονος ἐν ἡμῖν, τῆς ψυχῆς λέγω, τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῖν ἐνεχείρισε διδάσκων ἡμᾶς δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὅτι αὐτεξουσίους ἡμᾶς εἰργάσατο καὶ ἐφ' ἡμῖν εἶναι κατέλιπε καὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ καὶ τὴν ἀρετὴν ἐλέσθαι καὶ τὸ πρὸς τὴν κακίαν αὐτομολῆσαι.“ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos*, 8, 22. Спореди превод: Свети Јован Златоуст, *Κατὰξέζε*, Београд 2008, 90.

⁶⁴⁴ Како во тријадологијата, така и во христијанската антропологија, поимот личност (ипостас), иако, не може да се оддели од својата природа, сепак, не може да се сведе на неа. Владимир Лоски, овој став, го илустрира со помош на христолошката догма за соединувањето на двете природи во Ипостаста Христова. Имено, човековата природа е воипостасена од Воплотениот Логос. Таа е целосна, но нема своја сопствена ипостас. Природата е содржината, а личноста е уникатниот начин на нејзиното

ранохристијанските автори го позајмиле од античкиот вокабулар, каде што се користел за означување на сила и власт, на пример, за апосолутната сила на боговите или политичките владетели или пак за означување на политичката слобода, односно општествениот статус на оној кој не е роб.⁶⁴⁶ Христијанските автори, αὐτεξούσιον, како антрополошки поим, го поврзуваат со личносниот карактер на човекот, односно со неговата богообразност.⁶⁴⁷ Тие со овој израз ја означуваат способноста, инхерентна на човековата природа, која на луѓето им овозможува да се однесуваат на недетерминиран начин. Станува збор за способност која е вродена на секое човечко битие и која не може да се отстрани од човековата природа.⁶⁴⁸ Таа, иако, не секогаш бива развиена и видливо забележлива, сепак, постојано, е присутна како потенцијална можност.

Во мислата на свети Јован Златоуст, како и воопшто во патристичката мисла, αὐτεξούσιον има особена важност, затоа што со овој поим се изразува идејата за слободното и свесно учество на човекот во заедницата со Бог, преку добродетелниот

откривање. Во светлината на христолошката догма, дефиницијата на Боетиј за личноста како „индивидуална супстанција на разумната природа“ е неприфатлива. Таа може да се однесува на воипостасената природа, но, не и на самата личност (ипостас). Ришар Сен-Викторски, ја отфрлил дефиницијата на Боетиј, и со право забележал дека супстанцијата (οὐσία) одговора на прашањето - *што* (quid), а личноста на прашањето – кој (quis). Според неговата дефиниција за личноста (за Божествените личности): „Лицето е несоопштливо (неподеливо) суштествување на Божествената природа (persona est divinae naturae incommunicabilis existentia)“. *De trinitate* IV с 7 (PL t. 196, 934-935) цит. според Владимир Лосский, 2006, 653.

⁶⁴⁵ Во Стариот и Новиот завет се среќава ἐξουσία - можност, право, слобода, власт, моќ. Примери: а) Божјата (Христовата) власт: Дан. 4, 31; Мудр. Сол. 16, 13; Матеј 7, 29; 9, 6; Марко, 1, 22; Марко, 2, 10; Јован 10, 18; б) духовна власт добиена од Бога: Матеј 9, 8; 10, 1; Марко 3, 15; 6, 7; Лука 10, 19; Јован 1, 12; 5, 27; Дела 8, 19; 2 Кор. 13, 10; (свештеничка власт): Мудр. Сир. 45, 17; Дела 9, 14; в) владеење, власт, моќ, управување во политичка смисла, здобиено право: Дан. 5, 16, 29; 6, 4; 7, 26, 27; Мудр. Сол. 10, 14; 1 Мак. 1, 13; 10, 6, 8; 10, 32, 35; Матеј 8, 9; Лука, 4, 6; Јован 19, 11; г) слобода во воспитно-етичка смисла: Мудр. Сир. 30, 11; д) власт во меѓучовечки (семејни) односи: Мудр. Сир. 33, 19; Марко, 13, 34; 1 Кор. 11, 10; власт над себеси (сопствената волја): 1 Кор. 7, 37; е) управување со природни стихии: Пс. 135, 8, 9. Свети Јован Златоуст, како и другите светите отци, ἐξουσία го користи синонимно со αὐτεξούσιον.

⁶⁴⁶ Овој термин се среќава кај Климент Александриски, (*Paedagogus* 1, 6) Иринеј Лионски, (*Adversus haereses* 1, 1; fr. 5, fr. 21. Fr. 22) Ориген (*Contra Celsum*, 5, 10; 6, 2; во *De principiis*, 3, 1, 1 - посебно поглавје насловено Περὶ αὐτεξουσίον); Немесиј Емески (*De natura hominis*, 24). Во 38. глава од ова дело (Περὶ τοῦ αὐτεξουσίον, ο ἔστι τοῦ ἐφ' ἡμῖν) се разгледува прашањето за слободата на човекот и концептот за судбината). За слободата на човекот, како знак на неговата богообразност, особено, пишувале тројцата кападокијци. Погледни: Свети Григориј Богослов, *De pauperum amore*, 14, (PG 35, 892); Свети Григориј Ниски, *Orationes viii de beatitudinibus*, (PG 44, 1228, 1256, 1276); свети Василиј Велики, *Adversus Eunomium*, 3, (PG 29, 660, 697).

⁶⁴⁷ Оној кој „го создал човекот како учесник во сопствените свои добра и во неговата (човечка) природа ги устроил (ἐγκатаσκευάσας - подготвил) стремежите за сите совршенства, за преку секоја желба да биде носен кон подобното (πρὸς τὸ ὄμοιον), тој не би го лишил од најдоброто и највредното од даровите, говорам за дарот на неподвластеноста и самовласноста (τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος). Зашто, доколку некоја нужност би застанала над човековиот живот, тогаш, тој би станал лажен образ и поради неподобноста би се отуѓил од првообразот. Како потчинетото и поробеното од некаква нужност би можело да се именува образ на царската природа? Очеvidно, според уподобеноста во сè на божеството, (човекот) би требало да ја има во (својата) природа самовласноста и неподвластеноста, за учеството во добрата да биде награда за добродетелите“. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, 5.

⁶⁴⁸ Свети Атанасиј Велики, во своето *Слово против паганите*, пишува дека луѓето никогаш не може да престанат да бидат слободни, без разлика дали го избираат злото или доброто. *Contra genets.* 4, 12-5.

живот. Со αὐτεξούσιον во аретолошки и сотириолошки контекст се нагласува важноста на слободниот избор на човекот.⁶⁴⁹ Свети Јован истакнува дека Бог „не сака спротивно на нејзината волја (на душата, б.м.) насилно да ја направи непорочна и добродетелна; тоа не би ни било добродетел; туку таа треба да биде убедена и слободно волно и доброволно (βουλομένην καὶ ἐκούσαν) да стане таква“.⁶⁵⁰ Исто така, кога способноста за самовластно делување не би била својствена за човековата природа, тогаш не би постоела ниту моралната одговорност за делувањето на човекот. „Зарем не е јасно дека секој според сопствената волја го бира злото или добродетелта? Зашто кога не би било така, и кога на нашата природа не би и била присушта слободата, тогаш оние (порочните) не би требало да бидат казнувани, ниту овие (добрите) не требало да примаат награда за добродетелта.“⁶⁵¹

Човекот, според благодатните дарови на својата боголика природа, има можност да се уподобува на Бога преку добродетелите. Самовласноста овозможува динамичниот потенцијал на образот да се оствари во подобие. На тој начин, самовласноста е врската во Златоустовото поимање на образот и подобие.⁶⁵² Но, според свети Јован, човекот, како самовластен, не е нужно условен од својата боголика природа да биде добродетелен. Тоа зависи од неговата слободна волја. Според свети Јован во случајот со браќата Каин и Авел се покажува „дека во нашата природа е вложено познание за тоа што треба да правиме, а што не треба да правиме, и дека Творецот на сè нè создал слободни (αὐτεξουσίου), и дека Он секогаш нè осудува или овенчува, гледајќи на нашата склоност (γνώμη – волја, претпочотање, внатрешен избор, желба, мисла, намера, расположение, б.м.), (токму поради расположението

⁶⁴⁹ Добродетелта и спасението од гревот, злото и смртта не му се наметнуваат на човекот. Тие треба слободно да бидат усвоени, преку неговиот добродетелен подвиг. Затоа, самовласноста има онтолошко значење за човековата личност.

⁶⁵⁰ *In Joannem*, 12, 2 (PG 59, 83). Свети Јован, говорејќи за доброволниот гревопад на Адам и Ева, забележува: „Погледни и мажот говори: *жената што си ми ја дал, таа ми даде и јадев*. Никаде нема (говор за) принуда, ниту за насилне, туку само за волев (слободен) избор и намера (решеност) (ἀλλὰ προαιρέσις καὶ γνώμη), само (ми) *даде* (Ева од плодот); не го принудила, не го присилила Адам (οὐκ ἠνάγκασεν, οὐκ ἐβίασато). И жената, повторно, во сопствена одбрана не рекла: *Змијата ме принуди и јадев*. Туку што? *Змијата ме измами*, зашто да ја прифати или да ја отфрли измамата беше во нејзина власт.“ *In Genesisim*, 17, 5 (PG 53, 140).

⁶⁵¹ *In Genesisim*, 22, 1 (PG 53, 187). „Злото и добродетелта не се од природа, туку од волевиот избор (οὐ φύσεως, ἀλλὰ προαιρέσεως ἢ κακία καὶ ἢ ἀρετή). Ако беа од природата, тогаш, злите би раѓале зли, а добрите – добри, но бидејќи од волевиот избор (προαιρέσεως) се бива порочен или добар, затоа, од зли родители се раѓаат добри деца, а родителите на мрзливите синови биваат вредни.“ *In Genesisim* (sermone 1-9), 9, 5 (PG 54, 628).

⁶⁵² Некои автори, како Кипријан Керн, изразуваат сомнеж дека свети Јован реално не ги разликува, односно ги поистоветува антрополошките поими „образ“ и „подобие“ што, всушност, не е точно. Стојан Чиликов, 2006, 49-50.

жртвата на едниот е отфрлена, а даровите на вториот се примени).“⁶⁵³ „Знаењето за добродетелта Бог го ставил во нашата природа, но делувањето и исправувањето го препуштил на нашата слобода.“⁶⁵⁴ Човекот може да делува спротивно на својата боголика природа. Трагична потврда на тоа е човековиот гревопад и животот во злото и страстите. Но, изборот на злото претставува онтолошко промашување, затоа што тоа нема своја суштина.

Свети Јован во една од своите беседи посветени на толкувањето на новозаветната книга *Дела апостолски*, ги претставува крајните точки од широкиот дијапазон на човековата егзистенција. „Каж ми што е човекот? Ако некој запраша во што тој се разликува од бесловесните, и како е сродник на небесните суштества (ангелите, б.м.), и што може од човекот да биде (стане)? Зарем не може веднаш да се даде одговор? Мислам дека не. Зашто како што се случува со некоја материја, така исто и со човекот, субјектот (подлогата, личноста) односно човекот може да стане и ангел и свер. (Καθάπερ γὰρ ἐπὶ ὕλης τινὸς, οὕτω καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου τὸ μὲν ὑλοκεϊμένον ἄνθρωπος· δύναται δὲ γενέσθαι καὶ ἄγγελος καὶ θηρίον.).“⁶⁵⁵ Свети Јован, во продолжение на својата беседа, својот став, го илустрира со сведоштва од Светото писмо, според кои човекот навистина се именува „ангел“ „дете Божјо“ „бог и син на Севишниот“.⁶⁵⁶ Особено е важно тоа што човекот станува ангел, син Божји или свер, не според својата природа, туку според својата лична слободна волја, односно според начинот на личносното суштествување. Не случајно, свети Јован кога говори за двете спротивставени можности на човековата егзистенција го употребува терминот ὑλοκεϊμένον – основа, (субстрат, подлога). Ова може да не потсети на Аристотеловото и стоичкото учење за бескачественоста на општиот супстрат (праматерија), кој е предиспониран да добива различни својства. Но, контекстот на Златоустовата мисла е сосема поинаков. Прво, тој не учи дека човековата природа, е неутрална и неопределена

⁶⁵³ „ὅπως ἔγκειται τῇ ἡμετέρᾳ φύσει ἢ γνώσει τῶν πρακτέων καὶ τῶν μὴ πρακτέων, καὶ ὅτι αὐτεξουσίους ἡμᾶς εἰργάσατο ὁ τῶν ἀπάντων δημιουργὸς, καὶ πανταχοῦ ἀπὸ τῆς γνώμης τῆς ἡμετέρας ἢ κατακρίνει, ἢ στεφανοῖ (ἀπὸ γὰρ ταύτης τοῦ μὲν ἀπόβλητος γέγονεν ἡ θυσία, τοῦ δὲ τὰ δῶρα προσεδέχθη).“ Joannes Chrysostomus, *In Genesim*, 20 (PG 53, 166).

⁶⁵⁴ „Во самоопредувањето на слободниот избор тој (човекот, б.м.) поседува сличност со Владетелот над сите, бидејќи тој не подлежи на каква било надворешна нужност, туку со својата сопствена волја е воден кон она што му одговара и независно го бира тоа што го задоволува.“ Григориј Ниски, *За девственоста*, 4, (PG 44, 136 BC).

⁶⁵⁵ Joannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum*, 32, 3 (PG 60, 238).

⁶⁵⁶ Овие поими, како и поимите од библиско-светоотечкиот речник: συγγένεια - сродство, υιοθεσία – посиновување, θεώσις – обожение, треба да бидат разбрани низ призма на христолошката догма за соединување на двете природи (божјата и човечката) во Личноста на Христос, неслиено, (ἀσύγγυτος), неизменливо (ἀτρέπτος), неразделно (ἀδιαίρετος), неделиво (ἀχώριστος). Спореди: Panayiotis Nellas, 1987, 21.

(безкачествена), туку дека таа, според својата боголикоост, е несомнено добра. Според библискиот израз, севкупното творение е „многу добро“ „καλά λίαν“.⁶⁵⁷ Второ, како што видовме од претходно поглавје, според личносната онтологија, подлога (ὕλοκείμενον - основа) на човековото битие е конкретната личност (ипостаста). Па така, оваа реминисценција од античката философија во Златоустовата мисла има „инструментално“ значење на аналогича. Изворната порака на неговите зборови се состои во тоа што човекот, според логосот на својата природа останува секогаш да биде човек, (икона Божја), но на планот на личносното суштествување, според својата волја и слободен избор, тој може да стане „и ангел и свер“. Од слободната волја и насоченост на личноста зависи дали таа ќе го оствари назначувањето на својата природа, дали ќе стане син Божји, бог по благодат.⁶⁵⁸

Овие согледувања ги потврдува самиот Златоуст: „И најважно е тоа што човекот во своите раце има власт да стане бог и ангел и дете Божјо. И човекот е творец на ангели. [...] Со еден збор, добродетелта твори ангели, преку неа ние сме господари, значи, ангели можеме да твориме, (од себеси, б.м.) иако не според природата, туку според (слободното) избирање. (Καὶ τὸ δὴ μείζον, ὅτι τοῦ γενέσθαι καὶ θεὸς καὶ ἄγγελος καὶ Θεοῦ τέκνον τὴν ἐξουσίαν αὐτὸς ἐγκεχειρίσται. Καὶ ἔστιν ἄνθρωπος ἀγγέλου δημιουργός. [...]) Ὅλως δὲ ἡ ἀρετὴ ἀγγέλους ποιεῖ· ταύτης δὲ ἡμεῖς κύριοι· ἄρα ἀγγέλους δυνάμεθα δημιουργεῖν, κἂν μὴ τῇ φύσει, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει.“⁶⁵⁹ Свети Јован, како учител на христијанскиот морал, го нагласува значењето на човековата волја во исполнувањето на принципите на христијанската етика. Тој, всушност, богообразноста на човекот ја гледа токму во неговата способност за слободен избор (προαίρεσις). Се разбира дека свети Јован не сметал дека човековата волја е слободна во апсолутна смисла. Тој, толкувајќи ги зборовите на пророкот Еремија (10, 23),⁶⁶⁰ говори: „не (зависи) е сè од нас, туку нешто од нас, а нешто од Бога; (οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τὸ πᾶν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἐφ' ἡμῖν, τὸ δὲ ἐπὶ τῷ Θεῷ), зашто да го избереме она што е најдобро и кон тоа да тежнееме, да се грижиме да го употребиме сиот труд, тоа зависи од нашата намера

⁶⁵⁷ Битие, 1, 31. „А во твојата душа постои и разум и страв Божји и многу помош од мноштво страни, затоа, не кажувај оправданија и изговори. Зашто, за тебе е можно ако сакаш да бидеш и благ (тивок) и кроток (како што приличи, б.м.). Се вели да создадеме човек според нашиот образ и подобие“ (ἐπὶ δὲ τῆς σῆς ψυχῆς καὶ λογισμὸς ἐστὶ, καὶ Θεοῦ φόβος, καὶ πολλὴ πολλαχόθεν ἢ βοήθεια· μὴ τοίνυν σκίψεις λέγε καὶ профάσεις. Δυνατὸν γάρ, ἐὰν θέλης ἡμερος εἶναι καὶ πρὸς καὶ ἐπιεικῆς. Ποιήσωμεν, φησὶν, ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ καθ' ὁμοίωσιν). Joannes Chrysostomus, *In Genesis* 9, 3 (PG 53, 78).

⁶⁵⁸ За да биде разбрана мислата на свети Јован во овој контекст потребно е да се имам предвид дистиницијата на христолошко и антрополошко ниво помеѓу λόγος φύσεως и τρόπος ὑπάρξεως.

⁶⁵⁹ Joannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum*, 32, 3; (PG 60, 238).

⁶⁶⁰ „Знам, Господи дека патот на човекот не зависи од него, дека не е во власта на оној кој оди, за да ги исправа стапките свои.“ (Јерем. 10, 23).

(προθέσεως – став, наклонетост), но тоа (од нас избраното, б.м.) да го доведеме до извршување, да не допуштиме да пропадне, и да стигнеме до завршетокот на добрите дела - тоа зависи од благодатта“.⁶⁶¹

Вториот термин, кој, покрај αὐτεξούσιον, се користи во патристичкиот речник за означување на човековата слобода е терминот ἐλευθερία (ἐλεύθερος).⁶⁶² За разлика од αὐτεξούσιον, којшто се однесува на вродената способност на човекот за слободно делување, ἐλευθερία е слобода, којашто е дарена од Бога, но која се усвојува од страна на човекот преку неговиот слободен труд и усилие. Самовласноста (αὐτεξούσιον) е подлогата за ἐλευθερία, а таа од своја страна е смислата и целта на αὐτεξούσιον. Овие два аспекти на човековата слобода се меѓусебно поврзани и условени. Нивната врска потсетува на врската помеѓу поимите образ и подобие.⁶⁶³ Кај свети Јован фрекфетноста на зборовите со основа ἐλευθερ- е мошне висока.⁶⁶⁴ Светителот, често ἐλευθερία, го користи во општествена смисла на слободен граѓани или слободна жена, како спротивност од оној кој е роб, но ова значење го пренесува на духовно-морално ниво.⁶⁶⁵ Најчесто ἐλευθερία се среќава со значење на ослободеност од гревот, злото и смртта, која Бог му дарил на човештвото, преку спасителното дело Христово. Бог созданието го привел во битие и „нас не создаде, не за да не погуби [...] туку за да не спаси и од заблудата (застранувањето) да не ослободи (καὶ τῆς πλάνης ἐλευθερώσας).“⁶⁶⁶ Христос „се облекол во нашата плот ... го примил крстот заради нас, заробените од

⁶⁶¹ *In illud: Domine, non est in homine*, (PG 56, 160).

⁶⁶² Овој термин, исто како и αὐτεξούσιον, во класичниот хеленски свет, првенствено, се користел за означување на слободниот статус на една полисна заедница или нејзин поединечен член (слобода во говорот, учество во јавниот живот на полисот, образование). Исто така, ἐλευθερία се среќава и со морални и психолошки конотации. Сократ прв говори за слободата како етички проблем. Кај него опозицијата помеѓу слободата и ропството е пренесена на интелектуално-морално ниво. Verner Jeger, 1991, 257-258. Во постсократовата философија често се среќава темата за вистинската слобода како слобода од страстите. Во хеленистичкиот период, слободата се поврзува со идеалот на автаркичната, самодоволна личност, која поседува внатрешна слобода не само од страстите, туку и од социјалните норми и надворешниот поредок. Овој идеал имал особено истакнато место во философската доктрина на киниците. Джовани Реале, Дарио Антисери, 1997, 174-175; А. Х. Армстронг, 2006, 131-132.

Во Стариот завет, ἐλευθερία, воглавно, се среќава со политичко-општествени значења (Излез, 21, 2, 5; Повт. закони 21, 14; Јудита 16, 23; 1 Мак. 10, 33; 2 Мак. 9, 14; Левит 19, 23; Изреки 25, 10; Мудр. Сир. 33, 26; Иса. 4, 53; Јов. 39, 5). Но, во Новиот завет, кај апостолот Павле е развиено комплексно теолошко поимање на слободата (слобода од гревот и смртта), слобода која е дар од Бога (Гал. 4, 22-26, 31; 5, 1; 2 Кор. 3, 17; Рим. 8, 21). За значењето на ἐλευθερία кај ранохристијанските автори, погледни: Кирил Говурин, (2011), 16-19.

⁶⁶³ „Образот и подобие се меѓусебно, тесно поврзани, како две страни на една иста функција, уште повеќе, образот може да се окарактеризира како потенцијално подобие, а подобие се остварен образ.“ Панајотис Христу, 1999, 206-207.

⁶⁶⁴ Преку пребарувањето во *Tesaurus Graecae Linguae* добивме информација за тоа дека бројот на зборовите со корен ἐλευθερ- во делата на свети Јован изнесува 1286.

⁶⁶⁵ „Сега (за време не постот, б.м.) нашиот град наликува на благопристојна, скромна, целомудрена и слободна жена.“ *In Genesisim*, 2, 1 (PG 53, 27).

⁶⁶⁶ *In Genesisim*, 3, 4 (PG 53, 36).

гревовите, за да не ослободи од проклетството (τῆς κατάρας ἐλευθέρωσι).⁶⁶⁷ Според свети Јован Златоуст, „нема слободен, освен оној кој живее во Христа“ (οὐκ ἔστιν ἐλεύθερος ἀλλ' ἢ ὁ μόνος ὁ Χριστῷ ζῶν).⁶⁶⁸ Според библиско-патристичкото предание, луѓето може да бидат слободни само преку учествувањето во архетипската слобода на Христа, „кој е единствен слободен (ὢν ἐλεύθερος μόνος).“⁶⁶⁹

5.2. Етичкиот волунтаризам кај свети Јован Златоуст

Во аретологијата на свети Јован Златоуст особено е нагласено значењето на слободната волја на човекот. Тој, постојано, говори и напоменува дека токму во слободата и се состои достоинството на човекот. Флоровски, со право, забележува дека „за Златоуст моралната област е пред сè област на волјата и изборот. Во таа смисла, Златоуст бил доследен волунтарист. Во движењата на волјата, тој го гледал и почетокот и потпората на гревот, како и почетокот и патот на добродетелта.“⁶⁷⁰ Од аспект на ова кажување, може да биде направена една симплифицирана дистинкција помеѓу христијанската етика и етичките погледи на античките философи. Имено, се чини, дека во античката философска традиција улогата и значењето на волјата не е толку силно нагласена, како во етичките видувања на свети Јован Златоуст. Ова воопштено и поедноставено согледување свое оправдание може да најде во ставот на некои современи автори за тоа дека во антиката отсуствува концепт за волјата.⁶⁷¹ Еден

⁶⁶⁷ *In Genesim*, 3, 4 (PG 53, 37). Свети Јован за слободата говори како за најголем дар (τὸ μέγιστον δῶρον) од Бога. Според светителот, „ѓаволот најмногу се грижи да ги убеди неразумните дека добродетелта и порокот не зависат од нив, ниту дека (луѓето, б.м.) се почестени со слободата на изборот (ἔτι οὐκ ἐπ' αὐτοῖς τὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τὰ τῆς κακίας, οὐδὲ ἐλευθερίᾳ τινὶ προαιρέσεώς εἰσι τετιμημένοι), сакајќи, на тој начин, да изврши две најсрамни дела: да го ослаби добродетелниот подвиг и да ги лиши од најголемиот дар – слободата (ἐλευθερία).“ *In Isaiam* 2, 5 (PG 56, 35). На друго место, свети Јован нагласува дека слободата е „свештена котва“ (τὴν ἄγκυραν τὴν ἱερὰν), со која е поврзана моралната одговорност на целото човештво. Без неа, човекот би бил индиферентен кон добродетелта и порокот, а сите убедувања, пастирски совети и поуки би биле залудни. *In illud: Domine, non est in homine*, (PG 56, 155-156).

⁶⁶⁸ *Ad Theodorum lapsam*, 2, 5 (PG 47,).

⁶⁶⁹ Gregorius Nazianenus, *Christus patiens*, 1523 [TLG].

⁶⁷⁰ Георгије Флоровски, 1997, 215.

⁶⁷¹ Во одреден период во современата наука преовладувало мислењето дека во античката философија отсуствува посебен концепт за волјата. Но, подоцна е потврдено дека античките философи имале свој поим за волјата, различен од современите волунтаристички концепции. Charles H. Kahn 1988, 234-235. Една од конфузиите, околу ова прашање, произлегува од недостатокот на дистинкција помеѓу поимите „волја“ и „слободна волја“. Последниот поим се утврдува како општо прифатен, под влијанието на христијанскиот светоглед. „Несомнено, поимот за слободната волја нашол скоро сеопшто прифаќање, благодарение на влијанието на христијанството.“ Michael Frede, 2011, 103. Истиот автор ја застапува тезата дека христијанското поимање на слободната волја, всушност, било формирано под влијание на платонизмот, особено на стоицизмот. Според него, христијанството не донело радикално нов поим за слободната волја. *Истиот*, 103, 113, 120. Меѓутоа, христијанскиот став за овој проблем не може да се разгледува независно од севкупниот контекст на христијанската доктрина.

од нив, Албрехт Диле, е познат по својот радикален став за тоа дека во севкупната философска мисла на антиката не постои поим за волјата, како посебен конститутивен аспект на човековото битие, независно од разумот и интелектуалното знаење кои имаат доминантно место. Според неговата теза, волјата, како фактор или аспект на персоналноста, различна, односно несведлива на интелектот и желбата (разумот и емоциите), целосно отсуствува во хеленската традиција.⁶⁷² Па, затоа, може да се каже дека аретолошката концепција на античките философи е интелектуалистичка. Доблеста е условена првенствено од разумот, а не од волјата. Овој став, несомнено, е правилен, барем, кога станува збор за таканаречениот етички интелектуализам на Сократ, според кој доблеста е изедначена со знаењето, а злото со незнаењето.⁶⁷³ Оној кој го спознал значењето на поимот праведност и самиот е веќе праведен. Никој не греша намерно, туку секој греша затоа што не знае што е добро, а не затоа што не го сака доброто.⁶⁷⁴ Стоиците, иако, ја нагласуваат улогата на волјата на човекот на морално и психолошко ниво, сепак, со своите етички погледи се блиску до позицијата на Сократ.⁶⁷⁵ Затоа, на нивниот мудрец, чиј образец е токму Сократ, не може да му се случи духовно-морален пад.⁶⁷⁶ Тој еднаш стекнатото вистинско спознание и етичко совршенство не може да ги изгуби. Кај стоиците, како и кај Сократ ставањето на доблеста во зависност од

⁶⁷² Според овој автор, концептот за волјата е имплициран од библискиот (старозаветен) поим за послушанието на човекот кон Божјите заповеди, а Блажен Августин е првиот мислител, кој ја формулирал класичната теорија на волјата. Albrecht Dihle, 1982, 14, 142-143. Неговите гледишта се критикувани како поедноставени и полуистинити. За критичкиот однос кон тезата на Албрехт Диле, погледни: J. M. Rist, (1983), 275-277; Charles H. Kahn, 1988, 258; Lucian Turcesku, 1999, 90.

⁶⁷³ „Сведувањето на доблеста на спознание претставува прв формален, аведувањето на спознанието на спознание на доброто претставува прв материјален принцип на Сократовата етика. Според ова, извршувањето на доброто не е ништо друго, туку самото знаење и неговата практична примена.“ Miloš N. Đurić, 1987, 257.

⁶⁷⁴ „Некои велат дека сите доблести се разумности; дури и Сократ според ова мнение делумно правилно истражуваше, но делумно и грешеше, а грешеше зашто мислеше дека разумните поведенија во целост се добродетели; но, убаво говореше дека доблестите не ги бива без разумност.“ Аристотел, *Никомахова етика*, 1144b (прев. Елена Колева, 2003, 206); спореди: *Никомахова етика*, 1116 b; *Magna moralia*, 1182a, 1183b. Платон, пак, во своите *Закони* нагласува дека човечката толпа, лишена од разумна умереност, живее развратно „поради незнаење и поради невоздражаност; или поради обете состојби“ (ἢ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφότερα). Plato, *Leges*, 734 b. (прев. Елена Колева, 191).

⁶⁷⁵ Susanne Bobzien, 1998, 340-341. „Добродетелта е состојба на ‚раководното начело‘ т.е. разумот, затоа таа, често, од страна на стоиците, се третира како знаење. За разлика од Аристотел, стоиците не ги разделуваат теоретско знаење (σοφία) и разумноста (φρόνησις - разборитост), како способност да се примени знаењето во практика. Обата термини стоиците ги користат синонимно, притоа, разумноста игра водечка улога при определувањето на добродетелта, како стабилна состојба на душата.“ П. А. Гаджикурбанова, 2012, 33. „За Сократ и Платон е карактеристична тесната врска меѓу знаењето и добродетелта. Во одреден степен, ова е карактеристично за целата грчка мисла, за разлика од мислата на христијанството. Согласно христијанската етика, чистото срце е суштествено, кое може да се сретне подеднакво како кај неписмените, така и кај учените луѓе.“ Bertrand Russell, 1946, 92.

⁶⁷⁶ „Мудрите луѓе се безгрешни, тие не се подложни на грешење.“ „Хрисип вели дека доблеста може да се изгуби, а Клеант дека не може.“ Диоген Лаертиј, VII, 123, 127.

интелектуалното знаење го објаснува аретолошкиот „монизам“ (добреста е една). Плурално за доблестите може да се говори само како делови на едната доблест.⁶⁷⁷

Но кога станува збор за Платон, особено за Аристотел, волјата, како посебна сила (способност) на човековата душа, добива значајно место во аретологијата, особено, кога станува за таканаречените етички доблести.⁶⁷⁸ Како што е познато, Платон ја развил трихотомната концепција за душата. Таа поседува три дела: 1. разумски (το λογιστικόν), 2) волев, раздразителен, (το θυμοειδές); 3) желбен, нагонски, страстен (το ἐπιθυμητικόν).⁶⁷⁹ Оваа трипартитна претстава за душата, во поголем или помал степен е следена во подоцнежната философска традиција на антиката, а исто така, е прифатена и интегрирана и во христијанската антропологија и аскетска теологија.⁶⁸⁰ Аристотел ја прифаќа оваа доктрина на својот учител, но во контекст на неговите сопствени философско-антрополошки ставови, таа доживува извесни модификации, кои, пак, се значајни за потенцирањето на волјата и нејзината улога во

⁶⁷⁷ *Protagoras*, 329, c- d. Стоикот Зенон сметал дека добродетелите се пројави на разумноста, како главна доблест, додека, пак, Хрисип, веројатно, допуштал супстанцијално разликување на добродетелите. (Диоген Лаертиј, 7, 92-93; *SVF* III, 255). А. А. Столяров, 1995, 180.

⁶⁷⁸ „добреста е волево определен став“ (*HE* 1107a); „Суштината на добреста и на етиката е во изборот на волево дејствување“ (*HE* 1163a). Аристотел ја нагласува моралната одговорност на човекот и за дејствувањата кои не се намерни и свесно промислени, односно се извршени под влијание на ирационалните импулси на душата, но, сепак, се доброволни. „Таму каде причината е во самите (дејствувачи) таму не говориме за насиле. Инаку, во спротивност, распуштениот (невоздржаниот) човек нема да смета дека е лош (φαῦλος). Тој би рекол дека под влијание (притисок насиле) на страсната желба ги извршува лошите нешта (ὕπὸ τῆς ἐπιθυμίας τὰ φαῦλα πράττειν).“ *Magna moralia*, 1, 14. Како што забележува Гатри, „целата Аристотелова дискусија за доброволното и неволното делување е директен обид да се излезе на крај со тврдењето на Сократ и Платон за тоа дека добреста е знаење, а незнаењето е главната причина за злото“. W. K. C. Guthrie, 1981, 359. проблемот за дистинкцијата помеѓу неволното и доброволното делување на човекот Аристотел го разгледува во 3. книга во *Никомахова етика*.

⁶⁷⁹ Платоновата трихотомија својот најпознат израз го има во 4. книга на *Политија*, каде се воспоставува аналогија помеѓу трите способности на човековата душа и трите општествени сталежи. Како секој од трите сталежи, така и трите делови на душата имаат своја соодветна доблест. Мудроста припаѓа на рационалниот, храброста на раздразливиот, а умереноста на желбениот дел, а праведноста, пак, ги обединува сите три делови. Таа се состои во извршувањето на она што секој од деловите треба да го извршува, според својата позиција и функција. Платон, *Политеја*, 433 b. За ова погледни: Витомир Митевски, 2007, 55-56.

⁶⁸⁰ Ларс Тунберг дава компаративна анализа на учењето за троделноста на душата кај еменентните претставници на античката философска традиција (Платон Аристотел, стоиците) и во христијанската традиција (Филон, Климент Александриски, Ориген и Евагриј, кападокијците, Немесиј и Псевдо-Дионисиј). Lars Thunberg, 1995, 177-195. Платон учи дека во душата постојат два различни елементи, еден бесмртен и еден смртен, еден рационален и еден ирационален, во кој може да се разликуваат волевиот и нагонскиот дел. На тој начин, оваа основна (првична) дихотомија преминува во трихотомија. *Политеја*, 4, 439 e. (прев. Елена Колева, 2002, 233). За Платон троделноста на душата е последица на врската меѓу смртното тело и бесмртната душа, која е отпадната од првобитното духовно единство. Во христијанството, пак, со исклучок на оригенистичко-евагриевската тенденција, платонистичкиот дуализам, според кој душата е заробена во телото, е неприфатлив. За христијанскиот светоглед човекот е интегрална целина од душа и тело. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, 13, 2 (PG 60, 610). Не случајно, доктрината за сеопштото воскресение на мртвите, при второто Христово доаѓање, е составен аспект на христијанската вера, од самиот нејзин почеток. J. N. D. Kelly, 1972, 163-165.

доблесниот живот на човекот.⁶⁸¹ Објаснувањето на човечките дејствија Аристотел, како и Платон, го заснова на рационалниот и ирационалниот аспект на душата. Доблеста мора да биде заснована на разумот и да биде плод на намерна и свесна определба на човекот кон доброто и среќата.⁶⁸² Таа, иако е заснована на разумот, сепак, не може да биде поистоветена со знаењето, и уште помалку може да биде плод на стихијно и непромислено делување.⁶⁸³ Тоа што не е израз на свесна одлука и волев избор, туку е изnudено, на пример, со закони или надворешни околности, иако, можеби е исправно од морален аспект, сепак, не е доблесно.⁶⁸⁴ Затоа, Аристотел, во вториот алогосен дел на душата, на кој припаѓаат ἐπιθυμία и θυμός, го подвлекува значењето на βούλησις – волева желба за етичкото дејствување.⁶⁸⁵ Позицијата на βούλησις е двојна. Таа, како дел од ὀρεκτικόν, од нагонската (желбена) способност, му припаѓа на ирационалниот дел на душата, но поради својата насоченост кон доброто и среќата, таа, суштински, е блиска на разумот. Останатите форми на желби можат да се потчинат или да не се потчинат на командите на разумот. Се чини дека таква можност за βούλησις не постои. Оваа душевна способност не може да отстапува од она што разумот го смета за добро.⁶⁸⁶

⁶⁸¹ Односот помеѓу душата и телото кај Аристотел е во голема мера е попозитивен, одошто кај Платон. Кај Аристотел, поради нагласувањето на единството на човековото устројство, спротивставеноста меѓу рационалниот и нерационалниот дел на душата во извесна мера е неутрализирана. Lars Thunberg, 1995, 179-180; спореди: Витомир Митевски, 2008, 43; Alasdair MacIntyre, 1996, 64.

