

С/нб-фр: 14341

Универзитет "Св. Кирил и Методиј" - Скопје
Филозофски факултет
Институт по класична филологија

Докторска дисертација

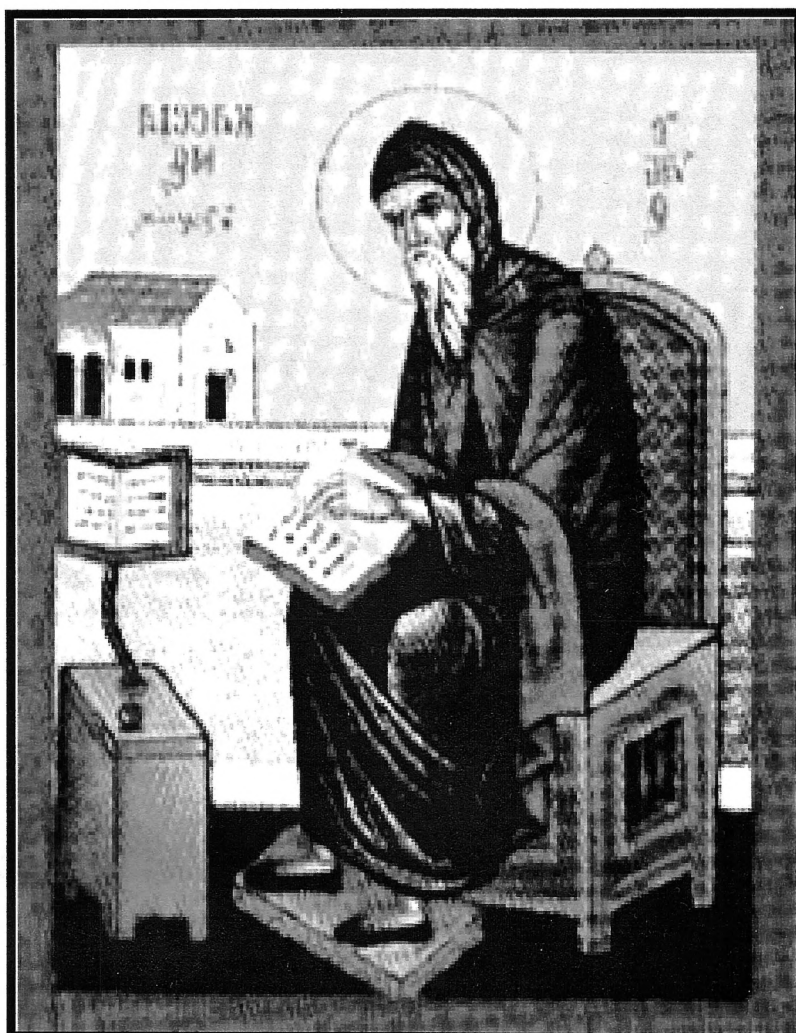
Книжевно - историски и антрополошки
аспекти во делото на св. Јован Касијан

Ментор:
Проф. д-р Витомир Митевски

Кандидат:
Бранко Горгиев

СЕМИНАР ЗА КЛАСИЧНИ СТУДИИ

2004



СВ. ЈОВАН КАСИЈАН

ВОВЕД

Во сенка на големите христијански имиња на IV и V век, св. Јован Златоуст и бл. Августин, се наоѓа еден по малку заборавен и можеби неоправдано запоставен западен црковен отец и автор на импозантна христијанска литература, св. Јован Касијан (Iohannes Cassianus - негде уште и со придодаденото име Римјанин). Роден во втората половина на четвртиот век (меѓу 360 и 365 год.), Касијан бил Августинов современик, но во одредени теолошки прашања и негов остар соперник. Бил современик и на прочуениот цариградски архиепископ св. Јован Златоуст, но и негов најверен ученик.

За неговата личност се врзани бројни контроверзи; почнувајќи од разни настани од неговиот живот, неизвесното место и годината на неговото раѓање (од 360 до 365 год.) и неговата смрт (од 430 до 435 год.), како и местата каде што престојувал како патувачки монах. Постојат и контроверзи во врска со неговото протерување од Египетската пустина - што за некои аналитичари значи дека можеби и не бил неосновано протеран во време на познатиот оригенистички спор во 399 год. , па, во некоја рака, останал сомнежот дека сепак имал некакви врски со оригенистите. Има контроверзи и во поглед на неговото учење за слободната волја, откаде, по ова прашање, произлегуваат поделени мислења на црковните авторитети, како во неговото време, така и кај подоцнежните аналитичари, па поради тоа некои го сметаат за семи-пелагијанец, а други за целосно ортодоксен.

Конечно, некои контроверзи се допираат дури и до неговото име Јован, што ги поделило аналитичарите на оние кои сметаат дека тоа било неговото вистинско име и оние кои сметаат дека му било дадено

подоцна, или дури по неговата смрт, а во чест на Касијановиот голем и славен учител св. Јован Златоуст.

Она што е сепак извесно на биографски план кај Касијан е тоа дека потекнувал од мошне богато и угледно семејство кое живеело или на југот на Галија во Прованса близу Масилија (Massilia, Marseille), или во Scythia minor (денешна Добруџа во Румунија) и кое му овозможило солидно класично образование. Извесно е дека бил прилично надарен и, што се спомнува често кај неговите биографи, "трудољубив како пчела". Исто така, извесно е дека поседувал немирн, но истовремено и "богољубив" дух, кој го однел мошне рано (околу 383 год. , уште како осумнаестогодишно момче, доколку е роден во 365 год., или на помала возраст) во прочуениот Витлеемски манастир посветен на Рождеството на пресвета Богородица во Палестина, откаде за кусо време се упатил подлабоко во Египетската пустина во потрага по еремитските (или анахоретски) подвижници. Всушност, тој вистински се образувал и духовно изградил дури во средината на палестинските и египетските монаси. Меѓутоа, конечниот печат на неговото духовно образование сигурно му го дал прочуениот цариградски архиепископ св. Јован Златоуст. Иако нивната средба и живот во непосредно дружење не траел долго, или не подолго од четири години, најверојатно од 401 до 404 год. , сепак, овој голем црковен отец, ученик на прочуениот Диодор и уште попрочуениот Либаниј, оставил мошне силен впечаток на младиот, но во духовна смисла, веќе зрел Касијан. А кога во 404 година Златоуст е соборен и прогонет, Јован Касијан со препораките и писмата на пријателите на Златоуст дошол во Рим кај папата Инокентиј I и тука поминува повеќе од една деценија (меѓу дванаесет и тринаесет години). Во Рим стекнува толку голем углед што за прилично кусо време започнале да му се обраќаат за совети мноштво

црковни великодостојници по најразлични прашања, како од практичен, така и од догматски карактер. Некаде во 415 или 416 год. доаѓа, или "се враќа", во Галија како славен човек со голем авторитет, каде подигнал два, подоцна, прочуени манастири близу Масилија (во денешен Марсеј), а кои ги уредил по примерот на источните манастири. Овде останува веројатно до крајот на својот живот.

Исто така, извесно е дека пишуval многу и веројатно исклучиво на латински јазик, иако мошне добро го познавал грчкиот јазик. Најверојатно негов прв спис бил *De institutis coenobiorum* (*За уредувањето на киновитските манастири*, или *За правилата на општожителството*). Истото дело подоцна добило и полн наслов *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis duodecim libelli* (*За правилата на општожителството и за борбата против осумте главни страсти во дванаесет книги*). Тоа е негов прв спис за којшто е мошне извесно дека не е напишан пред 414-416 година. Настанал на молба на монасите и епископите од Галија кои барале од него, веројатно уште додека престојувал во Рим, да напише, или да направи избор на некои источни монашки правила за потребите на некои манастири на Запад, како и попрецизно да ги опише обичаите на монасите од Исток.

Второ негово дело кое е според обемот и содржината и најголемо и најзначајно е *Collationes patrum* (*Разговори на светите отци*). Тоа содржи подвижнички, монашки разговори на египетските пустински отци. Карактерот на темите и проблемите кои се разгледуваат и во едниот и во другиот спис нè даваат за право да ги оцениме на формално книжевен план како аскетско-богословски дела.

Третото дело, *De incarnatione Domini, contra Nestorium* (*За воплоетувањето на Господа, против Несториј*), воедно е и последно дело

на Касијан. За разлика од претходните две, ова дело е повеќе полемичко - догматско, отколку аскетско. Напишано е на молба и наговор на неговиот пријател и папа Римски св. Лав I, околу 429 - 430 год. , кога Касијан веќе бил во длабока старост. Се упокоил околу 435 год.

Во богословските и научни кругови на Запад преовладува мислењето според кое Касијан бил духовен основоположник на монаштвото на Запад. Наспроти на сите контроверзни места во врска со неговата доктрина, речиси општо место кај сите истражувачи на неговото дело е признанието дека Касијан бил оној "мост" низ кој се пренела источната духовност на Запад. Базирајќи се на оваа основна претпоставка, средиштето на истражувањето го фокусиравме врз три неспорни факти кои очигледно не коинцидираат со неговата речиси општоприфатена важност: 1) фактот дека низ целиот среден век името на Касијан речиси систематски било доведувано во врска со неговиот наведен "семипелагијанизам" 2) фактот дека овој негов "полу-еретички" белег во поново време и од страна на научната критика дополнително се "збогатил" и со проблематичните врски со Ориген, Евагриј Понтски и месалијанското движење 3) фактот поврзан со релативно малиот број на истражувачки референци во врска со книжевното дело и личноста на Касијан.

Очигледниот расчекор меѓу овие факти и прокламираната важност на делото и личноста на Касијан го насочи истражувањето на овој труд во две насоки: 1) во правец на осветлување на поважните клучни спорни места во неговото книжевно дело и духовно учење и 2) во правец на откривањето на самата позадина и основните причини за недоразбирањата и неприфаќањата на неговото дело во целина на Запад.

Во разоткривањето и распетувањето на овие комплексни прашања методолошки се определивме истите да ги проследиме низ три поголеми целини кои би ги зафатиле: историските, книжевните и антрополошките аспекти во книжевното дело и учење на Касијан.

И додека условната поделеност меѓу книжевните и антрополошки (доктринарни) аспекти на неговото дело се чини сосема оправдана, придружувањето на историските аспекти во истражувачката целина веројатно бара едно дополнително објаснување. Имено, вклучувањето на историските аспекти на неговото дело и живот го базираме врз една од поважните претпоставки на овој труд дека книжевното дело и учење на Касијан не можат на вистински начин да се согледаат, доколку истите бидат разгледувани вон историскиот контекст во кои настанале и надвор од основните патеки кои суштински го одредиле неговиот животен пат. Дотолку повеќе што, како што ќе покажеме во првата глава од овој труд, книжевното и животно дело на Касијан поседуваат една мошне ретка, бездруго цврста, па дури и парадигматска интегрираност. Нашата претпоставка беше дека невклучувањето на животните и историски аспекти на неговиот лик и дело непоправливо би ја осиромашило, па и нарушило вистинската слика за Касијан во целина. Како логичен след на оваа претпоставка во првиот дел од овој труд ги опфативме спорните прашања во врска со неговото потекло и можна татковина, како и историските аспекти на неговите патувања во Палестина, Египет, Константинопол, Рим и Марсеј (Галија). Од аспект на далеку поважните докринарни и книжевни аспекти, сметаваме дека вклучивањето на овој информативен сегмент во врска со неговото спорно и обилно проучувано потекло, посредно укажува и на доминантно присутниот однос на неговите истражувачи кон неговото

дело кој во целина може да се опише како, претежно аналитички, суштински незадлабочен, па и површен. Истовремено, сметавме дека самото воведување на прашањето за неговото потекло (во рамките на целата прва глава), би било добар вовед во сите отворени прашања за неговите далеку позначајни движења и делувања во одредени културни и духовни простори кои всушност на посреден начин ги откриваат книжевните ликови и духовни учења подоцна присутни во неговите дела.

Во втората глава на овој труд ги отворивме речиси сите релевантни книжевни аспекти на неговото дело, како на план на јазикот, реченицата, терминологијата, книжевниот стил и жанр, така и на план на што попрецизното одредување на книжевните извори и парадигми присутни во делото на Касијан. Во рамките на истата глава паралелно ги иследувавме и релевантните историски околности кои несомнено имале значаен придонес во создавањето на неговото книжевно дело, потоа, неговата внатрешна мотивација, како и реалните предиспозиции на Касијан да одговори на овие барања како писател. Третата содржинска целина на оваа глава ја посветивме на испитувањето на внатрешната структура и книжевниот карактер на секое негово дело поединечно.

Во третата глава се фокусиравме врз антрополошките и докринарни прашања присутни во неговото книжевно дело. Тие се разгледуваат низ три главни сегменти во кои се опфатени: 1) самата доктрина 2) нејзиниот однос со другите слични учења од неговото време (особено со учењето на Августин) 3) нејзиното влијание врз учењата кои доаѓаат подоцна.

Во првиот дел од оваа глава се обидовме аскетско-богословската доктрина на Касијан да ја изложиме во нејзиниот интегрален облик

базирајќи се исклучиво врз неговите текстови. Би издвоиле две главни причини за оваа методолошка постапка: 1) да ги избегнеме нужните проширувања на неговата основна мисла и да дојдеме до поголема економичност во претставувањето на нејзините основни сегменти 2) да ги избегнеме било позитивните било негативните асоцијации во врска со одредени делови од неговото учење и со самото тоа да ја засениме целината на доктрината.

Всушност и во овој дел ја следевме и применивме истата методолошка поставка како и во втората глава која беше посветена на книжевните аспекти - во најголема можна мерка самиот Касијан и неговиот текст да биде оставен да зборува за себе и за своето учење. Во вториот сегмент на оваа глава - оној кој го поставува неговото учење во кореспонденција со другите слични - истиот принцип поумерено го користевме. Причината за ова отстапување лежи во фактот што и самиот Касијан лично, неговото книжевно дело, како и неговата доктрина, влегле во еден поостер дијалог со одредени личности и одредени учења од неговото време кој, се чини, трае сè до наши дни. Нашето истражување компаративно го следи овој негов, што отворен, што скриен дијалог, како со неговите современици, така и со неговите подоцнежни противници и приврзаници на неговото учење. Низ дијалогот на Касијан и Августин за благодатта и слободната волја на човекот, посредно се осветлуваат не само главните онтолошки, гносеолошки и антрополошки аспекти на нивните учења, туку и различните културолошки импликации на различно фундираните учења кои се јавуваат како преттекст и конечна последица на присутните несогласувања. И третиот и последен дел од оваа глава (и на целиот труд), освен оние конкретни и историски релевантни податоци за книжевното и доктринарно влијание на Касијан врз западната и

источната христијанска традиција, уште еднаш ги опфаќа и културолошките аспекти, кои, според наше мислење, пресудно ја одредиле и неговата несомнено ортодоксна позиција на Исток и неправедната семи-еретичка позиција на Запад.

Една од основните претпоставки на овој труд е дека различните култури поставени пред ист проблем нужно различно го перцепираат, различно го дефинираат, различно го конципираат и обликуваат сопственото духовно искуство и, конечно, различно го толкуваат истото. Оттаму, Касијан и неговото источно-ортодоксно и монашки фундирано учење нужно и морало да се судри во извесни теоретски аспекти со западното, претежно рационално фундирано теолошко учење на Августин. Дека овој теоретски судар ги надминува рамките на нивните личности и нивните непосредни следбеници, дека тој претставува всушност судар на две можеби најслични, но не и идентични култури, во извесна смисла постепено го откриваме низ целиот труд, од првиот до третиот дел, сè до заклучокот кој ги сублимира и потврдува сите изнесени претпоставки. Оттаму и поделбата на историски, книжевни и антрополошки аспекти во неговото дело бездруго е една условна поделба, бидејќи сите три аспекти се прелеваат од една во друга глава, додека културолошките аспекти, кои немаат некое свое посебно издвоено место во структурата на трудот, се имплицирани во секоја глава, а најексплицитно во завршните делови од третата глава.

I ИСТОРИСКИ АСПЕКТИ

"Ego sum via, et veritas, et vita".

"Јас сум патот, вистината и животот". (Јов. 14, 6)

МЕТОДОЛОШКА ОПРЕДЕЛБА

Современите научни методи најчесто јасно го одвојуваат животот на еден автор од неговото дело. Небаре аналитички издвоеното дело може подобро да зборува само за себе во отсуство на живиот носител на самото дело - во отсуство на животот. Оставен некако на страна, тој повторно може да го заслужи научното внимание, но, бездруго, како издвоено прашање независно од самото дело. Како да се животот и делото два спротивставени елементи, налик на пламенот и водата, во некаква неразрешива контрадикција. Иако економијата на научниот израз во голема мера има своја оправданост, сепак, во одредени случаи, особено кога животот на еден автор е во толку тесна корелација со неговото дело, сметаме дека можеби треба да се направи мал исчекор и да се разгледаат оние аспекти кои се барем во значајна или речиси извесна корелација со настанувањето на едно дело. Исто така, сметаме дека, од аспект на поопстојна анализа на нечие учење, неразјаснувањето на дури и навидум помалку важните и нејасни делови од нечиј живот може значително да ја смали можноста за давање вистински одговори. Имено, местата на повеќегодишното престојување на нашиот автор се повеќе од суштински важни и на доктринарен план, бидејќи одредувањето на истите ги детектира

различните теолошки школи, т.е. конкретните учења на одредени школи присутни во неговото книжевно дело. Сметајќи дека пред себе имаме токму таков автор, кој го заслужува споменатото методолошко отстапување, ќе направиме обид да го осветлиме животот на св. Јован Касијан низ скицирањето на главните временски и просторни правци на неговото движење и делување, истовремено, ставајќи ги истите во тесна корелација со настанувањето на одредени сегменти во неговите списи.

КОЈА БИЛА НЕГОВАТА ТАТКОВИНА?

Едно од почесто поставуваните прашања во врска со животот и книжевното дело на Касијан било прашањето за неговото потекло. За жал ова прашање не е доволно разјаснето ниту во списите кои датираат од неколку децении по неговата смрт, ниту во современата наука. Речиси е сосема извесно дека коренот на овој проблем лежи во едноставниот факт што самиот Касијан не ни оставил никакво позначајно сведоштво за својата татковина. И воопшто, во секој поглед монашки скромн, Касијан, не само во поглед на ова прашање, туку и во сите останати кои имаат врска со неговата личност, речиси и да не открива ништо за себе. Во извесна смисла ова негово молчење е можеби и во склад со дотогашната античка, но и христијанска традиција, авторот повеќе да настапува од втор план. Исто така, би можеле да забележиме и дека Касијан, како христијанин, веројатно само се надоврзал на оваа традиција, која во христијанството можеби зазела само една уште позасилена форма. И ако во христијанството

имаме веќе еден таков засилен облик, во "Христовата војска", како го означува Касијан монаштвото, тоа "себе-оставање на страна", како да добива, од "лаички" аспект и помалку "загрижувачки димензии" до степен на некакво евидентно "само-унижување". Во секој случај ова упорно и темелно "молчење" на Касијан за сопствената личност, неговите истражувачи често ги доведувало до очај. Од друга страна, истото молчење веројатно предизвикало и едно зголемено интересирање токму за овие биографски, а не за далеку поважните книжевни и доктринарни прашања. Затоа, се чини со право забележува К. Стјуарт дека *овој расчекор во нашето сознание генерирал една вистинска подиндустрија во Касијановите студии*.¹

Претендентите за неговото родно место се бројни; почнувајќи од Атина,² Палестина³ и Серта, град близу Битлис во Курдистан⁴, па сè до Добруџа и Марсеј. Сепак, во последните неколку векови во научните кругови се искристализирале две посериозни номинации: Галија во Прованса близу Масилија (Massilia, Marseille) и мала Скитија (Scythia minor), во денешна Добруџа во Романија. И зад едната и зад другата хипотеза стојат и сериозни авторитети и сериозни аргументи.

Застапници на скитската, или балканска претпоставка за татковината на Касијан се Тилемон,⁵ Менажер,⁶ Коман,⁷ Душез,⁸ на

¹ Stewart Columba, Cassian the Monk, Oxford University Press, 1998, стр. 4.

² Атина се спомнува во првото читање за постот посветен на св. Јован Касијан во бревијарот од Св. Виктор во Марсеј од XVI век - види: Guillaume Cuper, "De Sancto Joanne Cassiano Abbate Massiliae in Gallia", *Acta Sanctorum Iulii*, Vol. 5, стр. 458-482, Paris: Palmé, 1868.

³ За Палестина (близу Витлеем) види: Alexander Hoch, "Zur Heimat des Johanes Cassianus", *Theologisches Quartalschrift* 82, стр. 43-69, 1900; исто види: Merkle S. Merkle, *Cassian kein Syrer*, Theolog. Quartalschrift, t. 82, стр. 419-442. 1900.

⁴ За Серта види: Jean-Baptiste Thibaut, *L'ancienne liturgie gallicane*, Maison de la Bonne Presse, Paris, 1929, стр. 103-110.

⁵ Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 14, стр. 739-714

⁶ A. Ménager, *La patrie de Cassien*, *Echos d'Orient*, t. 21, стр. 330-356., 1921.

⁷ Coman, "Le patrimoine de l'oecuménisme chrétien du quatrième au cinquième siècles en Scythie-Mineure (Dobrudja)", *Contacts* 22, 1970, стр. 69-78; како и во: "Les 'Scythes' Jean Cassien et Denys le Petit", *Kleronomia* 7, 1975, стр. 38-46.

коишто подоцна им се придружуваат и Шварц,⁹ Мару,¹⁰ Пишри,¹¹ Гиј,¹² Чедвик,¹³ Дамјан.¹⁴ Во основа на нивната хипотеза лежи доследното читање на Генадиј од Марсеј¹⁵ - еден релативно близок современик на Касијан¹⁶ и, се чини, негов прв "биограф".¹⁷ Материјалната основа за нивната претпоставка била едно место во делото на Генадиј каде недвосмислено се вели дека *Касијан по националност е Скит (Cassianus natione Scytha)*.¹⁸ Следејќи ги овие зборови на Генадиј, застапниците на скитската, т.е. балканска претпоставка за потеклото на Касијан, го насочуваат своето внимание врз областа која се наоѓала помеѓу Дунав и Црно Море, во антиката позната како мала Скитија (Scythia minor) - во денешна Добруџа во Романија. Во прилог на нивната хипотеза стои и Касијановото вонредно добро познавање на грчкиот и латинскиот јазик. Имено, областа Scythia minor во времето кога живее Касијан, во IV - V век, е двојазична средина во која и грчкиот и латинскиот биле во паралелна употреба, со нешто поголема застапеност на грчкиот.¹⁹ Иако Касијан не пишувал на грчки јазик, врз основа на некои индиции во неговите латински списи, би можело посредно да се заклучи дека тој одлично го познавал и грчкиот јазик. Леснотијата со која се движи низ

⁸ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Vol. 1, Provinces du Sud-est, Paris: Fontemoing, 1907.

⁹ E. Schwartz, "Cassian und Nestorius", 1-2, i *Lebensdaten Cassians*, 1-4, *Zeitschrift. neustest. Wissenschaft*, t. 38., p. 1-11., 1939.

¹⁰ H.-I. Marrou, *Jean Cassien à Marseille*, *Revue de M. A. latin*, t. 1., str. 5-26, 1945; H.-I. Marrou, *La patrie de Jean Cassien*, *Miscell. de Jerphanion (Oriental. christ. period.*, 13, 1947), p. 588-596.

¹¹ E. Pichery, Introduction, "Jean Cassien, Conférences" t. I (I-VII), Изд. Sources chrétiennes (SC) 42, Paris: Cerf, 1955, p. 8-9.

¹² J. C. Guy "Jean Cassien, Institutions cenobitiques", Ed. Sources chrétiennes (SC) 109, Paris: Cerf, 1965.

¹³ O. Chadwick, *John Cassian, a Study in primitive Monasticism*, Cambridge, 1950, p. 198

¹⁴ T. Damian, *Some Critical Considerations and New Arguments*, OCP 57, 1991, p. 257-280.

¹⁵ Го пишува делото *De viris illustribus* некаде околу 470 год.

¹⁶ Живеел само неколку децении по смртта на Касијан.

¹⁷ Се разбира, доколку неговото мошне кратко скицирање на животот на Касијан, кое притоа не нуди ниту најосновни биографски податоци, како и валидни хронолошки датирани настани од животот на Касијан, може воопшто и да се нарече **Vita Cassiani**.

¹⁸ Gennadius, *De vir. inlustr.* 62 (p. 82. 7), Ed. Ernest Cushing Richardson, TU 14, pt. 1, Leipzig: Hinrichs, 1896.

¹⁹ C. Stewart, op. cit., p. 6.

Светото Писмо на грчки јазик, како и необично доброто познавање и прецизно цитирање на грчките свети отци,²⁰ укажуваат на фактот дека и самиот бил билингвален.

Врз основа на овие факти овие аналитичари сметаат дека треба да му се укаже поголема доверба на спомнатото тврдење на Генадиј. Недвосмисленоста на тврдењето на Генадиј и фактите кои одат во прилог на другата, галска хипотеза, веројатно во голема мера и придонеле за присутните и чести колебања кај истражувачите и нивното неодредено инклинирање - час во насока на едната, час во насока на другата претпоставка. Во овој поглед не е никаков исклучок Е. Пишри, еден одличен познавач на Касијановото дело, кој покајнички ќе признае дека денес повеќе стои на позиции на балканската теза, иако порано ја застапувал галската теза.²¹ Во прилог на своето "научно преумление", Пишри посредно ќе ја наведе и суштината на балканската претпоставка со зборовите: *мошне е лесно да се разбере дека овој двојазичен крај, каде и грчкиот и латинскиот биле во паралелна употреба, едно совршено надарено дете, имајќи во своите родители добри учители, станало и самото гениј и за едниот и за другиот јазик.*²²

Од друга страна застапниците на галската хипотеза за потеклото на Касијан, Печениг,²³ Џибсон,²⁴ Целцер,²⁵ Абел,²⁶ Франк,²⁷ сметаат дека Генадиј не треба буквално да се чита, затоа што тој под терминот "**Scythia**" мислел на Касијановата духовна, односно, монашка татковина,

²⁰ Ibid. ; Стјуарт забележува дека повеќето латински библиски цитирања се базирани врз *Септуагинтата* (LXX) кои ги имал запаметено уште како млад монах; пошироко види С. Stewart, "From λόγος to verbum", p. 15-17 .