⁶⁸² *Magna moralia*, 1, 11. „од нас зависи дали ќе бидем добри или зли“, „од нас зависи доблеста, подеднакво и нискоста.“ (HE 1113b).

⁶⁸³ „Учењето на Платон и Аристотел за троделноста на душата и различните мотивации, со нивниот можен конфликт и решавањето на таквиот конфликт, претставува обид за корекција на Сократовата позиција, со цел да се оправда претпоставениот факт дека луѓето понекогаш, во случаи на конфликт, дејствуваат спротивно на нивното подобро знаење, според нивната ирационална желба.“ Michael Frede, 2011, 22.

⁶⁸⁴ „Волевата определба (προαίρεσις) е повеќе од доброволното (ἐπὶ πλεόν τὸ ἐκούσιον) зашто доброволното им е заедничко и на децата и на другите живи суштества, додека волевата определба – не; имено велиме дека и ненадејното е доброволно, но дека не е според волевата определба и промислен избор. Оние кои велат дека самата пожедноост, возбудата, желбата и мнението се волев избор се чини дека неправилно мислат: волевата определба не им е заедничка на алогичните, на несвесните, додека пожедноста и страстната возбуда им е заедничка“ (οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν οὐκ εὐόκασιν ὀρθῶς λέγειν. οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός). EN 1111 b. „оние кои извршуваат праведни работи (на пример – не се праведни тие кои работат она кое е определено од законите, или работат неволно, или преку непознавање на суштината, или... поради нешто друго, а не поради праведноста во суштина, иако дејствуваат како што треба и како што прилега на сериозен човек), така, како што изгледа, од начинот на извршување на секое нешто, следува дали човекот е добар; имено, велам дека волевиот избор е пресуден, потоа и она поради кое се извршуваат делата“ HE 1144 a (прев. Елена Колева, 2003, 111, 205).

⁶⁸⁵ Ἔστιν οὖν καθ' ὃ πρᾶττομεν ὀρέξις· ὀρέξεως δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἐπιθυμία θυμός βούλησις. *Magna moralia*, 1,12. (1187b) 35.

⁶⁸⁶ Според Кан, ова прашање Аристотел никогаш не го разгледал целосно и дека неговиот одговор треба да се бара во подоцнежните теории за волјата. Charles H. Kahn, 1988, 239. На човековиот разум му се туѓи афектните состојби тие припаѓаат на ирационалниот аспект на душата. „Нашата волева желба не е насочена кон начините на животите во кои владеат тегобното и болното.“ Plato, *Leges*, 734c. „Во

Еден од основните поими на Аристотеловата етика, кој е тесно поврзан со βούλησις е волевиот избор - проαίρεσις. Аристотел за волевата определба (проαίρεσις) говори како за нешто што се чини дека е најсвојствено на доблеста (οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ).⁶⁸⁷ „Дејствувањето на човекот под водство на страстите, под директно влијание на гневот и нагонот, за Аристотел е доброволно *hekousion* (ἐκούσιον), но не е намерно или свесно *избрано*. Намерните дејствување се резултат на *prohairesis*, рационален избор или одлука, која вклучува одредено опсудување како најдобар начин за достигнување на целта.“⁶⁸⁸ „Волевата определба е поврзана со логос и размисла“, а βούλησις е разумна желба. И двата елемента се поврзани со дејателниот (расудувачки) аспект на човековиот разум. Со таа разлика што „желбата е во поголема мера цел, а волевата определба се однесува на она кое води кон целта“.⁶⁸⁹ Преку поимот проαίρεσις, Аристотел го истакнува значењето и важноста на мотивите и целите во доблесното делување, во коешто, всушност, се состои човековата евдајмонија.

Аристотеловото нагласување на значењето на човековата волја за доблесниот живот, како и нејзиното поврзување со разумот, претставува новитет во етичката мисла на антиката, кој свое место, подоцна, нашол и во христијанската мисла. Како што забележува К. Говурин, светите отци од антиката ја „наследиле замислата дека слободата и волјата се интегрален дел од човековиот ум - νοῦς“.⁶⁹⁰ И свети Јован Златоуст кога ја нагласува пресудната улога на човековата волја за добродетелниот

разумскиот дел на душата, имено, настанува сакањето, а во неразумскиот – страсната желба и храброста. Ако душата се состои од три дела, тогаш во секој ќе има страстна желба (стремеж, нагон, б.м.).“ (*За душата*, прев. Марга Бузалковска – Алексовска, 2006, 109) „ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἢ ψυχῇ, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις“ *De anima*, 432b. „Ако љубовта е во желбениот дел, тогаш, не е некаква волја, (βούλησις), зашто секоја волја се наоѓа во разумниот дел на душата“ (πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ). *Topica*, 12ba. „Ако доброволноста (τὸ ἐκούσιον) не е состои во некаков стремеж (ὄρμη - порив), тогаш таа е произлезена од мислата. Неволното е тоа што е настанато принудно, насилно, и без умисла се случува.“ *Magna moralia* (1, 16) 1888b. На истото место, Аристотел местото на βούλησις го лоцира во сферата на доброволното делување. Тоа значи дека волевата желба секогаш е поврзана со разумот, без оглед на можноста за погрешно просудување.

⁶⁸⁷ *EN*, 1111b. Проαίρεσις кај Платон не е технички термин, всушност, во целиот негов корпус се среќава само еднаш (*Parmenides*, 143 C). Повеќе за значењето на проαίρεσις, како специфичен поим во Аристотеловата етика, погледни: Anthony Kenny, 1979, 69-80; Susan Sauve Meyer, 2008, 68-70.

⁶⁸⁸ Charles H. Kahn, 1988, 239. „Ние сме лути или исплашени против волја, ненамерно, додека доблестите се волеви определби (ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαίρετως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαίρεσις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαίρεσεως).“ *EN*, 110ba.

⁶⁸⁹ *HE*, 1111b; 1112b. „Етичката доблест е став кој се избира со волја, а изборот е стемеж за одлука, вистинскиот логос треба да биде правилен стремеж, а ако изборот е сериозен, разумот потврдува, а желбата поттикнува исти нешта.“ *HE*, 1138a.

⁶⁹⁰ На пример, свети Јован Дамаскин, нагласува дека слободата ѝ е инхерентна на човековата логосност. „Бесловесните битија не бидуваат самовластни, се водат, имено, од природата повеќе, отколку што ја водат; и затоа не противсловат на природниот стремеж,... човекот, пак, бидувајќи словесен, ја води својата природа, повеќе отколку што се води од неа.“ *De fide. Orth.* 27 (PG 94, 960D - 961A).

живот, всушност, тој неа не ја разбира како независен елемент од човековиот разум. Особено поради тоа што тој, боголикоста на човекот, како и другите свети отци, ја гледа токму во неговата логосност.⁶⁹¹ Тој ги повикува своите слушатели „во духовните дела да учествувате со трезвен разум, а не [само] да го следите обичајот“ (λογισμῶ τι νήφοντι μετιέναι τὰ πνευματικὰ, καὶ μὴ συνηθεία κατακολουθεῖν).⁶⁹²

Во антрополошко-етичкиот речник на свети Јован Златоуст често се среќаваат поимите: проαίρεσις, βούλησις, θέλημα и γνώμη, кои треба да бидат согледани низ призма на христијанската антропологија. Кај свети Јован, особена важност има γνώμη. „Суштината на душата и на телото и на волевиот избор (προαιρέσεως) не е едно исто, туку првите се Божји дела, а последното пак, е движење, произлезено од нас самите, кое ние го насочуваме (водиме) каде што би посакале. Зашто, навистина, волјата е природна (вродена) и е од Бога, но истата волја е и наша и на нашиот ум (γνώμη - мисла, расудување, намера, слободна волја).“⁶⁹³ Човековата природа (душата и телото) е создадена од Бога и како таква, таа, според својот логос, не зависи од самиот човек. Тоа е нешто што нему веќе му е дадено од Создателот. Но, слободниот волевиот избор, односно, можноста да ја насочува својата природа, кон добродетелта или порокот, е во рацете на секој човек поединечно. „Зашто од природата поважен (поглавен) е (слободниот) избор и ова (προαίρεσις) е повеќе човек, одошто она (природата). (Τῆς γὰρ οὐσίας ἢ προαίρεσις κυριωτέρα καὶ τοῦτο μᾶλλον ἄνθρωπος, ἢ ἐκεῖνο)“.⁶⁹⁴ Προαίρεσις е израз на човековата самовласност (αὐτεξούσιον) која е инхерентна особина на човековата природа. Во речникот на свети Јован, προαίρεσις е синоним за човековата личност. Не избира природа, туку личноста. А според нејзиниот избор се одредува нејзината есхатолошка состојба. „Зашто, суштината не фрла во геената, ниту во царството воведува, туку самиот (слободен) личен избор“ (Οὐ γὰρ ἡ οὐσία ἐμβάλλει εἰς γέενναν, οὐδὲ εἰς βασιλείαν εἰσάγει, ἀλλ' αὐτὴ ἢ προαίρεσις).⁶⁹⁵

⁶⁹¹ „А што е иконата на човекот? Да се биде логосен“ (Τί δέ ἐστι τοῦ ἀνθρώπου ἢ εἰκὼν; Τὸ λογικὸν εἶναι). *In Genesis* 23, 3 (PG 53, 201). „Поради ова (логосната, б.м.) човекот е логосно суштество (διὰ τοῦτο καὶ λογικὸν ζῶν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος). *In illud: Vidi dominum, Homil.* 4, 1 (PG 56, 121). Притоа, според свети Јован Златоуст, човековата логосност се однесува не само на неговата рационална способност, туку и на неговата способност да биде восприемател на словото Божјо, односно да заедничари со Бог.

⁶⁹² Joannes Chrysostomus, *In Genesis*, 10, 1 (PG 53, 82). „Да не робуваме просто на навиката, туку своите (постапки) да ги устројуваме преку разумот (размислувањето)“ (μὴ τῆ συνηθεία ἀπλῶς δουλεύωμεν, ἀλλὰ λογισμῶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς οἰκονομῶμεν). *In Genesis*, 1, 2 (PG 53, 23).

⁶⁹³ „Οὐ γὰρ ταυτὸν ψυχῆς οὐσία καὶ σώματος καὶ προαιρέσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐστιν ἔργα Θεοῦ, τὸ δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν γινομένη κίνησις, πρὸς ὅπερ ἂν αὐτὴν βουλευθῶμεν ἀγαγεῖν. Ἡ μὲν γὰρ βούλησις, ἔμφυτον καὶ παρὰ Θεοῦ· ἡ δὲ τοιάδε βούλησις, ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν.“ *In epistulam ad Romanos*, 13, (PG 60, 510).

⁶⁹⁴ *In epistulam ad Colossenses*, 8, 1 (PG 62, 352-353).

⁶⁹⁵ *In epistulam ad Colossenses*, 8, 1 (PG 62, 352-353).

Но, како што човековата природа не суштествува, поинаку, освен, како воипостасена во конкретни личности, така и волјата не се пројавува, поинаку, освен на личносно ниво. Затоа, свети Јован, во извадокот од 13. беседа на посланието *Доримјаните*, кој погоре го наведовме, истакнува дека волјата е присушта на човековата боголика природа, но во исто време припаѓа и нашето γνῶμη. Именката γνῶμη (од γυγνώσκω) има мошне широк семантички спектар⁶⁹⁶, во чиј центар стои човековата способност за спознание, мислење, просудување и одлучување во конкретни ситуации. Затоа, во бројните смисловни варијации на γνῶμη (мислење, замисла, намера, план, наклонетост, расположение, согласност за делување, изрека),⁶⁹⁷ истовремено, се вклучени и умствениот и волевиот аспект. Всушност, поимот γνῶμη упатува на претставата за неразделност на волјата од умственото расудување, и потребата од нејзиното усогласување со спознанието на умот.⁶⁹⁸

Според своето општо значење γνῶμη, и во античката и во патристичката мисла се однесува и на дејноста на умот и на волевата насоченост, која резултира со конкретен волев избор. Но, во рамките на христијанската антропологија, γνῶμη добива свое посебно место и специфична смисловна нијанса, која може да се препознае во мислата на свети Јован. Веќе видовме дека тој за βούλησις на човекот говори како нешто што истовремено припаѓа и „на природата“ и „на нас и на нашата волева намера“ (τῆς γνῶμης ἡμῶν). Волевата способност на човековата природа, секогаш, е манифестирана преку посебните личности, на различен начин. Γνῶμη е начинот на употреба на човековата волева способност. Свети Јован, со поврзувањето на βούλησις со човековата природа и со личното γνῶμη, всушност, ги разликува, без да ги разделува двата аспекта на човековото битие (природниот и личносниот). Врз основа на ова разликување станува јасно дека γνῶμη се однесува на она што е личносно и припаѓа на одреден човек. Кај свети Јован Златоуст, γνῶμη претставува личен актуализиран аспект на способноста за самоодредување и лично расположение од кое зависи

⁶⁹⁶ Потекнува од глаголот γυγνώσκω: 1) с/познава, дознава, забележува, осознава, согледува, разбира, знае, разгледува; 2) смета, суди, решава, определува. И. Х. Дворецкий, 1958, 324.

⁶⁹⁷ James Strong, 1997, 103; Barclay M. Newman, 2006, 37; G. W. H. Lampe, 1969, 318-319.

⁶⁹⁸ Аристотел го сместува γνῶμη во редот на посебни човекови способности, коишто, во голема мера, се овозможени преку разумноста (φρόνησις – разборитост, расудување), но, сепак, се различни од неа. Заедничко за нив се: умот и расудувањето и етичкото одлучување во пооделни случаи, за практични нешта. Тие не можат да бидат поистоветени ниту со научното знаење (ἐπιστήμη) „зашто не е можно да се одлучува за нешта кои се нужни“, (HE, 1140a) ниту, пак, со мненијата, коишто не се постојани и се забораваат. Γνῶμη е правилно просудување на честитиот човек, кое пак е рамно на вистинитото (γνῶμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθῆ· ὀρθῆ δ' ἢ τοῦ ἀληθοῦς). EN, 1143a. Γνῶμη е наклонетост и разбирање за некого и нешто, расположение за милост и проштевање, својствени на добронамерниот и честит човек. HE, 1143a (прев. Елена Колева, 2003, 202).

добродетелниот или порочниот живот. Всушност, кај Златоуст веќе се препознава дистинкцијата помеѓу природната волја (*θέλημα φυσικόν*) и личносната (изборна) волја (*θέλημα γνωμικόν*), дистинкција која поимно и терминологски е јасно утврдена, подоцна, од страна на свети Максим Исповедник, во неговата полемика во монотелитската ерес.⁶⁹⁹ Според Маендорф, значењето на *γνώμη* кај свети Максим ќе еволуира во слободна волја (лична волја)⁷⁰⁰, а Каприев, пак, забележува дека кај истиот свет отец, *γνώμη* е поедначен личен *ἔξις* (од *ἔχω*, *habeo* - имам).⁷⁰¹ Последниов поим, со значење на морално својство (состојба), во етички контекст како особено важен поим е утврден од страна на Аристотел. На прв поглед, се чини дека *ἔξις* во *Никомахова етика* се поистоветува со доблеста. Меѓутоа, тоа поистоветување станува јасно само од аспект на тоа што *ἔξις* е внатрешен предуслов, (*ψυχῆς ἔξις*) „состојба на душата“ (*NE* 1104 b) и (*ἔξις προαιρετική*) „волево определен став“ од кој зависи доблесното делување.⁷⁰² Поимот *ἔξις* кај Аристотел се толкува како една акцидентална форма, која го карактеризира бивствувањето преку стабилни и трајни својства. Тој го разликува овој поим од *διάθεσις* - расположение, кое е непостојано (минливо) и се однесува на непостојаните брзо променливи својства (здравје, болест, ладно, топло). Хексис, како стабилно својство во однос на променливите нестабилни својства (*διάθεσις*) е попостојано и потрајно (*μονιμώτερον καὶ πολυχρονιώτερον*).⁷⁰³ Трајни и тешко

⁶⁹⁹ Овој термин сè до свети Максим Исповедник немало прецизно дефинирано теолошко значење и не добил доминатно место во богословскиот речник. Тој претходно се користел со општо значење на ум или мислење, но кај некои христијански автори добил и поодредено значење. Lars Thunberg, 1995, 213-214. Самиот свети Максим забележува дека зборот *γνώμη* има многу употреби и значења како во Светото писмо, така и кај светите оци. Тој сретнал 18 различни значења, кои се одредуваат во зависност од контекстот (на пример: совет, поука, вера или расудување). Затоа, светителот забележува дека овој збор не треба да се ограничува на едно значење. *Pyrrh* (PG 91, 312C).

⁷⁰⁰ Во своите рани дела свети Максим понекогаш *γνώμη* го користи синонимно на *θέλημα* или на *ἐνέργεια* и во однос на Бог. Но кога неговата мисла и речник, конечно, се оформиле, *γνώμη* станува термин со кој се означува слободната волја на тварните ипостаси, која ја подразбира и можноста да се грешат. Повеќе за ова: John Meyendorff, 1973, 72-75. Свети Максим Исповедник прави разлика меѓу волјата на природата (*θέλημα φυσικόν*) и изборната волја, (*θέλημα γνωμικόν*) својствена на човековата личност. Нестабилноста на *γνώμη* произлегува од човековиот гревовпад. Затоа, во својата позрела мисла, свети Максим не го користи *γνώμη* во однос на човековата природа на Христос.

⁷⁰¹ Георги Каприев, 2020, 9-10.

⁷⁰² „Доблеста е волев определен став“ (*Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική*) *EN* 1107a. „ако доблестите не се ниту страсти ниту можности и способности и природни склоности преостанува овие да бидат волеви ставови“ (*εἰ οὖν μὴτε λάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μὴτε δυνάμεις, λείπεται ἔξεις αὐτὰς εἶναι*) *EN* 1106 a „човекката доблест е став поради кој човекот станува добар и добро ја претставува сопствената делотворност“ (*ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶναι ἂν ἢ ἔξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εἶ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει*) *EN* 1160a.

⁷⁰³ *Categoriae*, (8b – 9b). Кај Аристотел, *αἱ ἔξεις* се определени како способности (сили) развиени врз основа на дејствија. Тие и кога биваат актуализирани се во состојба да останат потенцијални. Кападокијците, следејќи го Аристотел, „*ἔξις* го разгледуваат како среден поим помеѓу *στέρησις* (лишеност) и *ἐνέργεια* (дејствие)“. Поопширно за ова: Георги Каприев, 2010, 191-193.

променливи (непоколебливи) својства, според него, се знаењата и добродетелите (αἱ τὲ ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀρεταί).

Свети Јован ретко го користи ἔξις.⁷⁰⁴ Но, кај него мошне често се среќава γνῶμη, како централен фактор во духовно-моралниот живот на човекот. Кај него фреквенцијата на γνῶμη е поголема, одошто кај Аристотел. Овој поим, несомнено, има поголемо значење во мислата на светителот, одошто во мислата на философот. Но за свети Јован γνῶμη е, всушност, личниот ἔξις, кој е здобиен волево, според слободна решеност и насоченост на човекот кон Божјата волја и добродетелниот живот. Γνῶμη не е непосредниот волев акт, туку ставот или мислата од која зависи насоченоста на волјата. Овој термин се однесува на намерата од која што произлегуваат стимулите за конкретниот волев избор. Γνῶμη е посредничка инстанца помеѓу волјата како природна сила и волевиот избор како дејство на волјата. Затоа, кај свети Јован, γνῶμη често пати, ја изразува човековата слободна согласност. Христос „сака да ги направиш, според твојата намера (доброволно) овие нешта (на пример, откажувањето од богатството, б.м.) кои по нужност ќе треба да ги направиш“ (ταῦτά σε βούλεται ποιεῖν σὴ γνῶμη, ἃ καὶ ἀνάγκη σε δεῖ ποιῆσαι) затоа, што си смртен (τὸ θνητὸς).⁷⁰⁵ Иако γνῶμη, според своето општо значење, е поврзано со мислата (размислувањето), сепак, не се поистоветува со него. Според зборовите на свети Јован, „се случува и покрај согласието во мислите (τοῖς νοήμασι), да го нема согласието во волевата намера (τῇ γνῶμη) на пример, кога ние имаме една иста вера, но не сме соединети според љубовта (συνημμένοι κατὰ τὴν ἀγάπην).⁷⁰⁶

Γνῶμη, самото по себе, нема негативна конотација, затоа што тоа е внатрешната волева определба на човекот низ која природната волја се открива како лична. Но, како што свети Јован забележува, човекот не е принуден да живее во согласност со

⁷⁰⁴ Според свети Јован кога се чита Библијата треба да се има предвид целта на оној кој говори како и слабостите на слушателите. Евангелистот Јован се сообразувал со интелектуално-духовното ниво на слушателите. Зашто, „учителите не говорат сè како што би сакале, туку како што бара (хексисот) состојбата на немоќните“ (ὥς ἡ ἔξις τῶν ἀσθενούντων ἀπατεῖ). *In Joannem*, 30, 2 (PG 59, 174). Свети Јован во една своја беседа, објаснувајќи дека смртноста не е конечна состојба на човекот, ја користи следната аналогија: „кажи ми ако некој кој поцрвенел на кратко време, дали затоа ние ќе почнеме да го нарекуваме секогаш црвен? Не, затоа што тоа не е неговата стварна (вистинска) состојба (οὐ γάρ ἐστι τὸ πρῶγμα ἔξις). [...] Така не го нарекувај смртен и оној кој за кратко време се потчинил на смртта“. *In Joannem*, 79, 3, (PG 59, 429).

⁷⁰⁵ *In Matthaеum*, 76, 4 (PG 58, 699); спореди: *In Ep. 1 ad Cor.* 3,1 (PG 61, 23) со значење на мислење.

⁷⁰⁶ *In epistulam i ad Corinthios*, 3, 1 (PG 61, 23). Тука свети Јован ги толкува зборовите на апостолот Павле: „да бидете соединети (благоустроени) во еден дух и една мисла (ἐν τῇ αὐτῇ γνῶμη)“ (1 Кор. 1, 10). Во Новиот завет γνῶμη се среќава со следниве значења: ум како инструмент на спознанието, веќе здобиено знаење, одлука, решение, намера, став, мислење, совет, расудување, согласност, личен поглед на нештата (Дела 20, 3; 1 Кор. 7, 25, 40; Филим. 14; Отк. 17, 13; 2 Кор. 8, 10;). James Strong, 1997, (1106); Barclay M. Newman, 2006, 37.

својата природа. Според своето γνῶμη, тој може и да живее спротивно на логосот на својата боголика природа. Овој избор е последица на гревопадот, кој всушност, претставува внатрешен раскол во човековото битие, помеѓу природата волја, која секогаш е насочена кон Бога и доброто и лична (изборна волја), која може да отстапува и да се спротивставува на сопствената природа и на Божјата волја.⁷⁰⁷ Од оваа подвоеност произлегува и подвоената нарав на човекот. Гνῶμη ја подразбира човековата можност за избор помеѓу доброто и злото, односно расколебаноста и непостојаноста на човековата лична волја. Но, свети Јован ја истакнува потреба од постојаност и стабилност на човековото γνῶμη во однос на добродетелниот живот. На тој начин, γνῶμη се доближува до хексис (habitus). Гνῶμη, кај свети Јован е, всушност, хабитусот на човековата волја.

Стоиците за означување на непоколебливото добродетелно расположение на душата, наместо ἔξις, го користеле διάθεσις. Со овој израз тие ја означувале стабилната состојба на добродетелната душа на мудрецот.⁷⁰⁸ Истиот термин има висок степен на фреквентност во Златоустовите проповеди и е во тесна корелација со γνῶμη. Тој διάθεσις (расположение) го користи за да ја означи внатрешна состојба, настроеност и доживување на личноста, кои првенствено зависат од нејзината мисла (γνῶμη) и став кон стварноста во одредени ситуации.⁷⁰⁹ Една од често среќавните поуки во неговите

⁷⁰⁷ „Оние кои во сè ја сочувале (личната) волја согласна со природата и ја направиле дејствена (κατ’ ἐνέργειαν) и сообразна со логосите на природата, го зачувувале во секој поглед логосот на вечното добробитие, поради наклонетоста на нивната гномична волја кон божествениот живот... Оние кои, на секој начин, ја поставиле својата гномична волја несогласно со природата и ја прикажале дејствено разорна за логосите на природата... поради ненаклонетоста на гномичната волја кон божествената намера, сосема ќе отпаднат од добрината, во согласност со нивната волја кон злотитието (πρὸς τὸ φεῖ εἶναι) што ќе направи растојание помеѓу битијата и Бога.“ *Amb.* 41 (PG 91, 1329A).

⁷⁰⁸ П. А. Гаджикурбанова, 2012, 31. „Сите тие (Менедем, Аристон, Зенон, Хрисип) учат дека добродетелта е некоја неизменлива состојба.“ *SVF I*, 202; спореди: *SVF I*, 30; I, 170; I, 239; I 309. „Διάθεσις, термин на стоичката физика и етика, позајмен од Аристотел, но преосмислен, ја означува *пневматичката структура*, кој достигнала совршенство и не е подложна на понатамошни промени (за разлика од ἔξις – *пневматчка структура*, подложна на промени).“ А. А. Столяров 1998, 13.

⁷⁰⁹ Задоволството од пировите не зависи само од вкусната храна, туку и од расположението (διάθεσις). Исто така и сладоста на храната и пијалоците како и квалитетот на сонот зависат од расположението на човекот. *Ad populum Antiochenum*, 2, 7. (PG 49, 44). Доживувањето на тежината на тешкотиите и страдањата е условено во поголем степен од расположението на оние што страдаат, одошто од објективните околности. *Ad populum Antiochenum*, 18, 1 (PG 49, 182). Наклонетоста и љубовта на мажот кон жената зависат не толку од нејзината надворешна убавина, колку од расположението на самиот маж. Тоа, пак, не е условено од накитеноста на жената, туку од нејзината добродетелност. *Ad illuminandos catecheses*, 2, 1 (PG 49, 238). Во однос на жртвопринесувањето во Стариот завет, свети Јован говори дека Господ не го бара приведувањето на бесловесните животни или земјоделските плодови, туку „само расположението на мислата“ (ἢ τῆς γνώμης διάθεσις μόνον) *In Genesis*, 18, 5 (PG 53, 156). Подмолното (лукративно) расположение (διάθεσις δολερὰ) се изразува и со добар збор и со нечисто (неморално дело). *Fragmenta in Proverbia (in catenis)* (PG 64, 724). Свети Јован διάθεσις го користи и со значење на способност или состојба. „Нашите очи, помрачени од облакот на тагата, не можат јасно, ниту сообразно на нивната состојба (позиција) да ја примат светлината на (сончевите) зраци (μηδὲ μετὰ τῆς αὐτῆς διαθέσεως τὸ παρὰ τῶν ἀκτίνων δέχεσθαι φῶς).“ *Ad populum Antiochenum*, 2, 2 (PG 49, 63).

беседи се однесува на тоа дека расположението на човекот не е условено од надворешните околности, какви што се страдањата, несреќите, навредите, сиромаштвото, туку од неговата духовна состојба и добродетелта.⁷¹⁰ Меѓутоа, кај стоиците еднаш здобиеното добродетелно расположение на душата не може да биде изгубено. Исклучок се ситуациите кога човекот привремено или постојано го губи својот разум, а заедно со него и добродетелта (на пример, во состојба на опијанетост, како што сметал Хрисип, или пак душевно растројство, летаргија, примање на лекарства...)⁷¹¹ Кај свети Јован, исто така, *διάθεσις* означува состојба на добродетелна стабилност, која не зависи од надворешните околности, туку од волјата на човекот. Но, во мислата на светителот стабилноста на *διάθεσις*, како и самата добродетел не се доведуваат во врска исклучиво со разумот и спознанието, туку со верата и заедницата со Бог. Добродетелта не е исклучиво достигнување на човекот, туку поскоро благодатен дар. Исто така, за стоиците доблесното расположение во голема мера е статично, додека пак кај свети Јован тоа е динамично. Имено, според стоиците не може да има степенување на добродетелта, додека, пак, христијанската аретологија претпоставува растење и усовршување во добродетелите.⁷¹²

Заради расветлувањето на меѓусебниот однос на *γνώμη*, *ἔξις* и *διάθεσις* повторно ќе се повикаме на свети Максим Исповедник, автор во чијашто мисла, овие термини се смисловно прецизирани во христијански контекст. Интересно е тоа што тој *γνώμη* го нарекува и *ἔξις* и *διάθεσις*.⁷¹³ Под *ἔξις* се подразбира вродена или стекната состојба (расположение), која е секогаш присутна и не се губи, или во крајна линија, е во неспоредливо поголем степен постабилна од *διάθεσις*, кое, пак, означува стекнато

⁷¹⁰ Ова е еден од топосите во мислата на Златоуст, поради кои често е споредуван со учењето на стоиците.

⁷¹¹ Диоген Лаертиј, VII, 127. Според патристичкото предание, во духовниот подвиг на христијанинот не постои *status quo*. Тој или напредува или назад. Свети Јован во своите два списи упатени до монахот Теодор, преку мноштво примери, покажува дека и на праведниците им се случува да згрешат, но и да се поправат преку покајанието. „Човековата природа е променлива, лесно се измамува, лесно и се ослободува од измамата, брзо паѓа, но уште побрзо станува.“ *Ad Theodorum lapsus*, 2, 2 (PG 47, 311).

⁷¹² „Добродетелта, знаењето, воздржанието, трпението, благочестието, братољубието, љубовта, сето тоа не само што треба да присуствува во нас, но и да се умножува. Зашто, ако е од полза нивното присуство (*παρουσία*), тогаш многу поголема полза е нивното изобилие (*περιουσία*).“ *Joannes Chrysostomus, In secundam S. Petri epistolam* (PG 64, 1057D). Од овие зборови на свети Јован е согледлив интерниот и динамичен карактер на христијанскиот етос, кој усовршувањето во добродетелите, го разбира како напредување во благодатната заедница со Бога. Добродетелта не е само надворешен акт, туку, пред сè, внатрешна духовна состојба на растење, по мерата на растот Христов, до совршен маж. Но, во стоичката аретолошка концепција, не постои постепено напредување во доблестите. Доблеста нема полустепени. Таа, бивајќи во најтесна врска со интелектуалното спознание, или е присутна во целост, или воопшто ја нема. За стоиците, како и за Сократ, Платон и Аристотел, отсуството на една доблест е, всушност, отсуство на сите доблести. Спореди: Јасмина Поповска, (2018), 57.

⁷¹³ *Opuscula theologica et polemica*, 1, 17C; *Ep.* 6 (PG 91, 428D).

расположение, кое што при подолога неупотреба се губи. Етосот на човекот се пројавува и преку ἔξις и преку διάθεσις, а непосредниот начин на нивната пројава се случува преку γνώμη. Мноштвата расположенија (стабилни или променливи) се елемент од структурата на етосот, но притоа, без да го откријат и детерминираат целосно. Човековиот етос претпоставува една постојана напрегнатост помеѓу она „стабилно“ и она што е „променливо“ во човекот.

Во продолжение, ќе се осврнеме и на уште еден од волевите поими, кој веќе беше спомнат, и кој во Златоустовите дела не е во помал степен присутен одошто γνώμη.⁷¹⁴ Станува збор за θέλημα, израз кој немал високо место во хеленската литература и во главниот тек на античката философија, вообичаено, не се користел.⁷¹⁵ Тој, наспроти останатите волеви поими, како на пример βούλησις и προαίρεσις, не бил дел од философскиот речник, барем не како технички термин.⁷¹⁶ Но во Библијата доминантен волев поим, првенствено наменет за волјата на Бог, е токму θέλημα.⁷¹⁷ Божјата волја е покажана во создавањето на светот, спасителниот домострој, Божјите заповеди. Преку неа се открива Божјиот план и вистина за човекот и светот.⁷¹⁸ Со овие конотации свети Јован Златоуст и го користи θέλημα. Високата фреквенција на θέλημα кај Златоуст се должи, пред сè, на присуството на големиот број библиски цитати или нивни парафрази во неговите дела каде се користи овој израз.⁷¹⁹ Но тој, и во својот сопствен јазик, согласно библиската терминологија, за Божјата волја, редовно ги користи изразите θέλω и θέλημα,⁷²⁰ ретко βουλεύω или βούλησις,⁷²¹ а сосема очекувано,

⁷¹⁴ Според пребарувањето во Thesaurus Linguae Graecae, во Златоустовите дела θέλημα се среќава 299, а γνώμη – 331 пати.

⁷¹⁵ Всушност, θέλημα ретко се среќава во пишаниот хеленски јазик. J. D. Madden, 1982, 64.

⁷¹⁶ Demetrios Bathrellos, 2007, 117. „Βούλομαι, βούλησις, заедно со προαίρεσις, προαιρείομαι во етичката теорија, секогаш, укажувале на доброволната и свесна одлука во областа на моралното поведение, фундаментално различно од инстинктивниот или природниот начин на однесување. Философијата никогаш не го усвоила (ε)θέλειν во оваа смисла.“ Θέλησις никогаш немал терминологски статус во хеленската философија. Albrecht Dihle, 1982, 147. Во делата на Платон и Аристотел θέλημα не се среќава, а глаголот θέλω во различни глаголски форми ретко се користи: *Symposium*, 190d; 192d („имам волја“ Елена Колева, 2014, 38); *Leges*, 762 b; 764 a; 774 b; *Politica*, 1295b (во цитат), 1307a; *Rhetorica*, 1367 a (во цитат); 1401b. *Magna moralia*, 1182b.

⁷¹⁷ Волјата на Бога: Матеј 6, 10; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 26, 42; Марко 3, 35; Лука 22, 42; Јован 4, 34; 5, 30; 6, 38, 39, 40; 7, 17; 9, 31; Дела 21, 14; 22, 14; Рим. 2, 18; Евр. 10, 9. Во општа смисла, не теолошки контекст: Матеј 21, 31; Лука 12, 47). Човечка волја: 1 Кор. 16, 12; 2 Кор. 12, 62; Петр. 1, 21; Гал. 1, 4; Ефес. 5, 17; 6, 6; 1 Сол. 4, 3; 5, 18; Кол. 4, 12; Евр. 10, 7, 9; 13, 21. 1 Петр. 2, 15; 3, 17; 4, 19; 1 Јов. 2, 17; 5, 14; Отк. 4, 11. Волјата на ѓаволот: 2 Тим. 2, 26.

⁷¹⁸ Поопширно за значењата и контекстите на употребата на θέλημα во патристичките дела, погледни: G. W. H. Lampe, 1969, 260-261.

⁷¹⁹ *Adversus Judaeos*, 5, 7 (PG 48, 893).

⁷²⁰ *Adversus Judaeos*, 7, 2 (PG 48, 919); Божја волја - τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ *Ad Theodorum lapsum*, 1, 1, 8; *Ad populum Antiochenum*, 12, 5; 13, 3; (PG 49, 134, 140); *Ad Stagirium a daemone vexatum*, 1, 5 (PG 47, 437); *In Matthaeum* 53, 1 (PG 57, 429).