²¹ E. Pichery, op. cit. , p. 9.

²² Ibid.

²³ M. Petschenig, "Prolegomena," CSEL, 17, Vienna: Tempsky, 1888, pp. iv-v.

²⁴ E. Gibson, "Prolegomena", *The Works of John Cassian*, Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, II seria, vol. 11, Reprint, Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1982, p. 183-184.

²⁵ K. Zelzer, "*Cassianus natione Scythia*, ein Südgallier", Wiener Studien 104, 1991, p. 161-168.

²⁶ O. Abel, Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus, Munich: Wolf, 1904.

²⁷ S. Frank, "John Cassian on John Cassian", SP 30, Leuven: Peeters, 1996, p. 425-426.

а не природна, географска, иако самиот термин, имал и свое географско потекло, кое, според истите истражувачи, се наоѓало во месноста наречена Скит, во Египет.²⁸ Што се однесува пак до неговиот грчки јазик, еден совршено надарен човек, бездруго, можел да го научи

²⁸ Кое е значењето на терминот Скит? Познато е дека монашкиот живот се зачнал и постепено вообличувал во текот на III и IV век во југоисточните области на средоземниот басен, Мала Азија, Палестина и, пред сè, во Египет. Постепено се развил главно во четири основни облици: (1) како еремитски, те. анахоретски, или пустиножителски, (2) киновитски или општожителен, (3) филантропски, те. човекољубив и (4) кинотички, те. скитски.

Како основоположник на еремитскиот вид на монаштвото (ἐρημία=осаменост, пустина) и воопшто на монаштвото се смета Египќанецот Антониј Велики (251-357 г.), кој меѓу првите христијани се одважил да појде во пустината подвизувајќи се во строга осаменост. Меѓутоа, токму неговиот подвижнички начин на живот привлечол бројни почитувачи кои во потрага по духовни совети доаѓале токму од оној свет од којшто своевремено се повлекол. Во прво време одбивајќи ги, по извесно време сепак им дозволил да се населат во негова близина во поединечни келии. Така е создадена првата колонија на еремити, или анахорети, во која се живеело засебно, не се општело без неопходна потреба и во која осамеништвото и затворништвото биле основа на заедницата. Во рамките на монаштвото тоа е најлабава заедница која била обединета само на ниво на авторитетот и духовното водство на еден авва (учител).

Зачетник на киновитскиот или општожителен вид на монаштво (κοινότης, живот во заедница, општожителство) е св. Пахомиј (околу 290-346). Исто така роден во Египет и, како и неговиот сонародник св. Антониј Велики, влегува во монаштвото како еремит. Меѓутоа, неговото еремитско искуство, кое не било во потполност позитивно, го навело на заклучок дека осамеништвото за почетниците може да биде не само тешко и неподносливо, туку и потполно неупотребливо, па и контрапродуктивно во духовна смисла. Затоа св. Пахомиј пишува типик, или устав, кој според преданието, како забележал грчкиот хагиограф, монах во Египет и подоцна епископ во Хеленополис во Битинија, Паладиј (околу 400), го добил од самите ангели. Суштината на овој устав е цврсто регулирана монашка заедница базирана на начелата на строго послушание. Заедница во која е сè заедничко, од одежди, дневни обврски, сè до заедничка исхрана и заедничка економија. Првата киновитска задница ја основал негде околу 320 год. на источната обала на реката Нил. За извесно време оваа заедница нарастува на речиси три илјади монаси, па ја разделил на дваесет и четири машки и два женски манастири. Овој начин на монашки живот мошне брзо се проширил во Палестина, Мала Азија и воопшто по целиот Исток, така и на Запад. Неговиот устав станал норма за сите новоформирани киновитски заедници.

Вообличувањето на филантропскиот, или човекољубивиот монашки начин на живеење му се припишува на св. Василиј Велики. Тој бил востановен во градските средини како вид на киновитска заедница со извесно нагласување на добротворната служба, каде монасите со својот труд во непосредното помагање на луѓето во неволја и немаштина ја остварувале љубовта кон Бога, низ практичната љубов кон ближните.

И конечно, кинотичкиот или скитски вид на монаштво (κοινοτης, заедница) подразбирал живеење на монасите во засебни келии, каде секој монах одговара за сите свои потреби, додека им се заеднички богослужењата и духовното водство. Овој вид на монаштво всушност стои негде помеѓу еремитскиот и киновитскиот. Монасите во скитот имаат заеднички духовник, те. старец, заеднички храм и заедничка трпеза секоја недела. Врските во заедницата не се ниту лабави ниту строго дефинирани. Името скит потекнува од месноста Скит во Египет, југозападно од Александрија. Види ги прилозите од 6 до 15.

и во други прилики, сметаат овие научници. Во прилог на нивната претпоставка оди и неспорниот факт дека Касијан поминал повеќе од дваесет и пет години на Исток, каде грчкиот, како службен јазик, бил во секојдневна употреба.

За нас е овде интересно тоа што истите сиромашни информации за потеклото на Касијан на различен начин се читаат и интерпретираат. Ист е случајот и со толкувањето на скудните сведоштвата на Касијан за неговата фамилија, татковината, па дури и за неговото име. Така, самиот Касијан вели дека е роден во шумовит и со плодови богат крај, во земјосопственичка фамилија која била надалеку прочуена по својата побожност и милосрдност и наклонета кон добротворства²⁹ и дека прилично успешно ги следел часовите по класична книжевност.³⁰ Потоа, дека времето било прилично студено,³¹ дека крајот се *граничел со студенило... големо безверие*³² и дека бил *без многу монаси*.³³ Од неговата фамилија ја спомнува единствено неговата сестра,³⁴ за која се претпоставува дека тргнала заедно со Касијан во Марсеј и дека таму останала во еден женски манастир, којшто, според Генадиј, го основал самиот Касијан.

Што се однесува до неговото сопствено име, во неговите прилично обемни трудови името Јован (=Iohannes), тој го спомнува само два пати, додека името Касијан (=Cassianus) ниту еднаш.³⁵ Капуин смета дека тој го употребува своето име анахроно во знак на сеќавање на св. Јован Златоуст (кога аввите Теодор и Нестор³⁶ од Египет го нарекуваат Касијан со името Јован), затоа што Касијан прв пат го среќава

²⁹ Coll. 24, 1.

³⁰ Coll. 14, 12.

³¹ Coll. 24, 8.

³² Coll. 24, 8.

³³ Coll. 24, 18.

³⁴ Inst. 11. 18.

³⁵ Iohannes: Inst. 5. 35, Coll. 14, 9.

³⁶ Ibid.

Хризостом дури по напуштањето на Египет.³⁷ Мару пак, претпоставува дека името Јован било негово крстено име, а Касијан етничко име. Според овој научник, токму ова етничко име посредно укажува на врските со татковината, конкретно со месноста Хистриа, близу Скитија минор.³⁸ За разлика од Мару, Стјуарт, смета дека името Касијан било негово крстено име, а Јован монашко, што е можеби и најверојатна претпоставка.³⁹ Како и да е, за нас овде можат да бидат поизвесни барем два факти: 1) тој е нарекуван Касијан и од неговите современици и од оние подоцнежните 2) неговото име во суштина не може да зборува ниту во прилог на скитската, ниту во прилог на галската хипотеза за потеклото на Касијан.

Надоврзувајќи се на овој последен факт, исто така, сметаме дека и другите сиромашни сведоштва на Касијан, како што се "студеното време" и "големото безверие" и едната и другата страна лесно можат да ги препознаат како во Галија, така и во Скитија. Имено, овие северни земји, не само што биле и самите студени, туку и навистина се граничеле и со студенило и со големо безверие.

Сепак, една изјава на Касијан можеби повеќе оди во прилог на галската теза. Имено, во предговорот на неговото прво дело *За востановувањето на киновитските манастири*, Касијан себеси се споредува со Хирам од Тир, кој иако бил сиромашен човек и странец, сепак бил повикан од Соломон за да го посветува во градењето на Храмот (3 Цар. 7, 13-14). Касијан навистина бил повикан од презвитерот, а подоцна и епископ, Кастор од Апта Јулија,⁴⁰ за да го посветува во изградбата на вистинскиот храм на монашкиот живот.⁴¹

³⁷ M. Cappuyns, "Cassian", DHGE, XI, 1949, p. 1319.

³⁸ Marrou, *La patrie de Jean Cassien*, p. 595-596.

³⁹ C. Stewart, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁰ Се наоѓала северно од Марсеј.

⁴¹ *Inst. Praef.*, 1-2.

Но правејќи ја оваа алузија, кога тој дословно за себе вели *во скудност на сите нешта и во голема сиромаштија*,⁴² Касијан едноставно го изоставил оној дел од изворниот библиски текст за "странецот", т.е. себеси, не идентификувајќи се во потполност со положбата на Хирам. Токму овој факт ги наведува Абел и Франк, па и Капуин, да заклучат дека Касијан себеси не се сметал за странец во Галија, односно, дека Галија била неговата вистинска татковина.⁴³ Тоа е всушност и најсилниот аргумент кој би одел во прилог на галската хипотеза.

Соочени со аргументите на едната и на другата страна би можеле да се запрашаме: кои аргументи носат поголем степен на веројатност? Обраќањето кон Касијан да нѝ помогне во расветлувањето на овој проблем се чини бесполезно, бидејќи самиот по ова прашање очигледно зазел индиферентен став. Доколку сметал дека ова прашање е воопшто битно, веројатно би нѝ поштедил од овие проблеми и едноставно би го соопштил местото на своето потекло. Претпоставуваме дека кога би имале можност денес да го прашаме која била неговата татковина, неговиот одговор би бил дека е тоа една "духовна и топла", "монашка татковина" која се "граничела со самото Царство Божје". За еден непрекорен, совршен монах, каков што бил Касијан, тоа сигурно не би биле празни зборови. Во христијанството постои телесно и духовно раѓање. Второто секогаш има неспоредлива вредност над првото. Оттаму и неговото молчење за сопствената татковина можеби повеќе може да нѝ соопшти нешто и за едната и за другата претпоставка. Во секој случај Касијан несомнено и во секоја прилика покажува дека неговиот став бил индеферентен во однос на сопственото географско потекло и сосема неиндеферентен во однос на

⁴² Ibid.

⁴³ Abel, *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus*, p. 11-12; Cappuyns, "Cassian", p. 1321; Franc, "John Cassian on John Cassian", p. 422.

духовната таковина. Така, постои едно место во списите на Касијан, поточно во неговото дело *За Воплотувањето Божјо*, кога тој апелира на Црквата во Константинопол таа да ја избегне Несториевата ерес и тој во таа прилика нив ги нарекува *сограѓани во љубовта кон татковината*.⁴⁴ Дали тоа значи дека Касијановата татковина била всушност Константинопол? Се разбира, не! Стјуарт ова место го оценува како *реторички обоено признание на делото на неговиот покоен учител св. Јован Златоуст* и дека *не треба да го читаме буквално*.⁴⁵ Меѓутоа, на ова место мораме да забележиме дека ова навистина реторички обоено место кај Касијан истовремено не била и некаква празна реторичка фраза, затоа што тој речиси непрекинато во предвид ја имал својата вистинска, духовна **"patria"**, а не географска. Оттаму и сметаме дека овие факти можеби повеќе нè приближуваат до галската претпоставка, отколку до балканската.

Од друга страна, се чини дека најсилен аргумент во прилог на балканската хипотеза е Генадиевото родно место Марсеј и релативно блиската дистанца на неговиот и животот на Касијан. Имено, доколку Касијан бил навистина роден во Марсеј, или некаде во Прованса, те. Галија, извесно е само едно, дека Генадиј, кој исто така бил роден во Марсеј, сигурно не би пропуштил прилика да каже дека е тој негов сонародник. Но тој тоа очигледно не го прави. Генадиј е или недоволно информиран или "заборавен". Или, пак, поради долгогодишното отсуство на Касијан од татковината и престојувањето на Исток, иако "нивен", сепак го смета повеќе за странец. Двојазичноста како аргумент на скитската претпоставка сигурно нема таква тежина. Марсеј бил приморски град со отворени поморски и трговски врски кон Истокот. Веројатно не било ништо необично во IV и V век во Марсеј не

⁴⁴ De inc. 7, 31.

⁴⁵ C. Stewart, op. cit. , p. 5.

само да се слуша грчкиот јазик, туку и да се учи - особено во светлото на фактот што е Марсеј дури и основан како грчка колонија.

Во прилог пак на галската хипотеза, можеби мал, но најсилен аргумент е, како што веќе спомнавме, "заборавноста" на Касијан - кога тој се споредил со библискиот лик на Хирам од Тир - да каже дека во Марсеј доаѓа како странец. Конечно, на која заборавност да и дадеме предност? На "заборавноста" на Генадиј или на Касијан? Можеме само да претпоставиме од кои причини Кастор го повикува токму Касијан за да го востанови монашкиот живот во Галија. Како што вели Пишри *Касијан бил човек со широки врски во монашката средина на Сирија, Египет и Јужна Галија, како и во Константинопол и Рим, двете престолнини на христијанскиот свет во тоа време.*⁴⁶

Една можна претпоставка би била дека Кастор го повикува токму прочуениот монах Касијан, бидејќи Касијан потекнувал од нивната средина, Галија. Доколку е тоа точно, Кастор веројатно очекувал позитивен одговор сметајќи го за "нивен" човек, кој ги познавал добро приликите во Галија, која била, како што и самиот Касијан велел, *опкружена со безверие*. Се прашуваме дали Касијан од овие причини пропушта намерно да се поистовети во потполност со Хирам од Тир и не вели дека е странец во Галија. Иако оваа дилема во научните кругови конечно не е разрешена до денес ни по три века, поставени пред конкретниот избор меѓу заборавноста на Касијан или на Генадиј, а во светло на изнесените факти, повеќе би биле расположени да ја прифатиме галската хипотеза. Со други зборови, колку што е помала веројатноста за "заборавноста" на Касијан, толку е поголема извесноста дека неговата татковина била сепак Галија, а не Скитија минор. Посредните сознанија пак кои произлегуваат од оваа

⁴⁶ E. Pichery, op. cit., p. 7.

научна дилема за неговото потекло, би можеле да ги сведеме на еден можеби и најизвесен факт дека Касијан во татковината сигурно се стекнал со мошне солидно образование кое ќе му овозможи подоцна, отпловувајќи во светот на духовноста, да најде адекватен литературен израз за духовните искуства кои очигледно ги стекнал надвор од меѓите на неговата природна татковина - која и да била.

ВО ПАЛЕСТИНА

За одредувањето на почетоците на монашкиот живот на Касијан можеме да се потпреме врз самите списи на Касијан, врз другите релевантни историски извори од и за неговото време, како и врз литературата која се занимава со овие прашања.

Прво што дознаваме од неговите списи е дека во монаштвото Касијан не зачекорува сам. Од времето кога ја напуштил својата татковина, па во следните дваесет и пет години, негов постојан придружник во сите духовни и физички патешествија бил неговиот постар пријател Герман. За степенот на нивната мошне голема блискост зборува и податокот што Касијан во неговите списи не го нарекува Германа со терминот пријател, туку брат, бездруго, мислејќи на брат, *не според раѓање туку во духот*.⁴⁷ Инаку, Касијан за него зборува толку топло, со толку бирани, нежни зборови, што не останува никаков сомнеж дека нивното цврсто пријателство траело до самата смрт. Тие навистина биле, како што самиот Касијан вели, *едно срце и*

⁴⁷ Coll. 16, 1.

една душа во две тела.⁴⁸ Бездруго, прекрасна, но сепак неоригинална претстава за нивното дружење смета Стјуарт.⁴⁹ Се сложуваме дека овој израз е можеби неоригинален и во христијанската литература прилично често користен, меѓутоа, Касијан веројатно не ни претендирал секогаш и во секој поглед да биде оригинален - попрво би рекле дека тој секогаш претендирал да биде вистинит. Истовремено, според начинот на којшто тој зборува за Герман, гледаме дека тоа што го кажал за него, Касијан навистина и го мислел и го чувствувал и, што е за очекување, го изразил токму во христијански, а не во некој друг манир.

Во секој случај сосема е извесно дека Герман не е само книжевен лик, дека навистина постоел и дека бил веројатно постар од Касијан. Така, Герман е соговорник во неговите *Беседи на светите отци*, а во еден разговор авва Нестор го спомнува конкретно Герман како постар од Касијан.⁵⁰ Од истите списи дознаваме и дека подоцна во Константинопол, самиот св. Јован Златоуст ги ракоположува - Касијана во ѓаконски, а Германа во свештенички чин. Исто така сосема е извесно и дека овие "браќа во Христа" во потрага по Христа, најпрво се упатиле во Палестина, а не во Египет. Се прашуваме зошто се одлучиле прво да ја посетат Палестина, а не главниот и во тоа време најзначаен монашки центар, Египет. Имено, оваа нивна прва дестинација очигледно не соодветствува со смелата изјава на Касијан дека тие тргнале на Исток единствено *со цел да се образуваат во духовната војска* (те. монаштвото).⁵¹ Е. Пишри претпоставува дека или биле првобитно понесени од желбата да ги посетат светите места, или посетата на светите места била само добар изговор пред нивните

⁴⁸ Coll. 1, 1.

⁴⁹ C. Stewart, op. cit., p. 6.

⁵⁰ Coll. 14, 9.

⁵¹ Coll. 16, 1.

родители за тие воопшто да бидат пуштени од родителскиот дом.⁵² И едната и другата претпоставка на Пишри имаат одредена тежина. Сепак, првата се чини помалку веројатна, бидејќи тие, наместо во центарот на сите поклонички патувања, Ерусалим, се упатиле директно во Витлеем, во една од монашките келии од киновитски тип,⁵³ поточно - *недалеку од пештерата во која Господ Бог ја удостоил Богородица да роди.*⁵⁴ И не само што тие никогаш не отишле во Ерусалим, туку ова одредиште во неговите списи едноставно и не постои. Овој податок веројатно делумно оди во прилог на првата, а повеќе во прилог на втората претпоставка на Пишри. Сепак ќе ги обединиме овие две претпоставки и ќе изнесеме една трета претпоставка - дека доколку и дале ветување на своите родители за одење на аџилук, веројатно тоа бил само добар изговор, додека целта уште пред да заминат им била само монаштвото и монашењето. Во прилог на ова зборува и фактот што Касијан со големо почитување зборува исклучиво за монашкиот живот во овој општожителен (киновитски) манастир во Витлеем, одредувајќи го како мошне значајно место за сопственото зачекорување во монашкиот живот.⁵⁵ За самиот манастир пак немаме никакви други релевантни податоци кои би го поврзале со некој денешен манастир - она што сигурно го знаеме за него го црпиме само од списите на Касијан. Според неговите мошне скромни податоци, овој манастир веројатно бил грчки и сигурно се наоѓал во непосредна близина на базиликата подигната на местото на раѓање на Пресвета Богородица. Во секој случај местото е сосема извесно, бидејќи самиот

⁵² E. Pichery, op. cit., p. 5.

⁵³ Inst. 1, 4, 31.

⁵⁴ Inst. 4, 31.

⁵⁵ Ibid.

Касијан го именува како - *нашиот манастир каде нашиот Господ Исус Христос бил роден од Девица*.⁵⁶

Податоците пак во врска со типот, карактерот, т.е. самиот начин на живеење во овој манастир се веројатно и најизвесни - тоа бил сигурно манастир од општожителен (киновитски) тип, во кој сè било заедничко и цврсто регулирано според основниот принцип на послушанието. Животот во овој манастир бил мошне строг и тежок. И не само вообичаените тешкотии во исполнувањето на секојдневните манастирски обврски, Касијан посредно ги спомнува и проблемите поврзани со ускладувањето на ноќните служби, т.е. бденијата и утринските служби заедно со литургијата,⁵⁷ кои временски речиси и се совпаѓале, па поради ова се чини дека биле дополнително уморни и хронично ненаспани. Веројатно чувствувајќи дека не се предале во доволна мерка на овие строги правила Касијан нè известува и дека гледале барем построго да се придржуваат до правилата на постот востановени за тој манастир.⁵⁸ Сите наведени констатации на Касијан само зборуваат во прилог на фактот дека овој монашки живот бил далеку од тоа да се нарече лесен. Па сепак, животот во овој манастир од киневитски тип, иако, гледано од лаички и световен аспект, доста строг и тежок, се чини не ги исполнил во потполност очекувањата на Касијан и Герман. Очигледните тешкотии и дополнителните проблеми присутни во водењето на овој мошне силен и цврст подвижнички живот во Витлеемскиот киневитски манастир како да не бил доволен предизвик за младите искушеници. Претпоставуваме дека нивните погледи и очекувања, уште во време на престојот во Витлеем, веќе биле свртени кон нешто далеку поголемо и повозвишено -

⁵⁶ Inst. 3,4.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Inst. 5. 24.

анакхоретскиот живот во Египетската пустина.⁵⁹ Посредната причина за тоа можеби лежела и во средбата што ја имале со еден египетски монах, наречен Пинуфиј, кој како искушеник во киновитот бил случајно ставен во нивната келија. Можеме само да ја замислиме нивната вчудоневиденост и воодушевување, кога во една прилика Пинуфиј им открил дека тој не бил никаков искушеник, туку свештеник, духовен учител (авва) и старешина на еден прилично голем манастир кој се наоѓал во делтата на Нил - недалеку од Панефизис.

Овој свет старец, раскажува Касијан, оптоварен од многубројните обврски и уште повеќе од бројните намерници, за да ја сочува скромноста и понизноста (а можеби повеќе духовниот мир), побегнал најпрво во Теба (во Египет), па во Витлеем.⁶⁰ Оваа средба која не траела долго, имено, монасите од манастирот на Пинуфиј мошне брзо стигнале и го вратиле во нивниот манастир,⁶¹ оставила мошне силен впечаток на младите души желни за вистински монашки подвиг. И доколку имале некакви дилеми во поглед на прашањето каде се наоѓало вистинското подвижништво, веројатно по средбата со авва Пинуфиј, истите во целост исчезнале - тоа можело да биде остварено само во Египет. И самиот Касијан подоцна ќе признае дека веднаш се сложиле да напуштат сè и дека ќе ги следат само египетските патишта.⁶² Сепак оваа одлука тие извесно време ја чувале во тајност веројатно затоа што знаеле дека, со оглед на нивната младост и релативно кусиот искушенички стаж, сигурно нема да добијат

⁵⁹ Веројатно затоа Касијан му посветува на животот во оваа заедница сразмерно малку простор во неговите списи.

⁶⁰ Inst. 4. 30-31; Coll. 20. 1.

⁶¹ Наводно дошле во посета на Светата Земја и случајно го затекнале нивниот сакан старец, кој, како се чини, побегнал и пред тоа; Inst. 4. 31. ; Coll. 20. 1.

⁶² Coll. 18. 3; Како и на едно друго место каде вели: Откако стекнавме основни знаења за верата и нешто заработивме (Post prima fidei rudimenta succedentibus aliquatenus incrementis), почувствувавме желба за поголемо знаење и одлучивме веднаш да појдеме за Египет" (Coll. 14, 9.).

благослов од старешината на нивниот манастир да го напуштат киновитот и да заминат во Египет. Меѓутоа, за кусо време, Герман во свое и во името на Касијан му навестил на авва Јован, старешината на витлеемскиот манастир, дека посакуваат поголемо осамеништво по, според нивното признание, доста површното киновитско образование кое го стекнале.⁶³ Притоа, дале и свечено ветување токму во базиликата на Рождество на Пресвета Богородица дека за мошне кусо време повторно ќе се вратат во нивниот киновит и конечно заминале за Египет.⁶⁴

И тоа се приближно сите побитни историски факти кои можеме да ги откриеме во списите на Касијан, а кои се во врска со неговиот престој во Витлеем пред да заминат во Египет. На конкретните прашања како што се годините на нивниот престој, нивното доаѓање или заминување, Касијан едноставно молчи. Затоа ќе мораме да се обратиме и на современите истражувања кои се занимаваат со оваа проблематика.

Така, Капуин претпоставува дека Касијан стигнал во манастирот во Витлеем пред 385-6 година, затоа што таму не ја затекнал заедницата на св. Ероним и Руфин, која била основана околу 385-6 година. Со оглед на тоа со какво почитување Касијан зборува за св. Ероним, првиот преведувач на Светото Писмо на латински јазик, а во извесна мерка и за христијанскиот филозоф Руфин, Капуин оправдано се прашува дали е можно Касијан да не го забележи нивното присуство во Витлеем.⁶⁵ И навистина, Касијан одушевено го нарекува Ероним: *католички учител (catholicorum magister) чии дела блескаат по целата*

⁶³ ...coenobialibus disciplinis tenuiter instituti. Coll. 19. 11.

⁶⁴ Како да претчувствувале дека тие можеби никогаш нема да се вратат, братството барало тие да дадат ветување токму на едно од најсветите места во христијанството, пештерата на Рождеството на Пресвета Богородица; Coll. 17. 5.

⁶⁵ Capuins, op. cit., p. 1322-1323.

*земја како божествена светлост,*⁶⁶ додека во Руфина го препознава и поздравува *христијанскиот филозоф (christianae philosophiae vir)* и *она лице кое не треба да се запостави меѓу докторите на Црквата.*⁶⁷

Затоа, следејќи го Капуин и неговата сосема оправдана претпоставка можеме само да се сложиме дека Касијан во 385-6 год. сигурно не се наоѓал во Витлеем. Од друга страна, сосема е извесно и тоа дека Касијан останал во Витлеем барем неколку години, односно, според сведоштвото на Касијан, најмалку две.⁶⁸ Имено, искушеничкиот стаж, не само во овој манастир, туку и во било кој друг, налагал младиот монах да помине извесен број на години во еден одреден манастир сè до неговото конечно определување за светата тајна на монашењето.

Всушност, лоцирањето на почетоците на монашкиот живот на Касијан, неговиот престој и заминување од Витлеем, во извесна смисла се поврзани и со попрецизното одредување на годината на неговото раѓање која се движи помеѓу 360 и 365 година. Касијан извесно доаѓа во Витлеем најрано во 376-7 год. , а не подоцна од 383-384 година. Тоа значи дека тој можел да има негде помеѓу шеснаесет и дваесет и четири години. Првата година се чини поверојатна, а втората помалку веројатна. Во определувањето за едната или друга претпоставка, можеби може да ни помогне тоа што самиот Касијан за себе вели дека тој *уште од детство* (а *pueritia*), живеел со монаси⁶⁹ и дека *уште од рана младост* (а *parvulis*), бил поучуван да донесува крупни одлуки.⁷⁰

Доколку е роден во 360 год. , неговата претпоставена возраст во Витлеем, помеѓу шеснаесет и дваесет, сигурно не би одговарала на

⁶⁶ De Inc. 7. 26.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Coll. 19, 2.

⁶⁹ Inst. Praef.

⁷⁰ Coll. 17. 7.

неговата "рана младост". Згора на тоа, од неговите списи дознаваме дека тој себеси сè уште се опишува како млад човек дури и во Египет, каде заминува, најрано околу 379-80 година, а најдоцна, по 383-4 година. Затоа и се прашуваме дали би било поизвесно да ја земеме самата средина меѓу 360 и 365 год., односно 363 како година на неговото раѓање, а не 365 како што претпоставува Е. Пишри; или 360 год. , како што мисли К. Стјуарт, сметајќи дека Касијан можеби би бил премлад за еден таков подвиг.⁷¹ Би можеле само да забележиме дека во тоа време не било толку невообичаено дури и помлади луѓе од оваа возраст да зачекорат во монаштвото. Затоа, засега само ќе претпоставиме дека Касијан веројатно доаѓа во Витлеем на четиринаесет или шеснаесет годишна возраст, те. околу 377-8 година, а заминува во Египет околу 379-380 година, останувајќи во Витлем најмалку две години и заминувајќи во Египет, како сè уште млад човек, на шеснаесет или осумнаест годишна возраст.

Во прилог на оваа претпоставка би можеле да се потпреме и врз надворешната евиденција на некои побитни историски настани од овој период. Речиси е извесно дека Касијан и Герман престојувале во Египет сè до 399, а најдоцна до 400 година. Имено, тоа е време кога оригенистичкиот спор во Египет, од притаено и долготрајно меѓусебно сомничење, одненадеж кулминирал со сета своја жестокост во отворен судир и поделба на три монашки фракции: на застапниците на "антропоморфистичките", те. делумно оригенистички ставови и оние кои ги делеле оригенистичките ставови, но не и антропоморфизмот и, конечно, на оние кои го отфрлале оригенизмот во целост. Како резултат на оваа длабока поделеност меѓу египетските монаси дошло

⁷¹ Во основа Стјуарт се потпира на хронологијата изложена во: Summa, Gerd. *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, t. 7, Würzburg: Echter, 1992, 5 – 10.

до жестоко прогонување на сите оние кои отворено ги застапувале ставовите на Ориген, но и на оние над кои се надвила сенката на сомнежот дека можеби ги делат неговите ставови. Токму таква сенка се надвила и над Касијан и Герман и тие биле принудени да го напуштат Египет заедно со огромен број на други монаси. Освен надворешното бележење на овие настани кај хроничарите од овој период, индиректно сведоштво за овие настани можеме да најдеме дури и кај самиот Касијан во неговите *Беседи на отците*,⁷² каде се спомнува контроверзното писмо на патријархот александриски Теофил против антропоморфизмот кое всушност и го придвижило бранот на монашки бегалци на самиот почеток на 399 година. Што се однесува до годината на заминувањето на Касијан од Египет истата речиси кај сите научници циркулира како валидна, или е барем најмалку оспорувана.

Сметаме дека оваа година во извесна смисла можеме индиректно да ја поврземе не само со Касијановото доаѓање во Витлеем, туку и со годината на неговото раѓање. Во оваа смисла и во прилог на изнесената претпоставка дека Касијан најверојатно е роден меѓу 360 и 365 и дека доаѓа во Витлеем околу 377-8 год. , а заминува за Египет околу 379-80 год. , би можеле да ја наведеме и референцата при крајот на неговата 17 Беседа, во која самиот сведочи за една куса посета на Витлеем по седум поминати години во Египет и која е проследена со нивното враќање во месноста Скит. Можеме само да забележиме дека - за разлика од годината на Касијановото заминување од Египет која е речиси во целост прифатена од сите научници - оваа референца во врска со седмогодишниот интервал како да побудила извесни дисонантни тонови во научните кругови (за среќа не толку бројни). Така, О. Чедвик, главно потпирајќи се на Печениговата

⁷² Coll. 10, 2.

евиденција за манускрипните списи на Касијан,⁷³ ја доведува во прашање оваа референца затоа што таа не се среќава во ниту еден ран манускрипт. Но Чедвик како да отишол во заклучувањето и малку подалеку, бидејќи тој сериозно се прашува врз основа на непостоењето на раната манускриптна евиденција дали Касијан воопшто и поминал толку години во Египет.⁷⁴ И додека Франк Сусо оваа претпоставка на Чедвик ја смета за мошне занимлива и допадлива,⁷⁵ кај речиси сите останати научници преовладува еден поумерен став кој е базиран на едноставниот факт дека Касијан во неговите дела посветува сразмерно најголем простор токму на времето во кое тој се образувал како монах, односно, на времето кое го поминал во Египет и дека е тоа можеби и најсилен аргумент против изнесеното тврдење.

Доколку го земеме ова сведоштво на Касијан за веродостојно, а се чини дека немаме причина претерано да се сомневаме во него и доколку го поврземе со веќе изнесениот факт дека тој не го сретнал, ниту Ероним, ниту Руфин, ни пред заминувањето од Витлеем, ни по седум години, тоа значи само едно - дека седмогодишниот интервал сигурно бил пред 385-6 год. , дека Касијан и Герман доаѓаат во Витлеем околу 376-7, а заминуваат од Витлеем најверојатно околу 378-79 год. (што значи далеку порано и пристигнале и го напуштиле Витлеем) и, конечно, дека Касијан бил најверојатно роден околу 363 год. Од друга страна, тоа конкретно значи дека Касијан од татковината заминува во Витлеем мошне млад (меѓу четиринаесет и шеснаесет годишна возраст) што соодвествува и со неговите искази кои го потврдуваат кажаното и со улогата на неговиот верен пријател и брат во Христа, Герман, кој најверојатно, како постар, бил задолжен да го следи

⁷³ M. Petschenig (CSEL) 13., Vienna: Geroldus, 1886., 13. P. 499 .

⁷⁴ O. Chadwick, op. cit. , p 15-18.

⁷⁵ S. Frank, op. cit., p. 430.

Касијана на поклоницкото патување и безбедно да го врати. Претпоставуваме дека и родителите на Касијан и родителите на Герман биле не малку изненадени од нивната одлука да не се вратат и да заминат за Египет како монаси анахорети.

ВО ЕГИПЕТ

Заминувањето на Касијан во Египет се чини делувало мошне плодотворно. Ова патување како да ги ослободило сите негови потенцијали. И беглиот поглед на неговите списи тоа може веднаш да го покаже. Додека за неговата рана младост, па и за почетоците на монашкиот живот во Витлеем имаме само бледи, анемични рефлексии и скудни, неизвесни сведоштва, врелото пустинско и духовно импрегнирано искуство на Касијан, како од ослободен лак да предизвикало бујно мноштво на разновидни податоци. Едноставно остануваме збунети од еруптивното изобилство на биографскиот, географскиот и анегдотскиот материјал кој нѝ се нуди во неговите списи. Се разбира, врелиот пустински пејсаж, мирисот на битуменот и солта кој се шири од околината на монашките оази, приказот на мноштво пустински народи кои живееле на тој простор, занимливите настани од животот на прочуените, но и бројните анонимни христијански подвижници, сигурно се во нераскинлива и функционална врска со неговата основна намера и план да го изрази во што појасна, позбиена и пожива форма своето фундаментално богословско учење. Живата слика тука е само медиум кој ги поврзува и обединува во една интегрална целина двете негови поголеми дела: *Беседите на отците* и

Востановувањето на киновитските манастири. Затоа во основа можеме да бидеме согласни со мислењето на Стјуарт кој вели дека Касијан бездруго не бил *писател на географски материјал од египетското монаштво*⁷⁶ и дека овие илустрации кај него биле ставени исклучиво во функција на обезбедување *и на атмосфера и на авторитет на неговото сопствено синтетизирање на монашката теологија.*⁷⁷ Слично мислат и О. Чедвик и Франк Сусо кои, исто така, сметаат дека сите овие занимливи детали имаат примарно функционален карактер.⁷⁸

Па сепак, и покрај очигледното изобилство на овој разновиден материјал од Египет не можеме да кажеме дека е тоа еден организиран материјал од кој можат прецизно да се реконструираат сите просторни и временски одредници на сите етапи на патешествието на Касијан и Герман. Се чини и повеќето истражувачи во поголема или помала мера го застапуваат истото мислење, иако повторно го користат истиот достапен материјал во делата на Касијан - пристапувајќи му или послободно или попретпазливо, како и со појак или послаб успех. Така, Капуин, Пишри и Стјуарт воглавно се концентрираат врз *Беседите на отците*, поточно, врз материјалот изложен од 11-та до 17-та Беседа на Касијан. Врз основа на овие негови книги тие се обидуваат да ги реконструираат главните правци на неговото движење во долно египетските манастири.⁷⁹ За разлика од нив, Чедвик, Сусо и Русо се повеќе за еден попретпазлив пристап кон податоците изложени во списите на Касијан, но истовремено, се стекнува впечаток дека не можат а да не ги земат повторно во обзир истите.⁸⁰ Со оглед на тоа дека

⁷⁶ C. Stewart, op. cit., p. 7.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ O. Chadwick, John Cassian, p. 20; Frank, John Cassian on John Cassian, p. 427.

⁷⁹ C. Stewart, op. cit., p. 8; M. Cappuyns, op. cit., p. 1323-1325.

⁸⁰ O. Chadwick, op. cit., p. 15; S. Frank, op. cit., p. 427-428; Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford Historical Monographs, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 170-171.

повеќето личности и места опишани кај Касијан имаат реална историска основа забележана и од надворешната евиденција, се чини дека можеме да застанеме на страната на Капуин, Стјуарт, Пишри и останатите кои го делат истото мислење. Она што е пак заедничко за повеќето истражувачи е нивната начелна согласност во констатацијата дека врз основа на неговите списи можат да се лоцираат главно три региони во коишто Касијан и Герман подолго престојувале: 1) поширокото подрачје на делтата на Нил 2) месноста наречена Скит 3) и регионот на Нитрија и Келија.⁸¹

Исто така, сосема е извесно и дека, во времето кога го напуштиле Витлеем, Касијан и Герман имале прилика да се соочат со мошне реалните и не така мали проблеми во реализицијата на нивната намера - што поскоро и што побезбедно да стигнат до духовните испосници во внатрешноста на Египет. Веројатно од тие причини Касијан и Герман не се ни определиле за несигурните сувоземни патишта кои во тоа време биле честа мета на бројните разбојнички групи, туку се одлучиле за посигурниот пат по море, како далеку побрз и побезбеден начин да се стигне во Египет.

Прво место во коешто тие пристигнале било едно од поважните источни пристаништа во делтата на Нил, Тенесус,⁸² кој се наоѓал недалеку од сегашниот Дамиет. Нивната првобитна намера веројатно била веднаш да го продолжат патувањето и да се упатат во подлабоката внатрешност на Египет. Во таа намера се чини ги поколебал еден бивши анахорет, подоцна свештеник и епископ на соседниот град

⁸¹ Види прилози: 6-15.

⁸² Види прилог бр. 1; исто така за Тенесус можат да се консултираат: E. Amélineau, *La Géographie de l' Egypte à l'époque Copte*, Paris, 1893, стр. 507-508; J. Maspero, G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l' Egypte*, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, t. 36, Cairo: IFAO, 1919, стр. 60-61.

Панефизис,⁸³ Архебиј.⁸⁴ Имено, овој свештеник конкретно им предложил прво да појдат со него во Панефизис, а патем да ги посетат и анахоретите кои живееле недалеку од епископскиот град, на некакви непристапни острови кои биле опкружени со солани.⁸⁵ Така им се пружила прилика во близина на Панефизис да го посетат и нивниот пријател авва Пинуфиј кој го запознале во Витлеем и кој во меѓувреме се вратил во манастирот од којшто своевремено побегнал.⁸⁶ Во знак на некогашното пријателство тој им се оддолжил за нивното гостопримство покажано во Витлеем така што ја поделил со нив сопствената келија.⁸⁷ Разговорите со овој авва, Касијан ќе ги забележи подоцна во неговите *Беседи на отците* - поточно во 20-та беседа. Панефизис со неговата околина исто така може да биде место и на киновитот на авва Павле кој се спомнува во 19-та беседа од истоименото дело. Средбата и духовните разговори со пустинските отци Хаеремон, Нестер и Јосиф од ова подрачје, Касијан ќе ги забележи во неколку беседи: од 11-та до 17-та книга на истото дело. Во овие разговори Касијан посебно ќе го истакне Јосиф од Тмуис кој, се чини имал благородничко потекло и, за разлика од повеќето монаси во Египет, одлично говорел грчки.⁸⁸ Овој монах, во една прилично долга беседа, го поставува мошне занимливото прашање во врска со дилемата помеѓу принципот на послушноста и принципот на слободата - која за Касијан и Герман, во тоа време, очигледно била прилично важна во нивното одлучување да го продолжат понатамошното

⁸³ Ibid, за Панефизис види и: Coquin, Martin, Monasteries in the Daqahliyyah Province, CE, p. 1648; Amélineau, op. cit., p. 64-65, 301; Maspero, Weit, op. cit., p. 35-36.

⁸⁴ Coll. 11. 2. За Архебиј единствен извор е, се чини, само Касијан. Инаку, поделени се мислењата околу тоа дали е тој истата личност спомната и во Coll. 7. 26, каде е Архебиј спомнат како епископ на Панефизис.

⁸⁵ Coll. 11. 3.

⁸⁶ Coll. 20.

⁸⁷ Inst. 4. 30-31; Coll. 20. 1-2.

⁸⁸ Coll. 16. 1.

патување или да се вратат во Витлеем. Генералниот став на авва Јосиф бил дека и послушноста и слободата во одлучувањето имаат немерлива вредност во духовниот развој, но притоа авва Јосиф искажал и една мошне смела, па дури и, од лаички аспект, соблазнувачка мисла. Имено, според истиот монах, постојат одредени и мошне ретки ситуации кога е пополезно да отстапиме дури и од дадениот збор искажан во присуство на најголемите светии, имајќи ја во предвид целината на нашиот духовен развој, отколку да го одржиме даденото ветување и со самото тоа на истата да ѝ нанесеме непоправлива штета. Како и да е, не навлегувајќи во расправа со овој став на Јосиф, само би констатирале дека неговите зборови имале мошне смирувачко дејство на младите искушеници во чии души се одвивала вистинска битка помеѓу одговорноста кон дадениот збор да се вратат во Витлеем и благородната страст за што поголемо приближување кон Бога. Јосифовата беседа сигурно пресудно влијаела на нивното поколебано расположение и тие одлучиле да го продолжат патувањето.

По извесно време се упатиле на Запад низ делтата на Нил и стигнале во Диолкос.⁸⁹ Таму сретнале, како вели самиот Касијан, *"голем број на луѓе кои живееле според киновитскиот ред и кои биле совршено подготвени за овој извонреден облик на монашкиот живот. А потоа, поттикнати од пофалбите кои биле упатени кон еден друг вид на монаси и кои биле сметани за повисок тип, поитале да ги видат од што непосредна близина, анахоретите"*.⁹⁰

⁸⁹ За Диолкос како значаен монашки центар Касијан зборува во: Inst. 5. 36. 1-2 и во Coll. 18. 1. 1-2. Од неговите топографски белешки можеме да заклучиме дека Диолкос бил истовремено на обалата и во устието на делтата на Нил, затоа што ја спомнува реката, морето и планините. Овие податоци на Касијан претежно кореспондираат и со другите податоци од тоа време кои можат да се најдат кај: Sozomen, Historia ecclesiastica (Hist. Eccl.) 6. 29. 7-8, p. 279, 23-80. 5); потоа во: Apoph. Anon, Nau 614 (p. 261) hist. Mon. Epil. 8 (p. 137. 31-35); како и во: Anon. Nau 459 (p. 154). Види прилог бр. 1!

⁹⁰ Inst. 5, 36.

Касијан понатаму нè известува дека тие живееле од онаа страна на Нил, на едно место кое од едната страна се граничело со река, а од другата со огромно море, всушност на еден остров на кој никој друг не можел да живее освен монасите во потрага по самотија.⁹¹

На ова место можеме да забележиме дека на Касијан конечно му се укажала прилика одблизу да ги запознае прочуените египетски пустински отшелници, но и дека тој е истовремено искрено и воодушевен и помалку уплашен од нивниот начин на живеење. Сликите на мачно носење на свежа вода од реката која била оддалечена повеќе од пет километри до пустината во која живееле, проблемите поврзани со обезбедувањето на елементарните прехранбени потреби, нивната речиси непрекината, секојдневна борба со стихиите на песокот и морето кои дневно го менувале просторот за живеење, едноставно зборуваат во прилог и на неговото воодушевување и во прилог на стравот.⁹² Сепак, мораме да признаеме дека и покрај неговото несомнено воодушевување за овој тип на монаси, Касијан дал прилично објективна слика и за едниот и за другиот начин на монашко живеење. Тоа конкретно значи дека оваа слика за двата основни облици на монашки живот кај него е прилично контрастирана. Од една страна Касијан сосема објективно го прикажал мошне строгиот монашки живот кои се водел во киновитот во непосредна близина на Диолкос и кој бил, од аспект на Касијан, достоин за секое почитување. Од друга страна, истиот киновитски живот спореден со подвижништвото на осамените анахорети, со нивната секојдневна борба во обезбедувањето на најелементарните потреби, во списите на Касијан некако нужно се покажува како благ, па дури и "комфорен". Сето тоа само оди во прилог на неговиот основен став искажан повеќе

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

пати во неговите дела дека се тоа два духовно мошне вредни начини на живеење кои во извесни сегменти можат да се споредат, а во извесни сегменти се покажуваат како целосно неспоредливи. Според Касијан, киновитскиот монашки вид е бездруго возвишен, но анахоретскиот е сигурно далеку повозвишен и веројатно најтежок облик на монашкото живеење.

Во оваа анахоретска средина Касијан и Герман запознале три исклучителни личности кои ќе остават врз нивните души мошне силен впечаток: Архебиј, авва Пиамон и авва Јован. Сите тројца се од Диолкос. Монахот Архебиј не е претходно опишаната личност, затоа што Касијан за овој монах вели дека бил еден од најпрочуените анахорети во регионот на Диолкос. Веројатно и со право, зашто неговиот однос кон поседувањето како да ги надминал речиси сите нивни очекувања. Имено, овој скроман монах се послужил со една, во суштина, благородна лага, велејќи им дека тие, не само што можат да останат кај него, туку и дека можат да се вселат веднаш во неговата келија, бидејќи тој имал одамна намера да замине од таму. Не стигнувајќи ни да се израдуваат на овој необичен дар, тие вчудоневидено констатирале дека по неколку дена нивниот домаќин повторно се вратил со граѓа и материјал за изградба на сопствена друга келија - веднаш до нивната.⁹³ На истиот благороден, но и необично силен дух на Архебиј нѝ укажува и фактот, според сведоштвото на Касијан, дека тој поминал повеќе од пеесет години во манастирот,⁹⁴ притоа ниту еднаш не свратувајќи во неговиот роден град Диолкос.

⁹³ Inst. 5. 37.

⁹⁴ Занимливо е што Касијан латинскиот термин "monasterium" го користи како заеднички термин и за дисперзираните монашки келии на анахоретите и за општожителските монаси кои биле концентрирани во монашките, киновитски заедници. Како забележува К. Стјуарт во белешката под бр. 63 во првта глава на нав. дело: "тоа било нејасно време", затоа што и според самиот Касијан во Inst. 5. 36 анахоретите во Диолкос го започнале монаштвото најпрво во киновитот, а потоа оделе како анахорети во пустинските заедници. Оттаму е исто така нејасно и колку долго бил Архебиј во киновитот, а колку во пустината.

Можеме да се сложиме со констатацијата на Стјуарт дека Касијан веројатно *го претставува него како модел на монашка стабилност*,⁹⁵ но не и со неговото мислење дека Архебиевата *монашка непристрасност не била апсолутна, затоа што ги платил фамилијарните долгови со приноси од неговата рачна работа*.⁹⁶ Иако Стјуарт се повикува на Касијановиот скептичен став во поглед на финансиската зависност на монасите од нивните роднини,⁹⁷ сметаме дека наведената "монашка непристрасност" сигурно не подразбирала и едно бесчувствително и саможиво одвојување од роднините и ближните воопшто. Напротив, мислиме дека токму овој детал во голем степен ја открива активната и делотворна љубов на монасите кон ближниот кои го "напуштиле овој свет" не од егоистички, но од крајно благородни, односно, богољубиви и истовремено човекољубиви побуди. Касијановиот скептичен став се однесувал веројатно на оние монаси кои сè уште зависеле од финансиската поддршка на роднините, а не на оние кои им се оддолжувале или и понатаму им помагале.

Втората личност од оваа заедница која извршила подеднакво силно влијание на младиот Касијан бил авва Пиамон,⁹⁸ за кој самиот признава дека првите правила за пустинскиот живот токму нему му ги должел. Авва Пиамон бил веројатно најстар монах во оваа анахоретска заедница и со најголемо монашко искуство. Касијан го претставува него како мошне строг, помалку негостољубив и крајно практичен човек кој никогаш немал време за празнословни и бесполезни дискусии. Причината за оваа негова негостољубивост, според Касијан, лежела можеби и во тоа што Пиамон често имал прилика да види

⁹⁵ C. Stewart, op. cit., p. 9.

⁹⁶ Ibid, стр. 9, бел. 64.

⁹⁷ Исканан во: Coll. 4. 20 и Coll. 24.

⁹⁸ Пиамон е исто така историска личност која се спомнува во: Historia Monachorum in Aegypto (Hist. Mon.) 25 (стр. 134) и кај Созомен во Hist. Eccl. 6. 29-7-8 (pp. 279.23- 280.5).

мнозина како доаѓаат од *нивната земја* (те. од земјата на Касијан), повеќе во потрага по слава и удобност, отколку по вистински монашки подвиг и духовна конверзија. Нерасположен да го промени нивниот начин на молење, постење, или облекување, Пиамон со своето однесување едноставно ги одбивал само несериозните трагачи по вистината.⁹⁹ Не случајно и токму на ова место самите започнале да се подвизуваат и тоа доста строго - впрочем, под духовното раководство на авва Пиамон претпоставуваме дека и не нй можеле поинаку. Анахоретското искуство на Касијан од овој период опишано е во неговата 18 беседа, која му се припишува на авва Пиамон, а делумно и во 24-та беседа која била посветена на авва Аврам. Веројатно од истиот период се и двете негови беседи (19 и 20) кои биле посветени на спомнатите авва Јован и авва Пинуфиј.

И третата значајна личност од Диолкос, како што забележавме, сигурно била авва Јован. Тој бил, исто како и Пиамон, еден постар монах со богато анахоретско искуство. На овој монах Касијан му ги посветува 18-та и 19-та беседа. И додека основата за 20-та беседа - посветена на авва Пинуфиј, Пишри ја наоѓа во Панефизис, опишаното искуство на Касијан во 19-та беседа, според истиот истражувач е помалку извесно дали е стекнато во Диолкос или во Панефизис, во коишто Герман и Касијан дошле на враќање од Нитрија и Келија.¹⁰⁰

Конечно, последната и можеби најзначајна етапа од патешествието на Касијан и Герман била месноста наречена Скит. Всушност, оваа прочуена монашка област била веројатно отсекогаш во самото средиште на сите нивни желби, намери и очекувања. Претпоставуваме дека ништо не можело да ги одврати од намерата да стигнат токму во овој целосно изолиран и славен монашки центар кој

⁹⁹ Coll. 18. 2.

¹⁰⁰ E. Pichery, op. cit., p. 16.

бил, како со право констатира Стјуарт, извор на *сржта на елементите од *Apophthegmata patrum**.¹⁰¹ Во географски поглед месноста Скит била сместена западно од Нил во длабочина на пустината. Тоа бил еден целосно осамен, обиколен со вода со вкус на битумен, крај.¹⁰² И токму овој, прилично негостољубив, крај бил место на врвно подвижништво и надалеку прочуени подвижници. Гледајќи со каква љубов Касијан зборува за ова место можеме само да заклучиме дека тие конечно стигнале во самиот епицентар на монашкото совршенство, во својата одамна барана вистинска татковина.¹⁰³ Придружувајќи се на тамошната анахоретска заедница предводена од авва Пафнутиј, Касијан ќе ја именува неа како "наша заедница", (*nostra congregatio*), означувајќи со оваа синтагма еден висок степен на припадност. Касијан слично се изразува само уште за манастирот во Витлеем именувајќи го како: *нашиот манастир* (*nostrum monasterium*) и *нашиот киновит* (*coenobium nostrum*).¹⁰⁴ Всушност, тоа се двете појдовни и клучни точки во духовниот живот на Касијан откаде тој секогаш ќе се движи низ просторот на неговите списи. И не самата месност наречена Скит, туку и личностите кои ги привлечло и изнедрило ова место кај Касијан секогаш заземаат централно и неспоредливо највисоко место. И ако за сите претходни духовни учители Касијан секогаш пронаоѓа само пофални зборови, љубов и почитување, мораме да забележиме дека за двајца анахорети од овој Скит, тој едвај и да наоѓа пригодни зборови коишто можат да го опишат сопственото воодушевување. Самиот

¹⁰¹ C. Stewart, op. cit., p. 9.