во овој контекст не го употребува γνώμη. Бранејќи го ставот дека Христос не бил само Бог, туку и човек, светителот се повикува на зборовите од Христовата молитва, изречени во Гетсиманската градина: „Оче Мој, ако е можно, нека Ме одмине оваа чаша; но не како Јас што сакам, туку како Ти.“⁷²² Светителот забележува дека Христос овие зборови ги изговара како човек, зашто природно е за човечката природа да се плаши од смртта. Имајќи предвид дека Отецот и Синот имаат една заедничка волја (Πατὴρ καὶ Υἱοῦ μίαν εἶναι βούλησιν), од зборовите Христови произлегува дека во Христа има две спротивставени волји (δύο θελήματα... ἐναντία ἀλλήλοις).⁷²³ Овде зборот βούλησις е употребен можеби за да биде нагласена одлуката на Богочовекот да ја сообрази својата човечка волја со волјата на Отецот, односно дека нивната βούλησις е идентична.⁷²⁴

Свети Јован ретко го користи θέλημα во антрополошко-етички контекст и за тоа постојат одредени причини. Имено, свети Јован, иако, не дава теоретски објаснувања на овој поим, сепак, може да се насети дека тој не се однесува директно на умствениот аспект на волевата активност на човековата личност, како што тоа е случај со γνώμη, βούλησις или προαίρεσις. Глаголот βούλομαι – (имам желба, посакувам, претпочитам) се однесува на планирањето, размислувањето и интенцијата кои претходат на дејствувањето. Додека пак θέλω ја означува подготвеноста или способност да се делува.⁷²⁵ Понекогаш овие глаголи и нивните изведенки, како во горенаведниот

⁷²¹ На пример, за означување на Божјата волја сите луѓе да се спасат. *Ad Stagirium* (PG 47, 437). Но на истото место, во ист контекст, се користи и θέλημα. *De virginitate*, 2.

⁷²² „πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ’ ὡς σύ“ (Матеј 26, 39).

⁷²³ Ова согледување не е произнесено заради директно истакнување на ставот дека Христос има две волји (божја и човечка), како што има и две природи, туку во контекст на одбраната на ставот дека Христос не се молел како Бог, туку како човек. Свети Максим во својата диотелитска хринологија се повикува на ова толкување на свети Јован Златоуст. (*Opusc.* 15, 164A-D), цит. според Demerios Bathrellos, 2007, 144.

⁷²⁴ Од една страна, βούλησις припаѓа на областа на разумот и може да се однесува на човековата волја на Богочовекот Христос, но од друга страна, βούλησις може да се однесува на заедничката божествена волја на Отецот и Синот. Втората можност, има свое оправдание во поврзувањето на βούλησις со природата. На пример, свети Григориј Ниски, нагласува дека истоветноста на βούλησις соодветствува на единството според природа (φύσις). *Antirrheticus adversus Apollinarium* (PG 45, 1192B).

⁷²⁵ На пример, Хесиод во *Дела и дни* говори за луѓето од сребрениот род кои „не можеле“ (ἐδύναντο) прикладно да се однесуваат помеѓу себе и ниту сакале (ἤθελον) да ја исполнуваат својата должност кон боговите. *Opera et dies*, 134-136 (прев. Витомир Митевски, 1996, 51). Во *Илијада*, Хектор го обвинува Парис за тоа што доброволно (ἐκὼν) се откажува од борбата (*Il.* 6, 522). Тука „не сакаш“ (οὐκ ἐθέλεις) А. Диле го толкува „не си подготвен“. Примери за меѓусебно разликување на θέλω и βούλομαι: „подготвен сум да ти кажам што сакам пред да умрам (λέξεις θέλω σοι πρὶν θανεῖν ἢ βούλομαι)“ Euripides, *Alcestis*, 281; „не сакал (ἤθελεν) појќе да с’ одзове назад, а ни да се врати/ туку си сакале (βούλοντο)... д’ останат“ *Odyssey*, 9, 95-96; „не сакаш (οὐκ ἐθέλεις) да се за работа фатиш, но сакаш (βούλει) да скиташ и питаш“ (прев. Михаил Д. Петрушевски, 2008, 139, 277); „ако решенијата (βουλευομένοισι) (на луѓето, б.м.) им се лоши, божеството не сака (οὐκ ἐθέλει) ниту им доаѓа на помош на човечките замисли (ἀνθρωπίας γνώμας)“ Herodotus, *Historiae*, 8, 60. За повеќе примери во кои се воочува разликата помеѓу

пример, свети Јован ги користи синонимно, како што, впрочем и се користеле и во античките извори, особено во доцната антика.⁷²⁶ Меѓутоа, кога станува збор за етичкото делување βούλομαι, (βούλησις) има предност пред θέλω.⁷²⁷ Имено, θέλημα е општата природна способност (δύναμις) на човековата природа, која ги подразбира и опфаќа и алогосниот (инстинктивен) стремеж на човекот за самоодржување (живот) и логосниот стремеж на душата за слободно самоодредување на човекот.⁷²⁸ Меѓутоа, θέλημα ниту во античките извори, ниту кај свети Јован Златоуст, не е во тесна корелација со личното размислување (расудување), и од него произлезените можности за избор во моралното делување на човекот.⁷²⁹ Подоцна, во патристичката мисла овој поим се користи и за означување на моралните избори, но преку негово поврзување со γνῶμη. Заради појаснување на различните семантички аспекти на θέλημα, во христијански контекст, ќе се повикаме на списот *За дефинициите*, кој се поврзува со името на свети Анастасиј Синаит (VII - VIII век). Таму, во поглавјето, посветено на поимот волја, стои: „Божјата волја се Божјите заповеди. Исполнувањето на Божјата волја – тоа е природна волја. А отфрлањето на Божјиот закон – тоа е плотска волја. Сите три волји се во човекот. Има и друга природна волја, која се нарекува општа за сите луѓе - тоа е љубовта кон животот. Зашто, сите луѓе го сакаат животот и сакаат да ја видат светлината. Ете, – тоа е општата заедничка волја. Во нас има и други волји

овие два глаголи, како и за нивната употреба во античките извори, поопширно погледни: Albrecht Dihle, 1982, 21, 145-149.

⁷²⁶ *In epistulam ad Romanos*, 13, 2 (PG 60, 610). Θέλω и βούλομαι во архаичниот и класичен грчки се разликувале семантички и идиоматски, но во хеленистичкиот и римскиот период биле употребувани како синоними. Во античкиот јазик, во литературата главно место имал βούλομαι, додека, пак, θέλω бил повеќе користен во разговорниот јазик и затоа, почесто, е присутен во извори, кои немаат литературен карактер. Albrecht Dihle, 1982, 145.

⁷²⁷ Свети Јован кога ја изразува својата волја редовно го употребува βούλομαι. Погледни: *Ad Theodorum lapsum* 1, 19 (PG 47, 306); *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 1, 4; 3, 7 (PG 47, 325, 359); *Ad Stagirium a daemone vexatum*, 2, 1, 9 (PG 47, 447, 485); *Ad populum Antiochenum*, 1, 7 (49, 25).

⁷²⁸ Ова определување на семантичкиот опсег на θέλημα го дава свети Максим Исповедник, подоцна и свети Јован Дамаскин. Но тоа е релевантно и во случајот со свети Јован Златоуст, затоа што кај него овој волев поим се однесува на човековата способност за слободно определување, без притоа да биде нагласен интелектуалниот аспект на одлучувањето. Но, ваквото значење на θέλημα, веќе, имало своја основа и во античките извори.

⁷²⁹ Свети Јован Дамаскин јасно ги разграничува θέλημα и βούλησις. „Θέλημά ἐστιν ὄρεξις λογική τε καὶ ζωτικὴ μόνων ἡρτημένη τῶν φυσικῶν. Ὡστε ἢ μὲν θέλησις ἐστὶν αὐτῇ ἢ φυσικῇ καὶ λογικῇ ὄρεξις, ἢ ἀπλῆ δύναμις· ἢ γὰρ τῶν ἀλόγων ὄρεξις μὴ οὐσα λογικῇ οὐ λέγεται θέλησις“. „Желба бидува стремеж и словесен и животен, кој се има приврзано единствено за природните нешта. Така што желанието же бидува самата проста моќ, природниот и животен и словесен стремеж кон сите од природата составки. Стремежот на бесловесните, кој не бидува словесен не се глагола желание. [...] Волност пак бидува некакво природно желание, т.е. природен и словесен стремеж по некоја ствар. (Βούλησις δὲ ἐστὶ ποιὰ φυσικῇ θέλησις ἢ γουν φυσικῇ καὶ λογικῇ ὄρεξις τινος πράγματος.) [...] волност имено бидува стремеж и дострел словесен по некоја ствар. (βούλησις γὰρ ἐστὶν ὄρεξις καὶ ἔφεσις τινος πράγματος λογική). А волноста пак бидува [заради] крајот, не [заради работите кои водат] кон крајот“ (“Ἔστι δὲ ἢ βούλησις τοῦ τέλους, οὐ τῶν πρὸς τὸ τέλος). *Expositio fidei*, 2, 22, (PG 94, 944B - 945C) (прев. Васко Цветковски, 2016, 77-78).

(θέληματα) кои се нарекуваат изборни (γνώμηκά). Зашто еден човек сака да живее одделно (од другите), друг – да се занимава со земјоделие, еден – да плива, друг да – одмори... луѓето имаат мноштво изборни волји (γνώμηκα θέληματα). Ние имаме една природна волја – љубов кон животот, или бесмртноста, која сме ја добиле од почетокот.⁷³⁰

Кај свети Јован Златоуст, сосема очекувано, фразите θέλημα φυσικόν и θέλημα γνώμικόν не се среќаваат, затоа што, тие се карактеристични за подоцнежната патристичка мисла.⁷³¹ Меѓутоа, фактот што тој го избегнува користењето на θέλημα во етички контекст, а воглавно, ги користи волевите поими: γνώμη и προαιρέσεις, посредно укажува дека дистинкцијата помеѓу природна волја и изборна волја „имплицитно“ е веќе присутна кај него. Оваа констатација е важна од аспект на дилемата дали добродетелта е својствена на човековата природа. Одговорот на свети Јован, како и на севкупното патристичко предание, е потврден, кога станува за боголиката природа на човекот пред гревопадот. Но, по гревопадот, човековата етичка активност е расколебана помеѓу доброто и злото. Таа подвоеност се случува преку спротивставување на личното γνώμη на θέλημα. Човекот во постгревовната состојба, губејќи ја слободата над изборот, ја добива слободата детерминирана од изборот. Лабилноста на човековото γνώμη и со него поврзаната можност за етички избор, произлегуваат од непознавањето на вистинското добро и присутноста на алтернативата на злото. Затоа, за добродетелниот подвиг на паднатиот човек, примарна важност добива усогласувањето на личното γνώμη со природната волја (θέλημα). Затоа и свети

⁷³⁰ *De definitionibus*, II (PG 28, 540-541). Овој спис, погрешно, му бил препишан на свети Атанасиј Велики (под неговото име го објавува и Мињ, но како *spuria*). Исто така, погрешно му бил препишан и на свети Григориј Ниски. Сличен приказ на значењата на θέλημα среќаваме и во *Патеводител*, изворно дело на свети Анастасиј Синаит. „Волјата е стремеж на умствената и логосната суштина (ουσίας νοεράς και λογικής έφεσις) кон она што и омилено (пријатно, блиско) (πρός τό καταθύμιον). Зашто, очевидно е дека она што е умствено е и волево; волјата, како и дишењето и животот, суштински е присушта на секоја разумна природа. Таа се нарекува волја затоа што заедно со природата силно се устремува кон посакуваното, или поточно, кон добивката (користа) и поседувањето на посакуваното. Волјата се разгледува во своите три вида: божествена волја, ангелска волја и душевна волја. Зашто, самите по себе овие три природи се волеви. Освен тоа, во [Светото] Писмо, ние наоѓаме кажувања и за (други) три видови волји: божествена, природна (или средна) и плотска; последната ја означува гаволската волја. Од Бога создадената, природна волја на човекот е разумно движење на желбениот дел на душата, кое согласно со природата го побудува човекот кон (соединување) со предметот на посакуваното. Божествената волја за човекот е забрзување (έπειξις - засилување) на природната (вродена) и разумна желба (νοεράς ορέξεως) од она што соодветствува на природата кон она што ја надминува природата. А плотската волја е острастено извртување (παράτροπι) на она што ѝ е природно на душата.“ S. Anastasii Sinaitae, *Via Dux*. (PG 89, 61, 64C-D).

⁷³¹ Првенствено, оваа дистинкција се поврзува со свети Максим Исповедник. Но, меѓу мноштвото авторитетни имиња на кои овој богослов се повикува, во својата диотелитиска христологија, е и името на свети Јован Златоуст. И покрај разликите, прозлезени од различниот профил на овие двајца богослови, и пред сè, од различниот историско-богословски контекст на нивната теологија, постои единство во нивната мисла, втемелена во Откровението и преданието на Црквата.

Јован истакнува дека Христос „не дошол да ја разруши (уништи) природата, туку да го исправи (обнови) волевиот избор“ (οὐ γὰρ τὴν φύσιν ἤλθεν ἀνελεῖν, ἀλλὰ τὴν προαίρεσιν διορθῶσαι). Луѓето не се потчинети на порокот, преку сила и нужност, (ὅτι οὐ βία καὶ ἀνάγκη κατεχόμεθα ὑπὸ τῆς πονηρίας), туку доброволно.⁷³²

5.3. Концептуални разлики

Волевите поими за кои стана збор, христијанските автори ги наследиле од античките извори. Иако, нивната индивидуална семантика, самата по себе, во голема мера, е задржана, сепак, во патристиката е променет нивниот контекст. Затоа, посебноста на етичкиот волунтаризам на Златоуст во однос на Аристотел, и воопшто, на античката философска мисла не може да биде согледан доколку се задржиме исклучиво на терминологијата од антрополошко-психолошката сфера. Во споредувањето на антиката и христијанството, наместо парицијалност, е потребен широк, холистички пристап. Посебноста на христијанската етика, vis-à-vis етиката во античката философија, станува јасна само низ призма на личносната онтологија, која претставува *conditio sine qua non* за разбирањето на антрополошките-аретолошки погледи на свети Јован Златоуст.

Албрехт Диле, е критикуван за својата теза, според која, поимот волја не се среќава во антиката. Меѓутоа, неговото согледување е несомнено правилно за тоа дека во библиско-христијанскиот светоглед во прв план е истакната волјата на Бог, неусловена од некаков метафизички поредок, а во случајот со антиката, приматот го има космичкиот ред и поредок, кој претпоставува модел на протолошка онтологија.⁷³³ Во првиот случај, етиката и моралноста на човекот се состојат во сообразување на слободната волја на човекот со волјата на Личносниот Бог, а во вториот, во интелектуалното усогласување со зададениот безличен и логичен поредок, кој е монистичен и не остава онтолошка можност за конкретните личности и нивната

⁷³² *In epistulam ad Romanos*, 11, 2 (PG 60, 486).

⁷³³ Albrecht Dihle, 1982, 4-6, 14. Свети Јован Златоуст, често, говори за хармоничноста на создадениот свет. Сè во него е совршено усогласено до најмала ситница. И сè е создадено заради човекот. (За ова опширно во: *Слово до оние кои се соблазнуваат од несреќите*, Свети Јован Златоуст, 2010, 44-52). Златоустовите осврти на оваа тема може наликуваат на стоичката космолошка телелологија. Меѓутоа, контекстот на неговата мисла е поинаков. Имено, зад космичкиот поредок не стои некакво метафизико начело, туку волјата на личносниот Бог, кој го надминува и кадешто сака и го укинува природниот поредок. Во црковните химни се пее: „Бог идеже хошет, побеждается естества чин: творит бо слика хошет“. Создавањето на светот и воплотувањето Христово се *par excellence* чинови, во кои се покажува слободната волја и љубовта на личносниот Бог. Христо Јанарас, 2000, 138-139.

слобода.⁷³⁴ „Ако светот е неопходна игра на атоми, или непрекината еманација на високото начело или осуштествување на предвечниот план Сè се сведува на тоа, она што било *implicite* подоцна се разоткрива *explicite* – како и во случајот со силогизмот – заклучокот не содржи нешто повеќе од претпоставките. [...] Ако светот како целина има однапред востановена цел, којашто се реализира самата по себе, тогаш животот или би изгубил смисла или личноста би се претворила во призрак (привид).“⁷³⁵

Една од фундаменталните особености на христијанскиот светоглед е учењето за слободната волја на човекот, кошто е непомирливо со детерминизмот, својствен за космолошката онтологија на хелените. Во античката претстава за светот, нужноста (*ἀνάγκη*) не е исклучена ниту на религиско ниту на философско ниво, а слободата на човекот е можна како морално-психолошка или општествена, но, не и како онтолошка категорија.⁷³⁶ И Аристотел кога ја нагласува улогата и знаењето на волевата определеност на човекот не ја разгледува во контекст на поимот на слободната

⁷³⁴ „Таму кадешто отсуствува откровението на слободниот личносен Бог, човекот се обидува својот етички поредок да го ориентира според поредокот на космосот кој го опкружува. Тој, со своето битие е зависен од космичките закономерности, затоа, сосема е разбирливо тоа што за него областа на божественото се слева (соединува) со областа на природното.“ Ганс Урс фон Балтазар, 2007, 81. Теокосмичката етика, карактеристична за хеленската мисла, својата основа ја има во природата. Етичкото добро, по аналогија, се определува со доброто во природата. „Оној кој не знае што е космосот, не знае ниту каде е тој. Кој не знае зошто постои, тој не знае ниту кој е самиот тој и што е космосот. А кој не знае едно од тие две, не може да каже за што го предодредила природата.“ Марко Аврелиј, *За самиот себе*, VIII, 52.

⁷³⁵ Георги Флоровски, 2009, 247. Античката онтологија е протолошка, затоа историјата за хеленските мислителци нема посебно значење. Во неа не може да се случи нешто ново кое веќе не е зададено во почетокот како онтолошка категорија. Повеќе за ова: Georges Florovsky, 1967, 126-127. Христијанскиот светоглед има поинаква перспектива. Протологијата се објаснува со есхатологијата, а не обратно. Есхатолошкиот „крај“ како *нов почеток* е смисла на историскиот почеток. Христијанските отци вистинското постоење и знаење во времето го врзувале со иднината, идниот век, со вечноста. Види повеќе кај Игнатије Мидић, 2009, 5, 24-25; спореди: Мирча Елијаде, 2007, 42-43. За христијаните настаните имаат свое постоење единствено ако се во врска со есхатонот, со Второ Христово доаѓање кое ќе биде проследено со воскресението на мртвите и соединување на Бога и созданието преку Христос. Оттука и гревот иако се случува во историјата е лага (Јов. 8, 44) и нема вистина во себе. Гревот како онтолошко промашување (*ἀλοτυχία*, *ἀστοχία*) е спротивен на природата, (*παρὰ φύσιν*) и претпоставува одбивање да се учествува во Христовиот настан. Тој иако се случил, нема да постои. Игнатије Мидић, 2009, 3-8.

⁷³⁶ Сите сведоштва за стоичкиот поим за слобода се однесуваат на етиката и политиката. Вистински слободен е мудрецот. Вистинската слобода зависи од диспозицијата (*διάθεσις* – расположение) на неговата душа, која е стабилна и се наоѓа во состојба на идеална напрегнатост. На интерно ниво, слободата се поврзува со *ὀρθή δόξα* и со господарането над страстите, а на надворешно ниво, слободен е оној кој не може да биде поткупен или уценуван да дејствува онака како што не сака. Susanne Bobzien, 1998, 340. Зенон во својата *Држава* „само доблесните луѓе ги нарекува граѓани, пријатели, роднини и слободни“ Диоген Лаертиј, VII, 31. Според Епиктет, „боговите направиле да зависи од нас најдоброто од сè, и најглавното – правилното ползување на претставите (*ταῖς φαντασίαις*), а сè останато не зависи од нас (*τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐφ' ἡμῖν*)“. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, I, 1, 7. Епиктет прв од стоиците започнал да ја користи карактеристичната фраза „ἐφ' ἡμῖν“. Но идејата за поврзувањето на слободната волја, поточно, на доброволноста, со она што зависи од човекот е веќе присутна кај Аристотел.

волја.⁷³⁷ Според зборовите на Гатри, „кај Аристотел нема ништо од философската дебата за слободата волја и детерминизмот, која, како што се чини, првпат, се појавила со епикурејците... Неговиот интерес поскоро е насочен кон откривањето на проблемот, според кој критериум едно делување го нарекуваме доброволно, а друго, пак, неволно, за на тој начин да се постави прашањето за моралната одговорност за нашите дела, нешто што има практични последици“.⁷³⁸ Но за етичкиот волунтаризам на свети Јован поимот за слободната волја на човекот и отфрлањето на концептот на детерминизмот имаат пресудно значење. Тој во посебен циклус проповеди (*Шест беседи за судбината и промислата*) говори за неусогласивоста на христијанската вера со судбината.⁷³⁹ За стоиците, со чиешто етичко учење се поврзува етиката на свети Јован, поимот *πρόνοια* е изедначен со поимот судбина.⁷⁴⁰ Но за свети Јован Златоуст прифаќањето на учењето за судбината води кон пасивизација на човекот и обесмислување на каков било човечки труд и подвиг не само во областа на моралното делување, туку во која било друга област. За него, како христијански мислител, стоичкото тврдење дека добродетелта зависи од човекот во свет во кој е владее апсолутна предестинација е крајно неприфатливо.⁷⁴¹ Во христијанската мисла, Божјата промисла (*πρόνοια*), иако е во согласност со природа на созданието, сепак, не му се наметнува метафизички на

⁷³⁷ „Претпоставката дека Грците цело време морале да размислуваат за луѓето како за битија кои имаат слободна волја, во денешни дни, се чини, навистина, чудна. Ако погледнеме во грчката литература од Хомер па наваму, многу подоцна после Аристотел, нема да пронајдеме каква било трага од алузија, уште помалку директно спомнување на слободната волја. Ова е уште позабележливо, зашто Платон, делумно и Аристотел, имале многу поводи за разгледување на слободната волја. Но, во нивните дела нема ни знак за такво нешто. Научниците го забележале ова со извесна недоумица. Но, тоа не влијаело тие да го претстават она што, всушност, било очигледен заклучок, имено, дека Платон и Аристотел сè уште немале концепт за слободната волја и токму поради ова и не зборувале за слободната волја.“ Michael Frede, 2011, 2.

⁷³⁸ W. K. C. Guthrie, 1981, 361. „Аристотел никогаш не се вмешува во загатките на современите философи околу слободната волја.“ Alasdair MacIntyre, 1996, 70. Постојат автори кои застапуваат спротивен став. На пример, Абдусалам Гусејнов, руски академик и специјалист по античка етика, пишува: „Аристотел стои во изворите на плодотворната и секогаш општо признаена научна традиција, која ја поврзува специфичноста на моралноста со слободната волја. Уште поважно, тој внесува во поимот на слободната волја јасна и длабока смисла. За него, слободната волја означува преовладување на разумот, на правилното расудување во противречивата структура на човековата мотивација.“ А. Гусејнов, 2003, 164-165. За севкупната античка мисла слободата на човекот се поврзува исклучиво со разумот.

⁷³⁹ Свети Јован Златоуст, 2010, 7-33.

⁷⁴⁰ Хрисип, Посејдониј Зенон и Боетос „велат дека сè настанува според судбина“ (*καθ' εἰμαρμένην δὲ φασὶ τὰ πάντα γίνεσθαι*). „Стоикот Зенон, [...] ја нарекува судбината движечка сила на градивото (вештеството) (*δύναμις κινήτικὴ τῆς ὕλης*), која може подеднакво да се именува и промисла и природа.“ SVF I, 176; спореди: SVF II, 913. За стоичкото и христијанското поимање на промислата, погледни: Volfhart Panenberg, 2003, 71-73.

⁷⁴¹ „Според стоиците, секое дело, дури и најбезначајниот детаљ од секојдневниот живот, е предодреден по природа или со судбината на истоветен начин како и природните појави. Слободата на изборот, одговорноста, и следствено, моралот постојат само во однос на човечката свест. Како битие обдарено со разум, човекот е способен да ја разбере строгата и универзална детерминација, како совршено рационална и полезна.“ Albrecht Dihle, 1982, 41.

човекот и не ја укинува неговата слобода. Бог во своето промислително делување, секогаш, ја зема предвид човековата слободна волја, иако, таа не секогаш е согласна со Божјата волја.⁷⁴² Божјата промисла е предлог и повик, упатен до човекот и е израз на Божјата љубов и снисходење (συγκατάβασις) кон човекот. Последниот поим, особено, често, се среќава во делата на свети Јован и всушност, тој е најаслужен за неговото стандардизирање (утврдување) во патристичкиот речник, како посебен богословски поим.⁷⁴³ Овој израз во секојдневниот говор има негативна конотација (попуштање, слабост и недоследност). Но, свети Јован, воглавно, го користи во позитивна смисла, во различни контексти, пред сè за да го објасни Божјиот однос кон човекот и светот.⁷⁴⁴ Со него се означува постапноста и методологија на Божјата педагогија, Божјо откровение во целина, чијашто цел е постепено издигнување на човекот кон височините на

⁷⁴² „Пред сè библиското изложување е драматично изложување: тоа во потполност се состои од неочекувани настани, од сензационални предавства, победи, или падови, и непредвидливи измени на судбината. Човекот од почетокот се бунтува против својот Творец, кој го обдарил со својот благослов, а во текот на историјата на Израилот наидуваме на цела низа разнородни пресвртници, во кои, Божјата благодат е вткаена во човековата неблагодарност и во минливите триумфи на добрината, во личноста на неколкумина праведни луѓе. [...] Оваа драма се забележува скоро на секоја страница од Светото Писмо и таа, воглавно, се одигрува помеѓу тројца чинители: Бог, човек и кнезот од овој свет. Нејзините главни личности не се системи и идеи, туку живи битија, а тоа ги објаснува нејзините подеми и падови, нејзината драматична карактеристика.“ Јован Мајендорф, 1985, 148.

⁷⁴³ Именката *συγκατάβασις* и глаголот *συγκαταβαίνω* – (слегувам заедно, се спуштам, се согласувам, совпаѓам), според пребарувањето во *Tesaurus Linguae Graecae* се среќаваат повеќе од 500 пати, околу 280 случаи се од беседите на свети Јован Златоуст. Присутноста на лексемата *συγκατάβασις* е поголема во христијанската, одошто, во античката литература. Поопширно за христијанската употреба на *συγκατάβασις*, погледни: Екатерина Дамянова, (2009), 61-72.

⁷⁴⁴ Свети Јован, осврнувајќи се на текст од книгата на пророкот Исаија (6, 1-2), говори: „Што е снисходењето? Кога Бог се јавува не онаков каков што е, туку се покажува себеси толку колку што оној што го созерцува него е подготвен за тоа, приспособувајќи го покажувањето на своето лице кон немоќта на оние кои гледаат.“ *Contra Anomoeos*, 3, 3 (PG 48, 722). „Зашто снисходењето било појавување, но не точно покажување на предметот.“ (“Ὅτι γὰρ συγκατάβασις τὸ φαινόμενον ἦν ἀλλ’ οὐκ ἐπίδειξις τοῦ πράγματος ἀκριβής) *Ad Theodorum lapsum*, 1, 11 (PG 47, 292). Во Стариот завет „ангелите и самиот Бог често се јавувале на земјата во човечки облик, но тоа јавување не било со вистинско тело, туку снисходење.“ (τὸ δὲ φαινόμενον οὐκ ἦν σαρκὸς ἀλήθεια, ἀλλὰ συγκατάβασις) *Contra Anomoeos*, 7, 4 (PG 48, 765). Според свети Јован, присуството на бројните антропоморфизми во Библијата, кои му се препишуваат на Бога, се, всушност, плод на Божјото снисходење кон човекот, а не се својствени за него и неговата природа. Во Стариот завет не била барана од Јудејците совршена мудрост и биле допуштани мноштво снисходења. *Ad populum Antiochenum*, 19, 4 (PG 49, 195). И виде Бог дека е добро светлината – Бог уште пред создавањето на светот знаел дека созданието е добро. Но ова го запишал пророкот Мојсеј „снисходејќи кон човековиот обичај (навика)“ (πρὸς τὴν συνήθειαν τὴν ἀνθρώπινην συγκαταβαίνων). *In Genesis*, 3, 3 PG 53, 35; види: *In Genesis*, 4, 4 (PG 53, 43). Христос говорел соодветно на човечкиот обичај, но не целосно човечки, туку и богоприлично. Тој, од една страна, им снисходел на слушателите, а од друга, ја запазил точноста на догмите. *Contra Anomoeos*, 7, 4 (PG 48, 761). Божјото снисходење се однесува, првенствено, на благодатното откривање на Бог, кој според својата суштина е апсолутно непознатлив, но им снисходи на луѓето и им се открива преку своите несоздадени енергии. Панајотис Христу, со право, забележува дека *συγκατάβασις* треба да се разбере како сининим за *θεοφάνια*. П. Михайов, (2007), 59-67.

благодатниот живот.⁷⁴⁵ Врвот на Божјото снисходење кон човекот е воплоетувањето на Втората Ипостас од Света Троица – Синот Божји.

Безличниот апсолут или метафизички принцип, без разлика како ќе биде замислен и именуван, не може да му „снисходи“ на човекот, уште помалку да се „жртвува“ за него. Христијанската добродетел, кај свети Јован Златоуст, заснована на личносната онтологија, е човеков одговор на Божјата љубов и добродетелства, покажани во делото на спасението.⁷⁴⁶ Затоа, за христијанскиот етос, чиј егзегет е свети Јован, особено важно значење има библиската историја, затоа што во неа, преку конкретни настани е покажана Божјата спасителна промисла за човекот и светот.⁷⁴⁷ За свети Јован сеќавањето на она што Бог го направил и не престанува да го прави за човештвото во целина, но и за секој човек поедничено, христијаните ги упатува на благодарението на Бога. Благодарението, според светителот, пак го дава главен стимул за добродетелниот живот на христијаните. Доколку човекот „точно и благоразумно го испита (разгледа, истражи)“ секој Божји чин, секое негово делување во историјата на човештвото, ќе види дека сè е „исполенето со многу мудрост, многу грижа, многу човекољубие. Да му заблагодариме Нему (на Бога, б.м.) за сето тоа и да бидеме благоразумни кон оној кој ни направил толку добра. Зашто, Он од нас не бара нешто

⁷⁴⁵ „Божјото откровение не е статична сума на безлични догматски и етички вистини, туку педагошко и динамично пројавување на Божјата љубов.“ Георгиос Мандзаридис, 2011, 61.

⁷⁴⁶ Свети Јован, говореќи за спасителната икономија на Бог, која кулминира со *ἀνακεφαλαίωσις* возглавувањето (соединувањето) на сето созданието во Богочовекот Христос, истакнува: „Па така, откако сме се удостоиле со таков дар, таква чест, такво човекољубие, да не го посрамиме Благодетелот, да не ја направиме таквата благодат некорисна, туку да покажеме ангелски живот, ангелска добродетел и образ на живеење.“ *In epistulam ad Ephesios*, 1, 4 (PG 62, 16).

⁷⁴⁷ Прифаќањето на дуалистичкиот став дека материјата е средиште на злото, подрабира исклучување на можноста за дејствување на Бог во историјата. Не само видливиот свет, туку и *просторот* на времето не е достоин за Божјото непосредно дејствување. Негативниот став кон историјата, во хеленската мисла, е, особено, карактеристичен за неоплатонизмот. Јован Зизиулас, 2008, 127-128. Но, христијанската вера, иако, има нагласено есхатолошки карактер, сепак, не заговара бегство од историјата. Таа, во својата средба со дуалистичкиот антиисторизам на хеленизмот, требало да го одбрани својот историски карактер. Христијанската вера е втемелена на конкретни историски настани. „Освен трансцендентноста, слободата и личносниот карактер на Бог, третиот аспект од (христијанското, б. м.) учење за Бог, е историскиот карактер на Божјото откровение. Бог се открива себеси и е спознаен преку неговата вклученост во историјата, а не преку набљудување на природата или космосот.“ John D. Zizoulas, 2008, 42. За ова, исто така: Georges Florovsky, 1976, 24-25. Вечниот Син Божји со своето воплоетување стана реална историска личност, без да престане да биде вечен. „Сега се раѓа Вечниот и станува тоа што не бил, бивајќи Бог, Он станува човек, но не престанува да биде Бог.“ Свети Иоанн Златоуст, 1900 (2) 692. „Со вополотувањето темелно се преуредуваат односите помеѓу Бог и творението.“ Јован Мајендорф, 1985, 149. Со овој фундаментален чин на Божјиот домострој историјата е „отворена“ за вечноста. Променливоста и пропадливоста се својствени за историската егзистенција. Но, поврзувањето на историјата со вечната вистина е можно поради можноста за личносната заедница на луѓето со Бог, во Црквата. Според христијанскиот светоглед, битието и вистината за битието (онтологијата) на создадениот свет се можни, само преку благодатното заедничарење со Бог, кое започува во историјата. Темел за ова е христологијата. За ова погледни: Максим Васиљевиќ, (2007), 30-36; Игнатије Мидић, 2008, 69-73; 2009, 105-107.

тешко, туку само тоа, да ги исповедаме толкуте добротинства и за нив да му вознесеме благодарее, не затоа што Он самиот има потреба од тоа, Он од ништо нема потреба, туку ние; за да се воспитиме и да го привлекуваме кон себе Давателот на добрата и да не бидеме неразумни, туку да покажеме добродетел достојна за добротинствата и толкавото (негово) грижење (за нас).“⁷⁴⁸ Во приведниот текст се забележува дека човековата благоразумност, (εὐγνωμοσύνη) не е ограничена или сведена само на индивидуалното умно просудување на одредени морални начела и ситуации, туку е ставено во корелација со историјата на Божјиот домострој, и ја претпоставува човековата вера во Бога. На фонот на личносната онтологија, γνώμη, βούλευσις, προαίρεσις, како и поимите човек и добродетел, добиват релационен карактер. Нивниот статус бива одредуван и вреднуван преку човековата вера во Бога, разбрана не просто како верување, туку како онтолошки чин на стапување во личносна заедница со Бог.⁷⁴⁹

Како што покажуваат современите истражувања, во античката философија, волевата активност на човекот, најтесно, се поврзува со разумот. Оттука и човековата слобода, онака како што е замислена, на пример, кај стоиците, е ограничена во доменот на интелектуалното спознание. Идејата за поврзувањето на волјата и слободата на човекот со неговата разумност, како што веќе беше напоменато, не е туѓа ниту на патристичката мисла. Но, кај светите отци, човековата логосност не се редуцира, исклучиво, на нејзиниот интелектуален аспект, туку и се однесува и на способноста за самоодредување на човекот за вечна заедница со Бога, коешто, пак, не е условено од

⁷⁴⁸ „ἀκριβῶς ἐξετάζοι καὶ εὐγνωμόνως, πολλῆς γέμει σοφίας, πολλῆς κηδεμονίας, πολλῆς τῆς φιλανθρωπίας. Ὑπὲρ δὴ τούτων πάντων εὐχαριστῶμεν αὐτῷ, καὶ εὐγνώμονες γενώμεθα περὶ τὸν τοσαῦτα ἡμᾶς εὐρηγητότα. Οὐδὲ γὰρ βαρὺ τι καὶ ἐπαχθὲς ἐπιζητεῖ παρ' ἡμῶν, ἀλλ' ἢ τὸ ὁμολογεῖν μόνον τὰς τοσαύτας εὐεργεσίας, καὶ τὰς ὑπὲρ τούτων αὐτῷ εὐχαριστίας ἀναφέρειν· οὐκ ἐπειδὴ αὐτὸς δεῖται τούτου· ἀνευδεῖς γὰρ ὑπάρχει· ἀλλ' ἵνα ἡμεῖς παιδευώμεθα τὸν χορηγὸν ἐπισπάσασθαι τῶν ἀγαθῶν, καὶ μὴ ἀγνώμονες γενώμεθα, ἀλλ' ἀξίαν τῶν εὐεργεσιῶν καὶ τῆς τοσαύτης κηδεμονίας τὴν ἀρετὴν εἰσφέρωμεν.“ *In Genesim*, 9, 4 (PG 53, 80). Спореди: *Ad Stagirium a daemone vexatum*, 1, 5 (PG 47, 437). Свети Јован за благодареењето говори како за најголема жртва и совршен принос кој прави човекот да има смирение и да ја осознае сопствената ништожност, потребата од заедницата со Бог. Автентичниот христијанскиот етос е евхаристиски (благодарствен). Центар на христијанскиот живот е Евхаристијата.