¹⁰² На просторот денес познат како Вади ал-Натрун, каде и ден денес се наоѓаат четири коптски манастири. За месноста Скит види: E. Amélineau, *La Géographie de l' Egypte à l'époque Copte*, стр. 435-432 и J. Maspero, G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l' Egypte*, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, стр. 226-227 – овие автори претпоставуваат дека и Нитрија и Скит биле на подрачјето на денешен Вади ал-Натрун; Cody, Scetis, 2102-2106; Giamberardini, G., D. Gelsi, Scete, DIP, 8: 1023-1030; Evelyn-White, The Monasteries of the Wadi 'n Natrun, 2, 60-144; види ги прилозите 6-15.

¹⁰³ Coll. Praef. 1, 2, 1, 7; Coll. 1. 1 ; 3. 1, 10. 2, 18. и 18. 16.

Касијан на прво место меѓу нив го ставил авва Мојсиј кој бил суверено *следен од Пафнутиј и двата Макарија*.¹⁰⁵ Првиот, авва Мојсиј, тој го нарекува дури и *глава на сите светци*¹⁰⁶ и човек *кој меѓу сите цветови на скитската пустина мирисал најпријатно*.¹⁰⁷ Не случајно Касијан го отвара своето почетно излагање на *Беседите на светите отци* токму со овој нубиски монах, кој, се чини дека од световен аспект, имал речиси соблазнувачки темно минато. Имено, Мојсиј во младоста бил мошне опасен разбојник и убиец, а подоцна, напуштајќи го во целост стариот живот и духовно преобразувајќи се, станал ученик на славните Исидор и Макариј Египетски.¹⁰⁸ Бездруго, Мојсиј бил во секој поглед контроверзна личност која е можеби и вистински урнек на тоа што значи остварена духовна конверзија.

Втора личност на скалилото на важноста за Касијан била авва Пафнутиј.¹⁰⁹ Овој свет отец, кој исто како и Мојсиј бил ученик на Исидор¹¹⁰ и Макариј Велики, по смртта на Макариј станал негов наследник и еден од водечките отци на Скит-от. Иако доста стар и веќе физички глув,¹¹¹ неговиот дух и ум останале и понатаму беспрекорно сочувани носејќи го достоинство прекарот Антилопа. Како сведочи самиот Касијан, Пафнутиј совршено го толкувал Светото Писмо без прибегнување на некакви споредни коментари, во што можел да се спореди само со авва Теодор.¹¹² Од една страна, мошне скромн, совршено смирен и невообичаено понизен,¹¹³ од друга, мошне упорен и

¹⁰⁴ Inst. 3. 4. 1 i 4. 31; како и Coll. 17. 30. 2.

¹⁰⁵ Coll. 19. 9.

¹⁰⁶ Inst. 10. 25.

¹⁰⁷ Coll. 1. 1.

¹⁰⁸ Coll. 7. 27 Авва Мојсиј се спомнува кај Паладиј; види: Palladius, Hist. Laus. 19 (58.14-62.15);

¹⁰⁹ Види A. Guillaumont, "Paphnutius of Scetis, Saint," CE, 1884-1885 .

¹¹⁰ Coll. 18. 15.

¹¹¹ Coll. 3. 1.

¹¹² Inst. 5. 34.

¹¹³ Coll. 18. 15. 2-7.

строг,¹¹⁴ претставувал вистинска парадигма на еден египетски монах од стар ков. Стјуарт забележува дека Пафнутиј на парадигматски начин *го оличувал односот меѓу аскетската строгост и контемплативната проникливост, што е всушност и Касијановиот мисловен идеал*".¹¹⁵ Со оглед на тоа дека неговото име се среќава во списите на Касијан неспоредливо повеќе од било кое друго - иако тој му ја посветува само 3-та беседа, констатацијата на Стјуарт не е далеку од вистината.

Во секој случај значењето на Скит-от и другите негови личности кај Касијан се огледува и во тоа што тие во целина преовладуваат и во *Беседите* и во *Правилата на киновитите*. Така, првите десет беседи - со исклучок на шестата која е посветена на авва Теодор кој бил монах од Келија - посветени се исклучиво на монаси од Скит-от: Даниел (Coll. 4), Сарацион (Coll. 5), Серенус (Coll. 7-8), Исак (Coll. 9-10) и последните, повторно на Теонас (Coll. 21-23), уште еден монах од Скит-от. Од друга страна, мошне е интересно тоа што Касијан не зборува нешто повеќе за еден од основоположниците на египетското монаштво, Макариј Египетски (или Велики).¹¹⁶ Освен неколку кажувања за Макариј, во врска со неговата улога како основач на Скит-от, Касијан не му посветил ниту една единствена беседа, иако е речиси сосема извесно дека тој бил сè уште жив кога тие стигнале таму.¹¹⁷ На ист загатлив начин Касијан повеќе молчи отколку што зборува и за некои други мошне славни личности од Египет со кои најверојатно имал прилика да се сретне или барем да слушне нешто за нив. Тој едноставно не реферира ништо ниту за Амониј Сакс, Климент Александриски, или

¹¹⁴ Coll. 2. 5. 4; Coll. 10. 3.

¹¹⁵ C. Stewart, op. cit., p. 11.

¹¹⁶ Види: Guillaumont, "Macaire l'Egyptien ou le Grand" и "Macarius the Egyptian, Saint"; за конфузијата во врска со одредувањето на двајцата Макарии од истиот автор види "Le probleme des deux Macaire"; исто Bunge, "Evagre le Pontique et les deux Macaire".

¹¹⁷ Макариј Велики починува меѓу 390 - 400 година. Според Паладиј, Макариј бил починат пред тој да стигне во пустината во 390 год., Palad. Hist. Laus. 17, p. 47. 19-21; види прлог бр. 18.

Макариј Александриски,¹¹⁸ како што молчи дури и за Антониј Велики, кој заедно со Макариј Велики бил сметан за основоположник на монаштвото.¹¹⁹ Конечно, уште поиндикативно е молчењето на Касијан и во врска со ученикот на Григориј Ниски и Григориј Богослов, славниот Евагриј Понтски. Ако се земе во предвид дека Касијан и Герман го посетуваат и третиот значаен монашки регион на Нитрија и Келија - монашки регион со речиси еднаква репутација како и онаа на Скит-от¹²⁰ - тогаш е мошне извесно дека тие сигурно дошле во контакт и со најпрочуениот монах на Нитрија, Евагриј Понтски.¹²¹ Се прашуваме дали би можела причината да лежи во нивното било отворено, било скриено застапување на прокажаните оригенистички ставови?

Спомнатата антропоморфистичка контроверза од 399 година сигурно оставила лузна на душите на Касијан и Герман. Јасно е дека после сите доживевани бегалски кризи, најпрво од Египет во Константинопол, па од Константинопол во Рим, Касијан ќе биде мошне претпазлив, чувајќи се од секако поврзување на неговото име со имињата на оние кои биле сметани за еретици. Доколку морал да ги премолчува оние личности кои извршиле силно влијание во неговиот живот и учење, несомнено е дека самиот се нашол во голема морална дилема. Стјуарт смета дека *смислата на молчењето* на Касијан била, пред сè, во спомнатиот оригенизам на наведените личности, а притоа, тој на прво место го става *големиот теоретичар на монашкиот*

¹¹⁸ Иако Макариј Александриски е ставен на четврто место по значење за Касијан во спомнатата референца 19. 9.

¹¹⁹ Види прилог бр.18 и 19.

¹²⁰ Тие извесно доаѓаат во Келија во посета на спомнатиот авва Теодор што е опишано во Coll. 6. 1, Самиот Касијан, пак, ја лоцира Келија како осум миљи оддалечена од Скитот и пет миљи од Нитрија- иако овие далечини не кореспондираат во потполност со стварните бројки (станува збор за 80 миљи), Келија, била според кажувањето на Касијан основана од постарата Нитрија; Coll. 6. 1.

оригенизам, Евагриј, со кого било, како вели Стјуарт, *политички нецелисходно* да се воспостават било какви врски.¹²² Според истиот автор, Касијан *систематски ја избришува очигледно инкриминираната евиденција за неговото дружење со Евагриј, или низ селективното раскажување (неговиот мошне кус извештај за антропоморфистичката контроверза во Coll. 10), или низ менувањето на контроверзната терминологија (каде ἀπλῆθεια станува "чистота на срцето"=puritas cordis).*¹²³

Несомнено е дека искушенијата и траумите на принудното бегалство на Касијан ќе создадат од него еден попретпазлив човек кој би се чувал од отворен судир со одредени мислења во Црквата. Несомнено е и дека мисијата која ќе ја преземе во позните години во Галија најмалку ќе смее да биде доведена во прашање поради неговите морални дилеми или лични ставови во однос на некои спорни прашања. Во поглед на овие факти би можеле слободно да се сложиме со мислењето на Стјуарт. Но, од друга страна, мораме да забележиме дека Касијан несомнено знаел и отворено да застане на страната на неговиот неправедно обвинет учител, св. Јован Златоуст и да преземе мошне одговорна улога во неговата одбрана пред светата столица во Рим. На ист начин, Касијан несомнено ја искористил и приликата дадена од св. Лав, аргументирано да проговори против учењето на британскиот монах Пелагиј и константинополскиот патријарх Несториј во неговото дело *За Воплотувањето Божје*, па и сосема јасно да ги осуди ставовите на Блажени Августин во врска со учењето за милоста Божја и човековата слобода, предестинацијата итн. Со други зборови, Касијан не молчи секогаш! Тој бездруго знаел отворено и аргументирано да се

¹²¹ Евагриј починува околу 400 година и речиси е извесно дека тој бил жив кога Касијан и Герман доаѓаат во Келија и Нитрија.

¹²² C. Stewart.op. cit., p. 11.

спротивстави на речиси сите догматско-теолошки отстапувања од вистинското христијанско учење во неговото време. Неговата историска улога во побивањето на сите наведени еретички учења е неспорна и несомнено потврдена. Затоа се прашуваме заедно со Стјуарт и оние кои ги делат неговите ставови, зошто Касијан на ист начин не се спротиставил и на оригенистичките заблуди на неговите духовни учители, и тоа пред сè, на заблудите на Евагриј Понтски?

Одговорот на ова прашање се чини не толку едноставен и веројатно бара едно потемелно истражување. Тоа бездруго и ќе го направиме на книжевен и доктринарен план во следните глави од овој труд.

Засега ќе го оставиме истото отворено, но дополнувајќи го со некои, според наше мислење, поважни моменти. Прво, се прашуваме дали воопшто Касијан сметал дека овој *брат од Понт*, те. Евагриј,¹²⁴ ги делел во потполност оригенистичките заблуди и дали воопшто би се сложил со денешната, речиси општоприфатена карактеризација за Евагриј дека тој бил *голем теоретичар на монашкиот оригенизам*.¹²⁵ Во начело се сложуваме дека врската меѓу Ориген и Евагриј е мошне извесна, но не и дека е несомнена. Таа не е аксиом и може да биде спорна. Сметаме дека се можеби далеку поблиски врските меѓу Евагриј и Климент Александриски - барем во сфера на нивното конкретно сфаќање на термините гноса и гностик, или во односот ученик-учител, отколку сите познати врски меѓу Ориген и Евагриј кои можат да се пронајдат речиси насекаде во рамките на пошироката александриска школа.¹²⁶ На сличен начин сметаме и дека вистинското влијание на

¹²³ C. Stewart, op. cit., p. 12.

¹²⁴ Како се претпоставува дека Касијан скриено го именува Евагриј во Inst. 5. 32.

¹²⁵ C. Stewart, op. cit., p. 11 .

¹²⁶ Во таа смисла интересна е студијата на A. Ménager: "*Cassien et Clement d' Alexandrie*", *Vie spirituelle*, t. 9 (1923), p.138-152.

Евагриј врз делото на Касијан може да биде онолку "несомнено" и "очигледно", колку што е очигледно и несомнено истото такво влијание на Евагриј врз теологијата на големиот св. Максим Исповедник. Затоа и сметаме дека оправдано се прашуваме во колкава мера и, што е уште поважно, на каков начин влијаеле учењата на Евагриј и Ориген врз делото и мислата на Касијан? Присутните "општи места", кај повеќето современи истражувачи во врска со овие несомнено проблематични врски на делото на Касијан со Евагриј, Ориген, па и месалијанското еретичко движење, за жал, како да ги занемаруваат токму овие, според наше мислење, клучни прашања: колку и како влијаеле.

Така, Стјуарт, вели дека неговата основна намера во скицирањето на Касијановата мисла била да *укаже дека Евагриј бил поединечно многу повеќе важен во влијанието на Касијановата монашка теологија*.¹²⁷ И Е. Пишри го чини истото само што го проширил ова влијание и на Ориген. С. Марсили пак, далеку пред Стјуарт и Пишри, одамна го докажал истото влијание, само што повеќе се концентрирал на книжевниот и лингвистички план.¹²⁸ Се стекнува впечаток како да постои некаков необјавен, но јасно присутен натпревар меѓу истражувачите на делото на Касијан, во кој е победник оној кој ќе воспостави што поневозможни и "пооригинални" врски меѓу Касијан и некоја контроверзна личност или интересно семи-еретичко движење.

За нас е речиси несомнена ортодоксноста на Касијановата мисла, како што веројатно била и за повеќето свети отци, како на Исток, така и на Запад. Во прилог на оваа теза оди и еден мошне интересен и историски потврден факт. Имено, Фотиј, константинополскиот

¹²⁷ C. Stewart, op. cit., p. 11.

¹²⁸ S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carita e contemplazione*, Rome, 1936.

патријарх од IX век, го наведува токму името на Касијан во прочуената патријархална библиотека во Константинопол. Веројатно мислејќи на неговото латинско потекло, Фотиј го спомнува Касијан како Римјанин.¹²⁹ И не само што го спомнува, туку и преводите на Фотиј на одредени места од делото на Касијан од латински на грчки јазик, веројатно ќе овозможат неговото име официјално да се најде и во прочуениот зборник на изреки на пустинските отци од Исток - *Apophthegmata patrum*. Фактот што од сите западни црковни отци единствено името на Касијан се нашло во овој голем зборник зборува самиот за себе. Се прашуваме дали би можело името на Касијан воопшто да се провлече низ мошне тесното сито на строгите источни критериуми присутни во овој Зборник кој бил резервиран исклучиво за поуки и теолошки учења во проверен ортодоксен дух, доколку неговото учење во некој сегмент отстапило од православното? Затоа, неговото молчење за контроверзните источни христијански учители, освен од најверојатните "политички причини", сметаме дека не може да има некаква друга "тајна" или "скриена" смисла, според која тој сакал да провлече некои сомнителни учења, но кои ете не можеле да останат незабележани денес од современото критичко и аналитичко око на современата наука. Од друга страна, смислата на неговото "мистериозно" молчење, освен од наведените "политички причини", можеби треба да ја побараме во неговата психолошка и многу повеќе монашка структура на неговата личност чии основен белег е условното откажување од сопствената волја и послушанието. Имено, непобитен факте е дека Касијан никогаш според своја волја не спорел со ниту едно искривување на верата. Постојат бројни докази кои го потврдуваат фактот дека речиси сите негови горенаведени иницијативи

¹²⁹ Ρώμην λαχόντος πατρίδα, во *Bibliotheca cod.* 197, кај *Petschenig*, *CSEL* 17, p. xcvi.

насочени против оние кои ја искривувале верата биле резултат на нечие конкретно барање. Така, Касијан спори со несторијанството, но на директното барање на папата Лав I, неговиот близок пријател уште од времето кога Лав бил само ѓакон во Рим. На овој начин настанало неговото дело *За Воплотувањето Божјо*. Потоа, неговото спорење со ставовите на Августин, за кое е сосема извесно дека било иницирано од монашките реакции, како во неговата непосредна монашка средина во Галија, така и во монашката средина на Августин во Африка. Во оваа смисла за нас е индикативно и тоа што Касијан спори со Августин со целосен респект и како "свој со свој" во рамките на едната и неподелена Света Црква, а на директните напади на Проспер, ревносниот бранител на Августиновото спорно учење, Касијан никогаш не одговорил директно. Тој повторно загатливо молчел не очекувајќи да биде сфатен и прифатен во потполност. Очигледно е дека Касијан, налик на авва Пиамон, кој бил "нерасположен" *да го промени начинот на молење, постење, облекување, на дојденците...*¹³⁰ и самиот го применувал истиот метод и став. Веројатно не случајно Касијан го потенцира фактот дека Пиамон бил всушност оној учител *на кој му ги должел првите правила за монашкиот живот.*¹³¹ Затоа се чини занимливо тоа што повеќето истражувачи на Касијановото дело, иако сосема извесно знаат дека Касијан бил, пред сè и над сè, монах, како да го забораваат токму овој факт, истовремено проицирајќи ги главно сопствените мисловни конструкции во мислата на Касијан. Дури и К. Стјуарт, кој ја насловил својата сериозна и одлична студија за Касијан токму со едноставните и сосема вистинити зборови, *Монахот Касијан*, како да заборавил дека Касијан бил токму тоа, пред сè и над сè - монах. Што значи, монах кој никогаш не би се осмелил ниту да

¹³⁰ Coll. 18. 2.

¹³¹ Ibid.

напише нешто ниту да пропише било какви правила за другите, доколку самиот доследно не ги применил истите.

ВО КОНСТАНТИНОПОЛ И РИМ

Како што веќе кажавме, оригенистичката криза на Истокот би можеле со голема извесност да ја лоцираме во 399 година. И не само годината, туку и датумот може да биде речиси извесен. Имено, самиот Касијан, за неговата 9 и 10 беседа (посветени на авва Исак) вели дека едната ѝ претходи, а другата следува на велигденското послание на Теофил, патријархот александриски - послание, кое било насочено против антропоморфитите, т.е. против оние кои сметале дека зачнувањето на Бога настанало исклучиво во човечки облик.¹³² Од четирите поголеми монашки заедници во Скит-от, единствено заедницата на презвитерот Пафнутиј (во која биле Касијан и Герман) ја примиле радосно оваа осуда, додека преостанатите три заедници и повеќето монаси од Египет негативно и бурно реагирале. Сепак, според сведоштвото на Касијан, дури и во оваа заедница имало монаси кои ги делеле антропоморфистичките ставови - иако тие биле во помал број. Така, Касијан ја посветува петата беседа на монахот Сарапион¹³³ кој ги застапувал овие ставови и во која авва Пафнутиј беседел против истите. Како и да е, непријатниот спор за мошне кусо време направил од Египет едно неудобно место за живеење за поголем број на монаси - како за оние кои навистина ги делеле тие ставови, така и за оние кои биле против истите. Се чини дека притисоците, клеветите и

¹³² Стјуарт пак смета дека тоа било во зимата 399; *op. cit.*, cap. 1, not. 102.

меѓусебните сомничења станале до тој степен неподносливи што мнозина монаси од 399 до 402-3 година во неколку поголеми бранови започнале да го напуштаат Египет, движејќи се главно во две насоки: поголемиот број, во Палестина, помалиот, во Константинопол.¹³⁴ И Касијан и Герман се придружиле на еден поголем бегалски бран кој заминал во насока на Константинопол. Тој бил главно сочинет од една голема монашка група од Нитрија, позната уште и под името "Високи Браќа",¹³⁵ која уживала мошне голем авторитет меѓу монасите во Египет, а против која Теофил Александриски се чини бил посебно нерасположен. Касијан и Герман во Константинопол го сретнале патријархот св. Јован Златоуст - или е можеби поточно да се каже дека тој нив ги сретнал?!? Како забележува Е. Пишри: *колку што св. Јован Златоуст се покажал внимателен во поглед на Високите Браќа и малку расположен да интервенира во актуелната афера, дотолку и побрзал да избере меѓу овие монаси вредни членови за своите свештенички редови.*¹³⁶

Се чини дека на искусното и мудро око на св. Јован Златоуст, кој и самиот бил во младоста голем подвижник и монах отшелник, а далеку подоцна и не по негова волја свештеник и патријарх, не му останале незабележани вонсериските монашки квалитети на Касијан и Герман. Во прилог на ова оди и податокот дека св. Јован Златоуст за релативно кусо време ги ракоположил и двајцата монаси отшелници: Герман во презвитерски, Касијан во ѓаконски чин¹³⁷ - веројатно и не без извесен нивен отпор кон самиот чин на ракополагање. Имено, самиот Касијан

¹³³ Види: Guillamont, "Sarapion," CE, 2094-2095.

¹³⁴ Види: Palladius, Dial. 7 (pp. 140-54), passim; Socrates, Hist. Eccl. 6. 7 (col. 688BC); Sozomen, Hist. Eccl. 8. 13 (pp. 366. 13-367. 10).

¹³⁵ Веројатно биле така наречени поради нивниот висок стас.

¹³⁶ E. Pichery, op. cit., p. 17.

¹³⁷ Генадиј исто бележи: "Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus"; во De vir. Inlustr. 62, p. 82. 7-8.

мачно ќе забележи дека мошне тешко му било *да ги избегне рацете на епископот*.¹³⁸ Неговиот тон и релативно сиромашните податоци во врска со овој настан, каде Касијан мошне кусо нè известува само дека рацете на ракоположението биле Златоустови, а местото било Константинопол,¹³⁹ веројатно сведочи за овој нивен отпор. Имено, тоа значело дека животот на вистинското отшелништво, на којшто сакале и мислеле да му се посветат до крајот на својот земен живот, морале да го остават зад себе. Меѓутоа, како што искусното око на св. Јован Златоуст умеело да ја препознае вредноста на двајцата монаси, веројатно и самите не можеле да останат целосно рамнодушни пред неговото неизмерно монашко искуство кое истовремено било споено и со фасцинантната ерудиција и неспорната беседничка генијалност. Јасно е дека тие уште "на прв поглед" се препознале и засакале. За кусо време влегле во кругот на неговите интимни и најдоверливи пријатели, а самите уште побрзо му се препуштиле на неговото духовно водство искажувајќи кон него крајна љубов и непоматена доверба до крајот на својот живот.

Факт е дека Св. Јован Златоуст трајно ќе ја обележи личноста на Касијан и ќе ѝ даде еден конечен и особен печат. Касијан ќе му остане за навек верен, говорејќи при крајот на својот живот дека потсетува на него според сè што научил¹⁴⁰ и дека нема воопшто да се колеба да го поздрави со возвишеното име на маченик.¹⁴¹ Но животот под неговото непосредно духовно раковоство не траел долго - негде од 399-400 до 404 год. За кусо време уследила уште една криза и повторен егзил - сега од поширокото подрачје на Константинопол. Виновникот за овој нов, како и за оној претходен егзил од Египет, повторно ќе биде спомнатиот

¹³⁸ Inst. 11. 18.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ De Inc. 7, 31.

¹⁴¹ De Inc. 7, 30

александриски патријарх Теофил кој, предизвикувајќи ја оригенистичката криза во Египет, наскоро се нашол и самиот во улога на обвинет. Имено, монашката заедница на "Високите Браќа" од Нитрија, наоѓајќи разбирање и прием кај патријархот константинополски, св. Јован Златоуст, во една прилика му се пожалиле дека Теофил неправедно ги изгонил и под целосно лажно обвинение дека биле оригенисти. Поплаките стигнале и до самиот цар Аркадиј, па Теофил морал веднаш да дојде во Константинопол лично да одговори на овие обвиненија. Во почетокот мошне гневен на "Високите Браќа", веројатно за кусо време заборавил на нив кога сфатил колку непријатели има самиот Златоуст и во свештенството и на царскиот двор. Во миг сфаќајќи дека му се нуди единствена прилика можеби и самиот да застане на престижниот патријаршки трон во Константинопол, Теофил, наспроти на сите очекувања, одненадеж преминал од улога на обвинет, во улога на обвинител. Се придружил на оваа бројна и моќна коалиција на Златоустовите непријатели, предводена од царицата Евдоксија и станал нивен лидер. Свикал собор (во 403 год.), познат во црковната историја како "Собор кај дабот",¹⁴² во кој земале учество 36 епископи, а на кој, сметајќи сосема оправдано дека е свикан неканонски, не присуствувал самиот патријарх св. Јован Златоуст. Сепак, тој испратил свои пратеници кои го однеле неговиот одговор до соборот. Како сведочи Паладиј, на листата на похрабрите приврзаници кои го донеле неговото писмо бил и *презвитерот Герман*.¹⁴³ Тоа е уште едно сигурно сведоштво дека Герман не бил никаков книжевен лик измислен од Касијан за потребите на неговата мисија и дело. Но Паладиј ни дава и уште едно занимливо сведоштво.

¹⁴² Pall. , Dial. 8 (pp. 170. 164-172.167); За "Соборот кај дабот" како и за св. Јован Златоуст пошироко види: Kelly, J. N. D, Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop, London: Duckworth, 1995.

¹⁴³ Pall. Dial., 3 (p. 76,90-78, 95).

Откако св. Јован Златоуст бил соборен од патријаршискиот трон и, според одлуката на соборот, прогонет во Витинија, истата ноќ Константинопол го погодил страшен земјотрес со епицентар токму во палатата на Евдоксија. Како последица на овој необичен настан, исплашените дворјани и целото свештенство покајно го замолиле Златоуст да се врати дочекувајќи го со сите почести. Но се чини не поминала ни една неполна година помината во меѓусебен мир и Хризостом повторно се судрил со Евдоксија. Непосредниот повод, сега, за овој нов судар, било поставувањето на нејзината златна статуа во Константинопол и неговата мошне остра проповед во врска со овој настан во која, не штедејќи ја воопшто, ја нарекол погрдно со името "Иродијада". Непосредно по овие настани, дошло до уште пожестоки реакции на противниците на Хризостом и, со царскиот декрет на Аркадиј, донесен на 29. август 404 год. , не само тој, туку и сите негови приврзаници биле прогонети од Константинопол. Потпаѓајќи под овој декрет и Касијан и Герман, како негови поистакнати приврзаници, го напуштиле Константинопол, но истовремено со една мошне важна мисија - да однесат едно писмо од св. Јован Златоуст и неговите приврзаници до папата Инекентиј I во Рим. И самиот Паладиј потврдува дека *"постоеле презвитерот Герман и ѓаконот Касијан, побожни луѓе, кои донеле едно писмо од целото Јованово свештенство, во кое тие напишале за насилството и тиранијата на која била подложена нивната црква."*¹⁴⁴

Можеби одредено влијание на тоа Касијан и Герман да бидат избрани за оваа, како вели Стјуарт: *важна и осетлива мисија до папството, имало и нивното познавање и на едниот и на другиот јазик...токму како што Касијановото познавање на грчкиот јазик*

¹⁴⁴ Ibid.

подоцна ќе го препорачи него како критичар на Несториј, смета истиот истражувач.¹⁴⁵ Па сепак, се прашуваме дали бил пресуден нивниот избор исклучиво поради јазичките квалитети, или пак биле пресудни, покрај нивното неспорно монашко искуство, можеби и нивната зрелост, пријателство и доверба која ја уживале од страна на св. Јован Златоуст и другите негови приврзаници? Што се однесува пак до претпоставката дека Касијановато познавање на грчкиот јазик го препорачало него да биде достоин критичар на Несториј, би можеле само да забележиме дека веројатно и во времето на Касијан постоеле монаси кои исто така, или можеби уште подобро, се служеле и со едниот и со другиот јазик. Ние пак сметаме дека Касијан е сигурно единствен и неповторлив според други нешта, а не само според неговите неспорни лингвистички квалитети.

Во секој случај, извесно е дека тие стигнале во Рим негде во есента 404 година.¹⁴⁶ Притоа, освен писмото, се чини донеле и големо количество на драгоцености од патријаршиската ризница на Константинопол. Според сведоштвото на Паладиј, овој чин на носење на цела листа на драгоцености бил сметан од нивните непријатели за некакво оправдание или своевидно одмаздување на Златоуст, кој меѓу другите подигнати неверојатни, па дури и смешни обвиненија¹⁴⁷ против него, бил осуден за скржавост, среброљубие, па и за некакви финансиски малверзации.¹⁴⁸ Инаку, постојат и такви мислења дека Касијан и Герман биле директно одговорни за самата патријаршка

¹⁴⁵ C. Stewart, op. cit., p. 14.

¹⁴⁶ Логична претпоставка е есента, затоа што тие после царскиот декрет од 29 август морале мошне брзо да го напуштат Константинопол. Дека пристигнуваат во Рим во есента 404 г. смета и Стјуарт главно потпирајќи се на хронологијата изложена кај: Malingrey во SC 342, p. 38.

¹⁴⁷ Станува збор за дваесет и осум обвиненија!

¹⁴⁸ Pall. Dial. 3 (p. 76.90-78.95).

ризница во Константинопол,¹⁴⁹ но кај самиот Паладиј, кој бил непосреден сведок на овие настани, не можевме да сретнеме ни таков ни сличен податок.

Од друга страна, можеби уште едно не помалку важно и се чини историски сосема валидно сведоштво е писмото на папата Инокентиј I испратено кон крајот на 405, или на самиот почеток на 406 година, како одговор до Хризостом и Црквата во Константинопол, а упатен преку *презвитерот Герман и ѓаконот Касијан*.¹⁵⁰ Се чини голема е веројатноста дека Касијан и Герман биле во оваа повратна делегација испратена од папата Инокентиј, која освен ова писмо ги носела и писмата на западниот император Хонориј до неговиот пандан на Исток, Аркадиј.¹⁵¹ И без оглед на фактот што присуството на Касијан и Герман во оваа мисија не се потврдува кај Паладиј, Мару смета дека тие не само што биле во оваа делегација, туку и дека се вратиле во Витлеем во својата бивша киновитска заедница.¹⁵² Имено, Мару го следи текстот на Генадиј каде што на едно место се зборува дека свештенството на оваа папска делегација продолжило за Арабија и Палестина.¹⁵³ Сепак, сметаме дека тоа може да биде само една занимлива претпоставка, а особено во светлото на фактот дека во 405-6 година, во бившата киновитска заедница на Касијан бил Ероним, кој речиси фанатично ги застапувал анти-оригенистичките ставови. Така, познато е дека Ероним го истерал дури и епископот на Ерусалим, Јован, заедно со неговите следбеници, а под обвинение за оригенизам.

¹⁴⁹ Tillemont, *Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 14:173; Gibson, *Prolegomena*, 188; Cabrol, *Cassien*, 2349 го следи Chadwick, *John Cassian*, 31-32 и Kelly, *Golden Mouth*, 252.

¹⁵⁰ Innoc. Ep. 7 (col. 501B {Lat.} i {Gr.}) вклучувајќи го и Созомен во Hist. Eccl. 8. 26. 8 (p. 385. 14-15).

¹⁵¹ Така сметаат: Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church*, str. 173 и Griffe, *Cassien a-t-il été prêtre d' Antioche?* стр. 241 следејќи го Marrou, *Jean Cassien à Marseille*, стр. 18.

¹⁵² Marrou, *Jean Cassien à Marseille*, p. 18-19.

¹⁵³ Ibid.

Како и да е сосема извесен може да биде само еден факт: Касијан и Герман сигурно дошле во Рим околу 404 год. и извесно време останале во Рим. Колку пак останале, тоа е не е толку извесно - проценките се движат од 404 до 415-417 година. Е. Пишри смета дека Касијан живеел доста долго во непосредна близина на папата Инокентиј.¹⁵⁴ Тој своето тврдење го базира врз две писма на Инокентиј I испратени меѓу 414 и 415 година до епископот на Антиохија, Александар (од 413 до 421 год.), во кои се зборува, додуше не за ѓаконот, туку за *свештеникот Касијан*.¹⁵⁵ И токму овој податок за "свештеникот Касијан", се чини отворил уште една полемика. За среќа не во врска и со прашањето дали Касијан воопшто бил ракоположен за свештеник. За тоа дека Касијан бил ракоположен за свештеник имаме сосема јасни сведоштва во уште два извора: Генадиј и Проспер.¹⁵⁶ Но мислењата се поделени по прашањето каде бил Касијан ракоположен за свештеник - во Рим или во Марсеј?

Капуин смета дека Касијан доаѓа во Рим како ѓакон, а заминува за Галија како свештеник. Своето мислење го поткрепува со логичната претпоставка дека доколку бил ракоположен за свештеник во Галија, сигурно не би пропуштил прилика својата благодарност за тој чин, покрај другите јасно упатени и бројни изрази на почитување, недвосмислено и да им ја искаже.¹⁵⁷ Ова мислење на Капуин во полема или помала мера го следат и Чедвик, Јенал, Франк, Пишри и, се чини, тоа денес и преовладува.¹⁵⁸ Мораме да признаеме дека ова прашање,

¹⁵⁴ E. Pichery, op. cit., p. 18.

¹⁵⁵ Innos. Ep. 19 i 20, 540-43; Иако може да биде неизвесно дали Инокентиј мисли токму на нашиот Касијан - види: Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 10: 653 и 14: 174.

¹⁵⁶ Gen. De Viris illustr. 52, cit. p. 82. 8-9, "apud Massiliam presbyter" ; Prosp. Contra collat. (C. coll.), PL, 51, 215-276.

¹⁵⁷ Capuyns, "Cassien", p. 1326.

¹⁵⁸ Chadwick, *John Cassian*, 32; Jenal, *Italia Ascetica atque monastica*, 1. 74; Franc, *John Cassian on John Cassian*, 419-20; E Pichery, op. cit., p. 19.

кое од историски аспект носи извесна тежина, од доктринарен аспект, во смисла на некакво лоцирање на некои можни теолошки влијанија врз делото на Касијан, тоа речиси и да нема некаква поголема важност. Сепак, во оваа смисла за нас можеби највредно сведоштво од периодот поминат во Рим било големото пријателство меѓу Касијан и папскиот архиѓакон Лав.¹⁵⁹ Непосредното и искрено дружење кое се развило меѓу Касијан и Лав, нивното взаемно почитување и доверба која ќе биде присутна до крајот на нивните животи, се потврдува и во предговорот на Касијановото последно дело *За Воплотувањето Божјо*.¹⁶⁰ Како што веќе кажавме, непосреден поттикнувач за настанокот на ова дело бил токму овој свет папа, кој не се сомневал ни најмалку во "ортодоксноста" на ставовите на Касијан, па побарал токму тој да го изложи своето мислење во врска со несторијанската ерес. Наспроти на овој можеби и најважен факт, оние прашања на Русо, Капуин, Франк, или Пишри, кои го испитуваат односот меѓу Касијан и Лав на историски план и кои се главно базирани на можноста, односно, невозможноста од воспоставувањето на нивните блиски врски,¹⁶¹ сметаме дека се помалку важни.

Сè на сè, престојот на Касијан во Константинопол и Рим, посматран во целина, може да биде следен повеќе од надворешното евидентирање на неговите современици и оние кои непосредно следат по нив, отколку од забелешките и сведочењата на самиот Касијан. Касијан за овој, не толку мал период од неговиот живот (од 10 до 15 год.), во неговиот веќе препознатлив стил повеќе молчи, отколку што

¹⁵⁹ Подоцна и самиот станал папа познат во историјата како Лав I. Тој бил еден од ретките папи кои биле прогласени за свети и подеднакво признаени не само на Запад, туку и на Исток.

¹⁶⁰ Впрочем како и со патријархот св. Јован Златоуст.

¹⁶¹ Roussou, во "Ascetics, Authority, and the Church", 173, го подвлекува токму тој факт дека Лав би бил превише млад за да се сретне со Касијан во Рим, Сарриупс, од исти причини го продолжува Касијановиот престој во Рим дури до 417 година како би имало смисла нивното дружење да биде подолготрајно, во Cassien, 1326.

зборува. Тој не само што молчи за сите прогонства кои ги снашле него и неговиот верен соборец Герман, туку и за егзилот на неговиот заштитник, духовен ментор и пријател св. Јован Златоуст.¹⁶² Молчи и за политички темната позадина и мошне негативна улога на патријархот александриски Теофил во познатите кризи, како во Египет, така и во Константинопол. Иако самиот бил најповеќе погоден од овие настани, Касијан не го удостоил Теофила ниту со добар, ниту со лош збор, туку монашки загатливо, повторно молчел. Касијан едноставно молчи и тоа не само за крупните историски настани, какво и било страотното упаѓање на Алариковите хорди во 410 година во Рим и неговото пустошење,¹⁶³ чии непосреден сведок најверојатно и самиот бил, туку и за крајно интимните настани, каква била смртта на Герман. Имено, се претпоставува дека Герман починал во Рим, бидејќи во мисијата во Галија Касијан веќе не го спомнува Герман. Сосема е извесно дека смртта на еден таков верен пријател, духовен сопатник и брат сериозно го погодила. Но тој и ова болно искуство на оној нему својствен начин едноставно го премолчил!

¹⁶² Освен двете претходно наведени мошне куси референци во: De Inc. 7, 31.3, каде пријателите во Константинопол ги нарекува "мои браќа низ заедништвото во верата" и "мои сограѓани во љубовта кон татковината"

¹⁶³ К. Стјуарт смета дека Касијан го напуштил Рим пред 410 год. Главниот аргумент е дека тој молчи за овие настани, што, како се покажува низ целиот руд, не претставува некаков поцврст аргумент во прилог на таа теза; C.Stewart, op. cit., p. 17.

МИСИЈАТА ВО ГАЛИЈА

Се чини дека големината на нечија личност можеме некогаш многу појасно да ја согледаме во премолчувањето дури и на оние настани коишто лично ја погодиле, или ѝ нанеле неправда, отколку во себесожалувањето, лелекањето над сопствената клета судбина, повикувањето на сите светски неправди, речиси вечно постоечки двојни стандарди, лицемерие и лага во светот, а во име на некоја апстрактна и недостижна светска правда. Веројатно како што и големината на некои личности стои обратно пропорционално, те токму во потенцирањето на истите неправди кои Касијан ги премолчува. Навидум противречно, но истите нешта во суштина зборуваат за големината и на едниот и за другиот "вид" на луѓе. Разликата е можеби само во предметот на посветеноста. Касијан е очигледно монашки свртен повеќе кон неиспитаните внатрешни предели на човековата душа. Тој главно таму ги наоѓа сите можни девијации на помрачената човечка душа после Адамовиот пад. Веројатно и затоа Касијан ќе им посвети цели осум книги (од 5 до 12 книга) во *Правилата* на осумте главни пороци кои ја обземаат душата на човекот и од "Царството Божјо", или "Царството на Слободата", ја водат во "царството на нужноста". Всушност, темелот на неговото учење се содржан токму во откривањето, дефинирањето и востановувањето на нему спротивниот пат. Имено, како да го приведе човекот од "царството на нужноста" во Царството на слободата, или во "Царството Божјо". Од аспект на ова негово учење, надворешниот свет за Касијан би бил повеќе театарска бина, каде истите пороци, сфатени како своевидни "програмски грешки", само го наоѓаат својот

адекватен надворешен израз. Светот, според христијанското учење, нема некоја своја сопствена онтолошка вредност. Светот ја наоѓа својата онтолошка вредност само во непосредниот и интимен допир со Бога, низ личноста и заедницата. Оттаму и претпоставуваме дека од тие причини Касијан и не може да биде суштински заинтересиран за сите можни сплетки и присутни неправди во светот. Касијан е повеќе дијагностичар и терапевт, а помалку реформатор на надворешниот свет. Или е можеби и вистински реформатор, доколку неговата дијагноза и препишана терапија на заробениот и заболел човек, ја сфатиме како вистинско реформирање, или возобновување на човекот и светот воедно.

Истовремено, се чини и дека големината на една личност колку и да е длабоко скриена не може долго да остане незабележана. Личноста на Касијан го потврдува токму тоа. Се чини парадоксално, но токму неговата скромна и повлечена од светот личност како да го препорачала токму него во една мошне важна мисија во Галија - во истиот оној свет од којшто своевременно радикално се повлекол. Оваа негова последна мисија ќе има нешто што е, на прв поглед, речиси и неспоиво со неговата личност - нејзината реформаторска и просветителска димензија која настанала како резултат на едно сосема конкретно барање на галскиот епископ Кастор од Апта Јулија.¹⁶⁴ Имено, да ги поучи и упати монашките браќа од Запад во воспоставувањето и практикувањето на монашкиот живот од Исток. Оваа последна задача на Касијан ќе остави извесен траен белег не само на еден локално-историски план во Галија, туку и на поширокиот историски, па и културолошки план на Запад во целина.

¹⁶⁴ Градче кое се наоѓало северно од Марсеј.

Еден аспект на мисијата, важен повеќе на локално-историски план, би бил во конкретното возобновување на два манастира во Галија.¹⁶⁵ Едниот, машки манастир, мошне славен, кој веројатно бил посветен на св. Виктор.¹⁶⁶ И другиот, женски манастир, за кој се претпоставува, врз основа на традицијата, дека бил посветен на св. Савиор, а според некои понови истражувања, прво на св. Кирикус, подоцна на св. Касијан.¹⁶⁷

И другиот аспект на мисијата, кој има исто така историска димензија, но кој се покажува како далеку позначаен во еден поширок историски и културолошки контекст, би се огледал во неговиот книжевен напор да направи трансфер на духовното ортодоксно и монашко искуство од Исток на Запад. Овој книжевен и духовен напор ќе го востанови Касијан понатаму, во вековите кои следат, да биде секогаш посматран како мост меѓу Исток и Запад.

Што се однесува до историските аспекти на самата мисија, сосема е извесно е дека не може со поголема точност да се утврди ниту кога тој доаѓа во Масилија, ниту од каде доаѓа. Како што е веќе спомнато, годината на неговото доаѓање се движи од 410 до 417. Одредувањето на овие податоци дополнително е отежнато затоа што ниту самиот Касијан временски ги лоцира овие настани во неговите списи, ниту надворешната евиденција забележува некоја одредена година или место. Така, Мару смета дека Касијан стигнал во заливот на Масилија заедно со еден епископ од Аикс,¹⁶⁸ Лазар, кој бил истеран од епархијата во Марсеј во 412, за да се врати назад во 416 по препорака на епископот

¹⁶⁵ Genadius, *De Viris inlustr.* 52 (p. 82.9-10).

¹⁶⁶ Маченик од Масилија (Марсеј) кој пострадал за верата во III век во време на прогонствата на Диоклецијан. Самиот манастир бил изграден на една висока карпа над самиот влез во пристаништето на Марсеј а врз гробот на св Виктор. Тука бил погребан и св. Јован Касијан, какде се и наоѓале неговите свети мошти во посебна крипта, се до времето на Француската револуција кога криптата била осквернета и опљачкана. Види ги прилозите бр. 2-5.

¹⁶⁷ Види: Atsma, "Die christlichen Inschriften Galliens", 33-37.

¹⁶⁸ И Градчето Аикс се наоѓало северно од Марсеј; Marrou, *Jean Cassien à Marseille*, 1,5-26.

на Масилија, Прокло.¹⁶⁹ Меѓутоа, оваа претпоставка на Мару би била сосема прифатлива и извесна доколку истата не би се темелела на уште една друга претпоставка. Имено, дека Касијан се вратил во Палестина, па оттаму тие заедно и дошле во Масилија. Сепак, како што погоре споменавме, теоријата за неговото враќање во Палестина е далеку посомнителна, од претпоставката дека тој доаѓа во Масилија од Рим.

На сличен начин и претпоставката на Стјуарт дека Касијан доаѓа во Марсеј кон крајот на 410 година поради Алариковиот упад во Рим, како и од причини што поминало доволно долго време (од 405-6 до 410) тој да стане доволно славен за да биде препорачан во мисијата во Масилија,¹⁷⁰ може да биде само занимлива претпоставка, но не и поопстоен податок. Имено, молчењето на Касијан, како што веќе забележавме, не може да биде некаков особено цврст аргумент ниту во прилог ниту против истите претпоставки. Затоа, далеку сме повеќе расположени, прифаќајќи ја со поголема доверба веродостојноста на двете спомнати писма на Инокентиј I, да се сложиме со мислењето на Пишри дека Касијан, сепак доаѓа во Масилија околу 415-16 година - и тоа од Рим.¹⁷¹

Во секој случај и попрецизното одредување на самата година на неговото доаѓање во Галија, од доктринарен аспект не може да има некоја поголема важност. Таа може да има само посредна вредност. Она што пак може да има далеку поголема важност за нас овде, сметаме дека треба да се побара во оние историски потврдени факти, кои би се однесувале на разоткривањето на пројавената потреба од неговата мисија во областа на Прованса. Затоа, да ги погледнеме

¹⁶⁹ Види Genadius, *De vir. inlustr.*, 64 (p. 83, 13-15); Vogüé, *Un morceau célèbre de Cassien parmi des extraits d'Evagre*, p. 12, n. 24.

¹⁷⁰ C. Stewart, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁷¹ Pichery, *op. cit.*, p. 19.

фактите кои фрлаат светло, пред сè, врз самата потреба и конкретните барања за една таква мисија.

Во предговорот од неговите *Правила*, кои биле посветени на спомнатиот епископ на Апта Јулија, Кастор, гледаме дека истиот сакал да востанови еден манастир од киновитски тип токму во неговата епархија и во тоа име тој бара конкретна помош од Касијан. Епископот Можем само да претпоставиме дека Кастор сигурно не бил осамен во залагањето да се востанови еден добро уреден монашки живот во поширокиот регион на Прованса, во денешна југоисточна Франција. Така, од едно писмо од 411-12 година на св. Ероним упатено до монахот Рустик,¹⁷² дознаваме дека Ероним особено го почитувал епископот на Масилија, Прокул,¹⁷³ кој бил, како и Кастор, исто така наклонет кон монаштвото. Тоа нè наведува само на еден заклучок. Речиси е потполно извесно дека во времето на Касијан во Галија веќе постоела јасно изразена свест за потребата од востановување на еден вистински, сериозен монашки живот. Веројатно и затоа Филип Русо ќе каже дека: *Касијан бил тука, всушност, за да помогне на една постоечка програма која била веќе во тек.*¹⁷⁴

Личноста на Касијан, неговото долгогодишно анахоретско и киновитско искуство, неговите познанства, широки врски и контакти со најголемите пустински и црковни отци на IV и V век, всушност ќе бидат и неговата најсериозна препорака за мисијата во Галија. Наспроти на тоа што самиот Касијан, повторно монашки скромно, себеси се легитимира како непознат човек - како во однос на неговото име, така

¹⁷² Кој подоцна станува епископ на Нарбона. Исто така од епиграфсото евидентирање дознаваме и дека Рустик живеел во еден манастир во Марсеј заедно со Венериј, наследникот на епископското место на Прокул; види: Jerome, (Hieronymus), *Epistolae (Ep.)*, Ed. Isidore Hilberg, Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, CSEL, 55-56, Vienna: Tempsky, 1910-18.

¹⁷³ За Прокул (бил епископ од 381 до 418 год) види: Leclercq, "Marseille", 2238-43; Palanque, "Le Diocèse de Marseille," p. 17-22.

¹⁷⁴ Rousseau, "Cassian: Monastery and World" стр. 69.

и во однос на неговите заслуги,¹⁷⁵ доволно е да се погледнат само предговорите на неговите книги кои биле посветени на една огромна монашко-свештеничка и епископална мрежа во Галија, па да ја сфатиме и неговата вистинска важност и углед и популарност која ја уживал во овој дел од светот. Но исто така и не можеме да не забележаме како Касијан и во Галија повторно бил вовлечен во една жива расправа со актуелните контрoверзи на неговото време: пелагијанизмот,¹⁷⁶ несторијанизмот,¹⁷⁷ па и "августинизмот". И додека теолошката расправа со несторијанизмот само ќе ја потврди и обезбеди неговата важност, истите расправи со пелагијанизмот и особено со августинизмот, несомнено ќе му донесат извесни несфаќања и ќе фрлат сенка врз неговата слава на Запад. Неговата ортодоксност понатаму, во вековите кои следат, секогаш ќе биде систематски доведувана во прашање. Факт е дека од времето на првиот жесток напад на Проспер¹⁷⁸ на Касијановата 13 беседа, во која било критикувано Августиновото учење, па сè до денес, Касијан на Запад ќе биде сметан за семи-пелагијанец - што би бил и своевиден еуфемизам за вистинскиот термин, "полу-еретик". Нема да остане незабележан односот на Касијан кон Августин како од нивните современици, така и од оние кои следат по нив. Дури и најситните детали - како што е Касијановото отворено фалење на бл. Августин, кога тој него го споредува со св. Ероним и, неговите истовремени забелешки за Августиновиот карактер и бурно минато,¹⁷⁹ или, како вели Е. Пишри, *често мислејќи на Августин,¹⁸⁰ а не спомнувајќи го, во едно*

¹⁷⁵ De inc. 7. 31.

¹⁷⁶ Coll. 13.

¹⁷⁷ De Inc.

¹⁷⁸ Во делото на Проспер Аквитански: "Contra collatorem", напишано меѓу 432-433 год.

¹⁷⁹ De Inc. 7. 27.

¹⁸⁰ Inst. 12. 19; Coll. 13. 18.

несимпатично проценување на неговата личност,¹⁸¹ едноставно ќе бидат секогаш будно следени и критички оценувани.

И воопшто, односот на Запад кон Касијан, на прв поглед би можеле да го оцениме како "чуден". Од една страна гледаме како неговата светост речиси никој не ја доведувал во прашање. Почнувајќи од Касијановиот следбеник Генадиј, кој, во своето дело *De viris illustribus*, напишано околу 470 год. , прв го нарекол Касијан со зборовите "Sanctus Cassianus".¹⁸² Па повеќемина мошне угледни папи кои очигледно го мислеле истото, како што е пријателот на Касијан папата, св. Лав I, или папата римски, св. Григориј Велики, кој, во оваа смисла, праќа едно писмо до игуманијата Респекта во Марсеј, а во кое тој ги потврдува привилегиите на нејзиниот манастир, затоа што истиот бил посветен *во чест на светиот Касијан*.¹⁸³ Потоа, Урбан V,¹⁸⁴ па Беноа XIV, кој дури изјавува дека воопшто не е допуштено да се сомнева во светоста на Касијан.¹⁸⁵ И оваа традиција, во повикувањето на неговиот свет авторитет, исто така можеме да ја забележиме не само кај галиканските маченици и грчките менологисти,¹⁸⁶ туку и кај повеќе знајни личности во текот на целиот Среден век.

Од друга страна пак потенцијалното загрозување на авторитетот на Августин, речиси еден век по смртта на Касијан,¹⁸⁷ ќе го предизвика свикувањето на познатиот собор во Оранж во кој ставовите на Касијан по прашањето на благодатта и слободата не само што нема да бидат прифатени, туку и ќе бидат прогласени за полу-еретички, односно, семи-пелагијански. Сето тоа значително придонело за понатомошните

¹⁸¹ E. Pichery, op. cit., p. 20.

¹⁸² Gen. De viris illustribus, 64.

¹⁸³ Grigorij Veliki, Epist. 7. 12; A. SS.