⁷⁴⁹ Владан Перишиќ, 2009, 149-150. Преку верата, во Црквата, како тело Христово, верниците според благодатта, се вклучени во синовскиот однос кон Бог Отец, кој Христос го има предвечно како Син Божји. John D. Zizoulas, 2008, 25-27. Особено е важно да се нагласи дека од личносната онтологија произлегува епистимолошко-гносеолошка претпоставка, која не е својствена за античката философија. Имено, во светлината на библиското откровение, вистината не се поистоветува со вечните идеи или вечните начела, туку со личноста, а спознанието не е само рационално, туку личносно-дијалогско заедничарење во слобода и љубов. Спореди: Вернер Бајервалтес, 2009, 39-42. Верата својот совршен израз го има во љубовта, а во христијанската гносеологија, љубовта и знањето се поистоветени (1 Јован 4, 7-12). Спореди: Петар Хр. Илиески, 1999, 118-119, 235-243. Поопширно за христијанската гносеологија: Јустин Поповиќ, 1987, 50-68, 98-100, 149; Вера Георгиева, 1991, 328-337.

интелектуалното спознание.⁷⁵⁰ Ова согледување станува јасно и прифатливо, само, доколку, се прифати ставот дека личноста на човекот не е сведлива на својата сопствена природа. Според личносната онтологија, како на тријадолошко и христолошко ниво, така и на антрополошко, личноста има извесен онтолошки примат над својата сопствена природа. Имено, личноста, како имател и носител на својата природа, не е детерминирана целосно од нејзините ограничувања. Во случајот со човекот, тоа се однесува и на разумната способност, која е инхерентна на неговата природа. Затоа, поврзувањето на слободата на човекот исклучиво со разумот, погледнато од христијанска перспектива, е премногу ограничена претстава за човековата слобода. Како што веќе видовме, свети Јован, согласно христијанското предание, човековата самовласност ја поврзува со спасението на конкретните личности, а со тоа, слободата, освен морално, има, првенствено, онтолошко значење. Имено, човекот како самовластен, има можност, преку заедницата со Бога, да биде конститутивен фактор во одредувањето на своето сопствено добробитие и вечнобитие. Тој, како „незавршено битие“, според својата самовласност и слобода има можност да биде сотворец на својот Творец во однос на сопственото битие. Слободата на личноста, за патристичкото предание, е разбирлива од есхатолошко-сотириолошка перспектива.

⁷⁵⁰ Чинот на вера, иако не го исклучува рационалниот аспект, сепак, во крајна линија, тој не е условен од рационалното спознание. Верата претставува акт на слободната волја на човековата личност. Нејзин слободен одговор на Божјиот повик. Класичен библиски пример е примерот со старозаветниот патријарх Авраам. „Кога Авраам бил стар и поради длабоката старост умртвен за раѓањето на деца, нему како и на мртов човек му недостасувале животни сили за да стане татко.... притоа за сопруга ја имал Сара, понеплодна и од камен, Бог му ветува дека ќе биде татко на потомци кои со своето мноштво ќе го надминат свезденото мноштвото. [...] Авраам го прифатил она што му е речено, поверувал на ветувањето, не допуштајќи збунетоста да ги поколеба неговите мисли, сметал дека силата на Оној, кој му дал ветување, е достојна за довербата.“ Свети Јован Златоуст, 2010, 53. (*Слово до оние кои се соблазнуваат од несреќите*, 11).

5.4. Аретолошки мотиви и цели

Според зборовите на Берtrand Расел, „етичките теории може да бидат поделени на две класи, во зависност од тоа дали добродетелта ја разгледуваат како цел или средство.“⁷⁵¹ Од оваа поделба произлегува опозицијата помеѓу автономната и хетерономната етика. Аретологијата кај свети Јован Златоуст, како и воопшто, во христијанското источно предание, бивајќи заснована на личносната онтологија и имајќи ја богочовечката синергија за свое основно начело, излегува надвор од класификацијата на автономни и хетерономни етички концепти. Но, и етичките теории во античката философија, исто така, не можат, во строга смисла и еднозначно, да бидат сместени во еден од двата етички модела. Меѓутоа, кај нив, преовладува тенденцијата кон етичката автономија. Класичен пример во антиката за наклонетост кон овој етички концепт среќаваме, првенствено, кај Аристотел. Неговата етика, иако, има полисен карактер, сепак, во своите највисоки достигнувања е автономна. Имено, човекот треба да делува доблесно заради самото доблесно делување, односно заради самата доблест, а не заради некоја друга цел, на пример да се помогне на другиот.⁷⁵² Токму во тоа се состои човековата евдајмонија, како врвно добро и финална цел, која најнепосредно е поистоветена во најголема мера со дијаноетичките доблести односно со умствената (теоретска) дејност.⁷⁵³ Во истата автономна насока е развиена и етиката на стоиците. И кај нив доблеста е цел самата по себе. Таа е доволна самата на себе, додека, социјално-политичкиот ангажман или грижата за другиот човек се второстепени.⁷⁵⁴ Телеологијата и аксиологијата кај стоиците се определуваат една со друга. Целта е доброто, а доброто

⁷⁵¹ Bertrand Russell, 1945, 178. Во случајот со автономната етика „законот“, врз кој се заснова моралната оценка на човекот, произлегува од самиот него, без посредништво на каков било надворешен авторитет. Додека, пак, во хетерономната етика моралниот „закон“, кој го условува формирањето на моралните оценки, не произлегува од самиот човек, како дејствувачки субјект, туку од некаков надворешен авторитет со религиозен или општествен карактер. Повеќе за ова: Георгиос Манзаридис, 2011, 100-103.

⁷⁵² Roger Crisp, 2005, 121. Доктрина на Аристотел, за добродетелта како средина (*μεσότης*), определена во однос на „нас самите“ (*πρὸς ἡμᾶς*) и конкретните случаи (*EN*, 1106b - 1107a) ја истакнува улогата на разборитиот (*ὁ φρόνιμος* - расудливиот) човек како „закон“, автономно начело во доблесното дејствување. „Милостивиот и слободен човек е оној кој има закон во себе“ (*ὁ δὴ χάριεις καὶ ἐλευθέρως οὕτως ἔξει, οἷον νόμος ὦν ἐαυτῷ*). *EN*, 1128a.

⁷⁵³ „Од сите дејности на душата, умствената дејност е најчиста и самодоволна; тоа значи дека во таа дејност ние немаме потреба од надворешна помош. Нејзината смисла е во неа самата.“ Витомир Митевски, 2008, 48. Според Б. Расел, етичките доблести кај Аристотел имаа улога на средства, а дијаноетичките (умствените) се цел. Bertrand Russell, 1945, 179.

⁷⁵⁴ *EN*, 1115b 12-13. Поради поистоветувањето на добродетелта и среќата, етиката на Аристотел и на стоиците асоцира на учењето на Емануел Кант за автономија на моралниот закон. Според Кант, постапката има морална вредност, доколку е мотивирана од почитувањето на моралниот закон во човекот. За ова погледни: Roger Crisp, 2005, 119; А. А. Столяров, 1995, 181, 373.

е единственото нешто кое се избира заради него самото.⁷⁵⁵ Исто така, и аретологијата на Платон во својата основа е автономно поставена. Имено, според него „суштествен услов за човековата среќа е неговата морална и духовна состојба, неговата добродетел. Зашто, во својство на убавина и здравје на душата, добродетелта е и непосредно самото блаженство“.⁷⁵⁶ Меѓутоа, во својот *τέλος*, аретологијата на Платон, условно кажано, придобива хетереномен карактер. Тоа е така, затоа што доблесното делување на човекот е мотивирано од дуалистичката сотирологија, чија крајна цел е ослободувањето на душата од телото и од материјалниот свет и нејзино асимилирање во првобитното духовно единство.

Наклонетоста кон етичката автономија на античките философи е разбирлива од аспект на ставот за онтолошката заснованост на добродетелта во битието на човекот, односно во неговиот најдобар дел – разумот, според кој, тој е сингенијален со она што е вечно и постоечко самото по себе. Доблеста му е присушта на човекот како разумно суштество.⁷⁵⁷ Меѓутоа, отсуството на онтолошкото поимање на личноста во антиката сериозно ја доведува во прашање автономијата на човекот. И на космолошко и на полисно ниво, поединецот е заради целината, а не обратно. На фонот на онтолошкиот монизам не може да биде изведен поинаков заклучок. Па така, погледнато од аспект на човековата личност, етиката во античката философија, иако, според својата основна тенденција е автономна, но, според својата завршница е хетерономна. Според христијанскиот светоглед, доколку не постои можност за лична бесмртност на човекот, како интегрална целина од душа и тело, тогаш не може да стане збор за автономија на човекот, во вистинска смисла.

Хетерономијата е особено својствена за религиозниот тип етика. Феноменот на религијата е втемелен на дихотомијата „сакрално – профано“. Во таа смисла, религијата во својата основа подразбира постоење на одреден дуалитет, кој треба да биде надминат. Начинот за неговото надминување, освен сакралните чинови, е и определено етичко однесување мотивирано од „овдешна“ или „задгробна“

⁷⁵⁵ „Тὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινὰ φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἐξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὐσὴ ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.“ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, VII, 89. „Доблеста е ускладена состојба [со природата] и таа се избира поради самата себе, а не поради некаков страв, надеж или некоја надворешна причина. Во неа се содржи среќата, бидејќи таа ја наведува душата на усогласување на целиот живот.“ (прев. Ема Андоновска, 2004, 305). Спореди: *SVF* I, 554; III, 55, 743.

⁷⁵⁶ Едуард Целлер, 1996, 125; спореди: Plato, *Respublica*, 354 a.

⁷⁵⁷ „Конечната цел – да се живее согласно со природата, а тоа е исто што и да се живее согласно добродетелта, зашто самата природа нè води кон добродетелта.“ *SVF* I, 179; Diogenes Laertij, *Vitae philosophorum*, VII, 87.

сатисфакција.⁷⁵⁸ Но христијанската вера не е ниту дуалистичка ниту монистичка.⁷⁵⁹ Таа не може да биде сместена во религискиот оквир, сочинет од дихотимијата „свето - профано“.⁷⁶⁰

Во Златоустовата аретологија може да се сретнат елементи кои упатуваат на автономата или хетерономната опција, но како што ќе видиме, таа во строга смисла не припаѓа на ниту една од нив. Ова согледување ќе го илустрираме со неколку извадоци од неговите беседи. „Вообичаено, поголемиот дел од луѓето се привлечени кон добродетелта, не толку од ветувањето за добрата, колку од стравот од страдањата, но апостолот (Павле, б.м.) ги упатува Римјаните и кон обете нешта. Така и Бог не објави само царство, туку и заплаши со геената. И пророците на тој начин им проповедале на Јудејците, секогаш присоединувајќи ги кон добрата и казните. Поради ова, и апостолот

⁷⁵⁸ Според христијанскиот светоглед, дихотимијата „свето-профано“ не е својствена за човекот пред гревопадот. Таа, како и религиозните култови, кои неуспешно се обидуваат да ја надминат, се појавуваат после човековиот гревопад. За црковното предание оваа дихотимија е конечно надмината во Богочовекот Христос, во чијашто личност се соединети божјата и човечката природа. Кирче Трајанов, 2020, 206-207; 212-21; 317. Меѓутоа, единството со Бог зависи и од личниот подвиг на христијанинот. „За чистите сè чисто, а за осквернетите и неверните нема ништо чисто, ним им се осквернети умот и совеста.“ (Тит 1, 15).

⁷⁵⁹ Во христијанското предание нема место за онтолошкиот дуализам, затоа што злото нема своја сопствена онтологија. Но, тоа, иако, нема онтолошка основа, сепак, претставува онтолошка опасност. За ова: Georges Florovsky, 1976, 81, 84; Стефан Санџакоски, 2012, 135, 138. Во христијанската мисла може да стане збор само за таканеречниот *аскетски дуализам*, кој не претставува антитеза помеѓу материјата и духот, туку помеѓу добродетелта и порокот, животот и смртта. Христо Јанарас, 2005, 34, 106. Дуализмот е туѓ на христијанската антропологија. „Меѓу телото и душата се наоѓа тесна врска која Создателот ја устроил, за никој да не помисли да го мрази своето тело.“ Свети Иоанн Златоуст, 1904 (1) 411. Свети Јован нагласува дека и после падот во грев, телото не е причина за злото. Душата е одговорна за постапките на телото. Телото страда, затоа што душата згрешила. Ако душата дејствува праведно, тогаш и телото ќе учествува во нејзината слава. Толкувајќи ги апостолските зборови (2 Кор. 5,4) свети Јован говори: „Ние не воздивнуваме за да се ослободиме од телото, затоа што не сакаме да се соблечеме од себе, но само сакаме да се ослободиме од пропадливоста која се наоѓа во него.“ Свети Иоанн Златоуст, 1904 (2) 563. Телото е потчинето на душата. Тоа е само инструмент на душата, кој ги изразува нејзините енергии (дејствија). Свети Иоанн Златоуст, 1903 (2) 638-639. Односот меѓу телото и душата светителот го изразува преку споредбите, „коњ и јавач“, „кораб и кормилар“, „слугинка и господар“ „китара – музичар“. *In epistulam ad Romanos*, 13, 1-2 (PG 60, 509-510). Телото „служи како средство за порок или за добродетел“, а „на окоето му е својствено да гледа, а не да гледа лукаво, според лукавството на слободниот избор (προαίρεσις).“ *In Matthaеum*, 55, 3 (PG 57, 544). Свети Јован говори за кастрацијата како за ѓаволско дело, чија цел е понижување на Божјото создание, односно прифаќање дека телесната природа е зла. Исто така, од оваа ѓаволска измислица произлегува и отфрлање на слободната волја и одговорноста на човекот и прифаќање на учењето за судбината. „Некои говорат дека похотта (ἐπιθυμία – страсната желба) произлегува од мозокот, други, пак, - од бедрата; јас пак велам дека таа произходи, не од некои други извори, туку, од разузданата (невоздржаната) волја и од неодговорната (нетрезвената) мисла (ἀπὸ ὑνώμης ἀκολάστου καὶ διανοίας ἡμελημένης). Ако волјата е целомудрена, тогаш од природните движења нема никаква штета (κἀν αὐτῇ σωφρονῆ, τῶν φυσικῶν κινήματων βλάβος οὐδέν). За ввнусите да говориме како за оние кои напрасно се скопат, ако во своите помисли не се целомудрени.“ *In Matthaеum*, 62, 3 (PG 57, 600). „Во човекот има друго начело (ἀρχή) на порочноста, кое не зависи од членовите кои се управувани (οὐκ ἀπὸ τῶν ἐνεργουμένων μελῶν), туку „од дејствуваачките помисли“ (ἀπὸ τῶν ἐνεργούντων λογισμῶν). *In epistulam ad Romanos*, 13, (PG 60, 498).

⁷⁶⁰ Црквата посветила многу време и енергија во борбата со монофизитизмот, кој е монистички и со несторичанството кое е дуалистичко. Учењето за воплотувањето Христово е основа за надминувањето на дуализмот и монизмот, како две доминантни онтолошки концепции.

Павле го разообразува словото (ποικίλλει τὸν λόγον), но не без основа, туку прво, ги изложува пријатните, а потоа, непријатните нешта, покажувајќи дека првото е дело на првичната волја (план, замисла) на Бога, а последното зависи од порочноста на оние кои се неработливи (рамнодушните).⁷⁶¹ На друго место, светителот, списокот на мотиви за добродетелен живот, го проширува, притоа, изоставајќи го делувањето поради страв од казната, како најнизок мотив. „Ако расудиме добро, треба да го извршувме милосрдие то само поради тоа што тоа е прекрасно дело и поради сострадањето со нашите браќа, а не заради ветените добра од Владиката. Но, доколу не сме во состојба да мислиме возвишено, тогаш, барем да го извршуваме милосрдие то заради награда, но притоа, не барајќи слава од луѓето [...] И ова да го запазуваме, не само во однос на милосрдие то, туку и во однос на секое духовно дело, ништо да не правиме за човечка слава, бидејќи ќе немаме никаква полза ниту од постот, ниту од молитвата, ниту од милосрдие то, ниту од другите дела ако ги извршуваме не заради Едниот, кој го знае она што е тајно и скриено во длабочината на нашата душа.“⁷⁶² Од приведените текстови може да се формира претстава за аксиолошката лествица на христијанската аретологија за која говори Златоуст: 1) стравот од вечните казни; 2) вечната награда од Бога; 3) самото добродетелно дело, бидејќи е прекрасно; 4) сострадањето односно љубовта кон ближните; 5) љубовта кон самиот Бог.⁷⁶³ Оваа градација на етичките мотиви соодветствува на различните нивоа на духовно-моралната состојба на христијаните. Во патристичкото предание се среќава општ топос, кој, со јазикот на Библијата, говори за три состојби: *слуга* кој делува поради страв од казна, *наемник* заради награда и *сино*т Божји - од љубов кон Бога.⁷⁶⁴

⁷⁶¹ „Ἐπειδὴ γὰρ ὡς τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρώπων οἱ πλείους οὐχ οὕτω τῆ τῶν χρηστῶν ἐπαγγελία, ὡς τῷ φόβῳ τῶν λυπηρῶν πρὸς τὴν ἀρετὴν ἔλκονται, ἐκατέρωθεν αὐτοὺς ἐπισπᾶται. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Θεὸς οὐ βασιλείαν ἐπιγγείλατο μόνον, ἀλλὰ καὶ γέενναν ἠπειλίησε· καὶ οἱ προφῆται δὲ τοῖς Ἰουδαίοις οὕτω διελέγοντο, τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς ἀναμιγνύοντες διηνεκῶς. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος οὕτω ποικίλλει τὸν λόγον, οὐ μὴν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὰ χρηστὰ τίθησι πρῶτον, καὶ μετὰ ταῦτα τὰ λυπηρὰ, δεικνὺς ὅτι ἐκεῖνα μὲν τῆς προηγουμένης τοῦ Θεοῦ γνώμης ἐστὶ, ταῦτα δὲ τῆς τῶν ῥαθυμούντων πονηρίας.“ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, 3, 1 (PG 60, 411); спореди: *In epistulam ii ad Corinthios*, 30, 3 (PG 61, 608).

⁷⁶² *In Matthaеum*, 63, 2 (PG 57, 605). Свети Јован, за славољубието (κενοδοξία - суета) говори како за едно од најголемите зла, кое на човекот му нанесува огромна штета по однос на неговото психичко и телесно здравје, но кое води и кон вечната смрт. „Кажи ми зошто бараш пофалби од луѓето? Зарем не знаеш дека таа пофалба, исто како и сенката или нешто поништожно, се разлива по воздухот и исчезнува? [...] Ако правиме нешто добро, не само заради исполнување на заповедта на нашиот Господ, и за да му бидеме познати само нему, залудно се трудиме, лишувајќи се од плодот (на доброто дело, б.м.).“ *In Genesim*, 5, 6 (PG 53, 53).

⁷⁶³ Богољубието и човекољубието се највозвишени и се меѓусебно неразделни. Затоа, тие може да се сметаат како еден мотив. Погледни: *Joannes Chrysostomus, In Matthaеum*, 71, 1 (PG 58, 661).

⁷⁶⁴ „Зашто видов три степени реда (степените) на оние кои се спасуваат: робство, наемништво и синовство. Ако си роб, исплаши се од ударите. Ако, пак, си наемник – гледај само да добиеш. Ако, пак, си над нив, и навистина си син, - почитувај го Отецот. Прави го доброто, зашто доброто е потчинувањето

Според свети Јован, љубовта е „извор на сите добра“ (ή πηγή τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων)⁷⁶⁵. Таа е над сите благодатни дарови и чуда. Светителот, врз основа на новозавените сведоштва, истакнува дека „од сите добра, таа (љубовта, б.м.) е највозвишена, дека е нивен корен, извор и мајка, кога ја нема неа, нема никава корист ни од останатите добра. [...] на оној кој неа ја стекнал, не му недостасува ниту еден дел од философијата, туку ја поседува целосната добродетел совршено и во полна мера, додека, оној кој ја нема (љубовта) е лишен од сите добродетели.“⁷⁶⁶ Свети Јован нагласува дека „љубовта е почеток и крај на секоја добродетел“ (Καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος ἀρετῆς ἀπάσης ή ἀγάπη).⁷⁶⁷

Главна одлика на христијанскиот живот е љубовта кон другиот. „Повеќе од сè, својствено на христијаниот (ἴδιον Χριστιανῶ) е да не ревнува за себе, туку за другите.“⁷⁶⁸ За христијанскиот етос, богољубието и човекољубието се неразделни. „Како што, ниту душата без телото, ниту телото без душата се нарекува човек, така и љубовта кон Бога, ако ја нема за сопатник љубовта кон ближниот не може да се нарече љубов. Ниту љубовта кон ближниот, ако ја нема љубовта кон Бога, не се нарекува љубов. Затоа е тешко да се најде совршена љубов.“⁷⁶⁹ Но, за да се успее да се делува од позицијата на највозвишениот етички мотив, потребен е долготраен подвиг и постепено духовно усовршување преку извршување на Божјата волја. Затоа и пониските мотиви (казна, награда, убавината на самото дело) не се исклучуваат, иако, треба да бидат надминати. Христијанската етика има динамичен карактер. Таа се

(верувањето) на Отецот, дури и без да се надеваш на идните (претстојните) (награди, б. м.). Зашто угодувањето на Отецот самото по себе е награда.“ (Τρεῖς γὰρ οἶδα τάξεις τῶν σωζομένων, δουλείαν, μισθαρνίαν, υἰότητα. Εἰ δοῦλος εἶ, τὰς πληγὰς φοβήθητι· εἰ μισθωτὸς, πρὸς τὸ λαβεῖν βλέπε μόνον. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους, καὶ υἰὸς, ὡς πατέρα αἰδέσθητι. Ἔργασαι τὸ καλὸν, ὅτι καλὸν τῷ πατρὶ πείθεσθαι, κἂν εἴ σοι μηδὲν ἔσεσθαι μέλλοι. Τοῦτο αὐτὸ μισθὸς, τὸ τῷ πατρὶ χαρίζεσθαι. Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptisma*, 40, 13 (PG 36, 373).

⁷⁶⁵ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, 1, 4 (PG 60, 399). „Љубовта е почеток и крај на добродетелите. Таа е корен, основа и врв на добродетелите. Ако љубовта е почеток и полнота, тогаш што нејзе ѝ е еднакво?“ *In epistulam ad Romanos*, 23, 3 (PG 60, 619).

⁷⁶⁶ „Што би ѝ било еднакво нејзе, (на љубовта, б.м.) која ги содржи и пророците и целиот закон и без која ни верата, ни знаењето, ни познавањето на таинствата, ни самото мачеништво, ниту било што друго нема да биде во состојба да го спаси оној кој ги стекнал?“ Joannes Chrysostomus, *Contra Anomoeos* 1, 1 (PG 48, 701-702). „Од неговата (Божјата, б.м.) љубов... е избавувањето од сите зла. Таа љубов ја спасила вселената, таа го прекинала застареното непријателство на земјата, таа ја соединила земјата со небото, таа ги направила луѓето ангели. Да ја возљубиме и ние, затоа што љубовта е мајка на безбројните добра. (καὶ ἡμεῖς ἀγαπήσωμεν· μυρίων γὰρ ἀγαθῶν μήτηρ ή ἀγάπη). Преку неа сме спасени и преку неа ни се дарувани неискажливите добра.“ *In epistulam II ad Corinthios*, 30, 1. (PG 61, 604).

⁷⁶⁷ *Contra Anomoeos*, 10, 7 (PG 48,795). „Ако ние сме добродетелни, љубовта не изостанува, бидејќи од љубовта е добродетелта, и од добродетелта е љубовта“ (ἐὰν ἡμεῖς ὦμεν ἐνάρετοι, ή ἀγάπη οὐκ ἀπολείται· ἀπὸ γὰρ ἀγάπης ή ἀρετὴ, καὶ ἀπὸ ἀρετῆς ή ἀγάπη). *In epistulam ad Ephesios*, (PG 62, 73-74).

⁷⁶⁸ „ὁ μάλιστα ἴδιον Χριστιανῶ, τὸ μὴ τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, ἀλλὰ τὰ τῶν ἐτέρων“. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum*, 12, 2 (PG 49, 129).

⁷⁶⁹ Joannes Chrysostomus, *De caritate* [Sp.], PG 60, 774.

развија не само на едно, туку на неколку рамништа, во чии рамки постојат мноштво нијанси во зависност од духовниот стадиум на секоја личност посебно.⁷⁷⁰

Свети Јован, според својата пастирската педагогија, снисходи и ги поучува верниците дека во крајна линија не е важно од која позиција се делува добродетелно, туку, важно е да се живее во согласност со Божјата волја. Меѓутоа, тој, исто така, не пропушта да истакне дека љубовта кон Бога е мотивот, кој во најстрога смисла соодветствува на христијанскиот етос, затоа што христијаните, според својот еклисиолошко-есхатолошки идентитет, се синови Божји по благодат.⁷⁷¹ Тие во Црквата, искусно, ја доживуваат љубовта Божја и се повикани со својот аскетски подвиг да го победат сопствениот егоизмот (*φιλαυτία* - острастеното гревовно самољубие). Нивната љубов е можна само како одговор на Божјата љубов.⁷⁷² Според свети Јован, љубовта е благодатен дар, за чиешто усвојување е потребен напор и труд. Ревноста и истрајноста во доброделниот живот првенствено зависат од доживувањето на безусловната Божја љубов, непрестано покажувана кон луѓето.⁷⁷³ „Знај, дека

⁷⁷⁰ Спореди: Chrysostomus, *In secundam S. Petri epistolam* (PG 64, 1057D). Во христијанската етика може да бидат препознаени елементи кои потсетуваат на различни етички концепции (нормативна, деонтолошка, консеквенцијална етика, етика на одговорноста). За современите етички теории, погледни: Дејан Донеv, 2018, 155-164. Меѓутоа, главниот елемент кој ги обединува и осмислува различните етички мотиви е личносната релација со Бог. Спореди: Milan Gjorgjević, 2018, 194-195.

⁷⁷¹ „Ние по природа сме синови човечки, а според благодатта ништо друго освен синови Божји. Ако го сочуваме добродетелниот образ, согласно со Него (Христос), тогаш нашиот дар ќе биде целосен, бидејќи оние кои станале синови Божји по благодат, треба да се карактеризираат со тој образ и начин на своето живеење (*τῆς πολιτείας*).“ *Expositives in Psalmos*, 4, (PG 55, 46: 42).

⁷⁷² „Етосот на Црквата е етос на нејзиното богослужение. Затоа, тој не се затвора во некаква објективно изразена форма, туку се движи во бескрајното пространство на божествената љубов. Колку повеќе ја спознава и доживува Божјата љубов, толку повеќе се усовршува во етиката и колку повеќе се усовршува во етиката, толку повеќе живее и напредува во слободата.“ Георгиос Манзардис, 2011, 168.

⁷⁷³ „Бог сè прави за да не расположи и ние да го љубиме него, за тоа Он не го поштедил и Својот Син.“ *In epistulam ad Romanos*, 23, 5 (PG 60, 620). „Бог не возљубил од порано, уште кога ние сме го мразеле Него, и не помирил со себе, кога ние сè уште сме биле негови непријатели и постојано сака да ги љуби оние кои го љубат. Постојано да го љубиме него, затоа што Он не возљубил нас.“ *In epistulam II ad Corinthios*, 30, 3. (PG 61, 608). Христос „не направил учесник во неискжливите добродетелства,... Зарем не е големо безумство да се добијат такви дарови, а да се биде бесчувствителен и да не се врати на добродетелството, притоа со помало за поголемо? Тој те направил наследник на небото, а ти не сакаш да го жртвуваш за него земното. Тој те измирил со Бог, тебе кој не само што не си направил ништо добро, туку дури и си му бил непријател. Ти, пак, не сакаш да му вратиш на пријателот и благодетелот? Не само за царството туку за сè останато, како и за можноста (правото) да му вратиш нему?“ *In Matthaеum*, 45, 2 (PG 57, 474). За библиската етика особено значење има сеќавањето на Божјите добротинства во кои Бог ја покажал својата љубов кон човекот. Човековата добродетел се јавува како одговор на Божјата добродетел. Затоа, и свети Јован во своите етички повици, по примерот на новозаветните текстови, го користи преминот од индикативна кон императивна форма. Тој, говорејќи за Христовата човекољубива жртва, истакнува: „И ние да се угледаме на Него; и за нашите браќа да не се откажуваме од какво било, навидум, понижувачки и тешки дела. Дури и да треба да послужиме на непознат и беден човек, дури тоа да е придружено со големи трудови, дури за тоа дело да треба да преминеме гори и стрмнини – сето тоа сме должни да го поднесеме заради спасението на братот. Бог толку се грижи за душата, што не го поштедил ни својот Син. Затоа, ве молам, од самото утро, откако ќе излеземе од својот дом, да се стремиме единствено кон таа цел; и првенствено да се грижиме за тоа, да го избавиме од опасност братот. Јас овде говорам не толку за телесната опасност, која дури и не треба да

навистина, нема нешто што би ја победило љубовта. А кога, пак, се пројавува Божјата љубов, тогаш, таа е повисока од сé, и ни оган, ни меч, ни сиромаштво (бедност), ни болест, ни смрт, ниту сé останато е страшно за оној кој се ползува со таа љубов; потсмевајќи се на сé, тој ќе започне да се издигнува кон небото и според душевното настроение ќе се покаже во ништо не пониско од оние кои живеат на небото, тој нема да гледа на ништо друго (освен на љубовта, б.м.), ни на земјата, ни на морето, туку ќе биде устремен само кон убавината на небесната слава; како што страдањата во сегашниот живот нема да можат да го понижат, така и земните добра и задоволства не можат да го возвишат и да го направат надмен.⁷⁷⁴

Според свети Јован, христијанската љубов, како полнота на добродетелите, всушност, е одговор на Божјата љубов. „Да ја возљубиме и ние таа љубов (Божја) (зашто нејзе ништо не е ѝ рамно), и заради сегашните и заради идните (дарови), подобро кажано, заради природата на самата љубов, зашто ќе се избавиме од казнувањата во сегашниот живот и идните векови и ќе се насладиме на царството. Но, освен избавувањето од геената, и насладувањето на царството, треба да биде кажано и нешто поважно; повозвишено од сето ова е да го љубиме Христа и заедно (со Него) да имаме љубов“.⁷⁷⁵

Свети Јован ἀγάπη и ἔρως ги користи синонимно.⁷⁷⁶ Но, значењето на последниот израз во неговата мислата има поинакво значење од Платоновитиот ерос, кој

се нарекува опасност, колку за душевната, на која ἱάβολοτ ги подложува луѓето“. *In Matthaеum*, 59, 5 PG 57, 580.

⁷⁷⁴ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, 10, 4 (PG 60, 474).

⁷⁷⁵ „Ἐρασθῶμεν τοίνυν τοῦτον τὸν ἔρωτα (τούτου γὰρ ἴσον οὐδέν) καὶ διὰ τὰ παρόντα, καὶ διὰ τὰ μέλλοντα· μᾶλλον δὲ πρὸ τούτων, δι' αὐτὴν τὴν τοῦ ἔρωτος φύσιν· ἀπαλλαγῆσόμεθα γὰρ καὶ τῶν κατὰ τὸν παρόντα βίον καὶ τῶν κατὰ τὸν μέλλοντα αἰῶνα κολαστηρίων, καὶ τῆς βασιλείας ἀπολαυσόμεθα. Πλὴν οὔτε γεέννης ἀπαλλαγῆ, οὔτε βασιλείας ἀπόλαυσις, μέγα τι πρὸς τὸ λεχθῆσεσθαι μέλλον· τούτων γὰρ ἀπάντων μεῖζον τὸ τὸν Χριστὸν ἐρώμενον ἔχειν ὁμοῦ καὶ ἐραστήν.“ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 10, 4 (PG 60, 474).

⁷⁷⁶ Во хеленскиот јазик се среќаваат четири основни глаголи за означување на различни пројави на љубовта: 1) ἐρᾶν (во поетскиот јазик ἐρᾶσθαι) означува љубовна желба, насоченост (движење) целосна оддаеност на објектот на љубовта. Оттука, ἔρως се поврзува со телесната љубов, но, не мора секогаш да се однесува на „паганската богиња на страста“, туку го означува и силниот љубовен стремеж, кој во јазикот на светите отци има духовно-личносно значење (за ова погледни: Кипријан Керн, 2003, 271-276.); 2) φιλεῖν – одговара на љубов во општа смисла и се спротивставува на μισεῖν и ἐχθαίρειν. Со овој глагол се изразува внатрешната склоност кон лицето, која произлегува од искрената заедница и близина. Многу често се употребува за пријателска љубов. Но, φιλεῖν се однесува и на секој вид на љубов на лица кои се во блиски односи. Особено, φιλεῖν - да се бакне, (со или без додавање τῷ στόματι) го означува надворешниот израз на емоционалната блискост - φίλημα (бакнеж). Наоѓајќи го своето задоволување во самата близина со оној кој се љуби, φιλεῖν го вклучува во себе моментот на доволност, да се биде задоволен, да не се бара повеќе; 3) στέργειν – спокójно, длабоко и непрекинато чувство на љубов, со кое е поврзано наоѓањето на душевниот мир, (родителската љубов кон децата, кон семејството, татковината, својот народ); 4) ἀγαπᾶν – укажува на љубов која е поврзана со расудување и слободен избор. Во ἀγαπᾶν има помалку чувства, навика или непосредна склоност, одошто убеденост. Ἀγάπη е слободна љубов, секогаш соединета со свесна самопожртвуваност и самоодрекување. Научните предложиле различни

е апстрактна и безлична љубов. Таа не упатена кон конкретната личност (божја или човечка) туку кон апсолутната убавина, која во себе ги содржи во себе сите вредности на вистината и доброто и која е највисок предмет на човековата љубов, но не се наоѓа во ниту едно конкретно битие. Во Платоновият ерос, човековата личност не се вреднува самата по себе, туку само поради тоа што, таа, делумно ја одразува идејата за апсолутната убавина.⁷⁷⁷ Човекот не ја почитува личноста на љубениот, како вредност самата по себе, и не се однесува кон неа како спрема цел самата по себе.⁷⁷⁸ Но во центарот на христијанскиот етос стои љубовта кон личноста на другиот (Бог и човекот), што воопшто не е случај кога станува збор, не само за Платоновият концепт, туку и за останати етичките концепти во антиката. На пример, кај Аристотел, иако, доблесноста и среќата на поединецот се разгледувани секогаш во рамките на полисот, а етиката е дел од политиката, сепак, личноста на другиот човек не е во центарот на неговата етика. Во неговата листа на доблести се среќаваат пријателството, (φιλία) и дарежливоста (ἐλευθεριότης). Тој потенцира дека дури и на морално усовршениот човек, кој е самодоволен, му е потребна заедницата со другите луѓе. Но, во средиштето на Аристотеловата етика стои самиот доблесен дејствувач и квалитетот на неговите чиновни. „Мора да се признае дека поимот за општата добронамерна грижа за човекот

објаснувања на етимологијата на ἀγαλάω, но ниту едно од нив не е сигурно. На пример, се смета дека ἀγαλάω е поврзано со ἄγαμαι – се восхитувам, зачудувам, воодушевувам, избезумувам, ἄγη – восхит, зачуденост, обезуменост, (но и завист, недобронамерност), ἀγανός – достоин за чудење, благороден, ἀγάλλω – прославувам, украсувам, γαίω – се радувам, сум горд; γάνυμαι – се веселам, радувам, насладувам (лат. gau, gaudium, gaudere). Исто така, постои и претпоставка, според која ἀγαλᾶν е од ἄγα или ἄγαν (мошне, особено, прекумерно, претерано) и коренот (πά-) од πάομαι – земам, придобивам, пронаоѓам (ἀγαλᾶν – да се земе многу). Поопширно за семантиката на овие глаголи и нивната употреба во античката литература и Библијата, погледни: Павел Флоренский, 2003, 320-336; С. М. Зарин, 1996, 370-371; Ю. М. Зенько. 2007, 140-146. Главен новозаветен израз за љубов е ἀγάπη, со кој се означува благодатната љубов на Бог кон човекот и на човекот кон Бога, додека, пак, ἔρωс не се среќава. Но, овој Платонов израз, многу рано, стекнува право на граѓанство во христијанската богословска и аскетска литература. Светите отци често го употребуваат поимот ἔρωс за означување на силата, стремезот и движењето на Божјата љубов кон човекот или човековата љубов кон Бог.

⁷⁷⁷ Привлечноста кон доброто односно убавото кај Платоновият ерос е неодолива. Не може, а да не се љуби она што убаво и добро. Платоновият ерос има принуден карактер и подразбира естетско-етичка нужност. Додека, пак, во христијански контекст, љубовта е неодолива од слободата, затоа што е поимана личносно. Ниту Бог ниту човекот не се принудени на меѓусебната љубов. „Бог љуби во совршена слобода, затоа Христос ни открива љубов која е слободна, затоа што не е лимитирана спречена од грешноста на човекот. Ако од евангелието ја остраниме љубовта кон грешниот, тогаш сета слобода со која Бог љуби исчезнува. Не е тешко да се сака некој кој што е добар и честит, всушност, тоа е сосема природно. Но да се љуби грешникот и тоа дури и да се умре за него од љубов, како што направил Христос, можеби е целосно спротивно на природата и разумот, но тоа, всушност, е израз на слободата.“ John D. Zizoulas, 2008, 29-30.

⁷⁷⁸ „На Платоновият ерос му недостасува персоналноста и некористољубивост.“ И. Г. Панчовски, 1973, 22-23. Личноста на другиот е средство за морално усовршување на моралниот субјект. Сократ во *Менон* истакнува дека доброто кое поединецот го смета за корисно го придвижува кон делување. Полезното е клучен поим за разграничување на она што е добро од она што е лошо, или што е неодредено. *Менон*, 77-78; (прев. В. Софрониевски, 2017, 16-21; *Горгија*, 467-468 (прев. В. Софрониевски, 2004, 34-37).

не игра значајна улога во Аристотеловата етика.⁷⁷⁹ Освен ова, Аристотеловата етика има елитистички карактер. Робовите го немаат исто човечко достоинство како слободните граѓани, а великодушност, како една од најважните доблести, е својствена и можна во поголем степен за луѓето од богатите и аристократски слоеви.⁷⁸⁰ Свети Јован Златоуст нагласува дека во Црквата, како тело Христово, нема место за класна поделба. „Ако, на робовите и слободните, во најнеопходните и духовни нешта сè им е заедничко: љубовта Божја, повиканоста, евангелието, посиновувањето, благодатта, мирот, осветувањето и сè останато, тогаш нели е крајна безумност да ги разликуваш (разделуваш) според земните дејности (занимања), оние кои Бог ги соединил и направил еднакви по чест во најважните нешта?“⁷⁸¹ Стоиците, со својот универзализам и космополитизам, внеле значајни промени во поглед на меѓу човечките односи. Според нив, сите луѓе се еднакви, како браќа, според својата разумна природа. Никој не е роб според природата (*SVF* III, 352). Меѓутоа, во нивниот етички концепт отсуствуваат состраданието и пожртвуваноста за другиот како пројави на љубовта.⁷⁸² „Соединување

⁷⁷⁹ Roger Crisp, 2005, 121. „За љубовта кон личноста, независно од доблесноста, пријатноста и корисноста на личноста, кај Аристотел нема место.“ Alasdair MacIntyre, 1996, 80. „Понекогаш современите критичари тврдат дека Платоновата етика, (а ова може да се однесува и на Аристотеловото гледиште) е егоистина, и на тој начин се судира со фундаменталниот карактер на моралноста. [...] Нивниот став формално е егоистичен, од аспект на тоа што тие сметаат дека секоја личност мора да има добра причина за да живее етички; и таа причина треба да влијае на личноста така што ѝ говори нешто за неа самата, имено, каква би била таа, ако биде со определен (морален) карактер. Но, нивното гледиште не е егоистично во смисла дека етичкиот живот треба да служи на одредена редица на индивидуални сатисфакции, која е добро дефинирана, уште пред да се појават етичките разгледувања.“ Bernard Williams, 2006, 31-32.

⁷⁸⁰ И. Г. Панчовски, 1973, 24-25. „Оти навистина, е јасно дека од една страна има по природа слободни луѓе, а друга – робови, за кои робувањето е полезно и праведно.“ Аристотел, *Политика*, 1, 5. (прев. Маргарита Бузалковска – Алексова, 2006, 15). Робовите се живо средство (орудие) во рацете на господарот. За античката традиција, уште кај Хомер, „робовите како и домашните животни не можат да имаат доблест, бидејќи тие не си припаѓаат себе си; колку и да стекнат доблест и слава, таа во најголем дел преминува на нивниот стопан. Без стопан тие немаат ништо.“ Витомир, Митевски, 2001, 177. Кај Аристотел, но, и воопшто во етиката кај античките философи, децата, во никој случај, не можат да бидат земени како примери за добродетелност. „Децата, како и жените и робовите (секој на свој начин) може да учествуваат само во моралните добродетели, но не и во теоретските, и тоа ако се зависни од целосно развиено суштество, од личност која управува со нив.“ (*Политика*, 1260a). Во Христовото евангелие децата се истакнати како примери за духовно-морална чистота, на која возрасните треба да се угледаат (Матеј 19, 14). Свети Јован, толкувајќи го ова место од евангелието, забележува дека детските души се чисти од секаква страст. Децата не се злопамтиви; тие го бараат само она што им е неопходно, кај нив нема похот за материјалните и телесните нешта. „Ете, затоа, Христос рекол: *на таквите е царството небесно*, за да ние според слободниот волев избор го извршуваме, она што децата го имаат по природа.“ (ἵνα τῆ προαιρέσει ταῦτα ἐργαζώμεθα, ἃ τῆ φύσει τὰ παῖδια ἔχει). *In Matthaeum*, 62, 4. (PG 62, 601.)

⁷⁸¹ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, 1, 3 (PG 60, 399). „Каде што е благородството на верата, таму нема варавари, ни Хелени, ни странци ниту граѓани, туку сите според достоинството се издигнати на една висина.“ (Οπου γὰρ ἡ τῆς πίστεως εὐγένεια, οὐδεὶς βάρβαρος, οὐδεὶς Ἕλληνας, οὐδεὶς ξένος, οὐδεὶς πολίτης, ἀλλ' εἰς μίαν ἄπαντες ἀξιώματος ἀναβαίνουσιν ὑπεροχὴν.) *In epistulam ad Romanos* 2, 5, (PG 60, 406). Слично како и стоиците и свети Јован говори дека вистинското ропство е робувањето на страстите. Diog. Laert. VII, 121.

⁷⁸² Сенка, *За гневот*, II, 10 (прев. Биљана Чалоска-Караевска, 2003, 66). Во описот на Диоген Лаертиј, за стоичките философи, стои: „мудрите луѓе... не се милосрдни, бидејќи никого не сожалуваат (ἐλεήμονας

на доброделта и среќата го насочува императивот единствено на неговиот носител: единствено сопственото индивидуално совршенство е конечната цел.⁷⁸³ Оваа констатација, искажана во поглед на стоицизмот, воопштено, може да се примени и на останатите етики во антиката, ориенирани евдајмонистички. Исто така, имајќи предвид дека хеленската онтологија во својата суштина е космолошка, воопшто, не изненадува тоа што доминантен етички принцип или главна доблест во Платоновата и Аристотеловата политеја, како и во космополитската визија на стоиците е правдата, а не љубовта.⁷⁸⁴ Правдата, уште кај претсократовците на различен начин, е поврзувана со редот, поредокот, хармонијата, односно со идејата за космосот.⁷⁸⁵ Христијанскиот етос, кој за своја основа ја има личносната онтологија, кулминира во личносната љубов, чиј образец е Света Троица.⁷⁸⁶ Па така, и во двата случаја, онтологијата ја „диктира“ различната аксиологија и телеологија на еретицијата. Затоа е и разбирливо, зошто идентични и слични етички начела во различен онтолошки контекст добиваат различно значење.

Свети Јован за љубовта кон Бога и ближниот говори во христолошки и есхатолошко-социолошки контекст. Според зборовите на светиот отец „ништо така не го составува нашето спасение како љубовта кон Него (кон Христа). (Οὐδὲν γὰρ οὕτω συγκροτεῖ τὴν σωτηρίαν τὴν ἡμετέραν, ὡς τὸ αὐτὸν ἀγαπᾶν).⁷⁸⁷ Љубовта, како цел самата по себе, претставува благодатно единство и заедничарење на човекот со Бог, односно кажано со јазикот на преданието, удостојување со Царството Божјо. Во мислата на свети Јован спасението и блаженството во Царството небесно не се разбираат како

τε μὴ εἶναι συγγνώμην τ' εἶχειν μηδενί). Тие не ги ублажуваат казните одредени со закон, бидејќи простувањето, па и самото сожалување и попустливост се знаци на ништожна душа подложна на благодатта наместо на казнување.“ *Vitae philosophorum*, VII, 123 (Диоген Лаертиј, 2004, 316).

⁷⁸³ А. А. Столяров, 1995, 217.

⁷⁸⁴ Во општеството главна должност од која произлегуваат сите останати е праведноста (*iustitia*) „од којашто блесокот на доблеста е најголем и според којашто луѓето се нарекуваат доблесни“. Марк Тулиј Кикерон, *За должностите*, I, VII (прев. Светлана Кочовска, 2005, 27).

⁷⁸⁵ За ова, поопширно, погледни: Витомир Митевски, 2008, 66-93. „Каде е праведноста таму задолжително следи целосно и животот и илјадници добра, исто како што, каде е гревот, таму е и смртта. Зашто, праведноста е поголема од животот, бидејќи таа е корен на животот. (Πλέον γὰρ τῆς ζωῆς ἢ δικαιοσύνη, ἐλεῖδῃ καὶ ῥίζα ἐστὶ ζωῆς).“ *In epistulam ad Romanos* 10, 2 (PG 60, 476). Златоуст говори за праведноста како сублимација на благодатните дарови, односно повторната можност на човекот за заедништво со Бог. Преку Адамовиот грев сите луѓе биле под власта на гревот, а преку Христос, како втор Адам, целиот човечки род добива оправдание, кое треба личносно да биде прифатено од секој човек преку верата.

⁷⁸⁶ Црквата е *per excellence* личносна заедница, бидејќи за свој образ го има животот на Света Троица. Христијаните, како членови на Христовото евхаристиско тело, соединувајќи се со Христа, преку Светиот Дух, благодатно го усвојуваат богоподобниот ипостасен начин на суштествување. Според зборовите на свети Григориј Ниски, „христијанството е подражавање на Божјата природа“. *De professione christiana*, (PG 46, 224).

⁷⁸⁷ *In epistulam II ad Corinthios*, 30, 3 (PG 61, 609).

награда и сатисфакција за љубовта, туку се поистоветуваат со неа. „Да го љубиме Бога како што треба да го љубиме, за да ја придобиме добродетелта со наслада... Оној кој ја љуби таа божествена и чиста љубов може да осознава каква ќе биде насладата. [...] Зашто, имено тоа е Царството Небесно, тоа е насладата на добрата (ἀπόλαυσις ἀγαθῶν) тоа е радоста, тоа е веселието, тоа е блаженството, или подобро, што и да кажам, никогаш не можам да го претставам достоино, а единствено опитот (πεῖρα искуството) го знае учењето за тоа благо (љубовта, како блажена наслада, б. м.).“⁷⁸⁸ Токму од аспект на искуството за личносната агаписка заедница помеѓу Бог и човекот, свети Јован, во согласност со новозаветна есхатологија,⁷⁸⁹ може за благодатната стварност на Царството Божјо да говори не само како за нешто што се очекува, туку и веќе опитно се антиципира.⁷⁹⁰ Динамиката на христијанскиот етос произлегува токму од веќе делумно доживуваната, но, сепак, очекувана и посакувана вечна заедница со Бога. Според констатацијата на Јарослав Пеликан, кај Златоуст главен метод во објаснувањето на евангелското учење е дијалектичкото сопоставување на „веќе“ дојденото и „сè уште не“ царство Божјо. Според истиот автор, „централна преокупација“ на Златоустовата мисла и проповед е есхатологијата, а неговото беседништво е „реторика на Царството“.⁷⁹¹ Христијанскиот етос, иако е примарно

⁷⁸⁸ *In epistulam ad Romanos*, 23, 5 (PG 60, 622).

⁷⁸⁹ Една од особеностите на новозаветна есхатологија се состои во тоа што таа не е исклучиво футуристички насочена, туку се однесува и на сегашноста, односно има и презентски аспект. Христос понекогаш говори дека царството Божјо треба да настапи во иднината, а понекогаш дека веќе настапило (Лука 4, 21; 7, 22; 11, 20; 17, 21; Матеј 11, 5-6; 13, 16-17). Повеќе за ова: Иоаким Иеремиас, 1999, 117-127. Ова парадоксално соединување на историската стварност со есхатонот е именувано како „реализирана есхатологија“. (С. Н. Dodd, 1950, 46-51). Во сите новозаветни книги, во поголем или помал интензитет, провејува дијалектиката помеѓу двата аспекта на есхатологијата. Ианнуариј Ивлиев, (2005), 68-70. Продирањето на новиот есхатолошки еон во историот еон е разбирливо од аспект на благодатната ехаристиска заедница на Црквата со Христос, преку Светиот Дух. Повеќе за ова: Николај Афанасјев, 2008, 332. Есхатологијата има суштинско значење за новозаветниот етос. Христовата *Беседа на гората*, која има централно место во новозаветната етика, поседува јасна есхатолошка перспектива. За значењето на новозаветната есхатологија во однос на животот и етиката на првите христијани, погледни: Joachim Gnllka, 2003, 262-267.

⁷⁹⁰ „Да се покоруваме и да се насладуваме на неговата љубов. Зашто така, уште тука (ἐντεῦθεν ἤδη) ќе го видиме царството и ангелскиот живот ќе го заживееме, и иако пребивајќи на земјата, ќе го имаме воопшто не помалку живелиштето на небото, а по преселувањето оттука, посветли од сè, ќе застанеме пред престолот Христов и ќе се насладуваме на неискажливата слава, ќе бидеме учесници во сè што ќе ни биде дадено преку благодатта и човекољубието на нашиот Господ Исус Христос, на чиј Отец и на Светиот Дух слава, власт, чест сега и секогаш и во вечни векови. Амин.“ *In epistulam ad Romanos* 23, 5 (PG 60, 622). За есхатологијата во проповедите на свети Јован Златоуст, погледни: Brian E. Daley, 1993, 106-108.

⁷⁹¹ Jaroslav Pelikan, 2000, 46. Ова согледување на Пеликан се однесува конкретно на Златоустовото толкување на Христовата *Беседа на гората* (Матеј 5, 6, 7 гл.), но тоа е релевантно за севкупното Златоустово наследство, како и воопшто, за патристичката мисла на источните отци. Според зборовите на Георгиј Флоровски, „есхатологијата не е едноставно едно поглавје во христијанскиот богословски систем, туку пред сè негова основа и темел, негов водечки и вдахновувачки принцип, би рекле *поднебје* на севкупното христијанско мислење. Христијанството суштински е есхатолошко, а Црквата е

есхатолошки, тој сепак не е аисториски. Според свети Јован, христијанската политеја подразбира прифаќање и учество во севкупната општествена стварност, но без поистоветување со неа. Крајната стварност со која христијаните се идентификуваат не е од „овој свет“.⁷⁹²

Добродетелното делување поради казна или заради награда, можеби, може да биде објаснето и „психолошки“, но во третиот највисокиот степен на христијанската аретологијата се согледува нејзиниот онтолошки карактер.⁷⁹³ Во првите два стадиуми, волјата Божја, поради човековата отуѓеност од Бога и од сопствената боголика природа, сè уште се доживува како надворешен критериум. Според стравот или наградата како етички мотиви, христијанската аретологија сè уште е хетерономна, но, во својот трет стадиум - љубовта, таа преминува во автономна, затоа што личносната љубов и заедничарењето, како цел самата по себе, ги надминуваат сите дополнителни сатисфакции.⁷⁹⁴ Добродетелното делување, заради другиот (Бог и ближниот), не ја „задржува“ христијанската аретологија во рамките на етичката хетерономија. Затоа

„есхатолошка заедница“, бидејќи таа е Новиот Завет, конечен и завршен, а со тоа и „последен“.“ Георгије Флоровски, 2005, 579. „Есхатологијата не може да се смета за самостоен оддел на христијанската теологија, затоа што таа го определува карактерот на теологијата како целина.“ John Meyendorff, 1983, 218. За есхатолошкиот карактер на христијанската вера погледни: Сергий Булгаков, 1994, 296-303; Павле Евдокимов, 2006, 385-421; Александар Шмеман, 2011, 167.

⁷⁹² „Ако си христијанин, немаш град на земјата, Бог е уметник и градител на нашиот град (Евр. 11, 1), па дури и целата вселена да ја добиеме, сепак, сме странци и доселеници во неа. На небото сме се запишале, таму имаме државјанство.“ *Ad populum Antiochenum*, 17, 2 (PG 49, 178). Златоустовата „полисна теологија“ го носи печатот на еден „необходно христијански“ парадокс на согледување и вреднување на историското од аспект на есхатонот, кој не само што се очекува, туку се оприсутнува во времето. Христијаните треба да делуваат во својот полис, како потенцијални членови на „небесниот полис“. Целта кон која се стреми христијанскиот полис, е да биде „метропола не на земјата туку на небото“ *Ad populum Antiochenum*, 17, 2. Според свети Јован, главен критериум за членувањето во небесниот полис е добродетелта. Изразите „небо“ и „земја“ (земен и небесен полис), светителот не ги користи во платонистичка смисла.

⁷⁹³ Во јазикот на Библијата „награда“ и „казна“ не се јуридички поими. Рајот и пеколот се состојби на самиот човек. Според свети Никола Кавасила, за христијаните, идниот живот не е целосно различен од нивниот живот во овој свет. Меѓу нив суштествува сродност на ниво на духовниот опит. Совршенството на животот во Христа се достигнува во Царството Божјо, но започнува *сега* и *овде*. Преку светите тајни и добродетелите, Христос се вселува во нас и ние во Него. Царството Божјо го наследуваат подготвените. Светителот пишува: „Ако до идниот живот стигнат и такви кои немаат духовни сили и чувства, кои се потребни, тој не би им овозможил благосостојба, туку блажениот и бесмртен свет би го наследиле како мртви и бедни“. Nicolaus Kabasilas, *De Vita in Christo*, 1, 1.

⁷⁹⁴ Венди Мајер забележува дека добродетелта кај свети Јован не е цел самата по себе, како кај грчките философи. Според истава авторка, добродетелта е средство за спасението на човекот. Wendy Mayer, 2009, 99-100. Меѓутоа, ако добродетелта се разбере како *начин на заедничарење* со Бога и ближниот, во што, всушност, и се состои спасението на човекот, тогаш добродетелта не е средство, туку цел самата по себе. Свети Јован, добродетелта како заедница со Бог, ја поистоветува со вечниот живот, а гревовите како одделеност од Бог, со вечната смрт. Добродетелта и порокот се всушност „како-битие“ на човекот (добро-битие или зло-битие кои биваат пренесени и на есхатолошки план). Свети Јован говори за можноста и душата која е нетлена (бесмртна по благодат) да стане пропадлива (смртна) преку гревот. Но нејзина распадливост во вечноста се овековечува, „тлението се облекува во нетленоста“. Станува збор за „распадливост нераспадлива, која нема крај, смрт бесмртна“ (φθορὰ ἀφθαρτός ἐστι, τέλος οὐκ ἔχουσα, θάνατος ἀθάνατος). *In epistulam ad Ephesios*, 24, 5 (PG 62, 175).

што, од аспект на личностната онтологија, човекот како релационо (дијалошко) битие својот потенцијал и автентично суштествување го остварува во заедничарењето со Бог и ближниот.⁷⁹⁵ Затоа, иако во центарот на христијанскиот етос е личноста на другиот, сепак, тој не го губи својот автономен карактер. Оној кој ја има љубовта за основен етички двигател, својата гномична (лична) волја, ја усогласил со општата природна волја на боголиката човекова природа, која, пак, е унисона со Божјата волја. Затоа, христијанската аретологија во својот највисок домет е истовремено автономна и теономна, односно богочовечка.⁷⁹⁶

Крајниот *τέλος* на христијанската етика е благодатното усвојување на богочовечкиот Христов етос, односно богоуподобувањето (обожението).⁷⁹⁷ Тоа пак за свети Јован е можно единствено во рамките на Црквата, како богочовечко тело Христово. Во православното теолошко предание еклисиологијата е егзистенцијална рамка и контекст во кој може да се говори за етосот на личноста и заедницата. Со други зборови, евангелската етика не може да биде автентично спознаена и исполнета надвор од Црквата. Не може да се става ново вино во стари мевови (Марко 2, 22). Свети Јован Златоуст, развивајќи ја еклисиологијата на апостол Павле⁷⁹⁸, учи дека тајната на спасението продолжува непрекинато да се врши во Црквата, која е Богочовечко тело на Христос.⁷⁹⁹ Свети Јован, како и мноштвото други свети отци,

⁷⁹⁵ Според христијанското предание, „човекот е вистински човек кога учествува во божествениот живот, остварувајќи го во себе образот и подобие на Бога, при што, ова учествување на кој било начин не го гаси автентичното човечко постоење, човечката енергија и волја.“ Јован Мајендорф, 1994, 201.

⁷⁹⁶ „Ако малку се оддалечиме од опозицијата на автономноста и хетерономноста на моралот, тогаш би можеле да го истакнеме ставот дека човековото умно самоодредување на волјата и Божјата волја не се спротивставени, имено, поради тоа што човекот е упатен на трансценденција. [...] Притоа, човековата слобода е таа, која ги спојува автономноста и теономијата.“ Богољуб Шијаковиќ, 2013, 21. Истиот автор, со право, забележува дека христијанската етика, имајќи ја за своја подлога личностната онтологија, е етика на одговорност за другиот. Христијанскиот етос е одговор (дијалог), во слобода и љубов, со Другиот.

⁷⁹⁷ Свети Јован, согласно христијанското предание, учи дека крајната цел на спасителниот Домострој на Бога е „да го направи човекот бог, колку што тоа е можно за луѓето“. Свети Иоанн Златоуст, *Бесџды на Дџянија*, 14, 1903 (1) 150; *Бесџды на евангелие св. ап. Иоанна Богослова*, 11, 1902 (1) 74. На друго место, за односот меѓу Христос и христијаните, светителот говори: „καὶ οὗτος Υἱὸς, καὶ ἡμεῖς υἱοί· ἀλλ' ὁ μὲν σώζει, ἡμεῖς δὲ σωζόμεθα“ (И Тој е Син и ние сме синови, Тој спасува, ние се спасуваме). *Ad hebraeos* 7 (PG 63, 40: 22). „Христос ти дал власт (можност) да станеш како него (да му се уподобиш, б. м.) според твојата сила. [...] колку што тоа е можно за човекот. (Ἐδωκέ σοι ὁ Χριστὸς ἐξουσίαν γενέσθαι κατ' αὐτὸν εἰς δύναμιν τῆν σήν. . .) ὡς ἄνθρωπον ὄντα ἐνι γενέσθαι.“ *In Matthaеum*, 78, 4 (PG 58, 716).

⁷⁹⁸ Рим. 8, 15-18; 1 Кор. 1, 9; 6, 15; 10, 16-17; 12, 12-27; Гал. 3, 26-27; 4, 5-7; Ефес. 1, 23; 2, 16; 3, 6; 4, 13; 5, 30; Кол. 1, 18; Евр. 3,14.

⁷⁹⁹ *In epistulam ad Romanos*, 10 (PG 60, 477, 1); *Ad hebraeos*, 6 (PG 63, 56, 6). Околу потеклото на изразот „тело Христово“ во современата наука, се водени бројни дискусии. Се среќаваат мислења дека апостолот Павле се послужил со веќе утврдената метафора за телото, често користена во социополитичка и космолошка смисла, од страна на античките философи. Метафората за телото се среќава кај Платон, (*Respublica*, 462 d), Аристотел (*Politica*, 1253 a), гностиците, а особено е развиена во стоичката философија. За ова погледни: Ernest Best, 1955, 83, 85; Mato Zovkić, 1976, 59-60; Ivan Dugandžić, 2004, 117; Michelle Lee, 2006, 29-49. Но, поправилно е гледиштето на современите егзегети, според кои,

обоженото на човековата природа на Христа, како и благодатното обожение на христијаните, ги објаснува преку еден пример, кој е позајмен од стоиците и е преосмислен во христијански контекст. Станува збор за познатата споредба на обоженото на човечката природа со вжештеното железо. „Како што железото од пребивањето во оган и самото станува оган, а притоа ја запазува сопствената природа, така и кај верните кои го имаат Духот, нивната плот преродувајќи се во истата дејственост (на благодатта), станува духовна, во сè распната (согласна, б. м.) и заштитувана заедно со душата.“⁸⁰⁰ Во христијанската сотириологија, дистинкцијата помеѓу Несозданиот и созданието⁸⁰¹ е запазена и на есхатолошки план. Исто така, за разлика од Платоновата философија, каде обоженото значи губење на личноста, во христијанската доктрина, обоженото подразбира запазување на интегритетот и идентитетот на личноста.

На крајот од поглавјето, сосема накратко ќе се осврнеме кон аретолошкиот список кај свети Јован Златоуст. Тој, како и останатите свети отци, во бројот на добродетелите ги вбројува четирите главни добродетели, утврдени од страна на Платон: σοφροσύνη - разумност, (мудрост, целомудреност, воздржаност); δικαιοσύνη – справедливост (праведно дело); ἀνδρεία – храброст (мажественост); φρόνησις -

изразот „тело Христово“ е во духот на таканаречениот „корпоративен персонализам“, карактеристичен за старозаветниот јудеизам. Изразот „корпоративна персоналност“ (corporate personality) потекнува од британскиот библист Н. Wheeler Robinson, (*Corporate personality in ancient Israel*, Edinburgh 1981). Имено, во Стариот Завет често се среќава поистоветувањето на народот (старозаветната заедница) со одредени личности. Поединецот ја претставува заедницата и ја вклучува во себе, таа пак, се идентификува со него и преку него. На пример, старозаветните патријарси, со своите лични карактеристики и доживувања, поседувале црти за кои се верувало дека се истовремено својствени и за самиот израилски народ. Сојузничкиот однос на Израилот со Бога е антиципиран во сојузот на Авраам со Јахве. Adalbert Rebić, 1996, 102. Христос говори за своето тело како за неракотворен храм во кој Бог пребива со својот народ (Марко 14, 58; Јован 2, 21). Според Николај Афанасјев, од овие Христови зборови не е тешко да се повлече линија која води кон учењето на апостолот Павле за Црквата како тело Христово. Но, таа „линија“, како што забележува Афанасјев, поминува преку Тајната вечера на која Христос ги дава Своето тело и Својата крв. Николај Афанасјев, 2008, 208.

⁸⁰⁰ „Христос не само што го угасил угнетувањето на гревот, но и плотта ја направил полесна и духовна, но не преку изменување на нејзината природа.“ Свети Иоанн Златоуст, 1903 (2) 649. Примерот со железото и огнот, стоиците го користеле за илустрација на своето учење за заемно проникнување на телата. Според нив, мешањето (μίξις, κρῆσις) на телата се случува кога едно тело прима определени својства на друго тело, притоа, запазувајќи ги својата посебност и идентитет (што не е случај кога станува збор за слевање (σύγχυσις) или надворешно составување, приближување (παράθεσις). Во христијанската литература, започнувајќи со Ориген, овој пример, редовно, се користи во неколку контексти: 1) заемното општење и сопроникнување на двете природи во Христа; 2) состојбата на обожение на светителите; 3) светоста на ангелските сили (Basilus Mag. *Adversus Eunomium*, 3 (PG 29, 660); 4) проникнувањето на душата во телото на човекот. Повеќе за ова, погледни: Дмитрий Сергеевич Бирюков (2009), 66-75; А. С. Степанова, 1995, 210-211. Овој пример (аналогија), надвор од стоичкиот пантеистичко-монистичен контекст, се покажува соодветен за изразување на богочовечката синергија.

⁸⁰¹ „Голема и неискжлива е возвишеноста на Бог, не во однос на местото, туку во однос на безграничноста на природата (божествена) и големо е растојанието меѓу тварта и Творецот.“ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios*, 1 (PG 62, 12).

разборитост, (расудителност, благоразумност). „Целомудрието и правдата – тоа е убавината на душата, а храброста и благоразумието – тоа е здравјето на душата.“ (Κάλλος γὰρ ψυχῆς σωφροσύνη, δικαιοσύνη· ὑγίεια ψυχῆς ἀνδρεία, φρόνησις).⁸⁰² Но светителот, сосема очекувано, говори и за добродетели кои се специфично христијански и кои не можат да се сретнат или немаат истакнато место во аретолошките каталози на античките философи.⁸⁰³ Станува збор за верата (πίστις), надежта (ἐλπίς), љубовта (ἀγάπη), гостопримството, (φιλοξενία), милосрдието (ἐλεημοσύνη), смирението (ταπεινοφροσύνη - смиреномудрие), трпението (ὑπομονή - издржливост, поднесувањето), долготрпението (μακροθυμία). Свети Јован често говори за смирението, кротоста и благоста како одлики на христијанскиот етос и особено го истакнува милосрдието, како непосредна пројава на главната добродетел - љубовта.⁸⁰⁴ Доколку се споредат списоците на добродетели кај Златоуст и кај античките философи, на пример кај Аристотел, ќе се види дека помеѓу нив нема големи совпаѓања. Тоа самото по себе говори за различните аретолошки концепции кај овие двајца автори.

⁸⁰² *In epistulam ad Ephesios*, 24, 5 (PG 62,174, 45-46).

⁸⁰³ Еден од најсеопфатните аретолошки каталози е оној кој Аристотел го дава во *Никомахова етика* (1107 b1-5, 10-31; 1108 a 5-b 5; 1127 a, 13-14, 1128 a 9-10): ἀνδρεία – храброст; σωφροσύνη – умереност (воздржаност); ἐλευθεριότης - благородна штедрост (дареживост); μεγαλοπρέπεια – достоинственост, племенитост; μεγαλοψυχία - великодушие, ἀνώνυμος – умереност во честољубието; πραότης – благост (кротост); ἀλήθεια – вистинοљубие, εὐτραπέλεια – остроумност (остроумна шеговитост); αἰδώς – срам; (благоговеен страв, почит); φιλία – пријателство; νέμεσις – справедливо негодување; δικαιοσύνη – справедливост; εἰκοε μάλιστα φιλία – љубезност.

⁸⁰⁴ Христијаните, постепено преку благодатното заедничарење со Христос, треба личносно да го усвојуваат Христовиот етос, етосот на пожртвуваната крстоносна љубов, на милосрдието и проштевањето. Затоа, според свети Јован, ништо така не ги прави христијаните слични на Христос како љубовта. Според него, милосрдието, како непосредна пројава на љубовта е „дарица на добродетелите“. „Навистина, ова (ἐλεημοσύνη – милосрдието, милостињата, б.м.) е добро и Божји дар, кој нè прави слични на Бога, според нашата сила (способност, можност) (κατὰ δύναμιν ἡμᾶς), зашто таа особено го прави човекот – човек. [...]. Овој благодатен дар (ἡ χάρις) е поголем од воскреснувањето мртви. Да се нахрани гладниот за Христа, е многу поважно одошто да се воскреснува мртви во името Христово.“ *In epistulam II ad Corinthios*, 16, 4 (PG 61, 516).

5.5. Односот помеѓу Божјата благодат и слободната волја на човекот

Во аретолошката мисла на свети Јован, како и воопшто во христијанската етика, добродетелта не се разбира исклучиво како достигнување на човековите усилби. Таа е плод на човековата заедница и соработка со Бог и има дијалошки карактер. Севкупната поетика на христијанскиот етос лежи во богочовечката синергија, како темелен принцип на црквата.⁸⁰⁵ Една од главните поуки, во етичко-социолошки контекст, често среќавани во проповедите на свети Јован Златоуст се однесува токму на богочовечката синергија. Тој истакнува дека христијанскиот живот и етос имаат благодатен (харизматичен) карактер, но истовремено, секогаш го претпоставува и активното со-дејствие (συνεργία) од страна на човекот, преку евангелскиот подвиг. За добродетелниот живот и спасението се потребни човечкиот напор и благодатната помош.⁸⁰⁶ „Ако сакаме правилно (вистински) да се спасиме, пишува свети Јован, неопходни ни се двете, она од наша страна и она од Божја.“⁸⁰⁷ Но светителот, исто така, нагласува дека во богочовечката синергија, иницијативата и приматот ѝ припаѓаат на Божјата благодат, без притоа, да биде доведена во прашање слободата на човекот. „Што? Зарем ништо не зависи од Бога? Сè е од Бога, но не на начин на кој би се нарушила (ослабела, повредила) нашата самовласност. Ако сè е од Бога, тогаш ќе кажеш, за што да не обвинат нас? Токму затоа и реков, не на начин на кој би се нарушила нашата самовласност. Овде сè зависи и од нас и од Него; зашто ние треба

⁸⁰⁵ Според зборовите на П. Евдокимов, еден од парадоксите на христијанската вера е воспоставувањето на рамнотежа меѓу апсолутната трансцендентност на Бога, сокриен во Својата суштина, (Deus absconatus) и иманентноста на домостроителниот Бог (Deus revelatus), откриен во своите несоздадени енергии. Антиномијата за истовремената Божја трансцендентност и иманентност, заедно со учењето за троичноста на Бог, е фундаментална за христијанското предание на Црквата од Исток. Врвот на Божјото откровение е овоплотувањето на Синот Божји. Токму во светлината на христологијата, во сета полнота, станува можна соработката меѓу Божјата благодат и човечката слободна волја. Преку отфрлањето на несторијанскиот дуализам (разделувањето на божественото и човечкото) и монофизитството (единственост на божественото, кое во себе растворува и проголта сè човечко), Црквата го утврдува теандризмот, како основа за богочовечката синергија (συνεργία - содејствување, соработка) меѓу божественото и човечкото делување. Павел Евдокимов, 2006, 25-26.

⁸⁰⁶ „Треба да сакаш, да се трудиш, но и да ја полагаш сета надеж на Божјото човекољубие.“ Свети Иоанн Златоуст, 1903 (2) 705.

⁸⁰⁷ „Тука ја спознаваме големата догма (вистина) дека не е доволна подготвеноста, (добрата волја) на човекот, ако не се добие помош одозгора; и дека повторно ништо не ни користи помошта одозгора, ако недостасува подготвеноста (на човекот) ... Затоа што, од нив двете се исткајува добродетелта.“ *In Matthaeum* 82, 4 (PG 58, 742). „Доколку би била доволна само љубовта (Божја), тогаш сите би биле спасени, но, од друга страна, ако би била доволна само нашата добродетел, тогаш излишно би било Неговото догање (на Синот Божји), како и целиот негов домострој. Па така, (спасението) не е од самата љубов (на Бога), ниту пак од нашата добродетел, туку од двете заедно. (‘Αλλ’ οὔτε ἀπὸ ἀγάπης μόνης, οὔτε ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς, ἀλλ’ ἐξ ἀμφοτέρων). [...] Ако ја нема љубовта (Божја), добродетелта никогаш не би спасила. *In epistulam ad Ephesios*, 1, 2 (PG 62, 12).