¹⁸⁴ Ibid, A. SS. l. c. br. 3.

¹⁸⁵ De canonicat. Sanct. , 1. 2, 29, n. 9.

¹⁸⁶ ibid, A. SS. , br. 2 i 3; n. 7 i 8.

¹⁸⁷ Обично се зема 435 год. како година на неговата смрт.

официјални осуди кои уследиле и неговите списи, со декретот на Геласиј,¹⁸⁸ ќе бидат прогласени за сомнителни и нивното читање ќе биде делумно забрането. Се прашуваме што би се случило со неговите списи доколку овој декрет на Геласиј бил потврден и од светата Столица во Рим? Веројатно денес би можеле да ги читаме само посредно - или преку одредени случајно преживеани изводи од неговите дела, или преку одредени толкувања од неговите противници, каков што е случајот со повеќето забранети дела. За среќа, како на Запад, така и на Исток, принципот на осудувањето мошне ретко се однесувал и на целото учење на оној кој отстапил од вистинската вера, а уште поретко и на целата личност. Претпоставуваме дека од тие причини и можеме да забележиме дека Проспер, своите богословски противници на чело со Касијан, ги оценува како: *возвишени луѓе достоини за секое почитување и со сите доблести на светите луѓе*".¹⁸⁹ Слично постапува и самиот иницијатор за свикување на соборот во Оранж, св. Цезар, кој иако не ги заштитил ставовите на Касијан на овој собор, сепак ќе направи типик за неговиот манастир Св. Јован во Арл, угледувајќи се токму на *Правилата* на Касијан. Касиодор исто така го почитува како свет човек, иако предупредува на заблудата на Касијан во однос на неговото учење за милоста Божја.¹⁹⁰

Се чини дека овој, помалку "чуден", па и "шизофрен" однос кон личноста и делото на Касијан, во извесна смисла зборува посредно и за односот помеѓу западната и источната Црква. Можеби најдобра слика за овој пренапрегнат, исполнет со искри и недоразбирања однос меѓу двете Цркви, претставуваат ставовите на еден современ западен проучувач и преведувач на делото на Касијан, Е. Пишри.

¹⁸⁸ Decretum Gelasianum (Dec. Gel.). Ed. Ernst von Dobschütz. Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, TU 38, 4 Leipzig: Hinrichs, 1912, исто така во PL 59: 157A-64B.

¹⁸⁹ Prosp. Epist. Ad August., 2 – 3.

¹⁹⁰ Cassiod., De Institutione div. litt., (Div. litt.) 29.

Касијан, според зборовите на Пишри, очигледно уживал углед на осведочен *учител на аскетизмот и мистиката*.¹⁹¹ Неговите дела, според истиот автор, извршиле несомнено силно влијание не само во монашките кругови и затворените манастирски зданија, туку и врз целото западно свештенство, како што пресудно влијаеле и *на развојот на католичката духовност*.¹⁹² Истиот автор, слагајќи се со мислењето на повеќето западни проучувачи на делото на Касијан, смета дека пресудна улога во подигнувањето на авторитетот на Касијановото дело, имале монашките правила на св. Беноа.¹⁹³ Имено, "правилата" на св. Беноа, не само што биле направени по угледот на Касијановите монашки дела, туку и на две места во нив јасно се препорачувало читањето на неговите *Беседи на отците* и *Правилата на киновитите*.¹⁹⁴ Интересно е тоа што Пишри, потпирајќи се на традицијата присутна кај неговите западни претходници, почнувајќи од V, па сè до XX век, секогаш му оддава на Касијан должна заслуга за големиот процут на монаштвото на Запад, или, како што самиот вели: *што, во голема мера, го дефинирал западното монаштво; и конечно, што образувал во текот на годините, четириесет генерации на монаси*.¹⁹⁵

Но, од друга страна, истовремено не можеме да не забележиме како на првото Касијаново критичко спомнување на делото на Августин, Пишри, одненадеж од топла и рационално обоена апологија преминува во остра и, на моменти се чини, неумерена критика на делото на Касијан. Одненадеж на истиот Касијан *во целост му недостасува метафизичка снага*,¹⁹⁶ па му недостасува *философија*,¹⁹⁷ тој

¹⁹¹ E. Pichery, нав. дело, стр. 68.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Regula Benedicti (Reg. Ben.), Ед. и франц. превод на: Adalbert de Vogüé, Jean Neufville, La Règle du Maître, SC 105-107, Paris: Cerf, 1964-65.

¹⁹⁴ Ibid 42 i 73.

¹⁹⁵ Pichery, op. cit., p. 68.

¹⁹⁶ Ibid, 20-21.

¹⁹⁷ Ibid.

е некако *нејасен, конфузен и сè на сè*,¹⁹⁸ *површен*.¹⁹⁹ Како вели Пишри, *неговиот јазик пелтечи и се колеба* во дефинирањето на согласноста меѓу правото на Бога и правото на човекот.²⁰⁰ Метафизичките пресврти и дијалектичката виртуозност *не биле негови таленти*.²⁰¹ Тоа се воглавно беспопштедни тиради кои се навидум рационално изложени, а во суштина емотивно и пристрасно обоени. Како што веќе кажавме, ставовите на Пишри не се невообичаени. Тие се во потполност во духот на западната традиција. Или можеби е поточно да се каже дека овие ставови произлегуваат од истата традиција. Тие само се надоврзуваат, за жал добивајќи само на степенот на нивната жестокост, почнувајќи од Проспер во V век, па сè до Пишри во XX век, на една западна традиција која во целост е втемелена на учењето на Августин. Разликата меѓу Проспер и Пишри се состои веројатно само во можноста вториот да има една историска дистанца. Токму таа дистанца на Пишри ќе му овозможи, односот на Касијан и Августин да не го согледа како резултат на разликата на нивните природи,²⁰² туку како резултат на различните мисловни преокупации од нивните средини.²⁰³ Па иако тој кристално јасно константира дека *Касијан се смета за легитимен претставник на традицијата и мислата на христијанскиот Исток*,²⁰⁴ сепак не изведува никакви заклучоци според кои подлабоко би биле согледани вистинските релации меѓу Августин и Касијан. Оттаму нужно не можеме да очекуваме ни некакво поголемо разјаснување за таквиот степен на нетрпеливост кон некои ставови на Касијан.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

Како ќе покаже овој труд, спротиставениот и пренапрегнат однос меѓу Касијан и Августин не настанува како резултат на разликата во нивните темпераменти, различниот книжевен израз, или способноста за философирање, па и различните мисловни преокупации на нивните средини, туку како резултат на различните духовни традиции.

Иако повеќето епископи од Галија желно го очекувале ученикот на св. Јован Златоуст, прочуениот монах Касијан, истите веројатно биле не малку изненадени од неговите остри забелешки за нивната постоечка монашка и духовна традиција. Бездруго и без оглед на тоа што самите биле донекаде свесни за нискиот степен на нивниот монашки организиран живот. На присутноста на оваа свест укажуваат не само нивните коментари, туку и нивното конкретно барање да дојде токму таков монах кој би бил искусно проникнат со несомнено подлабоката источна монашка духовност. Кај Касијан можеме да видиме подолг список на забележани бизарности на неговите монашки браќа од Галија - почнувајќи од анархичната литургија во која не постоеел еден единствен и стандардизиран систем на поење,²⁰⁵ па сè до загрижувачки немарниот и неуреден однос на самите монаси кога се молат заедно.²⁰⁶ Можеме само да го замислиме вчудоневидувањето на еден вистински анахорет, каков што бил Касијан, кој целиот свој живот го поминал во подвизи кои биле на самата граница од човечките можности, кога видел како овие монаси по утринската служба се враќаат назад во кревет за да го надокнадат сонот.²⁰⁷ Се чини дека неговата реакција била сосема искрена кога со нескриен потсмев и помалку пародично зборува и за оние квази монаси коишто, наместо да

²⁰⁵ Inst. 2. 1-31; види ги коментарите на Вогие во: *Césaire d'Arles: Oeuvres monastique I*, 114-117.

²⁰⁶ Inst. 2. 7. 1 i 3.

²⁰⁷ Inst. 4, 14-15.

се одрекнат од сите материјални добра (што е всушност и првиот услов за да се стане монах), истите ги чуваат под клуч, или носат прстени со нивни изгравирани потписи за некој случајно да не им ги земе, или пак имаат потреба од различна гардероба за да ги сочуваат своите лични ствари.²⁰⁸ Веројатно Касијан не можел да се начуди и на оние монаси кои се дотерувале во облеку направени од животинска кожа.²⁰⁹ Така, за оваа појава сведочи и Сулпикиј Север кој не известува дека повеќето монаси на Мартин од Тур носеле облеку од кожа на камила.²¹⁰ Касијан оправдано стравува дека еден млад монах *во овој регион* е буквално ставен во ситуација да се побуни против неговиот духовен учител²¹¹ и со самото тоа да престане да постои како монах.²¹² Затоа Касијан, како извонреден дијагностичар, ќе го даде и својот суд за монаштвото во Галија. Според Касијан тоа било едно стихијно монаштво, повеќе индивидуализирано, отколку организирано според некои традиционални, општи правила.²¹³ Бездруго, како резултат на тоа, Касијан и сметал дека овој лошо организиран, па дури и недисциплиниран начин на живеење сигурно и не можел да даде свои плодови.²¹⁴ Затоа заедно со Стјуарт се прашуваме дали овој критички суд на Касијан се однесувал само на монаштвото кое го затекнал во Кастановата диецеза, во цела Галија, или воопшто на Запад?²¹⁵ Како забележува Стјуарт, Кастановата диецеза можеби и била лишена од киновитски живот, но факт е дека во тоа време постоеле манастири

²⁰⁸ Inst. 4. 14 –15.

²⁰⁹ Inst. 1. 3.

²¹⁰ Sulpitius, Vita Mart. 10. 6 (p. 274); види го Фонтеновиот коментар за увозот на оваа појава токму од Египет во: SC 134, str. 676-679; V. Mart. 10. 8 (274).

²¹¹ Inst. 12. 28.

²¹² Имено, вториот услов да се стане монах е одрекувањето од сопствената волја и послушанието на духовникот.

²¹³ Inst. 2. 3. 4-5; 4. 16, 3.

²¹⁴ Inst. 2. 3, 4-5; 4. 16, 3.

²¹⁵ C. Stewart, op. cit., p. 17.

речиси во цела Галија, па дури и во Марсеј (Прокловата заедница).²¹⁶ Меѓутоа, индикативно е тоа што Касијан воопшто не ги спомнал ниту Мартин од Тур, ниту Павлин од Нола, ниту нивниот хроничар Сулпикиј Север.²¹⁷

Затоа, наспроти на овие податоци, па дури и наспроти на податоците кои самиот Касијан ги дава за постоењето на некои други манастири во Галија, веројатно е одржива констатацијата на Касијан дека тој работел во еден монашки вакум.²¹⁸ Како вели самиот Касијан: *западните делови од Галија ништо не можат да понудат на монаштвото што може да се спореди со апостолските основи на Истокот.*²¹⁹ Оттаму и Стјуарт ќе заклучи дека е потполно сеедно дали фразата на Касијан *in occidius Galliarum partibus*²²⁰ го означувала воопшто монаштвото во Галија или, далеку поспецифично, западна Галија и монашките движења како она на Мартин од Тур, затоа што Касијановиот принцип бил секогаш *ex oriente lux*²²¹ Тоа значи дека дилема всушност не постои и дека Стјуарт сосема исправно ќе заклучи дека: *дури и во овие први востановувања на неговиот книжевен проект, Касијан го става неговиот поглед надвор од Касторовото подрачје, барајќи да ги реформира постоечките монашки движења исто како што сака да помогне во востановувањето на нови заедници.*²²²

Ние, пак, се прашуваме дали оваа иста, како и самиот Стјуарт заклучил, непостоечка дилема меѓу западна Галија и целата Галија, би можеле да ја прошириме и на целото западно монаштво? Дали западниот дел на Галија, или Галија воопшто, може да биде вистински

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Inst. Praef.

²¹⁹ Inst. Praef. , 8.

²²⁰ Ibid.

²²¹ C. Stewart, op. cit., p. 17.

²²² Ibid.

репрезент на монаштвото на целиот Запад? Гледано од историски аспект одговорот може да биде и потврден и негативен. Гледано пак од визурата на еден вистински репрезент на источната духовност, каков што е Касијан, одговорот може да биде сигурно само негативен - што значи добро организиран и монашки востановен духовен живот на Запад, според мислењето и критериумот на Касијан, не постоел. Конечно, дали овој став на Касијан можел да придонесе во сите понатамошни недоразбирања и ирационални коментари насочени против него? Веројатно - да, но не и во пресудна мерка. Критиките на Касијан упатени кон постоечките негативни појави во монаштвото на Запад можеле да бидат непријатни и болни, но не и суштински важни за неговата подоцнежна осуда. Сметаме дека далеку поважни биле неговите критички коментари упатени кон основоположникот на западната духовна традиција, Августин, отколку сите негови потсмешливи коментари во однос на монашките братства во Галија или неговите општи ставови, каков што бил ставот - "ex oriente lux". Сосема е извесно дека недоразбирањата одненадеж избиле во преден план во оној миг кога Касијан го доведол во прашање учењето на Августин. Нападот на Проспер врз учењето на Касијан, па острите богословски расправи на следбениците на Августин и Касијан кои кулминираат на Соборот во Оранж во 529 година кога делумно ќе бидат поправени ставовите на Августин, а конечно отфрлени оние на Касијан, ќе бидат само логична реакција на неговата "прва" реакција. Како забележува Пишри, меѓу 425 и 430 година Касијан ќе биде една од двете водечки фигури на латинската црква и тој доаѓа веднаш по Августин.²²³ Ние пак ќе додадеме дека Касијан навистина доаѓа по Августин, но и останува некако во неговата сенка. Касијан ќе ужива углед и на светец. Имено,

²²³ E. Pichery, op. cit., p. 20.

на Запад во епархијата на Марсеј, неговото име се слави на 23 јули, на Исток на 28 или 29 фебруар (според стариот јулијански календар). Но истовремено вечно ќе го следи и сенката на семи-пелагијанство.

Дали и колку Касијан го заслужил овој, во суштина, "семи-еретички" белег, треба да се истражи во следните глави на овој труд, како што треба да се испита и односот, или можната меѓузависност на Ориген, Евагриј и Касијан. За овие меѓусебни влијанија, постојат извесни индиции, но степенот на нивната меѓузависност, како што назначивме во оваа глава, во голема мера може да биде спорен. Како ќе покажат останатите делови од овој труд, перцепцијата на тие односи може да биде суштински важна во донесувањето не само на вистинскиот суд за ортодоксноста на неговото учење, туку и за севкупното книжевно и богословско дело на Касијан. Се чини дека Касијан е ретка личност во која на чудесен начин се споило животното и духовно искуство со неговото дело. Се чини и дека овој висок степен на блискост меѓу животот и делото на еден автор можел да настане само како резултат на пресудното влијание на неговиот, всушност, прв Авва, или првиот Учител, Исус Христос, кој е Самиот и "Патот и Вистината и Животот". Оттаму ја црпемме оправданоста за една ваква методолошка определба на овој труд, за мотото на оваа глава, но и за севкупното негово дело.

II КНИЖЕВНИ АСПЕКТИ

"Тој пишуваше црпејќи од неговиот богат опит и со сигурен јазик ... со смисла во неговите зборови и со дела во поткрепа на неговиот збор (= sensu verba inveniens et actione linguam movens) ... (Тој) ги покри сите можни практични аспекти и тоа за сите видови на монаси."

Gennadius, *De viris inlustribus*, c. 62

ТРИ ПРИСТАПНИ ПРОБЛЕМИ

Во првата глава на овој труд тежиштето на нашето иследување беше ставено на историските аспекти на животот и книжевното дело на Касијан. Намерата беше чиниме јасна: низ поблиското одредување на временското и просторно движење на Касијан да ги откриеме не само личностите со коишто самиот стапил во допир - а коишто подоцна станале книжевни ликови со своја препознатлива психологија и физиономија, туку и нивните учења, дела, погледи на свет. Всушност, да ги детектираме главните теолошки школи кои можеле да извршат одредено влијание врз неговото учење и во најосновни потези истите да ги прикажеме. Во оваа смисла беа наведени египетските пустински отци, како и св. Јован Златоуст, кои претежно држат една ортодоксна линија во нивните учења, но, исто така, во еден помалку "незгоден контекст" беа спомнати и влијанијата на Ориген, Евагриј Понтски и британскиот еретик Пелагиј. Сите овие учења, па дури и на Ориген и Евагриј (се разбира во една селективна смисла, со исклучок на Пелагиј)

сметаме дека биле само фермент за неговото во суштина оригинално теолошко синтетизирање на постоечките монашки и теолошки учења на Црквата од Истокот кон крајот на IV и почетокот на V век. Тоа бездруго и ќе го иследиме во одредена мерка на книжевен план во оваа глава. Во третата глава истата претпоставка ќе биде иследувана и на доктринарен план.

Во оваа глава пак ќе се концентрираме, пред сè, на книжевните аспекти на неговиот литературен корпус. Сметаме дека тоа нужно подразбира едно наше дополнително иследување на приликите во Галија и постоечката мрежа на монаси и црковни лица на коишто Касијан им ги посветил неговите дела. Односно, конкретната монашка ситуација и присутната потреба за настанување на овие дела. Со тоа би го лоцирале надворешниот контекст и духовно милје во кои се појавуваат неговите дела. Наша претпоставка е дека тоа ќе ни овозможи на посреден начин што попрецизно да го одредиме и духот и тонот и книжевниот карактер на неговите списи. Од друга страна, на внатрешен план, да ја дешифрираме главната замисла, или основниот план на Касијан во градењето на неговиот книжевен проект. Всушност, да ја детектираме самата книжевна структура на секое негово дело, како и можната зависност помеѓу нив. Конечно, да ги одредиме не само можните стилски, жанровски и структурални влијанија на неговите претходници и современици врз неговите дела, туку и обратно, да видиме како неговото книжевно дело извршило влијание врз делата на неговите наследници, следбеници, но и противници. Ова барање бездруго подразбира и едно претходно пошироко одредување на неговиот стил и јазик. Во реализацијата на овој план ни се испречуваат во суштина три основни проблеми: 1) екстензивноста и разновидноста

на темите во книжевниот корпус на Касијан 2) неговиот јазик, стил и реченица 3) обемот и разновидноста на неговите книжевни извори.

1) ЕКСТЕНЗИВНОСТ И РАЗНОВИДНОСТ НА ТЕМИТЕ

Првиот проблем кои се испречува при првиот контакт со неговиот книжевен опус во суштина и нема некаков особен книжевен карактер. Имено, целокупното книжевно дело на Касијан при беглиот поглед нѝ се покажува како изненадувачки обемно. Така, неговото прво дело *De institutis coenobiorum*,¹ на коишто Печениг, реконструирајќи го, му го дава насловот *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis duodecim libelli*,² веќе попрецизно зборува за дванаесет книги. Второто дело на Касијан, *Collationes patrum*,³ содржи дваесет и четири. Третото, *De incarnatione Domini, contra Nestorium*,⁴ само седум. Доколку овие "книги" ги гледаме како одвоени наслови - а со текот на времето тие и навистина добиле посебни наслови - би станувало збор ни помалку ни повеќе, туку за четириесет и три не толку мали по обем учени расправи.

Меѓутоа, обемот самата по себе можеби не би претставувала поголем проблем, доколку истата не отвора и еден сет на одредени книжевни проблеми: 1) присутноста на мошне разновидни и истовремено бројни теми кои исцрпно се обработуваат 2)

¹ "За уредувањето на киновитските манастири, или За правилата на општежителството".

² "За правилата на општежителството и за борбата против осумте главни страсти во дванаесет книги".

³ "Разговори на светите отци".

⁴ "За воплоетувањето на Господа, против Несториј".

специфичната и деликатна проблематика која се отвара 3) бројните решенија кои се нудат.

Во оваа смисла, екстензивноста и квантитетот на неговиот книжевен опус, може да се појави не толку како нерешив книжевен проблем, колку како отежнувачки фактор. Во суштина, тешко достапната прегледност на бројните елементи кои ја сочинуваат целината на неговата замисла, како и бројните навраќања на истите проблеми, но од различен аспект посматрани, би можеле да претставуваат вистински предизвик за секој негов истражувач.

2) ЈАЗИК, СТИЛ, РЕЧЕНИЦА

Вториот проблем со кои би можеле да се соочиме во самиот пристап на неговото дело веќе има книжевен карактер. Станува збор за неговиот стил, јазик и реченица.

Прво, неговата реченица. Се прашуваме дали би се изразиле еуфемистички ако кажеме само дека е таа долга? Веројатно да! Всушност, неговата реченица знае да биде и подолга отколку што сме очекувале во прв миг. Долгите реченички периоди и "заstraшувачкиот" број на зависни реченици, се чини претставуваат кај Касијан правило, а не исклучок. Уште на самиот почеток на секоја негова реченица често загрижено се запрашуваме каде е нејзиниот крај и скришум со погледот го бараме спасоносниот интерпукциски знак наречен точка. Истовремено и за разлика од нас, Касиодор се чини дека не е толку заплашен и тој го опишува Касијан како *eloquentissimus*⁵ и

⁵ Cassiodorus, Div. Litt, Praef. Col. 1108 C.

дури два пати *facundissimus*, а со едно исто значење: *мошне речит*.⁶ Несомнено, кажано во потполно позитивна смисла. Тој е очигледно искрено воодушевен од Касијановиот стил. Можеби и не би било неоправдано ако заклучиме дека во поглед на стилот можел да му биде парадигма токму Касијан. Сепак, мораме да признаеме дека ние сме денес помалку одушевени од Касиодор.

За што станува збор? Веројатно станува збор за една поинаква рецепција на книжевното дело. Доколку ја оценуваме реченицата и книжевниот стил на Касијан од современ аспект, извесно е дека тие нема да добијат не само висока оценка, туку можеби ни преодна. Имено, современиот естетски критериум за добриот стил речиси во потполност се разликува од античкиот, или класичниот. Класичната прозна реченица има тенденција една мисла секогаш да ја согледа од повеќе аспекти. Неа ја карактеризира ширината и сеопфатноста. Таа е синтетичка, или "молекуларна". Денес, под добар книжевен стил и елегантна реченица се подразбира - наспроти на класичниот принцип, што поконцентриран книжевен израз и што покуса реченица. Реченица која би била максимално, речиси "енергетски" збиена и која во најкус можен рок може да даде одредена информација. Доколку реченицата дава една конкретна информација која е во целост прегледна, станува збор за научен труд. Доколку таа дава повеќе информации за исто време на што покус простор се работи за книжевниот вид проза. На ист начин, со зголемувањето на информатичката многузначност сметаме дека настанува поезијата. Современата прозна реченица е, пред сè, аналитичка, или, една мисла = една реченица. Таа е всушност во голем степен "атомизирана". Веројатно не случајно нашето време го карактеризираме со термините "атомско и информатичко време".

⁶ Ibid, Expos. Ps. 69 I (col. 492 D); Expos. Ps. 141 (col. 1009 B).

Денес е всушност пожелна онаа реченица која нема да ја иритира нашата, секојдневна и вообичаена, речиси "нормална" нестрпливост и "природна" вознемиреност на духот. Денешниот читател како да нема време за чекање. Тој сака веднаш и неодложно да разбере за што станува збор и, како вели Ниче, да заврши: *што поскоро со секоја работа, дури и со секоја стара и нова книга.*⁷ Ниче како да го имал во предвид токму нашиот писател Касијан кога вели: *па не сум бил залудно класичен филолог... односно, учител на едно бавно читање. Конечно, јас и пишувам бавно. Сега не припаѓа тоа само на моите навики, туку и на мојот вкус - можеби лош - повеќе ништо да не пишувам што нема да го доведе до очај секој оној кој е во брзање*"⁸

Касијан во поглед на книжевниот израз, јазик, реченица и севкупно книжевно дело веројатно би можел да нè доведе до очајување. На кој начин? Доколку сме "во брзање" и го изгубиме од вид базичниот Ничеов филолошки и класичен пристап кој има една музичка конотација,⁹ а тоа е **lento**. Доколку сакаме веднаш и неодложно "да завршиме" со предметот на нашето иследување и, конечно, доколку го оценуваме стилот на Касијан со очите на денешниот вознемирен и вечно заитан истражувач. Во оваа смисла неисполнувањето на било кој услов од наведените три, сечини може да не доведе до противречни и често погрешни дилеми, или во краен случај, до погрешни заклучоци. Во секој случај, ако вториот проблем кој го отворивме - а кој се однесуваше на сложеноста на разновидните теми во делото на Касијан, би можел да претставува предизвик за секој негов истражувач, тогаш, третиов проблем - проблемот на јазикот, стилот и пред сè, реченицата

⁷ Niče, Osvit, Rad, Beograd, 1984, str. 13.

⁸ Ibid.

⁹ Всушност каква друга конотација и можеме да очекуваме од Ниче?

на Касијан - би можел да претставува вистински предизвик не само за иследувачот, туку и за секој негов преведувач, па и читател воопшто.