прво да ги избереме (предпочитаеме) добрите нешта, и кога ќе го направиме изборот, тогаш и Он (од самиот себеси) ги остварува нив (добрите нешта). Он не ја испреварува нашата (волева) желба, за да не ја наруши нашата самовласност, но откако ќе избереме, тогаш Он ни ја дава својата голема помош.⁸⁰⁸ Во приведениот текст, како и на други места, свети Јован ја нагласува потребата од слободниот избор на доброто, како предуслов за делотворноста на Божјата благодат.⁸⁰⁹ Неговото категорично истакнување на улогата на изборот на слободната волја за содејствие на Бог било причина, тој, анахроно, да биде оквалификуван како семипелагијанец.⁸¹⁰ Според оваа неправилна интерпретација на Златоустовото учење, излегува дека тој, иако, признава дека Божјата благодат е пресудна за спасението, сепак, *initium fidei*, односно, првиот чекор кон верата и добродетелниот живот мора да го направи самиот човек, независно од благодатта. „Сé зависи од Божјата благодат“, а сепак, човековиот избор е независен и „претходи“ на Божјата благодат. Дали оваа наводна „противречност“, ни дозволува да заклучиме дека свети Јован, во исто време, конфузно, застапува два спротивни гледишта за едно исто прашање. Дали тој, анахроно, може да биде оквалификуван како „семипелагијанец“ и како „августиновец“?⁸¹¹ Дејвид Бредшоу, со право, констатира

⁸⁰⁸ *In epistulam ad Hebraeos*, 12, 3 (PG 69, 99). „Може да се каже, кому му припаѓа поголемиот дел, нему му се препишува сè, наша работа е да избереме и да посакаме, а Божјата работа е во исполнувањето и во довршувањето. И ние, на пример кога ќе видиме дом кој е добро изграден, говориме – сето ова е дело на архитектот, иако не му припаѓа сè нему, туку, исто така и на работниците, и на господинот кој обезбедил материјал и на многумина други, но бидејќи поголемиот (позначајниот) дел зависел од него (од архитектот, б.м.), затоа и ние велиме дека сета градба е негово дело. На сличен начин, за местото каде што име многу луѓе – ние велиме таму се сите, а таму каде што има малку народ, ние велиме – нема никој.“ *In epistulam ad Hebraeos*, 12, 3 (PG 63, 99).

⁸⁰⁹ Свети Јован ги повикува верниците да го следат добродетелниот пример на пророкот Даниил во неговата борба со страстите. На можниот приговор дека на Даниил постојано му помагала Божјата благодат. Свети Јован одговара: „Добро. Но му помагала затоа што нејзе ѝ претходел неговиот сопствен волев избор (προαιρεσις). И ние ако посакаме, така да се подготвиме, благодатта и сега е присутна (за нас, б.м.).“ *In epistulam ad Romanos*, 3, 4, (PG 60, 416); спореди: *De paenitentia*, 8, 2 (PG 49, 344);

⁸¹⁰ Пелагиј е британски монах, кој во почетокот на V век дошол во Рим, кадешто бил разочаран од ниското морално ниво на христијанскиот живот. Тоа било повод да ја развие својата еднострана доктрина за спасението на човекот според неговата слободна волја, која и покрај гревопадот и неговите последици е способна да го извршува доброто, независно од Божјата благодат. Радомир В. Поповиќ, 2011, 99-100. Блажен Августин, во борбата со пелагијанското учење, отишол во друга крајност и учел за предодредувачкиот карактер на благодатта, со што го релативизирал значење на слободната волја на човекот. Предусловите за оваа позиција на „таткото на западното богословие“ произлегувале и од влијанието на неоплатонизмот, присутно во неговата теолошка мисла. Jaroslav Pelikan, 1971, 295-296. На Златоустовите дела првично се повикувал Пелагиј, како и неговите следбеници (на пример, Јулијан Екански), но, исто така и Августин. Освен ова, наводниот сомнеж за некакво полупелагијанство на Златоуст индиректно имал поткрепа и во осудувањето на неговиот ученик свети Јован Касијан за истата доктрина, во 529 година во Оранж. „Источните цркви не ги признаваат решенијата од овој собор, а современите истражувања покажуваат дека претпоставките врз кои е осуден Касијан, всушност, не се однесуваат на неговото учење.“ Западните богослови не ја разбрале правилно неговата позиција за односот помеѓу благодатта и слободната волја. Георги Каприев, 2016, 39. За ова погледни поопширно: Бранко Георгиев, 2012, 235-260; Стојан Челиков, 2006, 84-85; 92-93.

⁸¹¹ За учењето на Блажен Августин за Божјата благодат погледни: Jaroslav Pelikan, 1971, 294-298.

дека внимателното прегледување на јазикот на свети Јован, ни открива дека неговото учење не може да биде лоцирано на мапата на западната теологија, односно дека тоа не припаѓа на ниту една од двете спротивставени доктрини на Пелагиј и Августин.⁸¹²

За расветлување на гледиштето на свети Јован за односот помеѓу благодатта и слободна волја на човекот клучно значење има неговото толкување на едно место од посланието на апостолот Павле *До филипјаните* (2,12-13): „со страв и трепет градете го вашето спасение, оти Бог е Оној кој прави да сакате и да дејствувате според Неговата добра волја“ (μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.). Свети Јован, во своето толкување на ова место, вметнува еден замислен дијалог меѓу апостолот и филипјаните. Тие во својот приговор забележуваат дека ако Бог е оној кој ја енергизира, ја прави ефективна (ја актуализира) нивната волја, тогаш е бесмислено да се очекува од нив послушание и труд во верата, затоа што „сè е од Бога“ (Θεοῦ γὰρ τὸ ὄλον ἐστίν), односно сè зависи од него. Апостолот, пак, им одговара: „Не поради ова, ви кажав: *Бог е Оној кој дејствува да сакате и да дејствувате*, туку да ослаби неспокојството (внатрешна борба) на вашата желба. Ако посакаш, тогаш (Бог) дејствува *да сакаш*. Не плаши се и не малаксувај. Он ни дава и усрдие (желба, стремеж) и делотворност. Откако ќе посакаме, Он уште повеќе го засилува сакањето (волјата). На пример, кога јас сакам да направам нешто добро, тогаш Он го оделотворува тоа добро и преку тоа ја оделотворува и (мојата) волја.“⁸¹³ Од овие зборови на светителот станува јасно дека Бог е оној го извршува доброто, кое што човекот го посакува и на тој начин ја прави човековата волја дејствителна. Но за да се оствари ова потребно е самиот човек да го посакува доброто, односно треба во него да има волја, која ќе биде оделотворена со помош на Божјата благодатна енергија. Човекот не може да го извршува доброто без Божјата помош. Волјата која е потребна од страна на човекот не е дело, туку само склоност или желба, која не може да биде остварена без Божјата благодат.⁸¹⁴

⁸¹² David Bradshaw, 2015, 31. Кај истиот автор погледни проопширно за прашањето за односот помеѓу слободната волја на човекот и Божјата благодат кај свети Јован.

⁸¹³ „Οὐ διὰ τοῦτο εἶπον, Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἐκλύσαι τὴν ἀγωνίαν ὑμῶν βουλούμενος. Ἐν θελήσει, τότε ἐνεργήσει τὸ θέλειν. Μὴ φοβηθῆς, καὶ οὐδὲν κάμνης· καὶ προθυμίαν αὐτὸς ἡμῖν δίδωσι καὶ ἐργασίαν. Ὅταν γὰρ θελήσωμεν, αὖξει τὸ θέλειν ἡμῶν λοιπόν· οἶον, βούλομαι ἀγαθὸν τι ἐργάσασθαι· ἐνήργησεν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ἐνήργησε δι' αὐτοῦ καὶ τὸ θέλειν.“ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Philippenses*, 8, 1 (PG 62, 240).

⁸¹⁴ Свети Јован своето гледиште за потребата од неразделното единство на Божјата благодат и слободната волја на човекот го илустрира со примерите на двајцата апостоли, Јуда и Петар. „Првиот, иако, добил голема помош, сепак, не добил никаква полза, затоа што ниту посакал, ниту покажал

Богочовечката синергија како начело на христијанскиот етос може да се разгледува од Божја или човечка страна. Во зависност од контекстот на својата мисла, свети Јован понекогаш го нагласува Божјото, понекогаш човечкото во богочовечкото дело. Но, тој благодатта и слободната волја никогаш не ги разделува, ниту ги спротивставува. Затоа, дилемата за наводното семипелагијанство на Златоуст е лажна. Имајќи ја предвид личносната слобода на Бог и човекот, станува јасно зошто свети Јован Златоуст и неговиот ученик св. Јован Касијан, како претставници на источната патристика, односот помеѓу дејствувањето на благодатта и на човековата слободна волја не го разгледуваат строго сукцесивно, ниту го објаснуваат строго каузално. Затоа, за нив, за разлика од западните богослови, прашањето за тоа што претходи, благодатта или слободата нема еднозначен одговор, иако, несомнено благодатта има примат.⁸¹⁵ Патристичката доктрина за богочовечката синергија е втемелена во личносното поимање на Бог и човекот. Затоа, синергијата не претставува механички процес, условен со некаков метафизички закон, кој подразбира нужост и предестинација. Ниту Бог ниту човекот се принудени на меѓусебното заедничарење, кое е неразбирливо и неможно без нивната слобода и љубов. Личносниот Бог, во самиот чин на создавањето на човекот, се „ограничува“ себеси, оставајќи простор за созданието и неговата слободна волја. Како што Бог е апсолутно слободен, зашто дејствува на начин соодветен на неговото битие, така и човекот е вистински слободен кога дејствува согласно со својата природа. Почетната човекова слобода, безусловена со изборот помеѓу доброто и злото, подразбирала безусловен стремеж на природната волја за заедница со Бог. Претпоставка за ова е боголиката природа на човекот, чиј конститутивен елемент е Божјата благодат. Затоа, источните отци никогаш не гледале противречност помеѓу Божјата благодат и човековата слобода.⁸¹⁶

усрдност (*προθυμία* – желба, стремеж, подготвеност), а вториот и покрај својата ревност, сепак паднал, затоа што не добил никаква помош. Добродетелта се искажува од овие двете нешта (од благодатта и човековата усрдност, желба, б. м.). Затоа, ве молам, ниту сè да оставате на Бога, ниту да се успивате, ниту усрдно да се трудите, односно да мислите дека сè извршувате успешно, самите од себе. Бог не сака да сме пасивни (неработливи), затоа Он самиот не извршува сè, исто така, не сака да се надеваме на самите себе, затоа не ни дал сè, туку и од едното и од другото го одземал штетното и ни го оставил полезното.“ *In Matthaëum*, 82, 4 (PG 57, 742-743).

⁸¹⁵ Во западната теологија, првично кај Блажен Августин, а подоцна и кај реформаторските теолози, во уште порадикална форма, е утврдена доктрината за предестинацијата. Според Божјата промисла, некои луѓе се предодредени за спасение, а некои за вечна погибел. Свети Јован Златоуст енергично го отфрла ова учење. Божјото предзнаење не подразбира и предодреденост. Светителот нагласува дека сите луѓе од Бога се повикани за спасението, но не сите го послушале Божјиот повик. *In epistulam ad Romanos*, 15, 1 (PG 60, 540). Тој прашува: „Ако сите згрешиле, тогаш, зошто едни се спасиле, а другите погинале?“ И одговара: „Затоа што сите не сакале да дојдат, иако, според Божјата волја сите се спасени, односно сите се повикани.“ *In epistulam ad Romanos*, 16, 5 (PG 60, 554).

⁸¹⁶ За ова погледни: Jaroslav Pelikan, 1974, 12; Марјан Стоядинов, 2007, 158-161.

Заклучок

Прифаќањето на онтологијата како позадина на етичката мисла е релевантна, како за еминентните претставници на античката философска мисла (Платон, Аристотел, стоиците), така и за свети Јован Златоуст. Етосот како начин на суштествување е втемелен во вистината за битието. Без неа е неизбежен човековиот пад во „водите“ на релативизмот и иморализмот. Оваа позиција подеднакво им е заедничка и на споменативе антички философи и на христијанските светите отци и црковни учители. Меѓутоа, без оглед на сите аналогии и коинциденции, линијата која на философско-идејно ниво радикално ги разделува антиката и христијанството е сочинета од нивните различни онтолошки концепти.

Мноштвото современи истражувања кои во етичката мисла на свети Јован препознаваат елементи од античките етички концепции не ја земаат онтолошката основа на христијанскиот етос. Воочувањето на одредени етичко-терминолошки елементи и мотиви од философските концепции на антиката во мислата на Златоуст не е спорно, но тезите за наводниот платонистички или стоички карактер на неговата етичка мисла се крајно спорни. Несомнено, свети Јован Златоуст бил упатен во содржините на античката философија. Тој, во духот на христијанскиот еклектицизам, се ползувал со плодовите на античката хеленска култура, на којашто ѝ припаѓал според своето образование. Но, христијанската мисла, во беседите на свети Јован и воопшто, во сето патристичко предание, била способна да изврши не само селективна рецепција на содржините од античките трезори, туку и да го асимилира позајменото. Оваа нејзина способност произлегува од нејзината идејна сувереност, од нејзиниот внатрешен потенцијал да даде свои одговори на древните философски прашања за човекот, светот и Бог. Сите етички елементи кои може да бидат препознаени како наследство од античката философија во мислата на свети Јован добиваат нов контекст. Тој е одреден од бројните новитети кои со себе ги носи христијанскиот светоглед. Фигуративно кажано, во „зградата“ на учењето на свети Јован Златоуст се вградени „материјали“ од античкото наследство, но нејзиното „идејно решение и план“ се строго христијански. Тие произлегуваат од библиското откровение, преданието на Црквата и искуството на христијанската вера. Идејните коинциденции помеѓу христијанството и хеленството се објаснуваат со компактибилноста помеѓу „природното“ и „натприродното“ откровение, односно согласноста помеѓу Божествениот Логос и

човековиот логос. Не случајно, етичките начела поради кои Златоустовата етичка мисла се поврзува со антиката имаат своја основа имаат и во Христовото евангелие.

Точката на гледање која овозможува широк поглед и вистинско расветлување на карактеристичноста на христијанскиот етос кај Златоуст е христијанското учење за личноста како онтолошки поим. Низ призма на личносната онтологија, која претставува радикален новитет, внесен во историја на човештвото од страна на патристичката мисла, може да биде разбрана посебноста на христијанскиот етос, наспроти етичките концепции во античката философска мисла. Древната хеленска мисла не ги споила постојаноста и „индивидуалноста“ и не создала онтологија на личноста. Овој став воопшто не ги исклучува тезите за одредени идеи или концепти во антиката за персона или персоналност во психолошко-морална смисла. Во рамките на античкиот светоглед и хеленските категории на мислење, всушност, ниту можело да се очекува појавата на идејата за личноста, како примарен онтолошки поим. Онтолошкиот монизам, којшто е одредувачки за светогледот на Хелените, од самиот почеток нивната мисла ја води кон поимот за комосот, како една хармонично структурирана целина, во која сите поеднични битија се „делови или функции“ на комосот. Во античката философија постои општо преферирање на универзалното над партикуларното. Битието ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) од страна на мислечкиот човек на антиката било разгледувано во контекст на прашањето за едното ($\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu$) и мноштвото ($\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$), при што, апсолутниот онтолошки примат му припаѓал на општото ($\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$) за сметка на конкретно бивствувачкото ($\tau\omicron\upsilon\ \acute{o}\nu$). Според логиката на хеленската онтологија, конкретната личност е додаден елемент (епифеномен) на битието (суштината). Генерално, во антиката, индивидуалната егзистенција се разбира како показател за понизок онтолошки ранг, а идентитетот на индивидуите е одредуван од аспект на општата природа, на која тие припаѓаат.

Христијанското поимање на личноста, како онтолошки поим, произлегува од богословското формулирање на верата во Бог Света Троица. Според библиското откровение Бог не е сведлив на својата природа, затоа што е Личносен, т.е. Троичен (Отец, Син, Свет Дух). Главниот проблем со кој се соочиле ранохристијанските автори е неможноста верата во Светотроичниот Бог да биде изразена низ мисловните категории на хеленизмот. Хеленскиот монизам и за него карактеристичната усилошка (есенцијалистичка) онтологија имале влијание врз формирањето на антитринитарните ереси (динамичкото и модалистичкото монархијанство, аријанството), како и воопшто врз субординистичката позиција на предникејската тријадологија. Имено, авторите на

споменативе доктрини не успеале да излезат надвор од рамките на хеленскиот усиолошки модел на онтологија, според кој примарно онтолошко начело е суштината (οὐσία). Поистоветувањето на Божјото битие со суштината (природа) на Бог водело или кон одрекување на посебноста и онтолошкиот статус на Трите личности (ипостаси) или кон нивна субординираност, којашто, во случајот со аријанството, подразбирала и одрекување на божественоста на Синот и Светиот Дух.

Еден од крупните проблеми кои предизвикувале конфузност на полето на христијанската тријадологија е синонимното користење на изразите οὐσία и ὑπόστασις, коешто било наследено од антиката. Тројцата кападокијци, прецизирајќи ја троичната терминологија, првенствено, ги разграничиле поимите οὐσία и ὑπόστασις, како општо (τό κοινόν) наспроти поедничено (τό καθ'ἑκάστον). Ова разграничување не се ограничува на Аристотеловата дистинкција помеѓу „прва суштина“ и „втора суштина“, затоа што конкретното односно личноста (ипостаста) добива извесен онтолошки примат во однос на општото (природа). Личноста е имател и извор на суштината. Онтолошко начело во Бог Света Троица е Личноста на Бог Отец, кој предвечно ја предава божествената природа на Синот и Светиот Дух. Поради единосушноста на Трите Ипостаси и взаемното потврдување на нивниот идентитет, монархијата на Бог Отец не подразбира и субординираност во Света Троица. Личносна онтологија е релациона. Личните својства на Трите божествени Ипостаси (идентитетот, инаквоста) не се објаснуваат од аспект на едната заедничка природа (суштина), како што е случај со усиолошката онтологија на античката философија, туку од аспект на личносните односи (релации). Кападокијците во тријадологијата поимот ὑπόστασις го определуваат како однос (σχέσις). Ова го оправдува вклучувањето на πρόσωπον во тријадолошкиот јазик, како синонимен израз на ὑπόστασις, со што тој добил онтолошко значење. Овој поим според неговата етимологија, како и според неговото библиско користење во теолошки и антрополошки контекст, имал потенцијал да го означи екстатичниот карактер на личноста. Според личносната онтологија, битието се разбира како личносна заедница (κοινωνία) во љубов и слобода.

Свети Јован бил запознаен со тријадологијата на светите кападокијци, особено со мислата на свети Василиј Велики. Тој, користејќи се со плодовите на кападокијската теологија, ги избегнал догматските слабости на антиохијската богословска традиција, на која всушност ѝ припаѓал. Затоа, значењето на личносната онтологија произлезена од тријадологијата може да биде земена како основа за објаснувањето на специфичноста на христијанскиот етос во мислата на свети Јован. Значењето на

онтологијата за христијанската етика е разбирливо поради тоа што во византиската патристичка мисла таа не е исклучиво метафизичка, туку се однесува и на светот, човекот и неговата историска егзистенција. Претпоставките врз кои се темели историско-метафичкото единство, карактеристично за патристичката мисла, се: создавањето на светот *ex nihilo*, богообразноста на човековото битие, логосната поврзаност на тварите со Логосот Божји, промислителното делување на Бог во историјата и нејзината есхатолошка насоченост. Центарот во кој се обединуваат овие елементи е Богочовечката Личност Христова. Соединувањето на човечката со божествената природа во Христа е основа за човековото стекнување на вечното добробитие на личносно ниво. Според свети Јован Златоуст, пресудно значење за етосот на христијаните има нивниот еклисиолошки статус на „сотелесници“ (σύσσωμοι) Христови, единосуштни со него, според неговата обожена човечка природа.

Темата за личносната онтологија во делата на свети Јован Златоуст е имплицитно присутна на едно предискурзивно ниво, втемелено во Божјото откровение и искуството на верата. Нејзиното присуство станува видливо преку нејзините импликации на антрополошко и аретолошко ниво, кои имаат суштинско значење за христијанскиот етос. Оправданоста да се говори за импликации на личносната онтологија од тријадолошко на антрополошко ниво е разбирлива во светлината на базичното библиско-патристичко гледиште за човекот како создание „според образот и според подобие на Божјо“. Како што Бог е еден според природата, која е плиротично содржана во Трите Божествени Личности, така и човекот е еден според природата, која е содржана во неброеното мноштво личности. За свети Јован Златоуст, како и за севкупното христијанско предание, човековата богообразност е темелна претпоставка за која било антрополошка размисла. Создавањето на човекот според *образот Божји* го објаснува „пренесувањето“ на личносно-ипостасниот начин на суштествување (τρόπος ὑπόστασις) на Троичниот Бог во границите на тварното човечко битие, кое е возможно само во перспективите на христологијата. Основниот поим преку кој може да се разбере Златоустовото толкување на библиските изрази „според образ“ (κατ’ εἰκόνα) и „според подобие“ (καθ’ ὁμοίωσιν) е поимот самовластен (αὐτεξούσιον - αὐτός – сам; ἐξουσία – можност, право, власт, сила). Имено, според светителот, човекот како богообразно битие има власт не само над сета твар, туку и над својата сопствена природа, односно е самовластен. Тој, како и личносниот Бог Света Троица, чија создадена икона е, не е детерминиран од својата сопствена природа, додека сите останати творенија се условени со логосот на својата природа. Свети Јован, согласно

христијанското предание, човековата самовласност ја поврзува со спасението на конкретните личности, а со тоа, слободата, освен морално, има, првенствено, онтолошко значење. Имено, човекот како самовластен, има можност, преку заедницата со Бога, да биде конститутивен фактор во одредувањето на своето сопствено добробитие и вечнобитие. Онтолошкото поимање на личноста е најтесно поврзано со поимот слобода. Затоа, од аспект на личносната онтологија станува јасно зошто во аретологијата на свети Јован Златоуст особено е нагласено значењето на слободната волја на човекот. Во антрополошко-етичкиот јазик на свети Јован Златоуст особена важност имаат поимите: βούλησις, προαίρεσις, γνώμη, θέλημα, ἕξις, διάθεσις. Тие, иако во голема мера ја задржуваат својата индивидуална семантика, наследена од антиката, сепак, во етичката мисла на свети Јован добиваат нов контекст, кој е определен од двата базични аспекта на христијанската антропологија (општата природа и конкретната личност).

Посебноста на етичкиот волунтаризам на Златоуст, наспроти етиката на Аристотел, и воопшто, наспроти античката философска мисла, може да биде согледана преку принципиелните разлики помеѓу антиката и христијанството. Во библиско-христијанскиот светоглед на свети Јован Златоуст во прв план е истакната волјата на Личносниот Бог, неусловена од некаков метафизички поредок, додека во антиката приматот го има космичкиот ред и поредок, кој претпоставува модел на протолошка онтологија. Во првиот случај, етиката и моралноста на човекот се состојат во сообразување на слободната волја на човекот со волјата на Личносниот Бог, а во вториот, во интелектуалното усогласување со зададениот безличен и логичен поредок, кој е монистичен и не остава онтолошка можност за конкретните личности и нивната слобода. Златоустовото учење за слободната волја на човекот е непомирливо со детерминизмот, својствен за космолошката онтологија на Хелените. Во античката претстава за светот, нужноста (ἀνάγκη) не е исклучена ниту на религиско ниту на философско ниво, а слободата на човекот е можна како морално-психолошка или општествена, но, не и како онтолошка категорија. Но за етичкиот волунтаризам на свети Јован, онтолошкото поимање на човековата слобода и отфрлањето на концептот на детерминизмот имаат фундаментално значење. Во античката философија, волевата активност на човекот, најтесно, се поврзува со разумот. Оттука и човековата слобода, онака како што е замислена, на пример, кај стоиците, е ограничена во доменот на интелектуалното спознание. Идејата за поврзувањето на волјата и слободата на човекот со неговата разумност, не му е туѓа ниту на Златоуст. Но, кај него, човековата

логосност не се редуцира, исклучиво, на нејзиниот интелектуален аспект, туку и се однесува и на способноста за самоодредување на човекот за вечна заедница со Бога, коешто, пак, не е условено од интелектуалното спознание. Ова согледување, станува јасно и прифатливо, само, доколку, се прифати ставот дека личноста на човекот не е сведлива на својата сопствена природа. Според личносната онтологија, како на тријадолошко и христолошко ниво, така и на антрополошко, личноста има извесен онтолошки „примат“ над својата сопствена природа. Имено, таа, како имател и носител на својата природа, не е детерминирана целосно од нејзините ограничувања. Во случајот со човекот, тоа се однесува и на разумната способност, која е инхерентна на неговата природа. Затоа, поврзувањето на слободата на човекот исклучиво со разумот, погледнато од христијанска перспектива, е премногу ограничена претстава за човековата слобода. Во мислата на свети Јован човековата слобода се поима од сотириолошко-есхатолошка перспектива.

Во етичките концепции на Платон, Аристотел и стоиците акцентот е секогаш ставен на моралното усовршување на индивидуата и на нејзината лична среќа. Моралната одговорност и грижата за другиот имаат второстепена важност. Исто така, имајќи предвид дека хеленската онтологија во својата суштина е космолошка, воопшто, не изненадува тоа што доминантен етички принцип или главна доблест во Платоновата и Аристотеловата политеја, како и во космополитската визија на стоиците е правдата, а не љубовта. Правдата, уште кај претсократовците на различен начин, е поврзувана со редот, поредокот, хармонијата, односно со идејата за космосот. Христијанскиот етос, пак, бивајќи заснован во личносната онтологија, кулминира во личносната љубов, чиј образец е Света Троица. Љубовта кон личноста на Другиот е главниот двигател во христијанската еретологија. Христијанскиот етос е етос на љубовта, која секогаш ја подразбира жртвата за другиот. Не случајно, милосрдие и сострадание, како непосредни изрази на љубовта, се особено истакнати во етичка мисла на свети Јован Златоуст. Иако во центарот на христијанскиот етос е личноста на другиот, сепак, тој не го губи својот автономен карактер. Затоа што, од аспект на личносната онтологија, човекот, како дијалошко битие, својот потенцијал и автентично суштествување го остварува во заедничарењето со Бог и ближниот. Во Златоустовата еретолошка мисла, добродетелта секогаш се разгледува во однос на другиот и заради другиот (Бог и ближниот). Таа е тропосот на личносното заедничарење, во кое етосот се поистоветува со битието, разбрано како личносна заедница.

Слободата и љубовта, како основни елементи на личносната онтологија, се истовремено и врвни начела на христијанската етика. Преку ова совпаѓање се согледува онтолошки карактер на христијанскиот етос. Етосот е откривање на начинот на суштествување на човекот (како-битие), односно на идентитетот на самата личност. Според свети Јован Златоуст, онтолошкиот идентитет на човекот е во заедницата со Бог, која треба да се случи во есхатонот, но, која е веќе воспоставена и започнува во историјата, преку вчленувањето на христијаните во Црквата, како евхаристиско тело Христово. Тие треба да живеат како потенцијални наследници на Царството Божјо. Во христијанската политевма треба да се пројави „последната стварност“, која христијаните имаат можност предвреме да ја антиципираат, поради учеството во Божјите несоздадени енергии. Во Златоустовата мисла, ставот за човекот, како кинониско битие, добива највисока потврда, а личносното заедничарење (*κοινωνία*) има онтолошко значење. Зашто, преку личносното општење со Бог, на човекот му е дадена можност, не само за надминување на ограничувањата од неговата создадена природа, туку и за здобивање со божјите квалитети, според благодатта. Крајната цел на христијанскиот подвиг е обожението на човекот, односно благодатно усвојување на божествениот етос, без загрозување на логосот на човековата природа и интегритетот на посебната личност.

Спроведеното истражување отвора можност за согледување на значењето на начелата на личносната онтологија за социјалните погледи на свети Јован Златоуст. Светителот христијанизацијата на севкупниот општествен живот не ја поврзува со институционално-политички промени, туку со духовно-моралната преобразба на конкретните личности. Исто така, личносната онтологија со своите гносеолошки импликации може да има фундаментално значење за разбирањето на поетиката на Златоустовото беседништво. Во христијанската гносеологија, вистината се поистоветува со поимот личност, а највисокиот вид спознание се разбира како личносно општење. Затоа, во беседништвото на свети Јован Златоуст интелектуалното знаење и методите на реторската аргументација не се отфрлаат, туку биваат надминати од личното заедничарење како повисок начин на спознание.

БИБЛИОГРАФИЈА

Примарна литература

(извори и преводи):

Свети Анастасиј Синаит

- S. P. N. Anastasii Patriarchae Antiocheni. *Opera omnia*, (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, 89). J. P. Migne. Paris 1865.

Свети Атанасиј Велики

- S. P. N. Atanasii, Archiepiscopi Alexandrini. *Opera Omnia quae Exstant*, (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, 28). J. P. Migne. Paris 1857.
- *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*. ed. H.G. Opitz. *Athanasius Werke*, vol. 2.1. Berlin: De Gruyter, 1940: 231-278.
- *Contra gentes*. ed. R.W. Thomson. Athanasius. *Contra gentes and de incarnatione*. Oxford: Clarendon Press, 1971: 2-132.

Аристотел

- *Ethica Nicomachea*. ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, Amen House, 1962.
- *Rhetorica*. ed. W. D. Ross. *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1959 (repr. 1964).
- *Magna moralia*. ed. F. Susemihl. *Aristotle*, vol. 18 (ed. G.C. Armstrong). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935 (repr. 1969).
- *De anima*. ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1967).
- *Categoriae*. ed. L. Minio-Paluello. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949 (repr. 1966): 3-45.
- *Topica*. ed. W. D. Ross. *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958 (repr. 1970).
- *Historia animalium*. ed. P. Louis, Aristote. *Histoire des animaux*, vols. 1-3. Paris: Les Belles Lettres, 1:1964;
- *Реторика*. прев. од старогрчки, предговор, белешки и коментари: Весна Томовска. Скопје: Македонска книга, 2002.
- *Никомахова етика*. превод од старогрчки и предговор, Елена Колева, Скопје: Три, 2003.
- *Политика*. прев. Маргарита Бузаковска-Алексова. Скопје: Слово, 2006.
- *За душата*. превод од старогрчки коментар и белешки Марга Бузалковска – Алексовска. Скопје: Магор, 2006.
- *Метафисика*. прев. Виктор Метафраст. Скопје: Табахон, 2013.

Аристофан

- *Ecclesiazusae*. ed. R. G. Ussher. Oxford: Clarendon Press, 1973: 5-69.

Библија (Свето Писмо на Стариот и Новиот завет)

- *Свето Писмо на Стариот и Новиот завет*. Ljubljana, Скопје: Британско и инострано библиско друштво - Свиндон, во соработка на Македонска книга, 1991.
- *Новиот завет на нашиот Господ Исус Христос*. ревидирано издание. Скопје: Библиско здружение на Македонија, 2015.
- *The Greek New Testament*. Fourth Editions edited by Barabara Aland, Kurt Aland and etc. Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1998.
- Софтверска програма за проучување на Библијата - BibleWorks – Version 10.0.4.114.

Свети Василиј Велики

- S. P. N. Basilii, Caesareae Cappodiciae Archiepiscopi. *Opera Omnia quae Exstant*, (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, 30-32). J. P. Migne. Paris 1857.
- Basile de Césarée. *Homélies sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction de S. Giet. *Sources chrétiennes*, 26, 1950.
- *Epistulae*. ed. Y. Courtonne. Saint Basile. *Lettres*, 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1957; 2:1961; 3:1966: 1:3-219; 2:1-218; 3:1-229. Epist. 1-100: vol. 1. Epist. 101-218: vol. 2. Epist. 219-366: vol. 3.

Свети Григориј Богослов

- S. P. N. Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, Archiepiscopi Constantinopolitani. *Opera Omnia quae Exstant*, (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, 35-37). J. P. Migne. Paris t. 1- 1857, t. 2 -1858, t. 3 -1862.
- *De spiritu sancto*. Gregor von Nazianz. *Die fe spiritu sancto* (orat. 31), ed. J. Barbel, Gregor von Naz 218-276. (15, 1). [Cod: 6,288, Tesarius Linguae Graecae].

Свети Григориј Ниски,

- S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni. *Opera quae Reperiri Potuerunt Omnia*, *Patrologia Graecae*, 44-46 t. J. P. Migne, Paris 1863.
- *De mortuis non esse dolendum*. ed. G. Heil, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1. Leiden: Brill, 1967: 28-68. [Cod: 9,338, Tesarius Linguae Graecae]
- *Contra fatum*. ed. J. McDonough. *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3.2. Leiden: Brill, 1986: 31-63.
- *De creatione hominis sermo primus* [Sp.]. ed. H. Hrsi. *Florence: Nysseni opera, suppl.* Leiden: Brill, 1972: 2-40.
- *Oratio catechetica magna*. ed. J. Srawley. *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903 (repr. 1956): 1-164.
- *Epistulae*. ed. G. Pasquali. *Gregorii Nysseni opera*. vol. 8. 2, 2nd edn. Leiden: Brill, 1959: 3-95. [Tesarius Linguae Graecae].

Диоген Лаертиј

- *Vitae philosophorum*. ed. H. S. Long. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966).

- *Животите и мислењата на славните философи*. прев., Елена Весоска Колоска, Ема Андоновска, предговор Вера Георгиевска-Петковска. Скопје: Аз-Буки, 2004.

Диодор Тарсиски

- Diodorus Tarsensis. *Fragmeta ex catenis*, (col. 1561-1626). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 33 t. J. P. Migne, Paris 1857.

Еврипид

- *Alcestis*. ed. J. Diggle. *Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1984: 37-83.
- *Hercules*. ed. J. Diggle. *Euripidis fabulae*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1981: 117-174.
- *Трагедии*. Том первый. прев. Иннокентия Анненского. Москва: Художественная литература, 1969: 407-472.
- *Медеја*. препен од старогрчки јазик, предговор и белешки Катерина Колозова. Скопје: Метафорум, 1994.

Евсевј Кесариски

- *Historia ecclesiastica*. ed. G. Bardy, Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*, 3 vols. SC 31, 41, 55. Paris: Éditions du Cerf, 1:1952; 2:1955; 3:1958: 1:3-215; 2:4-231; 3:3-120.

Епиктет

- *Dissertationes ab Arriano digestae*. ed. H. Schenkl. *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner, 1916 (repr. Stuttgart: 1965): 7-454.
- *Беседи Епиктета*. прев. Г. А. Таронян. Москва: Научно-издателски центар 'Ладомир', 1997.

Есхил

- Aeschylus. *Eumenides*, with trans. by H.W. Smyth, *Aeschylus: in 2 vols*. Vol. 2. L.: William Heinemann, Ltd., 1926. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0005>.

Свети Игнатиј Богоносец

- *Посланица Поликарпу Смирнском*, прев. Атанасије Јефтић, *Дела апостолски ученика*. Хиландар: Врњачака бања – Требиње, 1999

Свети Јован Дамаскин

- S. P. N. Joannis Damasceni. *Opera Omnia quae Exstant*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 94, 95, t. 1-2. J. P. Migne. Paris 1864.
- S. Ioannis Damasceni. *Fons scientiae, Извор на знанието*. ed. Ivan Christov, Svetoslav Ribolov. Софија: Исток-Запад, 2014.

- Точно изложување на верата. прев. Васко Цветковски. Скопје: Макавеј, 2016.

Свети Јован Златоуст

- Sancti Johanes Chrysostomi. *Opera omnia: Patrologiae cursus completus, Series graeca*, J. P. Migne Vol. 47-64. Paris 1858-1862.
- John Chrysostom on Repentance and Almsgiving, (прев. Gus George Christo), *The Fathers of the Church*, vol. 96, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1998.
- *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, ed. J. Dumortier, Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes*, Paris: Les Belles Lettres, 1955: 95-137.
- *Catecheses ad illuminandos 1-8 (series tertia)*, Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, 2nd edn, Edit. A. Wenger, *Sources chrétiennes* 50, Paris: Cerf 1970: 108-260.
- Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Antoine Wenger, *Sources Chrétiennes* 50, Paris 1957.
- *In illud: Vidi dominum* (homiliae 1-6), Jean Chrysostome. *Homominum* (homiliae 1-6), ed. J. Dumortier, Paris: Cerf, 1981: 42-228.
- *Ad Theodorum lapsus* (lib. 1), ed. Jean Dumortier, *Sources Chrétiennes* 117, Paris 1966.
- *De inani gloria et de educandis liberis*, A.-M. Malingrey, Jean Chrysostome. *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (SC 188), Paris: Les Éditions du CERF, 1972.
- Свети Иоанн Златоуст. 1895 (1). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ первый въ двухъ книгахъ, книга первая. С.-Петербургъ: С. Петербурской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1895 (2). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ первый въ двухъ книгахъ, книга вторая. С. - Петербургъ: С. Петербурской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1899 (1). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ второй въ двухъ книгахъ, книга вторая. С. - Петербургъ: С. Петербурской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1896 (2). *Творенія свяаго отца нашего Иоана Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ второй въ двухъ книгахъ, книга вторая. С. - Петербургъ: С. Петербурской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1897 (1). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ третій въ двухъ книгахъ, книга первая. С. - Петербургъ: С. Петербурской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1897 (2). *Творенія святаго отца нашего Иоана Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ третій въ двухъ книгахъ, книга вторая. С. – Петербургъ: С. Петербурской Духовной академіи.

- Свети Иоанн Златоуст. 1903 (2). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ девятый въ двухъ книгахъ, книга вторая. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1904 (1). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ десятый въ двухъ книгахъ, книга первая. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1904 (2). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ десятый въ двухъ книгахъ, книга вторая. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1905 (1). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ одиннадцатый въ двухъ книгахъ, книга первая. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1905 (2). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ одиннадцатый въ двухъ книгахъ, книга вторая. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1906 (1). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ двѣнадцатый въ трехъ книгахъ, книга первая. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1906 (2). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ двѣнадцатый въ трехъ книгахъ, книга вторая. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 1906 (3). *Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа константинопольского въ русском переводѣ*. Томъ двѣнадцатый въ трехъ книгахъ, книга третья. С. - Петербургъ: С. Петербургской Духовной академіи.
- Свети Иоанн Златоуст. 2003. *Избрани беседи върху евангелието според Йоан*. прев. од старогръцки Стоян Терзийски. София: Омофор.
- Свети Јован Златоуст. 2004. *Избране беседе на псалме*. прев. Александар Павловић. Београд: Задужбине Светог манастира Хиландара.
- Свети Јован Златоуст. 2005. *Шест книги за свеиштенството*. прев. Жаклина Трајачев. Штип: Ѓаконија.
- Свети Јован Златоуст. 2008. *Катихезе*. прев. Лада Акад. Београд: Глобосино.
- Свети Јован Златоуст. 2010. *Слава Господу за све: избране беседе и поуке и писма*. прев. Пантелић, Антонина. прир. Јован Србуљ. трето издание. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Свети Јован Златоуст. *Дела*, том I –VII, превод и приредил Дејан Лучић, Ниш: Епархија Нишка, 2012-2018.

- *Нагорная проповедь Христа Спасителя Беседы святителя: Иоанна Златоуста.* 2009. прир. Н. Невская, СПб: Издательство Балтийская печать.
- Святитель Иоанн Златоуст. 2006. *Огласительные гомилии.* прир., введ, прев. И. В. Пролигына. Тверь: Герменевтика.

Свети Јустин Маченик и Философ

- *Apologia secunda. Die ältesten Apologeten.* ed. E. J. Goodspeed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, 78-89.
- *Dialogus cum Tryphono Judaeo. Die ältesten Apologeten.* ed. E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, 90-265. (Edition, Griechisch).

Свети Кирил Ерусалимски

- S. P. N. Cyrilli, archiepiscopi Hierosolymitani, *Opera Omnia quae Exstant*, (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, t. 33). J. P. Migne. Paris 1854.

Свети Климент Александриски

- Clément d'Alexandrie. *Le Pédagogue. Livre I, II, III*, eds. H.-I. Marrou – M. Harl. *Sources Chretiennes* 70, (1960) 108, (1965) 158, (1970).
- *Stromata*, ed. Stählin, Früchtel, & Treu. Clemens Alexandrinus, vols. 2, (3rd edn.) & 3, (2nd edn.), ser. *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 52 (15), 17 (Berlin, Akademie-Verlag, v. 2:1960; v. 3:1970): pp. 2:3-518; 3:3-102. [TLG: 0555,004].

Свети Климент Римски

- *Cl. Epistula I ad Corinthios*, ed. A. Jaubert. Paris: Cerf, 1971.
- *Epistula ii ad Corinthios* [Sp.]. ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F. X. Funk), *Die apostolischen VK.* Bihlmeyer and W. Schne Mohr. 1970: 71-81.

Ксенофонт

- *Memorabilia.* ed. E. C. Marchant. *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1921 (repr. 1971).

Лисиј

- *I discorsi.* Testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Umberto Albin. Firenze: Sansoni, 1955.

Лукиј Анај Сенека

- *За гневот*, превод и коментари Биљана Чаловска-Караевска. Скопје: Магор, 2003.
- *Нравственний писъма к Луцию.* уред. С. А. Ошеров. Москва: Наука, 1977.

Свети Максим Исповедник

- S. P. N. Maximi Confessoris. *Opera omnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, 90-91, t. 1, t. 2, J. P. Migne. Paris 1860, 1863.

- *Capita de caritate.* ed. A. Ceresa-Gastaldo. Massimo Confessore, *Capitoli sulla carita.* Rome: Editrice Studium, 1963: 48-238.

Марк Тулиј Кикерон

- *За должностите.* прев. Светлана Кочовска. Скопје: Магор, 2005.

Марко Аврелиј

- *За самиот себе.* превод од старогрчки, белешки и коментари Наталија Поповска. Скопје: Три, 2003.

Немесиј Емески

- *De natura hominis.*, ed. B. Einarson, Nemesius of Emesa (typescript) [Corpus medicorum Graecorum (in press)]: 35-368. [TLG Cod: 37,934: Med., Phil.].

Свети Никола Кавасила

- Nicolaus Kabasilas, *De Vita in Christo*, (col. 491-726). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, t. 150, J. P. Migne, Paris 1860.
- *О жизни во Христе*, Москва: Издательство Сретенского Монастыря, 2006.

Ориген

- *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum* (e Philocalia), ed. P. Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Freiburg: Mohr, 1894: 40-44.
- Origène. *Contre Celse*. Vol. 4. Ed. par M. Borret. *Sources chrétiennes*, 150, Paris 1969.
- *De principiis, Origenes vier Bücher von den Prinzipien.* ed. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976: 462-560, 668-764.

Платон

- Plato, *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instuxerunt I. J. Brunet. tomus I-V. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- *Закони.* прев. од старогрчки и предговор Елена Колева. Скопје: Три.
- *Политеја.* превод од старогрчки, предговор, коменатар и белешки Елена Колева. Скопје: Три, 2002.
- *Горгија.* превод од старогрчки и коментар Валериј Софрониевски. Скопје: Бигос, 2004.
- *Тимај.* прев. од старогрчки и предговор д-р Витомир Митевски, белешки д-р Даница Митевска, Скопје: Аз-буки 2005.
- *Закони,* превод од старогрчки Елена Колева, Скопје: Три, 2007.
- *Симпосиум.* превод, предговор, белешки и објасненија Елена Колева, *Симпосиумска еротологија.* Скопје: Култура, 2008.
- *Сочинения в четырех томах.* Том 2. прев. А. Ф. Лосев, Ф. М. Асмус. Санкт-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007.
- *Избрани дела: Гозба, Ион, Федар, Држава,* превод од старогрчки Елена Колева. *Кратил,* превод од старогрчки Весна Томовска. Скопје: Магор, 2014.

- *Менон*. превод од старогрчки Валериј Софрониевски. Скопје: Три, 2017.

Плотин

- *Enneades*. ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. *Plotini opera*, 3 vols. Leiden: Brill, 1:1951; 2:1959; 3:1973.
- *Эннеады*. уред. С. И. Еремеев. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995.
- *Пятая Эннеада*. перевод с древнегреческого и послесловие Т. Г. Сидаш. Санкт Петербург: Издательство Олега Абышко, 2005.

Плутарх

- *De communibus notitiis adversus Stoicos* (1058e-1086b). ed. R. Westman (post M. Pohlenz). *Plutarchi moralia*, vol. 6. 2, 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1959: 62-122.

Порфириј

- *Isagoge sive quinque voces*. ed. A. Busse. *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1. Berlin: Reimer, 1887: 1-22.

Посидониј

- *Fragmenta*, ed. W. Theiler, Posidonios. *Die Fragmente*, vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1982.

Созомен

- *Historia ecclesiastica*. ed. J. Bidez, G. C. Hansen, *Kirchengeschichte Die griechischen christlichen Schriftsteller* 50, Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

Сократ Схоластик

- *Historia ecclesiastica*. ed. W. Bright, *Socrates' ecclesiastical history*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- *Церковная история*. Москва: РОССПЭН, 1996.

Софокле

- *Electra*, ed. Sir Richard Jebb. *The Electra of Sophocles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- *Philoctetes*, ed. Sir Richard Jebb, *The Philoctetes of Sophocles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1898. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0194>.
- *Антигона, Филоктет*. преев од старогрчки Љубинка Басотова, Скопје: Мисла, 1990.
- *Трахиники, Ајант, Електра*. прев. од старогрчки Деница Чадиговска. Скопје: Зумпрес, 1995.

Стоици

- *Testimonia et fragmenta*. ed. J. von Arnim. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1905 (repr. Stuttgart: 1968): 3-71. Testimonia (fr. 1-46): 3-16.
- Diels H., Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker: in 3 dn. Bd.* Berlin: Printed by August Raabe, 1960.
- *Фрагменты ранних стоиков, том I, Зенон и его учеников*. прев. и комментарии А. А. Столяров. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.
- *Фрагменты ранних стоиков в 3 томах*. Том II, Часть 1. уред. А. А. Столяров Александр. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999.
- *Фрагменты ранних стоиков, том II, Хрисипп из Сол, (Hρύσιππος ο Σολεύς)* часть 2, перевод и комментарии А. А. Столяров, Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- *Фрагменты ранних греческих философов I, От эпических теоскомогоний до возникновения атомистики*. А. В. Лебедев. Москва: Наука, 1989.

Теодорит Кирски

- *Eranistes*, ed. G. H. Ettliger. Theodoret of Cyrus. *Eranistes*. Oxford: Clarendon Press, 1975: 61-266.
- *Historia ecclesiastica*, ed. L. Parmentier and F. Scheidweiler, Theodoret. Kirchengeschichte, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 44. Berlin: Akademie-Verlag, 1954]: 1-349.
- *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, PG 82: 36-877.

Филон Александриски

- *Quaestiones in Genesim (fragmenta)*. ed. F. Petit. *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca* [Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33. Paris: Cerf, 1978].
- *De mutatione nominum*. ed. P. Wendland. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3. Berlin: Reimer, 1898 (repr. De Gruyter, 1962): 156-203.

Херодот

- *Herodotus: in 4 vols.* with trans. by A. D. Godley. Vol. 1, Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1920.
- *Historiae*. ed. Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1:1932; 2: 1930; 3:1939.
- *Херодотова историја*. превод од старогрчки, белешки за писателот и делото, коментари на текстот, Даница Чадиковска. Скопје:Зумпрес, 1998.

Хесиод

- *Theogonia*. ed. M. L. West. Hesiod, *Theogony*, Oxford: Clarendon Press, 1966: 111-149.
- *Theogony*, with trans. by Hugh G. Evelyn-White, *The Homeric Hymns and Homerica*. L.: William Heinemann, Ltd., 1914. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0129>
- *Opera et dies*. ed. F. Solmsen. *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press, 1970: 49-85.

- *Дела и дни*. прев. Витомир Митевски, белешки Даница Митева. Скопје: Култура, 1996.
- *Теогонија*. прев. од старогрчки Марија Чичева - Алексик. Скопје: Сигмапрес, 2001.

Хипократ

- *De articulis*. ed. É. Littré. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. vol. 4. Paris, Baillière, 1846 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1962): 78-326. (TLG Cod: 21, 905: Med.).

Хомер

- *The Iliad*. ed. by Thomas W. Allen. *Homeri Opera: in 5 vols.* vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- *Ilias*, ed. T.W. Allen, *Homeri Ilias*. vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press, 1931: 2:1-356; 3:1-370.
- *Odyssea*, ed. P. von der Muhill. Bazel: Helbing & Lichtenhahn, 1962: 1-456.
- *Илијада*, препев, предговор, увод и објасненија Михаил Д. Петрушевски, Скопје: Македонска книга, 1982.
- *Одисеја*, од старогрчки превел и препеал Михаил Д. Петрушевски, Скопје: Магор, 2008.

Кирилична литература:

1. Аверинцев, С. С. 1966. *Риторика и истоки европоейской литературной традиции*. Москва: Школа „Языки Русской культуры“.
2. ---. 1997. *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва: Сода.
3. ---. 2005. „Еволуција философског мишлења“, *Преглед византијске философије*. Београд: Плато.
4. Адо, Илзетраут. 2002. *Свободные искусства и философия во античной мысли*. прев. Е. Ф. Шичалиной. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина.
5. Адо, Пьер. *Духовные упражнения и античная философия*. прев. В. А. Воробьев. Москва, Санкт – Петербург: Издателский дом „Коло“.
6. Александрова, Донка. 2008. *Основи на реториката*. София: Универзитетско издателство, „Свети Климент Охридски“.
7. Андреев, Ю. В. 1976. *Ранне – греческий полис (гомеровский период)*. Ленинград: Издателство Ленинградского Универзитета.
8. Армстронг, А. Х. 2006. *Истоки христианского богословия, Введение в античную философию*. прев. В. А. Самойлов, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.

9. Афанасьев, Николай. 1994. *Церков Духа Святого*. Рига: Балто-славянское общество.
10. ---. 2008. *Студије и чланци*. прев. Ксенија Кончаревић. Краљево: Епархија Жичка.
11. ---. 1993. *Вступление в Церковь*. Москва: Паломник.
12. Бајервалтес, Вернер. 2009. *Платонизам у хришћанству*. прев. Часлав Д. Копривица. Нови Сад: Академска книга.
13. Бальтазар, Урс фон, Ханс. 2001. *Целое во фрагменте: Некоторые аспекты телогии истории*. прев. Александра Ярина. Москва: „Истина и Жизнь“.
14. ---. 2006. *Теология истории*. прев. А. Я. Ярин. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
15. ---. 2007. „Девят тезисов о христианской этике“, *Принципы христианской этики*, прев. Владимир Хулап. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
16. Бэр, Джон (Иоанн). „Личностное бытие и свобода: их укорененность в аскезе“. <https://bogoslov.ru/article/1243139> (пристапено на 09. 09. 2020 г.).
17. Бирюков, С. Д. (2008). „Стоики и принцип идентичности индивида“, Плутарх, *Сочинения*. пер. с древнегреч., Т. Г. Сидаш. 351-381. СПб.: Издательство С. – Петербургского Универзитета.
18. Бирюков, С. Д. (2009). „Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст“. *Богословскы труды*, 42: 87-109.
19. Богдановић, Димитрије. 1967. „Предговор“. *Путеви византиске књижевности*. Ханс Георг Бек. Београд: Српска књижевна задруга.
20. Болотовъ, В. В. 1910. *Лекцији по историји древней Церкви - II, История церкви въ периодъ до Константина В. С.* – Петербургъ: Типографія М. Меркушева.
21. ---. 1913. *Лекцији по историји древней Церкви - III, История церкви въ периодъ вселенскихъ соборовъ*. С. – Петербургъ: Типографія М. Меркушева.
22. Борбинский, Борис. 2005. *Тайна Пресвятой Троицы, Очерк догматическог богословия*. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
23. Брейе, Эмил. 2012. *Философия Плотина*. прев. А. Гагогина. Санкт – Петербург: „Владимир Даль“.
24. Брендле, Рудольф. 2008. *Иоанн Златоуст - проповедник, епископ, мученик*. прев. Д. Бумажнова. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

25. Брек, Джон. 2002. *Свещеният дар на живота*. прев. Валентин Кожухаров, София: Омофор.
26. Васильевић, Максим. (2007). „Однос истине и историје, Неке импликације по однос на теологије и науке“. *Богословље*, LXVI, (1-2): 27-50.
27. Вернан, Ж-П. *Происхождение древнегреческой мысли*. прев. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевич. Москва: Прогресс.
28. Викторовна, Пролыгина, Ирина. 2008. „Технический инструментариј позднеантичної риторики в текстах Иоанна Златоуста“. Дис. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Филологический факультет - Москва.
29. Влахос, Јеротеј. 1998. *Православна психотерапија, (Светоотачка наука)*. прев. Антонина Пантелић. Београд: Православна мисионарска школа при храма Светог Александра Невског.
30. Вольф, М. Н. 2012. *Философскиј поиск: Гераклит и Парменид*. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
31. Гаджикурабанова, А. П. 2012. *Этика ранней стои: учение о должном*. Москва: Институт философии РАН.
32. Гарнак, А. 2001. *История догматов, Раннее христианство: в 2-х томах*, Т. 2. Москва: Издательство АСТ. Харьков: Фолио.
33. Георгиев, Бранко. 2012. *Свети Јован Касијан, Мост на духовноста*. Скопје: Матица македонска.
34. Георгиева, Вера. (1991). „Агапи како гносеолошки принцип“. *Годишен зборник на Филозофскиот факултет*, (43-44): 323-338
35. ---. 2001. *Византиска философија*. Скопје: Табернакул.
36. ---. (2009). „Стереотипи во толкувањето на античката философија“. *Антиката и европската наука и култура, Прилози од научен собир 60 години Институт за класични студии*, Скопје: УКИМ, 37-47.
37. Говурин, Кирил. (2011). „Два значења слободe у источно-светоотачком предању“. *Богословље*, (1): 1-19.
38. Гомперц, Теодор. 1999. *Греческие мыслители*. т. 2. прев. Д. Жуковский, Е. Герцык. Санкт – Петербург: Алтейя.
39. Грезин, П. К. (2005). „Богословский термин *ипостась* в контексте позднего эллинизма“. *Богословский Вестник*, (5-6): 191-228.

40. Гроссу, Н. С. (1907). „Основной характер проповеди св. Иоанна Златоуста“. *Труды Киевской духовной академии*, (11): 463-477.
41. Гусейнов, А. А., Г. Иррлитц. 1987. *Краткая история этики*. Москва: Мысль.
42. Гусейнов, Абдусалам. 2003. *Античная этика*. Москва.
43. Давыденков, Олег. 2002. *Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти*. Москва: ПСТБИ.
44. ---. (2008). „Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов“. *Вестник ПСТГУ I, Богословие Философия*. 1, (21): 7-16.
45. Дамянова Екатерина. (2009). „Понятието 'снисхождане' (συνκατάβασις) като херменевтичен принцип в тълкованията на светите отци“. *Богословска мисъл*, (1): 61-73.
46. Деретич, Й. Ирина. (2012). „Самореферентная структура понятия Бога у Аристотеля“. *Наука, религия и толерантность вызовы и проблемы современности, Материалы Международной научной конференции 24-26 октября 2012*. Владимир, 79-84.
47. Дилите, Д. 2003. *Античная литература*, прев. Н. К. Малинаускене. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
48. Димовска-Јањатова, В. 2007. „Реторика“, *Поимник на книжевната теорија*. прир. Катица Кулакова. 460-466. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
49. Донеv, Дејан. 2018. *Вовед во етика*. Скопје: Универзитет „Свети Кирил и Методиј“.
50. Драгутиновић Предраг. (2011). „Нови завет и философија“. *Саборност - теолошки годишњак*, (5): 297-302.
51. Ѓорѓевиќ, Милан. (2014). „Вовед во патрстичката фиософија – историски и концептулани разлики“. *Годишен зборник на Православниот богословски факултет „Свети Климент Охридски“ - Скопје*, (20): 111-124.
52. Ѓорѓевски, Ѓоко. (2020). „Љубовта како милосрдие во Библијата и во делата на свети Климент Охридски“. *Прилози XLV, 1–2, МАНУ, Посветени на акад. Ѓорги Поп-Атанасов по повод 80-годишнината од раѓањето. Одделение за лингвистика и литературна наука*. Скопје, 29-42.
53. Ѓаковац, Александар. (2013). „Теологија Цркве, Проблем хришћанска рецепција елинског појма теологија“. *Богословје*, (2): 157-171.

54. ---. (2020). „Икономијска тријадологија: Иринеј Лионски, Тертулијан и Иполит“. *Богословје*, 79, (2): 19–39.
55. Евдокимов, Павле. 2006. *Православието*. прев. Андрей Романов. Софија: Омофор.
56. ----. 2008. *Светата тајна на љубовта, Брачната тајна во Светлината на Православната традиција*. Скопје.
57. Елијаде, Мирча. 2007. *Митот за вечното враќање*. прев. Маргарита Маленкова. Скопје: Слово.
58. ---. 2013. *Светото и профаното*. прев. Наташа Ѓондева. Скопје: Слово.
59. Жилсон, Етјен. 2010. *Философија в средние века, От истоков патристики до конца XIV века*. прев. А. Д. Букалова. Москва: Культурная революция, Республика.
60. ---. 2011. *Увод у хришћанску философију*. прев. Лазар Нешић. Београд: Отачник.
61. Жуњић, Слободан. 2012. *Логика и теологија, Дијалектика Јована Дамаскина у византиској и српској филозофији*. Београд: Отачник.
62. ---. 2016. *Бог филозофа у антици*. Београд: Отачник.
63. Зарин, М. С. 1996. *Аскетизм по православно-христианском учению*. Москва: Паломник, (репр. переизд.: Т. 1. Кн. 2. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907).
64. Зенько, Ю. М. (2007). „Евангелско понятие любви-*αγάπη* и актуальные проблемы христианской антропологии и психологии“. *Acta eruditorum, Научные доклады и сообщения*. СПб., 140-146.
65. Зизијулас, Јован. 2011. *Заједница и другост*. прев. Јелена Фемић Касапис. Пожаревац: Одбор за просвета и културу Епархије Пожаревачко-браничевске.
66. ---. 2008. *Јелинизам и хришћанство, сусрет два света*. прев. Предраг Драгутиновић. Београд: Хришћански културни центар.
67. ---. (2003). „Онтологија и етика“. *Саборност*, 1, (4): 97-116.
68. (Зинковский), Мефодий. (2014). „История термина «ипостась» и его богословское употребление“, *Метапарадигма*, (5): 21-41.
69. (Зяблицев), Георгий. (1996). „Платон и святоотечное богословие“. *Богословские труды*, (32): 236-258.
70. (Ивлиев), Ианнуарий. (2005). „Эсхатология в Новом Завете, Темы и проблемы“. *Христианское чтение*, (25): 67-79.
71. Иеремиас, Иоахим. 1999. *Богословие нового завета Часть первая Провозвестие Иисуса*, прев. А. Л. Черняевского. Москва: РАН.

72. Илиевски, П. Хр. (1985). „*Хармонија*, Прилог кон зборообразувањето и семантичкиот развој на терминот HARMONIA кај античките Грци“. *Прилози на МАНУ*: Одд. за лингв. и лит. наука, (10): 137-56.
73. ---. 1999. *Светила незаодни, словенските првоучители и нивните ученици*. Скопје: Матица македонска.
74. Јанарас, Христо. 2000. *Азбучник вере*. прев. С. Јакшиќ. Нови Сад: Беседа
75. ---. 2005, *Метафизика тела*. прев. С. Јакшиќ. Нови Сад: Беседа.
76. ---. 2009. *Личност и ерос*. прев. С. Јакшиќ. Нови Сад: Беседа.
77. Јакшиќ, Н. Душан. 1934. *Живот и учење св. Јована Златоуста*. Срем. Карловци: Свет архијерејски синод.
78. Јевремовиќ, Петар. 2011. *Патрологија у огледалу херменеутике*. Београд: Отачник.
79. Јевтиќ, Атанасије. (1982). „Опасност од тријадолошких јереси у савременој теологији“. *Богословје*, (1-2): 27-52.
80. ---. 1984. *Патрологија, друга свеска, Источни оци и писци 4. и 5 века од Никеје до Халкидона 325-451, приручник за студенте*. Београд.
81. ---. 2002. *Аскетика, предавања из аскетике на Православном Богословском Институту Св. Сергеја у Паризу, академске 1971-1972*. Београд – Србиње – Ваљево: Хришћанска мисао.
82. ---. 2004. *Филозофија и теологија*. 2 из. Врњци: Братство св. Симеона Мирточивог.
83. ---. 2015, *Патрологија, књига прва, Црквени отци и писци први три века историје Цркве*. Београд, Требиње, Лос Анџелес: Православни Богословски факултет.
84. ---. 2016. *Патрологија, књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451 г.)*. Београд, Требиње, Лос Анџелес: Православни Богословски факултет.
85. Јегер, Вернер. 2002. *Хуманизам и теологија*. прев. Емина Перуничкиќ, Илија Мариќ. Београд: ПЛАТΩ.
86. Каварнос, Константин. (1978). „Византијска мисао и уметност“. прев. Јелисавета Вујковиќ. *Теолошки погледи*, XI, (1-2): 1-96.
87. Каприев, Георги. 2000. *Вузанџика типога*. Софија: Издателство „Лик“.
88. ---. 2010. *Свети Максим Исповедник, Введување во мисловната му система*. Софија: Изток – Запад.

89. ---. 2011. *Византийска философия*. 2 изд. София: Изток-Запад.
90. ----. (2011). „Аксиоматика, историчност, рецепция: византийска философия и нейните съвременни проекции“. *Христианство и философия*, 2, (59): 20-29.
91. ---. (2013). „Ипостас и енергии“. *Теологикон, Годишник на центъра по систематическо богословие при Православния богословски факултет на Великотърновския университет*. том 2: 26-51.
92. ---. (2013). „Философия във Византия и византийска философия“. *Христианство и философия*, 6, (83): 85-92.
93. ---. 2014. „Връзката ‘История – метафизика’ – осева точка на византийската философия“. *Христианство и философия*, 1, (88): 30-36.
94. ---. (2016). „Свободна воля и предопределение във византийската традиция (от Немезий Емески до Фотий Константинополски)“. *Христианство и култура*, 6 (113): 39-47.
95. ---. (2020). „Логос на Същността, начин на съществуване, хексис и личното действие (етюд върху понятията във византийската традиция)“, *ЛОГОС и ТРОПОС, Сборник на текстови од Меѓународниот симпозиум, одржан на 29-30 мај 2017 год. на Филозофскиот факултет*, Скопје: Филозофскиот факултет, 7-12.
96. (Керн), Киприан. 1950. *Антропология св. Григория Паламы*, (Дисертация на степен доктор церковных наук Православного богословского института в Париже). Париж: YMCA-Press. <http://psylib.org.ua/books/kipke01/index.htm> (пристапено на 08. 07. 2020 г.).
97. ----. 2003. *Пастирско богословье*. Братство Симеона Мироточивог.
98. Колозова, Катерина. 2000. *Хелените и смртта*. Скопје: Култура.
99. Коцијанчич, Горазд. 2001. *Посредовања: увод у хришћанску философију*. Београд: Јасен.
100. Кубат, Родолуб. (2005). „Библијски теолог – Филон Александријски, Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећење Логоса са старосавезним Анђелом Господњим“. *Богословье*, LXIV, (1-2): 49-65.
101. ---. *Основе старосавезне антропологије*. 2008. Београд – Нови Сад: Беседа.
102. Корет, Эмерих. *Основы метафизики*. 1998.
<http://psylib.org.ua/books/koret01/txt01.htm#112> (пристапено на 29.12. 2019).
103. Крцуновић, Душан. 2017. *Проблем стварања у Платоновом Тимеју и у Шестодневу Василија Великога*. Београд: Службени гласник.

104. Ларше, Жан-Клод. 2017. *Лечење духовних болести Увод у аскетску традицију Православне цркве*. прев. Н. Стаменковић, И. Јовановић, Ниш, Београд: Службени гласник.
105. Лейпольдт, Иоганнес. (2011). „Греческа философија и раннехристијанска аскеза“, Порфириј, *Сочинения*, прев. В. М. Линејкин. уред. и прев. Т. Сидаш. 415 - 496.
106. Лосев, А. Ф. 1998. *История античной философии*. Москва: ЧеРо.
107. ---. 2000. *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития*. кн. 1. Харьков: Фолио; Москва: ООО Издательство АСТ.
108. ---. 2002. „Августин“. *Августин pro et contra, Личност и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей*. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института
109. Лудовикос, Николаос. 2011. *Страхови личности и муке ероса, Критичка разматрања постмодернистичке онтологије*. прев. Д. Николић, Борис Мркаја. Цетиње: Манастир - „Рождества Пресвете Богородице“.
110. Лурје, М. В. 2010. *Историја Византијске философије, Формативни период*. прев. Јелена Капустина. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
111. Лоски, Владимир. 1991. *Мистична теологија на Црквата од Исток*. прев. Јован Таковски. Скопје: Табернакул.
112. ---. 1998. *Догматика*. прев. Игор Калпаковски, Павел Попов. Скопје: Ѓаконија.
113. ---. 2006, *Боговидение*, прев. В. А. Решиковой, Москва: АСТ.
114. Маджуров, Николай. 1988. „Светите три светители и античната култура“. *Годишник на Духовната академија „Свети Климент Охридски“ (1979-1980)*, т. XXIX, (6): 279-309.
115. Мајендорф, Јован. 1985. „Бог у историји“. прев. Радомир Ракић. *Теолошки погледи*, (1-3): 147-155.
116. ---. 1989. *Византијско богословље: Историски токови и догматске теме*. прев. Јован Ђ. Олбина. Крагујевац.
117. ---. 1994. *Христос у источно-христијанској мисли*. прев. Богдан Лубардић, Манастир Хиландар.
118. ---. (1995). „Грчката философија и христијанската теологија во раната Црква“. *Домострој, списание за православна духовна култура*, (9-10):115-129.

119. Майборода, А. (2002). „Слово «ипостась» в Священном Писании“. *Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института*,(10): 63-7.
120. Майендорф, Йоан. 2007. *Византијската црква, между небото и земята*. прев. Борис Маринов. София: Манастирско издателство.
121. Майоров, Г. Г. 1979. *Формирование средневековой философии, Латинская патристика*. Москва: Мисль.
122. Мандзаридис, Георгиос. 2011. *Християнска етика*, т. I. прев. Константин Константинов. София: Покров Богородичен.
123. ---. 2013. *Християнска етика*, т. II. прев. Константин Константинов. София: Покров Богородичен.
124. Марков, Смилен. 2016. „Поимот *философија* кај свети Јован Дамаскин“. *Пелагонитиса, Списание за православна вера образование и уметност*. (21-28): 73-79.
125. Марру, И-А. 1998. *История воспитания в античности, (Греция)*. прев. А. И. Любжина. Москва: Кабинет Ю. А. Шичалина.
126. Мацукас, Никос. (2012). „Увод у византијске философије“, *Средновековна философија, Теме и проблеме*. прир. Борис Б. Брајовић, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Друштво филозофа Црне Горе, 88-89.
127. Мейндорф, Иоанн. 1985. *Введение в святоотеческое богословие*. прев. Ларисы Волхонской. 2 издание. Нью-Йорк.
128. Месяц, С. В. (2013). „Есть ли ипостась у первоначала? К истории понятия ‘ипостась’ в Платоновской традиции и христианском богословии“. *Platonica zetemata*, 318-337.
129. Мидић, Игнатије. 2008. *Биће као есхатолошка заједница*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије Пожаревачко - браничевке
130. ---. 2009. *Сећање на будућност*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије Пожаревачко - браничевке.
131. Милано, Андреа. 2019. *Ипостась, Лицо, Личность, Генеалогия понятия в богословии Древней Церкви*. прев. Ю. Иванова, П. Соколов. Санкт Петербург: Алтея.
132. Милојков, М. Александар. 2018. „Личност и суштина у тријадологији светог Григорија Богослова и светог Августина“. Дис. Универзитет у Београду - Православни богословски факултет - Београд.

133. Митевски, Витомир. 1997. *Хераклит*. Скопје: Матица Македонска.
134. ---. 2000. *Нега на душата*. Скопје: Матица Македонска.
135. ---. 2001. *Античка епика, Хелада и Рим*. Скопје: Матица Македонска.
136. ---. 2007. *Античка философија, Платон*. Скопје: Матица македонска и Филозофски факултет.
137. ----. 2008. *Античка философија, Аристотел*. Скопје: Матица
138. ----. 2013. *Античка философија, Философија и средновековието на Запад*. Скопје: Матица.
139. ---. 2016 (1). *Античката философија и нејзиното влијание, Почетоци на западната философија 1, Претоскратовци*, Скопје: Матица македонска.
140. ----. 2016 (2). *Античката философија и нејзиното влијание, Сократ*, Скопје: Матица македонска.
141. ---. 2018. *Преглед на византиската книжевност*. Скопје: Универзитет „Свети Кирил и Методиј“, Филозофски факултет.
142. Михайлов, Борисович, Петр. (2007). „Святитель Иоанн Златоус как участник арианских споров“. *Алфа и Омега*, 1, (48): 59-67.
143. ---. (2017). „Концепция эллинизации христианства в истории теологии“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, (71): 50–68
144. Новикова, О. Э. 2015. *Политика и етика в эпоху в религиозных войн: Юст Липсий (1547-1606)*. Москва: РХТУ им. Д. И. Менделеева.
145. Лебедев, А. В. 2014. *Логос Хераклита*. Москва: Наука.
146. Лебедев, В. И. 1855. „Жизнь св. Иоанна Златоустого.“ *Прибавления к творениям Святых Отцов в русском переводе*. XIV: 168-229; 1856, XV: 49-159, 331-449; 1857, XVI: 417-514.
147. Панајотис, Ар. Ифандис. 2016. *Позив Божји, духовни пут, причаност слави Божјој: Духовна онтологија светости*. прев. Лада Јагушт Акад. Београд-Карловац: Мартириа.
148. Панајотис, Христу. 1999. *Тајна Бог, Тајна човека*. 2 изд. прев. Д. Јовановић, Зоран Јелисавчић. Београд: Богословски факултет СПЦ.
149. ---. (2010). „Јован Златоуст и кападокијци“. *Отачник*, год. IV, (1-2): 86-93.
150. Панчовски, Г. Ив. 1973. *Етика хришћанске љубави (етичка генеалозија и аксиологија)*. прев. Миодраг М. Михајловић. Ниш: Просвета.

151. Перовић, Давид. (2010). „Харизматологија и аретологија светог Василија Великог“. *Богословље*, (1-2): 72-93.
152. Перић, Дражен. 2015. *Теме хришћанске антропологије, књига I, Прилози за ранохришћанску антропологију први два века*. Београд: ПБФ.
153. ---. (2020). „Основни аспекти поимања врлине у антрополошкој мисли Светог Јован Златоустог“. *Богословље*, 79, (1): 35-55.
154. Перишић, Владан. (1990). „Личност и природа, Теолошко размишљање о људски правима“. *Богословље*, XLVIII, (1-2): 3-12.
155. ---. 2009. *И вера и разум*. Београд: Службени гласник.
156. ---. 2020. *Теолошке студије*. Београд: Отачник.
157. Петев, Иван. (1988). „Обрзът и подобieto Божие у човека в светоотеческо осветление“ *ДК*, (10): 7-18.
158. Петров, В. В. 2007. *Максим Исповедник, Онтология и метод в византијској философији VII в.* Москва: ИФ РАН.
159. ---. (2017). „Учение Аристотеля о росте и растущем и идентичность тела индивида“. *Аристотель: идеи и интерпретации*, ред. М. С. Петровой. Москва: Аквилон, 245-280.
160. ---. (2015). „Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем“, *ΣΧΟΛΗ*, 9 (2): 394-402.
161. Платонов, С. Р. (2015). „Семантика слова «Нθoς» в древнегреческой культуре VIII - IVвв“. *Этическая мысль, Научно-теоретический журнал*, том 15, (2): 20-38.
162. Подскалски, Герхард. 2010. *Теологија и философија у Византији, Спор око теолошке методике у духовној историји позне Византије (XIV/XV век) његове систематске основе и историјски развој*. прев. Сизана М. Спасић. Београд: ПБФ Институт за теолошких истраживања.
163. Поленак-Акимовска, Мирјана, Владо Бучковски и др. 2019. *Реторика, историски и современи аспекти*. Скопје: Арс Ламина.
164. Поленц, Макс. 2011. „Стоя и семитизм“. Порфирий, *Сочинения*. прев. В. М. Линейкин. уред. и прев. Т. Сидаш. Санкт-Петербург: Издательство, С. - Петербургского университета. 387-414.
165. Попов, И. В. 2007. *Свети Јован Златоусти и негови непријатељи*. прев. Дејан Лучић. Врњачка бања: Пролог.