Затоа, да видиме како на овој предизвик одговара и еден современ преведувач на Касијановото најголемо дело, *Collationes patrum*, Е. Пишри, кој на мошне пластичен начин го опишува истиов проблем, но и, веројатно несакајќи, отворил (како што веќе спомнавме) некои специфично современи дилеми. Тој конкретно вели дека Касијановата *бескрајно долга реченица добива тек на тешка и гломазна фаланга, добро составена да предизвика страв кај читателите кои се мошне слаби познавачи на латинскиот јазик. Понекогаш се прашуваме дали грешиме ако неговата преопширност ја сфатиме како израз на елоквентност или на извештаченост.*¹⁰

Преопширноста на Касијан е несомнена, но дилемата околу тоа што е причинита за таа преопширност е типично современа и во потполност само наша дилема. Касиодор и неговото време сигурно немале такви дилеми. Немале, затоа што тие биле дел од една несомнено позноантичка, но сè уште жива, класична книжевна традиција. Доколку внимателно се задлабочиме во реченицата на Касијан ќе забележиме дека таа всушност во ништо не заостанува зад подеднакво "пре-опширната" реченица на Г. Ј. Каесар, или, можеби уште повеќе, на Кикерон. И нивните реченици, не само што се "непријатно екстензивни", туку обилуваат и со мноштво суперлативи и епитети, баш како и речениците на Касијан. Можеби токму на планот на реченицата класичното образование на Касијан се покажува како повеќе од очигледно. Всушност и самиот Касијан изјавува - но некако со тон на тага - дека примил во младоста едно добро образование со мошне широко внимание, како на епиката, така и на поезијата.¹¹ Но и

¹⁰ E. Pichery, *Intr.*, p. 65.

¹¹ Coll. 14. 10.

без оглед на тоа што на самиот Касијан му е помалку непријатно што примил едно солидно класично образование (што е всушност обележје на речиси секој пообразуван христијанин од неговото време), тој во суштина и не можел да избере некое друго. Неговиот избор бил или класично или никакво образование. Затоа помалку и зачудува занимливата, но и духовита забелешка на Е. Пишри дека реченицата на Касијан небаре е составена да предизвика страв кај читателите кои мошне слабо го познаваат латинскиот јазик. Каесар или Кикерон речиси во иста мерка се "способни" да "состават" мошне слични "бескрајно долги реченици кои добиваат тек на тешка и гломазна фаланга", но нивната цел сигурно не им била да го поразат "голоракиот, те. неписмен народ", туку некој кој би им бил приближно рамноправен. Како што Каесар или Кикерон пишуваа за одредена и, пред сè, писмена римска публика, на ист начин и Касијан не му се обраќал на некој неодреден полуписмен народ, туку на една конкретна монашка, црковна и, во секој поглед писмена "публика". Доколку сакал Касијан да нè "фасцинира" - како се чини дека смета Пишри - можел наместо на латински, да пишува на грчки јазик. Тој навистина бил во состојба тоа да го направи. Ефектот ќе бил сигурно уште поголем. Во тоа време на Запад ретко кој знаел грчки. Дури и бл. Августин едвај се служел со грчкиот јазик. Но неговата намера очигледно била, пред сè, да биде разбран и прифатен, а не да ги "заплашува" ретките писмени читатели во почетокот на V век.

Во таа смисла, можеби е уште поважно да се подвлече фактот дека неговиот јазик всушност бил единственото можно книжевно средство во остварувањето на неговата мисија. Доколку би требало да го опишеме Касијан издвојувајќи неколку негови карактерни црти, тогаш тоа сигурно би биле, самопрегорот, неговиот непрекинат труд и

постојаното самоусовршување - карактерни црти присутни до крајот на неговиот живот, кои сигурно суштински го одредиле како личност. Се прашуваме дали е можно една таква самопрегорна и одговорна личност да си дозволи воопшто да има некаков немарен однос кон својот јазик, стил и реченица. Јасно е дека на тој план Касијан го пружил својот максимум. Но за нас овде се чини далеку поважни се прашањата дали и колку успеал на овој план.

Затоа да видиме што вели неговиот прв хроничар Генадиј. Прво што забележуваме е дека на Генадиј, исто како и на Касиодор, не само што му се допаѓа Касијановата реченица, туку тој во нејзе пронаоѓа и одличен склад помеѓу неговата намера и можноста таа да изрази одредена мисла. Тој вели: *sensu verba inveniens*, односно, прецизно констатира дека Касијан пишувал *со смисла во неговите зборови* (т.е. дека по смисла, или според чувство пронаоѓал адекватни изрази).¹² Исто така, тој смета дека Касијан има независен стил кој на оригинален начин успева да ја изложи својата доктрина. Па вели, во продолжение на истата реченица: *...et actione linguam movens* = *и со дело во поткрепа на неговите зборови* (т.е. дека во склад со делото го придвижувал својот јазик).¹³ Речиси е сосема извесно дека Генадиј, исто како и Касиодор, можел да биде само воодушевен од Касијановата реченица и јазик. Зошто? Па веројатно затоа што тие ѝ припаѓаат на истата класична школа, што значи: нивните естетски критериуми се од ист ранг и нивното меѓусебно оценување може да се движи само во рамките на истиот класичен критериум. Оценет во тие рамки Касијан може да добие само позитивни оценки. И тој тие високи оценки ги добива и од неговите современици и од оние што непосредно следат по него.

¹² Genn. De vir. illust. , 62.

¹³ Ibid.

Кога е, пак, согледуван и оценуван неговиот јазик, стил и реченица од современи позиции, оценките веќе почнуваат да се "колебаат". Така, Паукер и Абел, проучувајќи го Касијановиот латински јазик - иако не се толку одушевени како Генадиј и Касиодор - во суштина не можат да најдат некои поголеми граматички забелешки во неговата реченица.¹⁴ Слично и Капуин има пофални зборови за Касијан, иако се истите проследени и со извесни забелешки во однос на неговата реченица. И тој смета дека: *неговите граматички конструкции се одраз на мошне култивиран човек кој бил навикнат да пишува и да се служи со мноштво синтаксички извори, и покрај некои недостатоци и доста честите запетлувања на предолгите реченици.*¹⁵

О. Чедвик пак смета дека: *неговиот латински стил има полна реторичка обоеност на прозата од петиот век, со неговите суперлативи, епитети и редупликации.*¹⁶ За Чедвик, Касијан е вреден да се чита. За разлика од Е. Пишри, пак, Чедвик не наоѓа во Касијановиот стил апсолутно ништо што би можело да се оцени како закривено, нејасно, па дури и артифициелно.¹⁷ Оттаму и, според Чедвик, не постои никаква дилема околу прашањето дали Касијан бил елоквентен или извештачен. Касијан е мошне елоквентен, но во рамките на реторичката школа од V век. И Чедвик во некоја мера тргнува од позиција дека треба да се прави разлика меѓу оценувањето на стилот на Касијан од современи и од позиции на времето на Касијан. Денес, како духовито забележува Чедвик: *фразата вреден за читање лесно може да го наведе еден современ научник да го наслика него како да*

¹⁴ C. Paucker, "Die Latinität des Johannes Cassianus," стр. 391; Abel, Studien zu dem Galischen Presbyter Johannes Cassianus, стр. 15-17.

¹⁵ M. Capuyns, DHGE p. 1337; Капуин во голема мера се слага со Паукер.

¹⁶ O. Chadwick, op. cit., p.10.

¹⁷ Ibid.

присуствува на предавањата на некој балкански професор по реторика.¹⁸

Се разбира Чедвик нигде не вели дека стилот, јазикот и реченицата на Касијан се "школски класични", но во извесна смисла тој остава простор за еден таков впечаток. Впрочем, "предавањата на балканскиот професор по реторика", какви би можеле да бидат ако не "школски"?

И Курсел претежно позитивно го оценува Касијановиот јазик. Тој претпоставува дека неговиот латински бил добар затоа што тој му бил прв, мајчин јазик.¹⁹ Но оваа позитивна оценка на Курсел може и да нè заведе. Веројатно занимавајќи се претежно, или можеби "само" со Касијановиот јазик, тој дошол и до еден "мошне занимлив" заклучок: дека Касијан бил всушност *само еден латински преведувач*.²⁰ А доколку е Касијан "само добар преведувач" тогаш не постои друг заклучок освен дека книжевното дело на Касијан, според Курсел, би било само еден "добар латински превод" на веќе постојната христијанска литература. Всушност, дали можеме нешто оригинално да очекуваме од еден "добар преведувач"?

Во секој случај, постои нешто што е заеднички именител на повеќето согледувања на неговите истражувачи. Можеме да забележиме дека - иако солидно ги втемелуваат и градат своите претпоставки, тие ја немаат онаа суверена сигурност во искажувањето на сопствените судови налик на Генадиј и Касиодор, кои, за разлика од нив, мошне јасно, мошне одлучно тврдат: "Касијан е одличен". Но и не само наведените истражувачи. И не само делото на Касијан земено како предмет на истражување. Денес, секој истражувач може да остане,

¹⁸ Ibid.

¹⁹ P. Courcelle, "Late Latin Writers and Their Greek Sources", p. 227.

²⁰ Ibid, 229.

во најдобар случај, само во доменот на "смета", "претпоставува" и "верува", во најлош, "тврди". Со оглед на тоа дека современите естетски критериуми суштински се разликуваат од класичните, ние не сме често во прилика "да тврдиме" нешто за вториве. Најчесто нешто ни побегнува од предвид затоа што речиси несвесно тргнуваме од сопствените вредносни и естетски критериуми. Оттаму и претпоставуваме дека најнеквалитетните проценувања на нечие дело настануваат кога ќе се проицираат сопствените вредносни и естетски критериум врз едно книжевно дело од друг период, притоа потполно несвесни дека вршиме било каква проекција. Примерот на Курсел во оваа смисла е индикативен. Тој тргнал од еден сегмент во Касијановото дело - какво што било јазичкото прашање - и едноставно го проширил врз целокупното негово дело.

Што се однесува до самиот јазик на Касијан и О. Чедвик, како и Курсел, верува дека на Касијан латинскиот му бил мајчин јазик, а не грчкиот. Иако тој претпоставува дека Касијан уште од младешко доба бил билингвален.²¹ За среќа, не врши никакви интерполации, ниту пребрзо заклучува. Тилемон, пак, за разлика од Курсел и Чедвик, не мисли дека на Касијан му е мајчин јазик латинскиот. Тој смета дека Касијан го учел латинскиот дури кога дошол во Витлеем и дека нема ништо во Касијановиот книжевен стил што е *силно мрачно и малку латински*.²² Ако коректно го толкуваме ставот на Тилемон, дали тоа значи дека и според него книжевниот стил на Касијан е можеби "школски"? И Пишри како да се поведол по мислењето на Тилемон, само што истиот став во поглед на јазикот на Касијан го изразил некако "помеко". Од една страна тој му оддава признание на Касијан

²¹ O. Chadwick, op. cit., p. 9-10.

²² Tillemont, op. cit., p. 14: 176.

велејќи дека *неговиот јазик потекнува од добриот латински јазик*,²³ дека е *неговиот стил во повеќето случаи препознатлив*²⁴ - *ни концизен ни претерано опширен*²⁵ - дека *на прагот на една голема декаденција, станува збор за уште еден Латин од голема вредност*.²⁶ Но, од друга страна, тој сепак смета дека Касијан, спореден со класичните римски автори, не може да се мери и како да нема свое книжевно прибежиште, односно, татковина.²⁷

Мораме да забележиме дека фразата "како да немал татковина" всушност е само еден еуфемистички израз за истото чувство кое го следи и Чедвик и Тилемон. Истовремено, дали тоа значи дека и Тилемон и Пишри од една страна, како и Чедвик и Курсел, од друга страна, иако поаѓаат од сосема противставени позиции, истовремено доаѓаат до исти заклучоци? Се чини дека од кажаното јасно нè се укажува само еден факт: речиси сите истражувачи на Касијановиот јазик - дури и без оглед на нивните противставени позиции, како да чувствуваат некаква школска обоеност на реченицата на Касијан.

Сметаме дека тоа што Тилемон и Пишри, во некоја смисла Чедвик и Курсел, но и речиси сите истражувачи, повеќе или помалку свесно, чувствуваат дека на план на јазикот Касијан "нема татковина", е резултат токму на неговата, речиси, "школски" класична реченица. Таа навистина може да остави впечаток на една невкоренетост. Но од каде доаѓа овој помалку непријатен впечаток на невкоренетост, или некакво "лебдење" на реченицата на Касијан? Па, веројатно од причина што е таа ставена во еден друг, во значителна мерка нов, христијански контекст. Впрочем, секоја новина, секој неочекуван и

²³ Pichery, op. cit., p. 64.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid, p. 67.

²⁶ Ibid, p. 64.

²⁷ Ibid.

неверојатен спој во нас може да побуди само едно чувство: чувство на невкоренетост.

Во извесна смисла Пишри за последната своја забелешка се обидува да даде и свое објаснување. Причината за тоа, смета Пишри, лежи во самата природа на задачата што ја презел Касијан - да го прилагоди неговиот латински јазик на новите идеи - што, истовремено признава истиот истражувач, не било воопшто лесно да се стори.²⁸ Неговата занимлива претпоставка веројатно е базирана на мислењето кое го изнесува самиот Касијан уште во неговиот прв предговор во *Правилата*. Имено, Касијан таму вели дека стравува како ќе одговори на задачата која му е поставена, со оглед на сериозноста и новината на предметот.²⁹ Се чини дека неговиот страв не бил без било каква основа, затоа што неговите книжевни средства не биле неограничени. На тој начин нужно се отвора и следното прашање: кои книжевни средства ги имал Касијан на располагање?

3) ОБЕМНОСТ И РАЗНОВИДНОСТ НА ИЗВОРИТЕ

Претходно поставеното прашање нужно го отвора третиот и можеби најсложен проблем во пристапувањето кон делото на Касијан. Тоа е прашањето за книжевните парадигми и извори на Касијановото книжевно дело.

Од една страна, потполно е извесно дека тој ги имал на располагање класичните книжевни средства и класичните книжевни референци во латинскиот јазик. Оттаму и не е ништо чудно ако

²⁸ Ibid.

²⁹ Inst. Praef.

забележиме кај Касијан извесни куси делчиња од римската книжевност, или мал број на цитирани грчки афоризми.³⁰ Имено, Касијан мошне конкретно ги цитира и Вергилиј³¹ и Персиј,³² но и Сократ³³ и Диоген.³⁴ Не е ништо чудно ни ако во едно подробно истражување на Касијановата класична позадина на неговото книжевно дело - какво што е она на Абел, пронајдеме и референци кои потсетуваат и на Хоратиј, Салустиј, а можеби и Овидиј.³⁵ Конечно, не е ништо чудно ни ако Касијан го цитира Кикерон,³⁶ ни ако алудира на Кикерон во *Inst.* (12. 19) и во целата *Coll.* 16, каде се зборува "За пријателството", а што потсетува во извесна смисла на Кикероновата истоимена расправа "*De amicitia*".

Па сепак и покрај наведените, релативно "бројни" класични референци, сметаме дека не треба да се претерува во барањето на некој поголем степен на класична позадина во делото на Касијан. Исто така (како и Чедвик) сметаме дека Абел во извесна мера како да ја пренагласил важноста на класичните книжевни референци кај Касијан.³⁷ Конечно, сметаме дека класичните книжевни референци кај Касијан можеме да ги гледаме само на ниво на една далечна реминисценција. Па сепак, за разлика од Чедвик, истовремено сметаме и дека Касијан не можел тоа оддалечување од класичните референци да го стори во поголем степен дури и кога најискрено би го посакувал. За нас е речиси извесно дека Касијан најмалку бил во можност тоа да

³⁰ Capuyns, "Cassien", 1334; Courcelle, "Late Latin Writers and Their Greek Sources, 228-29; M. Djuth, "Cassian's Use of the Figure *Via regia* in *Collatio* II 'On discretio' ", SP 30, 166-174.

³¹ Вергилиј во: *Coll.* 14. 12 и во: *De Inc.* 3. 15. 4; Иако, како забележува Чедвик, "цитурањето на Вергилиј во *De Inc.* 3. 15. 4 се потврдува дека е врз основа на Енеида 12. 891-2, сепак, тоа не е забележано од Печениг. - O. Chadwick, op. cit., p. 9, n. 4.

³² Тоа е едне кус стих на Персеј во: *De Inc.* 6. 9. 2.

³³ *Coll.* 13. 5.

³⁴ *Coll.* 13. 5 (Една сентенца).

³⁵ O. Abel, op. cit., p. 24-30.

³⁶ *De Inc.* 6. 10. 5.

³⁷ O. Chadwick, op. cit., p. 9, n. 4.

го стори на план на книжевниот израз. Неговиот книжевен израз морал нужно да остане само класичен. Впрочем, како што веќе нагласивме, во тоа време и не постоел некој друг.

Од друга страна, што навистина можел Касијан? Можел да биде "нов" и тоа на план на самата содржина во неговите дела и, можеби уште повеќе, на план на едно поинакво конципирање на книжевната материја. Така, самиот Касијан двапати укажува дека ги разгледува темите *со коишто никој не се занимавал*³⁸ и *коишто неговите претходници ги прескокнале*.³⁹

Но Пишри како да не му верува во доволна мера на исказот на Касијан, па вели: *меѓутоа, во тоа време тој сигурно бил свесен дека ништо ново не воведол*.⁴⁰ Врз основа на овој суд на Пишри би можеле да забележиме (се разбира, не без извесна иронија) дека Касијан веројатно не бил толку добро запознаен како современите истражувачи со актуелните книжевни дела на неговото време, па ете се осмелил да тврди дека неговото дело во извесна смисла воведува нови нешта. Можеби Касијан и бил во своевидна заблуда, но, за среќа, тој истрајал во својата "заблуда" и токму тоа што го ветил и го направил: освен што ги напишал своите дела, тој сепак, според негово мислење, воведол во нив и нешто ново на книжевен план. Но дали "новината" на неговото дело се состоела само во тоа што тој во нив едноставно ги исфрлал во преден план библиските и христијански светоотечки теми, проблеми и конкретни текстови? Можеби добар пример за оваа книжевна постапка бил неговиот пристап кон една класична тема, каква била темата за пријателството - присутна и во неговото книжевно дело, каде Касијан очигледно ја променил класичната позадина и ја трансформирал на

³⁸ Coll. 11, Praef.

³⁹ Inst. Praef.

⁴⁰ E. Pichery, op. cit. , p. 58.

еден христијански начин. Сепак, факт е дека тоа веќе го правеле пред него и другите христијански автори. Затоа, за нас овде е далеку поважно тоа што Касијан сепак се обидел да востанови еден, во суштина, нов христијански книжевен стил и жанр кој бил изразен и на латински јазик - монашката теологија. И конечно, факт е дека тој тоа и го сторил и тоа во прилична мера. Но некои недоразбирања на овој план се чини лежат во две, веројатно не толку често поставувани, прашања: 1) дали Касијан можел во целост да востанови еден нов книжевен жанр 2) освен наведените класични книжевни референци дали Касијан имал на располагање и некои други книжевни христијански парадигми во востановувањето на неговото дело?

Имено, познато е дека веќе до V век, на Исток, почнувајќи од Климент Александриски, Ориген, Атанасиј, Антониј, Макариј, Василиј (сите и не без основа наречени Велики) и други црковни отци, се јавуваат одредени востановувања на некои основни постулати и критериуми на една специфично христијанска книжевност. Таа од III, а особено од IV век, започнала да "дава" и свои специфични книжевни родови. Во оваа смисла, книжевните дела кои се занимаваат со ранохристијанското монаштво на Истокот, според О. Чедвик, можат да бидат условно поделени и на четири групи: (1) на збирки усмено монашко предание, те. збирки на изреки и анегдоти од животот на првите отшелници, подоцна познати како "Апофтегмата" (2) житија, (3) кажувања на патници кои го посетувале Египет, (4) етичка теологија.⁴¹

Истовремено, би можеле да се запрашаме и дали Касијан на Запад имал пред себе некој поголем избор или некој конкретен, латински автор, на којшто можел повеќе да се угледа. Се чини дека

⁴¹ O. Chadwick, op. cit., p. 1.

вистински исклучок претставуваат некои латински текстови на Хилариј, Амброзиј Медиолански, Сулпикиј Север, Августин, од една страна, и Евагриј Антиохиски, Паладиј, Ероним и Руфин, од друга страна. Првата група на црковни автори делувала и пишувала на Запад, втората, повторно на Исток. И едната и другата група пишувала на латински јазик, истовремено огледувајќи се во повеќето наведени книжевни жанрови.

Извесни куси цитирани делчиња и од едната и од другата група можеме да препознаеме и во делото на Касијан. Најповеќе ги има во Касијановото дело *De incarnatione*.⁴² Со исклучок на Сулпикиј, Паладиј и епископот Евагриј, сите останати се конкретно спомнати. Но тие, се чини, како да се спомнати во еден сосем друг контекст. Имено, факт е дека истовремено и заедно со црковните отци кои пишувале на латински, Касијан во ова негово дело ги спомнува и оние кои пишувале на грчки јазик, Григориј Назијанзин, Атанасиј Велики и, посебно *оној од кого сè научил* (*quae ego scripsi ille me docuit*),⁴³ св. Јован Златоуст. Или уште поконкретно, во последната глава на истото дело Касијан ги претставува сите нив како негови современици: "**praesentis temporis**",⁴⁴ истовремено сместувајќи ги и во различните делови на светот: "**in diversis mundi partibus**".⁴⁵

Врз основа на оваа изјава на Касијан, Капуин, се чини сосема оправдано смета дека неговата намера била - правејќи таков избор на црковни автори од Запад - да го репрезентира универзалниот христијански карактер на мноштвото различни региони.⁴⁶ Всушност, Касијан нив ги претставува "збирно" за да го контрастира

⁴² De Inc. 7. 24-30.

⁴³ De Inc. 7. 31. 6.

⁴⁴ De Inc. 7. 24. 1.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Capuyns, op. cit., p. 1334.

"заедничкиот" карактер на отците кои го следат "православното учење" и, од друга страна, "неуниверзалниот" карактер на оние кои отстапуваат од истото учење. Во секој случај, не треба да заборавиме дека ова дело на Касијан го носи и поднасловот "**Contra Nestorium**", што значи: наведените црковни автори кај Касијан се претставени, пред сè, како една неприкосновена и респектабилна анти-несторијанска коалиција. Всушност, целта на ова негово набројување на цитираните автори веројатно не била да понуди некаква, според современите научни стандарди "користена литература", или подробно да ги толкува нивните ставови, туку повеќе да ги претстави и - со помош на универзалниот авторитет на овие отци - да ги побие погрешните учења на патријархот константинополски Несториј. Тоа дело на Касијан во суштина е апологетско и налик на повеќето постоечки такви дела. Затоа и сметаме дека би било сосема погрешно да очекуваме од ова последно дело на Касијан некаква нова, или оригинална поставка - на тој план сигурно би се разочарале.⁴⁷ Затоа, овде би го издвоиле само фактот за неговото "систематично" изнесување на постоечките книжевно-теолошки дела и нивните автори, откаде би се наметало за нас можеби уште поважното прашање: дали и во кој степен се тие основа за неговите главни дела: *De institutis coenobiorum* и *Collationes patrum*. Затоа, да проследиме некои дела на наведените автори.

Со поголема извесност можеме да кажеме дека од Августин (Aurelius Augustinus 354-420) сигурно ги чита барем делата *De mendacio*⁴⁸ и *Ordo monasterii*,⁴⁹ а можеби и *Epistola ad Sixtum*, како и *Contra Iulianum*.⁵⁰ Меѓутоа, доколку ги поставиме прашањата: што Касијан презема или

⁴⁷ Во секој случај, делото "**De Incarnatione Domini**", од структурално-книжевен аспект ќе го разгледуваме во последниот дел оваа глава.

⁴⁸ Vidi Z. Golinski, "*Doctrina Cassiani de mendacio officioso*," *Collectanea Theologica* 17: 491-503, 1936, p. 503; Aug., *De mendacio*, CSEL 41, p. 413-466.

⁴⁹ Vogüé; Les sources des quatre premiers livres des Institutiones de Jean Cassien; 273, 285, 288.

⁵⁰ Cappuyns, DHGE, 1335; Aug., *Contra Iulianum*, PL 44, c. 641-874.

од што конкретно се инспирира кај Августин, или што го наведува да влезе во извесен спор со Августин, би навлегле директно во прашањата кои се дискутабилни и кои се упатени, пред сè, кон противставените сегменти на нивните, во суштина слични, православни учења. Овие прашања, бездруго, пошироко ќе бидат елаборирани во третиот дел од овој труд кој, како наговестивме, ќе се занимава со антрополошките и доктринарни аспекти во неговото дело. Делото на Августин, во секој случај, ако не директно, барем индиректно - во смисла на инспирација, претставува мошне извесен извор за настанувањето на одредени делови во делото на Касијан. Со најголем степен на извесност можеме да кажеме дека барем 13 глава на *Беседите* на Касијан настанува како резултат на давање на "адекватен одговор" инспириран од контроверзните ставови на Августин по прашањето за слободната волја и милоста божја.

Вториот латински автор од првата група е Сулпикиј Север (Sulpicius Severus околу 365 - околу 425). Иако Касијан нигде не го спомнува неговиот современик Сулпикиј (ниту во *Incarn.*), а уште помалку неговите дела: *Хроника (Chronica)*, *Дијалог (Dialogus)* и *Животот на Мартин (Vita Martini)*,⁵¹ за последните две дела би можеле со поголема извесност да кажеме дека ги познавал. Во прилог на оваа претпоставка оди и базичниот книжевен, но и духовен став на Касијан искажан уште во Предговорот на неговото прво дело, *De institutis coenobiorum*, каде самиот Касијан вели: *Јас воопшто немам намера да создавам приказна исполнета со божествени убавини и чуда божји. Впрочем, за нив сум слушал како раскажуваат нашите старци, а и самиот лично сум видел многубројни и навистина неверојатни дела.*

⁵¹ Sulpitius, *Vita martini* (V. Mart.), Ed. I franc. Prev. na Jacques Fontaine, Sulpice Sévère: Vie de Saint Martin, SC 133-135, Paris: Cerf, 1967-69; Sulp., *Dialogi* (Dial.), Ed. Karl Halm, *Sulpicii Severi, Libri qui supersunt*, стр. 152-216, CSEL 1 Vienna: Geroldus, 1866.