166. Поповић, Јустин. 1980. *Догматика Православне цркве, књига прва*. Београд: Манастир Телије.
167. ---. 1987. *Пут богопознања, Поглавља из православне аскетике и гносологије*. Београд: Просвета.
168. Поповић, В. Радомир. 2011. *Појмовник црквене историје*. Београд.
169. Поповска, Јасмина. (2018). „Аристотеловиот концепт $\phi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ и етичкото образование и воспитание“. *Годишен зборник на Филозофскиот факултет Annuaire de la Faculté de Philosophie*, (71): 55-65.
170. Поснов, М. Э. *История христианской церкви, (до разделения Церквей – 1054)*. Софија.
171. Пурић, Јован. 2010. *Философија васпитања светог Јована Златоуста*. Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог.
172. Пылаев, Александрович, Максим. (2014). „Dogmengeschichte А. фон Гарнака и либерално теологическая концепция ‘эллинизации христианства’“. *Религиоведческие исследования*, 1-2, (9-10): 86-102.
173. Пюш, Э., (Puech, E.). 1897. *Св. Иоанн Златоуст и нравы е времени*. прев. А. А. Измайлов. Санкт Петербургъ: издание И. Л. Тузова.
174. Радбрух, Густав. 2008. *Философија на правото*. прев. Ѓорѓи Марјановиќ. Скопје: Правен факултет „Јустинијан Први“ - Скопје.
175. Реале, Джовани, Дарио Антисери. 1997. *Западна философия от истоков до нашей дней I, Античность*. прев. С. А. Мальцева. Санкт-Петербург: ТОО ТК Петрополис.
176. Репаја, Бранко. (2017). „Златоустова перцепција богословско-социјалног концепта старозаветних пророка“. *Богословје*, 76, (2): 59–78.
177. Риболов, Светослав. 2008. „Видни претставители на Антиохийската духовна традиција преди св. Ѓоан Златоуст“. *Supplementum на сп. Богословска мисль, 1600 години од Успението на св. Ѓоан Златоуст*, 162-299.
178. Рикен, Фридо, 2001. *Философия на античността*. прев. Жана Ценова. Софија: Светлина.
179. Рист, М. Джон. 2005. *Плотин путь к реальности*. прев. Е. В. Афонасин, И. В. Брестов. Санкт - Петербург.
180. Ристић-Горгиев, Слађана. (2007). „Вечна смрт и вечни живот у патристичкој филозофији“. *Црквене студије*, (4): 19-26.
181. ---. 2011. *Философија у раном средњем веку*. Ниш: Филозофски факултет.

182. Ристовић, Ненад. 2005. *Старохришћански класицизам, позитивни ставови старохришћанских писца према античкој књижи*. Београд: Чигоја Штампа.
183. ---. 2010. *Хришћанство и античко наслеђе: студије и чланци*. Београд: ПБФ, Институт за теолошка истраживања.
184. Роземан, Филип. 2018. „Шо е Философия?“ *Philosophia 21/2018 e-journal for philosophy & culture*. Faculty of Philosophy, Sofia University, 77-94. <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-21-2018/what-is-philosophy/> (пристапено на 01.01. 2020).
185. Сагард, И. Николай. 2004. *Лекции по патрологији. I—IV века*. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви.
186. Санџакоски, Стефан. 1993. *Богомислие*. Скопје: Метаморфум.
187. ---. 2008. *Sub specie Christi*. Скопје: Три
188. ---. (2012). „Философски дискурс за патиштата на византиската философија“ Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ - Скопје, Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, *Годишен зборник* кн. 16-17, (2010-2011), 47-57.
189. ---. 2012. *Незавршено битие*, Скопје: Три.
190. Сидаш, Т. Г. 2005. „Краткое введение“ (V, 7, 18). Плотин, *Пятая Эннеада*, прев. Т. Г. Сидаш. Санкт Петербург: Издательство Олега Абышко.
191. Сидоров, И. Алексеј. 2008. „Основне тенденције развоја и карактеристике древне хришћанске и рановизантиске егзегезе (II-почетак VIII)“. *Отачник*, II, (1-3): 215-231.
192. ---. 2011. *Святоотеческое наследие древности, том 2, Доникийские отцы Церкви и церковные писатели*. Москва: Сибирская Благовонница.
193. Спасский, А. А. 2009. *История догматических движений в эпоху Вселенских соборов, Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице)*. изд. 2. Санкт Петербург: Аксион Эстин.
194. Станилоє, Димитрије. 1993 (1). *Православна догматика I*. прев. Митрофан (Кодић). Београд: Епархија Источноамеричка.
195. ---. 1993 (2). *Православна догматика II*. прев. Митрофан (Кодић). Београд: Епархија Источноамеричка.
196. Степанова, А. С. 1995. *Философия древней стои*. Санкт-Петербург: Издательство КН.

197. Стилиянопулос, Теодор. 2010. „Евангелието и свети Йоан Златоуст“. *Пътят на Христос*. прев. Людмила Митева. София: Фондация „Покров богородичен“.
198. Столяров, А. А. 1995. *Стоя и стоицизм*. Москва: АО „Ками Груп“.
199. Стоядинов, Марян. 2007. *Божията благодат, Богословско иследване*. Велико Търново: Праксис.
200. Татакис, Василије. 2002. *Византијска философија, Хеленска патристичка и византијска философија*. уред. Богољуб Шијаковић. Београд - Никшић: Јасен.
201. Годоровска, Марија. (2014). „Позициите за примарноста на митот или за примарноста на ритуалот во теориите за светото“. *Филозофска трибина*, 37, (16): 77-104.
202. Томовска, Весна. 2003, „Хорот и хорската лирика во грчката трагедија“, (докторска дисертација). Филозофски факултет, Универзитет „Свети Кирил и Методиј“ – Скопје.
203. ---. 2013. *Античка реторика*. Скопје: Магор.
204. Трајанов, Кирче. 2014. *Реториката во проповедите на свети Јован Златоуст*. Скопје: Силсонс.
205. ---. 2020. *Од историјата до есхатологијата (еклисиолошко-мисиолошки согледувања)*. Скопје: Магор.
206. Трајчев, Емил. 2008. „Измеренията на човека според Йоан Златоуст.“ *Supplementum на сп. Богословска мисль, 1600 години од Успението на св. Йоан Златоуст*, 46-63.
207. Троепольский, Николаевич, Аркадий. 2002, *Материалы к лекциям по курсу 'Онтология и теория познания', Часть II. Онтология и метафизика*. Калининград: Издательство Калининградского государственного университета.
208. Тутеков, Свилен. 2008. „Еклисиологијата и етиката в богословието на св. Йоан Златоуст“. *Supplementum на сп. „Богословска мисль, 1600 години од Успението на св. Йоан Златоуст*, 64-94.
209. ---. 2009. *Личност, общност, другост: Студии по христијанска антропологија и етика*. Велико Търново: Синтагма.
210. Целлер, Едуард. 1996. *Очерк истории греческой философии*. прев. С. Л. Франк, Санкт –Петербург: Алтея.
211. Чиликов, Стоян. 2006. *Спасението на човека според Йоан Златоуст*. София: ДЪГА – ЙК.

212. Чурсанов, А. С. 2014. *Понятие личности в православном богословии XX века*. 2 изд. Москва: Издательство ПСТГУ.
213. Фелми, Кристиан, Карл. 2007. *Въведение в съвременното православно богословие*. прев. Свилен Тутеков, Даниел Йорданов. София: Омофор.
214. Фемић-Касапис, Јелена. 2010. *Порекло теми на φύσις, οὐσία, ὑπόστασις и њихов семантички развој од најраних помена до црквених отаца*. Београд: ПБФ.
215. Фокин, Р. А. 2002. „Тринитарно учење блаженог Августина у свету православној триадологији IV века“. *Богословски сборник*, IX, 140-171.
216. ---. 2005. *Латинска патрологија, том I, Доникејска латинска патрологија (150-325 гг.)*. Москва: Греко-латински кабинет Ю. А. Шичилина.
217. ---. „Ипостась как богословский термин в патристике“. <https://azbyka.ru/ipostas-kak-bogoslovskij-termin-v-patristike> (пристапено 20. 09. 2020 г.).
218. Флоренски, Павел. 2003. *Столп и утверждение истины Опыт православной теодицеи*. Москва: Издательство АСТ.
219. Флоровски, Георгије. 1997. *Источни оци IV века*. Манастир Хиландар.
220. ---. (1982). *Свети Јован Златоусти пророк милосрђа*. прев. Радмило Крстић. *Теолошки погледи*, (1–2): 48-53.
221. ---. *Мъдрост и Премъдрост, Текстове од софийския период*. уред. Павел Павлов. София: Храм Света София.
222. ---. 2011. *Църквата: Предание или утопия*. София.
223. Хайдеггер, М. „Письмо о гуманизме“. прев. ВВ. Бибикина, *Время и бытие: Ст. и выступления*, Москва 2003.
224. Хайцман, Рихард. 2002. *Философия на средновековието*. прев. Георги Каприев, София: ЛИК.
225. Харкинс, В. Пол. (1991). „Златоустове преткрштењске поуке“. *Беседа*, (2-4): 79-89.
226. Хоружи, Сергејевич, Сергеј. 2010. *Православна аскеза - кључ за нову визију човека*, прев. Небојша Ковачевић. Београд - Карловац: Мартириа.
227. Шијаковић, Богољуб. 1994. „Онтолошки карактер ране грчке философије“. *Хермесова крила*. Београд.
228. ---. 2011. *Огледању у контексту, О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*. Београд: Службени гласник.
229. ---. 2013. *Присутност трансценденције, Хеленство, Хришћанство Философија историје*. Београд: Службени гласник Православни богословски факултет.

230. Шмеман, Александар. 2008. *Водом и духом, о тајинству крштења*. Манастир Хиландар.
231. ---. 2009. *Собрание стаети 1947-1983*. уред. Е. Ю. Дорман. Москва: Рускиј пут.
232. Шичалин, Ј. А. 2008. *Антична философија: Енциклопедическиј словарь*. Москва: Прогресс-Традиција.
233. Јакиев, Калин. (2016). „Релационистичка триядологија Боеција и учење о Светој Троици отцов-кападокийцев“. *Современа бугарска патрологија, Сборник статей*. Киев: Издавачки оддел Украинске Православне Цркве.
234. Θεοδώρου, Ανδρέας. 2007. „Αί σχέσεις του αγίου Ιωάννου του Χρυσστόμου προς την αρχαία ελληνική παιδεία και φιλοσοφία“. *Χρυσστομικό Συμπόσιο Η προσωπικότητα και η θεολογία αγίου Ιωάννου Χρυσστόμου*. Αθήνα: Αποστολική Διακονία.

Латинична литература:

1. Amand de Mendieta, Emmanuel. (1973). „L'incomprehensibilité de l'essence divine d'après Jean Chrysostome“. *Symposion. Studies on St. John Chrysostom*, 23-40
2. Amand de Mendieta. (1966). Emmanuel. „L'amplification d'un thème socratique et stoïcien dans l'avant-dernier traité de Jean Chrysostome“. *Byzantion*. t. 36: 353-381.
3. Ameringer, E. Thomas. 1921. *The Stylistic Influence of the Second Sophistic On the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom: A study in Greek Rhetoric*. Washington: Catholic university of America, D. S.
4. Amirav, Hagit. 2003. *Rhetoric and Tradition: John Chrysostom on Noah and the Flood*. Dudley: Peeters Publishers.
5. Attwater, Donald. 1959. *St. John Chrysostom: Pastor and Preacher*. London: Harvill Press.
6. Bathrellos, Demetrios. 2004. *The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press.
7. Bechler, Zev. 1995. *Aristotle's Theory of Actuality*. New York: SUNY Press.
8. Behr, John. 2001. *The Formation of Christian Theology, Volume 1, The Way to Nicaea*. New York: St Vladimir's Seminary Press.

9. ---. 2004. *The Formation of Christian Theology, Volume 2, The Nicene Faith Part Two, One of the Holy Trinity*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
10. Benedict, Lynn, Jennifer. 2018. „Truth to Power: The Politics of Theological Free Speech in the Cappadocian Fathers and Augustine of Hippo“. (PhD diss). Duke University.
11. Best, Ernest. 1955. *One Body in Christ, A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*. London: SPCK.
12. Biriukov, Dmitry. (2016). „The Principle of Individuation in Contra Eunomium 2, 4 by Basil of Caesarea and Its Philosophical and Theological Context“. *Scrinium*, (12): 215-243.
13. Bobzien Susanne. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
14. Bradshaw, David. (2015). „St. John Chrysostom on Grace and Free Will“. *Common Ground Journal* 9. www.commongroundjournal.org. EDCOT. Form: e-Journal. v. 12, (2): 31-37. Common Ground Journal (Fall 2015).
15. ---. 2004. *Aristotle East and West Metaphysics and the Division of Christendom*. New York: Cambridge University Press.
16. Brändle, R. *Johannes Chrysostomus I, Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 18, lief. 139/140: 457-458.
17. Burger, D. 1964. *A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of St. John Chrysostom*. Evanston (Il.). (private publication).
18. Buxton, Richard. ed. 1999. *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford University Press.
19. Caird, Edward. 1904. *The Evolution of Theology in The Greek Philosophers: The Gifford Lectures Delivered in The University of Glasgow in Sessions 1900-01 and 1901-2*. Vol. 1. Glasgow: James MacLehose and Sons Publishers to the University.
20. Campbell, Marshall, James, 1929. *The Greek Fathers*. New York: Longmans, Green.
21. Campenhausen von, H. 1998. *The Fathers of the Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
22. Cassady, Joel. (2014). „Saint John Chrysostom and Social Justice“. *Obsculta* Vol. 2 April, 5-12.
23. Celkyte, Aiste. (2020). „The Soul and Personal Identity in Early Stoicism: Two Theories?“. *Apeiron*, 53, (4): 463-486.

24. Chase, F. H. 1887. *Chrysostom: a Study in the History of Biblical Interpretation*. Cambridge (Eng.): Deghton Bell.
25. Cherniss, H. F. 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
26. Clark, Elizabeth. 1983. *Introduction to John Chrysostom, On Virginity; Against Remarriage, trans. Sally Rieger Shore*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, xviii-xix.
27. Coleman-Norton, R. P. (1930). „St. Chrysostom and the Greek Philosophers“. *Classical Philology*, 25, (4): 305-317.
28. Coleman-Norton, R. P. (1932). „St. Chrysostom's Use of the Greek Poets“. *Classical Philology*, 27, (3): 213-221.
29. Copleston, Frederick. 1993. *A History of Philosophy, vol. II, Medieval Philosophy*. New York: Image Books Doubleday.
30. Cribiore, Raffaella. 2007. *The School of Libanius in Late Antique Antioch*. Princeton: Princeton University Press.
31. Crisp, Roger. 2005. „Aristotle: Ethics and politics“. *Routledge History of Philosophy Volume II, From Aristotle to Augustine*. ed. David Furley. New York: Taylor & Francis e-Library.
32. Daley, E. Brian. 1991. *The Hope of Early Church, A Handbook of Patristic Eschatology*. New York: Cambridge University Press.
33. Daniélou, Jean. 2014. *Philo of Alexandria*, transl. James G. Colbert. Cambridge: James Clarke & Co.
34. Demetrios, E. Tonia. 2014. *Abraham in the Works of John Chrysostom*. Minneapolis: Fortress Press.
35. Dihle, Albrecht. 1982. *The Theory of Will in Classical Antiquity, (Sather classical lectures 48)*. Berkeley and Los Angeles, and London: University of California Press.
36. Diogenes, Allen. 1985. *Philosophy for Understanding Theology*. London: SCM Press.
37. Dodd, C. H. 1950. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbet.
38. Dodds, R. E. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
39. Dugandžić, Ivan. 2004. *Biblijska teologija Novog Zavjeta*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
40. Đurić, N. Mioš. 1987. *Isrtoriija Helenske etike*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

41. Engerg - Pedersen, Troels. 1990. „Stoic Philosophy and the Concept of the Person“. *The Person and the Human mind Issues in Ancient and Modern Philosophy*, ed. Christopher Cill. New York: Oxford University Press, 109-135.
42. Ferguson, Everett. 1993. *Backgrounds of Early Christianity*. ed. 2. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
43. Florovsky, Georges. (1952). „Christianity and Civilization“. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1, (1): 13-20
44. ---. (1955). „Faith and Culture“. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 4, (1-2): 29-44.
45. ---. 1974. *Christianity and Culture, Volume Two in Collected Works of Geroges Florovsky*. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.
46. ---. 1976. *Creation and Redemption, Volume Three of the Collected Works of Georges Florovsky*. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.
47. Ford, C. David. (1992). „The Interrelationship of Clergy and Laity Within the Church According to St John Chrysostom“. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 36, (4): 329-353.
48. Fowler, L. Robert. (2011). „Mythos and Logos“. *The Journal of Hellenic Studies*, 131: 45-66.
49. Francis X. Murphy. 1986. *The Christian Way of Life, Message of the Fathers of the Church*. Wilmington: Michael Glazier.
50. Frede, Michael. 2011. *A free will: Origins of the notion in ancient thought*. ed. A. A. Long with a foreword by David Sedley. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
51. Gerson, P. Lloyd. 1994. *Plotinus*. London and New York: Routledge.
52. ---. 2009. *Ancient Epistemology*. Cambridge University Press.
53. Gill, Christopher. 1991. „Is There a Concept of Person in Greek Philosophy?“ *Psychology*. ed. Steven Everson. Cambridge: Cambridge University Press.
54. Gjorgjevic, Milan. 2016. „From Weakness to Authority, The Role of the Concept Epieikeia for the Leadership in the Church“, *International Conference in the Bible and in the Church, Ohrid 20-22 October 2016*, 193-198.
55. Gkortsilas, Paschalis. 2017. „John Chrysostom and the Greeks, Hellenism and Greek Philosophy in the Rhetoric of John Chrysostom“. (PhD diss.) University of Exeter.
56. Gnilka, Joachim. *Prvi Kršćani, Izvori i pocetak Crkve*. прев. Božidar Breznićak - Bagola, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
57. Grube, M. A. George. 1935. *Plato's Thought*. London: Methuen & Co.

58. Gutas Dimitri, Niketas Siniossoglou. 2017. „Philosophy and Byzantine Philosophy“. *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, ed. Anthony Kaldellis, Niketas Siniossoglou. Cambridge University Press, 271-295.
59. Guthrie, K. C. W. 1957. *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*. Ithaca: Cornell University Press.
60. ---. 1962. *A History of Greek Philosophy, Volume I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. New York: Cambridge University Press.
61. ---. 1969. *A History of Greek Philosophy, Volume II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. New York: Cambridge University Press.
62. ---. 1981. *A History of Greek Philosophy, Volume VI, Aristotle an Encounter*. New York: Cambridge University Press.
63. Hack, Kenneth, Roy. 1969. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*. 2 ed. Princeton: Princeton University Press.
64. Hansen, Herman, Mogens. 2006. *Polis An Introduction to the Ancient Greek City-State*. New York: Oxford University Press.
65. Harnack, Adolph. 1897. *History of Dogma*, vol. II, transl. Neil Buchanan. Boston: Roberts Brothers.
66. Hartney, M. Aileen. 2004. *John Chrysostom and the Transformation of the City*. London: Duckworth.
67. Hight, Gilbert. 1957. *The Classical Tradition, Greek and Roman Influences on Western Literature*. New York: Oxford University Press.
68. Hillar, Marian. 2012. *From Logos to Trinity The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. New York: Cambridge University Press.
69. Ierodiakonou, Katerina. (2002). „Introduction“. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. Katerina Ierodiakonou. New York: Oxford University Press.
70. ---. (2012). „Byzantine philosophy revisited (a decade after)“. *The many faces of Byzantine Philosophy, Papers and monographs from the Norwegian institute at Athens series 4*, vol. 1, ed. Börje Bydén & Katerina Ierodiakonou. The Norwegian Institute at Athens.
71. Isbasoiu, Iulian. (2015). „The Pastoral Care and the Priest Profile in the Study On the Priesthood of Saint John Chrysostom“. *Dialogo*, 2, (1): 318-326. https://issuu.com/ciocantudorcosmin/docs/dialogo_2015_proceedings_5
72. Jaeger, Werner. 1943. *Humanism and Theology, Aquinas Lecture*. Milwaukee: Wis Marquette University Press.

73. Jaeger, Werner. 1947. *The theology of the Early Greek Philosophers, The Gifford Lectures 1936*. transl. Edward S. Robinson. London: Oxford at the Clarendon Press.
74. Jedan, Christoph. 2009. *Stoic virtues: Chrysippus and the theological foundations of stoic ethics*. New York: Continuum.
75. Kahn, H. Charles. 1960. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.
76. ---. (1988). „Discovering the Will: From Aristotle to Augustine“. *The Question of 'Eclecticism' in Later Greek Philosophy*. eds. John M. Dillon and A. A. Long. Berkeley-Los Angeles - Oxford: University of California Press, 234-259.
77. Kaldellis, Anthony. 2007. *Hellenism in Byzantium, The Transformations of Greek Identity and Reception of the Classical Tradition*. New York: Cambridge University.
78. Kaluderovic, Zeljko. 2016. „Platonovo utemeljenje filozofije politike“. *Зборник на текстови од Меѓународна конференција одржана по повод 2400 години од основањето на Платоновата филозофија*. Скопје, 119-139.
79. Kelly, N. D. 1968. *Early Christian Doctrines*. 4. ed. London: Adam and Charles Black.
80. ---. 1972. *Early Christian Creeds*. 3. ed. London: Continuum.
81. ---. 1995. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
82. Kenny, Anthony. 1979. *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
83. Koplston, F. 1989. *Istorija filozofije, Srednovjekovna filozofija, t. 2, Avgustin – Skot*. прев. Jovan Babič. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
84. Lai, Pak-Wah. 2010. „John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits“. (PhD diss.). Durham University.
85. ---. (2018). „The Eusebian and Meletian Roots of John Chrysostom's Trinitarian Theology“. *Scrinium Journal of Patrology and Critical Hagography*, (14): 37-62.
86. ---. (2019). „John Chrysostom's Reception of Basil of Caesarea's Trinitarian Theology“. *Scrinium, Journal of Patrology and Critical Hagography*, (15): 62-78.
87. Lee, Michelle. 2006. *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. New York: Cambridge University Press.
88. Lewis, Eric. (1995). „The Stoics on Identity and Individuation“. *Phronesis*, 40, (1): 89-108.
89. Liebeschuetz, H. W. G. J. 2011. *Ambrose and John Chrysostom: Clerics Between Desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press.

90. Lim, Richard. 2012. „Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life”. *A Companion to Late Antiquity*, ed. Philip Rousseau. Oxford: Wiley-Blackwell.
91. Lloyd, A. 1971. „Grammar and Metaphysics in the Stoya”. *Problems in Stoicism*. ed. A. Long, London.
92. Maat, A. W. 1944. *Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De sacerdotio*. Washington: Catholic University of America Press.
93. MacIntyre, Alasdair. 1996. *A Short History of Ethics*. New York: Touchstone Book.
94. Madden, J. D. 1982. „The Authenticity of Early Definitions of Will (Thelesis)“. eds. Felix Heinzer and Christoph Schönborn. *Maximus Confessor*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse.
95. Malingrey, Anne-Marie. 1961. *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle après J.-C.* Paris: Librairie Klincksieck.
96. Mayer, Wendy. „Chrysostomica. A bibliography of scholarship on John Chrysostom and attributed writings“.
https://www.academia.edu/6448870/Chrysostomica_A_Bibliography_of_Scholarship_on_John_Chrysostom_and_Attributed_Writings (пристапено на 01.09. 2021 г.).
97. ---. 2009. „John Chrysostom on Poverty“. *Preaching poverty in late Antiquity: perceptions and realities*. eds. Pauline Allen, Bronwen Neil, Wendy Mayer. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt.
98. ---. 2017. „John Chrysostom Moral Philosopher and Physician of the Soul“. *John Chrysostom Past, Present, Future*. ed. Doru Costache, Mario Baghos. Sydney: AIOCS Press, 193-215.
99. ---. 2018. „A Son of Hellenism: Viewing John Chrysostom’s Anti-Intellectualism Through the Lens of Antiochene *Paideia*“. eds. Silke-Petra Bergjan and Susanna Elm. *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity in Antioch, CE 350-450*. Tübingen: Mohr Siebeck, 369-390.
100. Mesyats, Svetlana. 2013. „Does the First have a Hypostasis? Some Remarks to the History of the Term hypostasis in Platonic and Christian Tradition of the 4th – 5th Centuries AD“. *Studia Patristica*, Vol. LXII. (*Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*), 41-56.
101. Meyendorff, John. 1973. „Free Will (γνώμη) in Saint Maximus the Confessor“. *Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy: Essays in Honor of Georges Florovsky*. Vol. 3. ed. A. Blane. The Hague – Paris: „Mouton“, 71-75.

102. ---. 1983. *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
103. ---. 1987. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
104. Meyer, Saue, Susan. 2008. *Ancient Ethics, A Critical Introduction*. New York: Routledge.
105. Most, W. Glenn. 1999. „From Logos to Mythos“. *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. ed. Richard Buxton. Oxford University Press, 25-47.
106. Murphy, Xavier, Francis. (1972). „The moral doctrine of St. John Chrysostom“, *Studia Patristica*, (11): 52-57.
107. Naegele, Anton. (1904). „Johannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus Von, «Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus““. *Byzantinische Zeitschrift*, 13: 73-113.
108. Nash, S. Henry. (1892). „The Exegesis of the School of Antioch: A Criticism of the Hypothesis That Aristotelianism was a Main Cause in its Genesis“. *Journal of Biblical Literature*, 11, (1): 22-37.
109. Nellas, Panayiotis. 1987. *Deification in Christ (Orthodox Perspectives on the Human Person)*. transl. Norman Russel, with foreword by Bishop Kallistos of Dioklea. Crestwood, New York: Vladimir's Seminary.
110. Nichols, H. James, Jr., 1998. „Introduction: Rhetoric, Philosophy, and Politics“. *Plato Gorgias translated with introduction, notes and in interpretative essay by James H. Nichols Jr.* Ithaca and London: Cornell University Press.
111. Nowak, E. 1972. *Le chrétien devant la souffrance: étude sur la pensée de Jean Chrysostome*. Paris: Beauchesne.
112. Osborn, Francis, Eric. 2001. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: University Press.
113. ---. 2008. *Ethical patterns in early Christian thought*. New York: Cambridge University Press.
114. Ostwald, Martin. 1969. *Nomos and the Beginnings of Democracy*. Oxford University Press.
115. Panenberg, Volfhart. 2003. *Teologija I filozofija*. prev. Emina Peruničić. Beograd: Πλατω.

116. Papadopoulos, G. S. 1998. „The Holy Trinity and the Parousia of the Holy Spirit According to St. John Chrysostom“. In *Agape and Diakonia. Essays: In Memory of Bishop Gerasimos of Abydos*, 97-125. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox.
117. Papadoyannakis, Yannis. 2006. „Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis“. *Greek Literature in Late Antiquity Dynamism, Didacticism, Classicism*. ed. Scott Fitzgerald Johnson. Ashgate Publishing Company.
118. Paul, Albert. 1858. *St. Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*. Paris: L. Hachette.
119. Pavić, J., Tomislav Zdenko Tenšek. 1993. *Patrologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
120. Pelikan, Jaroslav. 1971. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Vol. I, Chicago and London: University of Chicago Press.
121. ---. 1974. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Vol. II, Chicago and London: University of Chicago Press.
122. ---. 1993. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven)
123. ---. 2001. *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther*. Crestwood. NY: St. Vladimir's Seminary Press.
124. Pepe, Cristina. 2013. *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, Boston: Brill.
125. Peters, E. F. 1967. *Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, London: University of London Press.
126. Petrovic, Sreten. 1975. *Retorika, teorijsko i istorijsko razmatranje*. Niš: Gradina.
127. Prestige, G. L. 1940. *Fathers and Heretics, (Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue), The Bampton Lectures for 1940*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
128. ---. 1952. *God in Patristic Thought*. 2 ed. London: SPCK.
129. Rebić, Adalbert. 1996. *Središnje teme Staroga zavjeta. Biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
130. Renswoude van Irene. 2019. *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Cambridge University Press.
131. Rist, M. J. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

132. ---. 1982. *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics*. Leiden: Brill.
133. ---. (1983). „Review of „The Theory of Will in Classical Antiquity by Albrecht Dihle“. *Phoenix (Journal of the Classical Association of Canada)*, 37: 275-277.
134. Robinson, Wheeler, H. 1981. *Corporate personality in ancient Israel*, rev. edn, Edinburgh T. & T. Clark.
135. Runciman, Steven. 1964. *Vizantiska civilizacija*. прев. Desanka Kurtovič. Beograd: Minerva/Subotica.
136. Russell, Bertrand. 1945. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Simon & Schuster.
137. Rylaarsdam, David. 2014. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*. Oxford: Oxford University Press.
138. Schaff, Philip. 1891. *Saint Chrysostom and Saint Augustin*. New York: Thomas Whittaker.
139. Schatkin, Margaret. 1987. *John Chrysostom as apologist, With Special Reference to De Incomprehensibili, Quod Nemo Laeditur, Ad Eos Qui Scandalizati Sunt, and Adversus Oppugnatores Vitae Monasticae*. Patriarchal Institute for Patristic Studies Thessaloniki.
140. Sedley, David. (1982). „The Stoic Criterion of Identity“ *Phronesis*, 27, (3): 255-275.
141. Sellars, John. 2009. *The Art of Living, The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2. ed. London: Bloomsbury.
142. ---. 2021. „Stoicism in the Renaissance“. *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi. https://www.academia.edu/25590448/Stoicism_in_the_Renaissance (пристапено на 18.07. 2021 г.).
143. Siniosoglou, Niketas. 2008. *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.
144. Sorabji, Richard. 2008. „Graeco-Roman Varieties of Self“. *Ancient Philosophy of the Self*. eds. Pauliina Remes, Juha Sihvola. Springer, 13-34.
145. Tadič, Ljubomir. 1995. *Retorika, uvod u veštini besedništva*. Beograd: Institut za filozofiju I društvenu teoriju.
146. Tarn, W. W. 1964. *Hellenistic Civilisation, Third Edition by the Author and G. T. Griffith*. Cleveland and New York: Meridian Books.

147. Thunberg, Lars. 1995. *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. ed. 2. Chicago and La Salle: Open Court.
148. Tollefsen, Theodor, Torstein. 2012. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. New York Oxford University Press.
149. Tomovska, Vesna. 2010. „Demokritov entuzijazam.“ *Lucuda intervalla, prilozi odeljenja za klasične nauke*. Filozofski fakultet u Beogradu, (39): 3-25.
150. Trombley, R., Frank. 1993. *Hellenic Religion and Christianization, vol. 1, c.370-529*. Leiden: Brill.
151. Tulin, Alexander. 1993. „Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress“. *Hermes*. Vol. 121. No. 2: 129-138.
152. Turcescu, Lucian. 1999. „The Concept of Divaine Persons in St. Gregory of Nissa’s Works“. (PhD diss). University of St. Michael’s College.
153. ---. 2002. „’Person’ versus ‘Individual’ and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa“. *Moderna Theology*, 18 (4): 527-539.
154. Vlastos, Gregory. 2005. „The Greeks Discover the Cosmos“. *Plato’s Universe, With a new Introduction by Luc Brisson*. Seattle: Parmenides Publishing.
155. Vogel, de J. Cornelia. (1963). „The Concept of Personality in Greek and Christian Thought“. *Studies in Philosohy and the History of Philosophy*. ed. John K. Ryan Washington. DC: The Catholic University of America Press, 20-60.
156. Whitmarsh, Tim. 2005. *The Second Sophistic*. Cambridge University Press.
157. Whittaker, John. (1979). „Christianity and Morality in the Roman Empire“. *Vigiliae Christianae*, (33): 209-225.
158. Williams, Bernard. 2006. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London and New York: Routledge.
159. Witt, R. E. 1933. Ὑποστάσις. *Amicitiae Corolla, A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris, D. Litt. on the Occasion of His Eightieth Birthday*. ed. Herbert G. Wood. London: University of London Press.
160. Yannaras, Christos. 1984. *The Freedom of Morality*. transl. Elizabeth Briere, with foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
161. Zachhuber, Johan. 2014. „Individuality and the Theological Debate about ‘Hipostasis’“. *Individuality in Late Antiquity*. ed. Alexis Torance and Johan. Zachhuber. Ashgate Publishing Company, 91-109.

162. ---. 2020. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*. New York: Oxford University Press.
163. Zizioulas, D. John. 1997. *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
164. ---. 2008, *Lectures in Christian Dogmatics*. New York: T&T Clark.
165. Zovkić, Mato. 1976. *Crkva kao narod Božji, Katolička ekleziologija*. Zagreb: KS.

Речници:

1. Вейсман, Д. А. 2006. Грeеско-русский словарь (Репринт V-го издания 1899) Москва: Грeко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
2. Войнов, Михаил, Владимир Георгиев прир. и др. *Старогрѣчко – бѣлгарски речник*. 1938. София: Отворено общество.
3. Дворецкий, И. Х. 1958. *Древнегреческо-русский словарь*. Т. I А-Л. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.
4. Деспотова, Вангелија, ред. 1999. *Старословенско-македонски речник со грчки паралели*. Прилеп – Скопје: Институт за старословенска култура, Македонска матица.
5. Поповић, В. Радомир. *Грчко-српски речник Новог завета*. 3 изд. Београд.
6. Софрониевски, Валериј. 2013. *Старогрчко-македонски речник, (развојна верзија)*. Скопје: Три.
7. Balz, Robert, Horst, Schneider Gerhard, ed. 1990. *Exegetical dictionary of the New Testament*. Vol. 3. Michigan.
8. Beekes, Robert, Lucien van Beek. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. vol. I-II. Leiden, Boston: Brill.
9. Danker William, Frederick. 2009. *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, University of Chicago Press.
10. Kittel, Gerhard and Gerhard Friedrich ed, *Theological Dictionary of the New Testament*, 1985. transl. by Geoffrey W. Bromiley, abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans Publishing Company.
11. Lampe, G. W. H. ed. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

12. Liddell, H. G. and R. Scott. 1996. *A Greek-English Lexicon*, (revised and augmented by H. S. Jones with assistance of R. McKenzie). Oxford: Clarendon Press.
13. Newman, M. Barclay Jr. 2006. *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament* (Revised Edition) Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies.
14. Sophocles, A. 1914. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*. London: Oxford University Press.
15. Strong, James. 1997. *Greek Dictionary of the New Testament*. Albany.

СОДРЖИНА

I)

1. Прологумена за хеленско-христијанските аналогии и разлики.....	4
1.1. Екскурс кон античката философија	4
1.2. Философија каτὰ Χριστόν	18
1.2.1. Општи согледувања	18
1.2.2. Основните јадра на патристичката философија	23
1.2.2.1. Философијата како παιδεία	23
1.2.2.2. Философијата како θεολογία	26
1.2.2.3. Философијата како τρόπος τοῦ βίου	31
2. Свети Јован Златоуст - претставник на христијанскиот хеленизам	35
2.1. Односот на свети Јован Златоуст кон античката философија и култура	35
2.2. Интелектуалниот профил на свети Јован Златоуст	52
2.3. Осврт кон современите истражувања	57
2.4. Онтолошката втемеленост на етиката	68
3. Историско-семантички осврт кон поимот ἥθος	
3.1. Осврт кон античкото поимање на ἥθος	74
3.1.1. ἥθος како вообичаено место	74
3.1.2. ἥθος како обичајно правило и нарав	75
3.2. Христијанската употреба на ἥθος	82
3.2.1. Христијански ἥθος	83
3.2.2. ἥθος и κοινωνία	85
3.2.3. Личносен ἥθος	88
3.2.4. ἥθος и τρόπος	90
3.2.5. Стабилноста и променливоста на човековиот ἥθος	95
3.2.6. Завршни согледувања	97

II)

4. Личносната онтологија	
4.1. Отсуство на личносната онтологија во античката философија	99
4.2. Тријадолошкиот контекст на личносната онтологија	117

4.3. Осврт кон семантичката предисторија на тријадолошката терминологија	123
4.3.1. Πρόσωπον	123
4.3.2. Οὐσία	129
4.3.3. Υπόστασις	133
4.4. Новитетот на личносната онтологија	142
III)	
5. Антрополошко-аретолошки импликации	153
5.1. Претпоставки на христијанската антропологија	153
5.2. Етичкиот волунтаризам кај свети Јован Златоуст	165
5.3. Концептуални разлики	180
5.4. Аретолошки мотиви и цели	187
5.5. Односот помеѓу Божјата благодат и човековата слободна волја	202
Заклучок.....	206
Библиографија	213
Содржина	251