*Меѓутоа, мене воопшто не ме засега тоа што може да предизвика воодушевување кај читателите, а истовремено да не биде на корист за еден совршен живот.*⁵²

Јасно е дека непосредното охрабрување за водење на духовен живот, според Касијан, треба секогаш да почива на традиционалното и истовремено секогаш "ново" искуство на светите отци и "науката" која произлегува како резултат исклучиво на искуството, а не на чудата божји кои се пројавиле во нивните животи. Касијан дури и гледа извесна духовна опасност во таквиот наивен пристап кон духовноста кој го претполага божјото чудо над духовно совршениот живот. На овој проблем Касијан ја посветува и неговата 15 беседа.

Сулпикиј, пак, за разлика од Касијан, во неговите дела повеќе е свртен кон сликањето на разните чуда од животот на светите луѓе - пред сè, оние на Запад, Мартин од Тур и Павлин од Нола. Оваа радикална противставеност во духовниот, но и книжевен пристап на Касијан, од една страна, и Сулпикиј од друга, кон една иста материја - монашкиот живот воопшто - се чини навела поголем број на истражувачи да заклучат дека Касијановите *Правила* се всушност можна критика на Сулпикиевит *Дијалог* и *Животот на Мартин*.⁵³

Фонтен како да се обидува да го ублажи овој за него, на прв поглед, мошне очигледен и остер контраст меѓу Касијановит и Сулпикиевит пристап.⁵⁴ Тој смета дека Касијан во суштина не го отфрла раниот монашки модел кој го затекнал Касијан при доаѓањето во Марсеј, туку повеќе го критикува и реформира поаѓајќи од аспект на *сопствениот логичен развој*.⁵⁵ Русо, пак, согледувајќи го истиот проблем, се оградува во давањето на некои свои судови, затоа што не

⁵² Inst. Praef. 8.

⁵³ C. Stewart, op. cit., p. 17.

⁵⁴ Fontaine, L'ascétisme chrétien dans la dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien, 111-112.

⁵⁵ Ibid, 115-113.

може со поголема сигурност да го открие степенот на нивното познавање или нивните прецизни погледи по овие прашања.⁵⁶ За разлика од Русо и Фонтен, Стјуарт се чини зазема поодреден став. Имено, Касијан, според Стјуарт, посредно му се обраќа на Сулпикиј не само во критиката за истакнувањето на чудата на светите луѓе, туку и во критиката на оние монаси кои се препуштаат повеќе на туѓата финансиска поддршка отколку на нивната сопствена заработувачка од рачната работа (Inst. 10. 23).⁵⁷ Мартиновите монаси опишани кај Сулпикиј, освен што копирале манускрипти (и тоа само во младоста) се посветувале исклучиво на молитвата. Касијан пак низ ликот на авва Аврам во 24-та беседа вели дека е далеку побезбедно тешко да работат за живот отколку да влезат во некакво рискантно изобилство кое би било проследено со *залудното созерцавање на Светото Писмо и јаловото молење*.⁵⁸ Стјуарт претпоставува и дека Касијан, критикувајќи ги оние монаси кои се дотеруваат со животински кожи,⁵⁹ ги критикува всушност Мартиновите монаси кои, како известува Сулпикиј, биле облечени во облеку од камилова кожа.⁶⁰ Е. Пишри, пак, за разлика од Фонтен, Русо и Стјуарт, смета дека Касијан всушност се дистанцира од книжевниот пристап на неговиот добар пријател Паладиј.⁶¹ Пишри не го ни спомнува Сулпикиј. Според Пишри, критиката на Касијан е упатена токму кон Паладиевото познато дело *Лавсаикувата историја*, каде што исто така има чуда на сите страни.

Ние пак сметаме дека критиката на Касијан е подеднакво упатена не само кон делата на Сулпикиј и Паладиј, туку и кон сите слични дела кои секогаш ја претполагаат занимливата тематика над

⁵⁶ Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church*, p. 182.

⁵⁷ C. Stewart, op. cit., p. 17.

⁵⁸ Coll. 24. 12.

⁵⁹ Inst. 1. 3.

⁶⁰ Sulpitius, *Vita Mart.* 10. 6. (p. 274).

⁶¹ E. Pichery, op. cit., p. 61.

"душеполезната" книжевна и духовна материја. Извесно е и дека Касијан не само што ги чита наведените дела на Августин, Сулпикиј и Паладиј, туку и се инспирира од нив. Заедничка на овие извори им е сигурно инспирацијата што ја носат за настанувањето на книжевното дело на Касијан. Меѓутоа, сметаме дека оваа инспирација, онолку колку што може да биде на книжевен план позитивна, истовремено толку може да биде и "негативна" на докринарен план. Имено, Августин посредно му укажува на Касијан како не треба да мисли (се разбира за одредени теоретско-богословски прашања), додека Сулпикиј и Паладиј, непосредно му укажуваат како не треба да пишува (се разбира само за одредени теми).

Сепак, се чини дека втората група на автори, со исклучок на Паладиј, можела далеку повеќе да го инспирира делото на Касијан - бездруго, во позитивна смисла. Можеби прво и посебно значајно место зазема еден од најучените филолози во IV-V век, св. Ероним Стридонски (Hieronymus, 331-420). Еронимовото познавање не само на класичните јазици (бил билингвален како Касијан и Паладиј) туку и на еврејскиот јазик, му овозможила - врз основа на напоредното проучување на еврејскиот и грчки текст, да го направи првиот критички превод на Светото Писмо на латински јазик, познат како *Vulgata*. Се чини дека Ероним и Касијан - освен што ги поврзувала билингвалноста, биле блиски и според други нешта. И Ероним, како и Касијан, како да "се срамел" од своето класично образование. Имено, Ероним, на еден стилизиран начин раскажува како во сон му се обратил некој небесен глас кој го обвинил дека не е христијанин туку "кикерионин" (Ciceronianus es, non Christianus).⁶² Меѓутоа, иако Ероним

⁶² Jerome, Epistolae (Ep.), Ed. Isidore Hilberg, Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, CSEL, 55-56, Vienna: Tempsky, 1910-18, (22. 30).

цврсто ветил дека никогаш повеќе нема да ги чита паганските автори,⁶³ сепак, исто како и Касијан, не успеал во целост да го одржи своето ветување. Можеби затоа што љубовта кон класичните автори Ероним ја примил од неговиот мошне славен учител и филолог, Ајлиј Донат, а можеби и затоа што, исто како и Касијан, немал всушност на кого повеќе да се угледа. Како и да е, останува фактот дека и Ероним и Касијан носат во себе еден противречен став кон нехристијанското книжевно наследство. Сепак, се чини дека Ероним е повеќе засегнат и "распнат" од овој став - инаку не би се ни соочил со својата совест во неговиот "сон". Додека Касијан, "само се срами", но, немајќи друг избор (како и Ероним), чекори по веќе поостоечкиот, добро изгазен, класичен и традиционален книжевен пат.

Дека Касијан навистина ја познава неговата *Вулгата* зборува и фактот што тој дава конкретни забелешки за самиот превод нарекувајќи го мошне пофално со зборовите: *беспрекорен превод (emendatior translatio)*.⁶⁴ И уште еднаш велејќи дека преводите на Ероним се вистински *мостри кои ја сликаат еврејската вистина (exemplaria quae hebraicam exprimunt veritatem)*.⁶⁵

Касијан веројатно ги познава и *Посланијата* на Ероним.⁶⁶ Особено *22-то Послание* во кое тој се жалел на "кикеронијанизмот" во неговите дела. Вогие смета дека *22 Послание* на Ероним било основа за Касијановиот опис на различните видови на монаси во Coll. 18. 4-7.⁶⁷ Истовремено Вогие констатира дека Inst. 4. 10 и 4. 17 содржат можеби поблиски индикации со оние од Epist. 22. 35, отколку со Еронимовите

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Coll. 23. 8.

⁶⁵ Inst. 12. 2.

⁶⁶ Jerome, Epistolae (Ep.), Ed. Isidore Hilberg, Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, CSEL, 55-56, Vienna: Tempsky, 1910-18.

⁶⁷ Vogüé "Les sources des quatre premiers livres des Institutiones de Jean Cassien", str. 304-306.

преводи на *Животот на Пахомиј*.⁶⁸ Драивер пак го гледа предметот на Еронимовите Epist. 22 и 133 како основа за Касијановото разбирање дека монасите не се во состојба да постигнат апсолутна безгрешност, искажано во неговата Coll. 23.⁶⁹

Во секој случај сметаме, како и повеќето истражувачи, дека Касијан сигурно ги познава повеќето негови дела, не само *Посланијата*, туку и: *Животот на Хиларион (Vita Hilarionis)*,⁷⁰ *Животот на Малхус*⁷¹ (*Vita Malchi*), *Животот на Павле (Vita Pauli)*⁷² и *Животот на Пахомиј (Vita Pahomii)* - првите три, напишани, а последното преведено од Ероним. Но исто така сметаме и дека наведените слични места и кај едниот и кај другиот не мораат нужно да бидат резултат на Касијановото читање на *Посланијата* и *Житијата* на Ероним. Тоа се сепак христијански "topoi", (општи места), кои можат да се сретнат кај повеќето христијански автори. Затоа и сметаме дека зависноста и инспирацијата на Касијан од книжевното дело на Ероним би можеле повеќе да ја видиме на план на речникот и јазикот, отколку на план на содржината. Касијан веројатно сосема доволно бил инспириран од "живите христијански лексикони", египетските отшелници, за коишто самите "Житија" и зборувале.

Ист став заземаме и во врска со делата и преводите на епископот Евагриј и Руфин: *Животот на Антониј (Vita Antonii)*, за кој во манускриптната верзија стои дека било напишано од св. Атанасиј, а преведено на латински од епископот Евагриј,⁷³ но и за делата кои се занимаваат со монашката историја. Такво дело е познатата *Монашка*

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ S. Driver, From Palestinian Ignorance to Egyptian Wisdom, "Cassian's Challenge to Jerome's Monastic Teaching", ABR 48, 1897.

⁷⁰ Hier., Vita sancti Hilarionis, Vite dei Santi del III al VI secolo, 4, 1975 (ed. A. A. R. Bastiaensen), p. 72-142.

⁷¹ Hier., Vita Malchi, Classical Essays presented to J. A. Kleist, 1946 (ed. C. C. Mierow). P. 3160.

⁷² Hier., Vita Pauli Primi Eremitae, PL 23.17A-28C.

⁷³ O. Chadwick, op. cit., p. 7-8.

историја (*Historia monachorum*), за којашто се претпоставува дека ја напишале или Руфин (за кој е извесно барем дека ја преведува) или Ероним, додека Созомен вели дека ја напишал Тимотеј.⁷⁴ Претпоставуваме дека забуните и двоумењата кои настануваат во врска со авторството на ова дело -но и на други слични дела - повеќе е резултат на нивната не само преведувачка, туку и, пред сè, авторска дејност, во смисла на едно нивно континуирано надополнување на дадената "Историја" која имале прилика да ја преведуваат.

Сепак, не навлегувајќи поединечно во секое дело би можеле да направиме еден преглед на карактеристики кои ги обединуваат и истовремено разликуваат наведените дела, па и нивните "автори":

1) Заедничко на овие латински текстови им е времето на настанувањето: при крајот на IV, или на самиот почетокот на V век.

2) Заеднички им се и просторите: Египет, Сирија, Палестина. Сите тројца живееле и делувале, повторно, на Исток.

За двајцата од нив, св. Ероним и Руфин, како што веќе кажавме во првата глава од овој труд, Касијан има само пофални зборови. Тоа е времето кога Касијан живее и делува. Речиси е сосема извесно дека тој можел да дојде во контакт, како со нивните напишани, така и со нивните преведени дела, но се поставува прашањето: со кои конкретни дела и во колкава мерка? Фактите велат дека не постоела само една верзија на овие текстови. Дури и самиот Касијан вели дека располагал со нивни *различни копии (diversa exemplaria)*.⁷⁵

Занимавајќи се со оваа проблематика Капуин доаѓа до заклучок дека делото на Касијан поседува цитати од Еронимовата *Вулгата*, но вели и дека *не е секогаш можно да се каже дали речениците во нив се издвоени намерно, или се резултат на некоја контаминирана копија,*

⁷⁴ Ibid, p. 8; Vogüé, *Les sources des quatres premiers livres des Institutions de Jean Cassien*, 303

⁷⁵ Coll. 8. 21. 3; слично, Inst. 1. 2.

или пак едноставно се должат на некои празнини во сеќавањето.⁷⁶ Тој не се осмелува со поголема сигурност да тврди која можност е во прашање. Ние, пак, само ќе се осмелиме да се запрашаме: дали е можно "недоследноста на Касијановото читање" на *Вулгатата* да биде резултат и на неговото "оригинално читање, т.е. преведување", а не на "контаминираните копии" или неговите "празнини во сеќавањето"?

За разлика од Капуин, К. Стјуарт е далеку посигурен во означувањето на истиот однос. Тој конкретно тврди дека Касијан ги споредува старите латински верзии на *Еронимовата Вулгата* во *Пост. 3: 1 (Coll. 8. 10. 1)*, *Јов 15:15 (Coll. 23. 8. 2)*, *Исаија 66: 2 (Inst. 12: 31)*, или повторно ги означува во текстуалните варијанти на латинските манускрипти, (во *Мат. 5: 22*, како во *Инст. 8. 21* и во целина во *Инст. 1. 2. 1*).⁷⁷ Стјуарт, исто така, дава уште две мошне конкретни подрачја каде што Касијан се служи со одредени латински извори. Во приказната за Марта и Марија (*Лука 10: 38-42*), каде Касијан се служи со една текстуална варијанта која до денес останува потполно непозната во латинската традиција.⁷⁸ И најнакрај, во Касијановото цитирање на Псалмите во тнр. "Галска латинска верзија" на Ероним, *рефлектирајќи го неговото литургиско искуство на овој превод во манастирот во Марсеј*.⁷⁹ За разлика од Капуин, кој претежно се базира врз проучувањата на Печениг, Стјуарт не го наведува изворот на овие тврдења. Но исто така и не ги аргументира своите тврдења. Ни останува единствено да му веруваме. Затоа, во духот на Капуин, би можеле само да кажеме дека Касијан несомнено се служел со повеќе нему достапни латински текстови, но и со еден наш мал додаток:

⁷⁶ Капуин мисли на сеќавањето на Касијан: Capuins, 1334; Капуин се базира претежно врз резултатите на истражувањето на М. Petschenig, *Cassiani opera*, Proleg. LXXX – XCV.

⁷⁷ C. Stewart, op. cit., p. 35 i 162.

⁷⁸ Ibid, p.162, n. 56 .

⁷⁹ Ibid, p. 35.

Касијан сигурно не ги презема пасивно овие латински извори, туку ги преработува и дополнува - инаку мошне лесно би можеле да дојдеме до неговите извори (што не е случај). Всушност, тој постапува на ист начин како и со преземањето на некои класични книжевни и философски референци.

3) Заедничко е и тоа што сите тројца се повеќе преведувачи отколку автори на истите дела. И самиот Касијан споредувајќи го св. Василиј Велики со Ероним, вели: *а вториот не толку издал свои наслови, колку што изданијата на грчки јазик ги превел на латински.*⁸⁰ Тоа за нас значи дека тие можеле да влијаат повеќе на план на неговиот јазик во целина, или можеби уште повеќе на терминологски план, отколку на неговиот предмет. Сметаме дека дури и без оглед на тоа што заеднички на сите претходни наслови е нивниот предмет: монашкиот живот во Египет, тие веројатно не можеле пресудно да влијаат на самото дело на Касијан.

Прво, затоа што самиот пристап на нивните автори (без навлегување во прашањето кои биле вистинските автори) кон овој предмет се разликува. И второ; доколку се навратиме на условната, но не и непрецизна жанровска поделба на О. Чедвик, можеме да заклучиме дека сите претходно наведени дела припаѓаат на првите три книжевни типа, додека делата на Касијан, заедно со делата на Евагриј Понтски, во четвртата група.⁸¹ Евагриј пак пишува на грчки, а Касијан на латински јазик. Но новината на делото на Касијан сигурно не лежи само во тоа што пишува на латински јазик, како што мисли Курсел. Затоа, повторно ќе го подвлечеме искажаниот став дека делата на Ероним, Руфин и Евагриј - не исклучувајќи ги содржинските и концепциски аспекти на нивните книжевни дела - можеле да бидат

⁸⁰ Inst. Praef.

⁸¹ O. Chadwick, op. cit., p. 1 – 8.

повеќе инспиративни за Касијан на план на јазикот и терминологијата, а помалку на план на конципирањето на истиот книжевен предмет: монашката теологија.

Но од друга страна, гледани во целина, јазикот и терминологијата на Касијан се можеби повеќе под влијание на грчкиот источник, отколку латинскиот. Латинскиот термиолошки источник, како што веќе кажавме, бил во зародиш. Вистински пионер на овој план бил Ероним, во извесна мера и Руфин, во помала, Евагриј. Но Касијан им се придружува и на овој план. Истовремено, конечно би можеле и да здивнеме. Единствено во однос на фактот за грчкиот источник во делото на Касијан во научните кругови нема поделени и спорни мислења. Може да се забележи дека Касијан прави цела серија одлични преводи и тоа на мошне добар латински јазик, претежно на изводи од "Септуагинтата": Псал. 115: 9,⁸² Проп. 5: 3,⁸³ Мудр. Сир. 5: 3,⁸⁴ Псал. 145: 8,⁸⁵ Егзод. 18: 21,⁸⁶ Мудр. Сол. 9: 15.⁸⁷ Кај Чикониус, еден од издавачите на Касијановите дела од 1588 год. , можат да се најдат најмалку сто примери на библиско цитирање на Касијан врз основа на "Септуагинтата".⁸⁸ Кај Печениг, повеќе од стотина.⁸⁹ Во целина, преовладуваат цитати од "Изреките" и "Проповедникот", како забележува Стјуарт: *две книги коишто посебно биле омилени кај монасите.*⁹⁰ Се разбира, кај Касијан можеме да забележиме цитати и врз основа на делови од грчкиот Нов Завет: Филип. 3: 14,⁹¹ Мат. 6: 11,⁹²

⁸² Coll. 9. 12.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Coll. 3. 15 .

⁸⁶ Coll. 7. 5.

⁸⁷ Coll. 7. 4.

⁸⁸ Coll. XII, XXIV, Ed. Petrus Ciacconius, Rome, 1588, p. 699-718.

⁸⁹ Petschenig, , op.cit., p. 392-400.

⁹⁰ C. Stewart, op. cit., p. 35.

⁹¹ Coll. 1. 5.

⁹² Coll. 9. 21.

Тим. 6: 20.⁹³ Не се сомневаме дека неговите преводи се извонредни. Билингвалноста била сигурно клуч за добрите преводи. Истовремено, јасно е и дека, како вели Стјуарт: *неговата билингвалност му овозможила неговите читања да бидат пошироки од вообичаените.*⁹⁴ Но кои биле неговите извори, или, уште попрецизно кажано, во која манускриптна верзија, би можеле само да нагаѓаме и претпоставуваме.

Во поглед пак на книжевниот вид, со поголем степен на извесност би можеле да кажеме дека неговото дело припаѓа на книжевниот жанр "етичка теологија". Сепак, иако во начело жанровската поделба на Чедвик е мошне добра, одредувањето "етичка" може да нè стави пред одредени дилеми. Имено, терминот "етички" е повеќе присутен, или, повеќе припаѓа на Западната рецепција на теолошките проблеми. На Исток, повеќе преовладуваат онтолошки проблеми. Тие речиси и да не разгледуваат некакви посебно издвоени "етички" проблеми. Кај светите отци од Истокот дури и "етичките" проблеми се разгледуваат на онтолошко рамниште. Но засега ќе го оставиме овој прашалник отворен и ќе се задржиме само на фактот дека овој жанр во време на Касијан на Запад е релативно и сè уште "нов" книжевен род.

Како што веќе спомнавме, самиот Касијан констатирал дека во Галија дошол во еден "монашки вакум". Ние пак можеби оправдано "претпоставуваме"- во светло на неговите латински извори - дека тој дошол и во еден условен "книжевен вакум". Во оваа смисла, можеби и не би било претерано ако се каже дека Касијан е во некоја рака пионер токму на овој план. А како и секој пионер во одредена област веројатно и Касијан морал да се соочи со повеќе јазички и книжевни проблеми - и тоа повеќе од било кој писател кој само би се надоградувал на една веќе постоечка книжевна традиција. Пред Касијан всушност се испречил

⁹³ Coll. 14. 16.

⁹⁴ C. Stewart, op. cit., p. 36.

еден мошне специфичен проблем - неговите извори кои претежно биле на грчки јазик, со исклучок на наведените, нужно барале латински превод. Како што Кикерон своевременно се нашол пред специфичните јазички дилеми како да изврши адекватна транслитерација на класичните грчки философски термини во латинскиот јазик, така и Касијан се нашол во слична дилема - како да најде адекватна замена за повеќето грчки, и пред сè, христијански термини. Касијан бил принуден да "искова" еден нов духовен речник на латински јазик. Нешто што во голема мера во неговото време не постоело. Касијан не случајно толку многу ги фали и Ероним и Руфин. Тој бил свесен за нивниот редок преведувачки подвиг. Истовремено, постоела опасност и да не успее во намерата и да биде осуден за недореченост, или можеби трапавост. Сметаме и дека неговото стравување од "сериозноста и новината на предметот" не била само "реторички обоена фраза". Се чини дека самиот Касијан не сметал дека неговата билингвалност може да биде решение за сè.

Претпоставуваме дека токму од овие причини кај Касијан можеме да најдеме и повеќе грчки термини, кои се наведуваат или во оригинален облик, служејќи се со грчки букви, или понекогаш со латински букви. Така, тој ги остава непреведени грчките термини за "цел, намера" (σκοπός) (lat. **destinatio**) и "крај, крајна, последна цел, смисла" (τέλος) (lat. **finis**). Кај Касијан се наведени како "**scopon**" и "**telos**".⁹⁵ Тој ги толкува овие термини, но не ги преведува. Можеме, повторно, само да претпоставиме зошто не ги преведува. Или од причини што сака да ги упати неговите читатели во основите на источната монашка духовност низ постоечката грчка терминологија, или самата нивна повеќезначност била причина за нивното

⁹⁵ Coll. 1, 1

непреведување. Веројатно плашејќи се дека изразени во латинскиот делумно би изгубиле нешто од нивниот, во основа, мошне широк дијапазон на значење тој се одлучува да ги остави непреведени. К. Стјуарт, како да ја преферира втората причина. Тој смета дека Касијан не сакал превише да рескира во преведувањето на грчките термини и затоа, освен другите грчки термини, кај Касијан ги наоѓаме како непреведени дури и клучните термини во речникот на Евагриј Понтски: "**praktike**" и "**theoretike**" (Coll. 14).⁹⁶

Но, можно е дека Касијан ги остава непреведени грчките термини и од едната и од другата причина. Имено, да ги запознае своите латински читатели со источната духовна терминологија, истовремено, не ризикувајќи превише во давањето на неизвесни нови решенија. Веројатно од исти причини слично постапува и со термините за четирите од осум основни страсти на душата: **gastrimargija** (γαστριμαργία) лакомост, прождрливост (во православната, црквено - словенска терминологија овој термин се среќава како "стомакоугодност"); **filargiria** (φιλαργυρία) алчност, грамзивост, (во црквено-словенскиот се среќава како "среброљубивост"); **acedia** (ἀκηδία) равнодушност (во православниот речник повеќе е застапен терминот "униние"); **cenodoxia** (κενοδοξία) суетност, воображеност.⁹⁷

Од друга страна, кај Касијан можеме да сретнеме дури и грчки термини кои немаат специфично христијански контекст - иако со тек на време истите се здобиле и со еден христијански контекст. Така, тој го употребува токму грчкиот термин "**νοῦς**", за "ум", наместо веќе

⁹⁶ С. Stewart, op. cit., p. 35; За Стјуарт овој факт е важен бидејќи тој речиси целиот свој труд го засновал на односот и влијанието на Ориген и посебно Евагриј врз делото на Касијан. Кај него често преовладува мислата дека Касијан упорно се дистанцирал од овие извори, но дека во одредени случаи неговото "дистанцирање" било безуспешно.

⁹⁷ Овие термини главно се среќаваат во Inst. од V до XII глава.

постоечкиот, латински термин "**mens**".⁹⁸ И не само термини. Касијан пројавува извесни познавања и на грчката философија. Кај него можеме да ја препознаеме и платонската антропологија во одредувањето на трите делови на душата, иако тој не го именува Платона, туку вели: *како што сите мудреци разликуваат во душата троделна нужност*.⁹⁹ Се разбира под "мудреци" мисли веројатно на Платон, а страстите на троделната душа кај Касијан се само лајтмотив кој понатаму се разработува проследувајќи го низ едно христијанско толкување и надоградување. Во суштина Касијан слично постапува како и со Кикероновата расправа *De amicitia*, користејќи ја истата тема на еден нов начин. Јасно е дека на Касијан не само што му биле достапни повеќе извори, туку и дека во одредени прилики функционално се служел со нив.

Сепак, мораме уште еднаш да го нагласиме фактот дека класичните книжевни референци, било латинските, било грчките, чинат мошне мал дел во неговото дело. Капуин смета дека кога ќе се спореди бројот на класичните книжевни референци и библиските, првите се чинат занемарливо мали.¹⁰⁰ Во прилог на заклучокот на Капуин оди и податокот на Печениг кој прецизно изračунал дека во делата на Касијан се наоѓаат повеќе од 1700 цитати на Светото Писмо.¹⁰¹ Се чини затоа Капуин за класичните книжевни референци кај Касијан ги употребува зборовите: *и тоа е сè за класиката*.¹⁰² Но овој прецизен податок на Печениг истовремено отвара и некои други прашања. Гледано на начин на Печениг, аналитички и процентуално, конкретните цитати од аскетската христијанска литература во делото

⁹⁸ Inst. 8. 10; Coll. 7. 4, 2.

⁹⁹ Coll. 24. 15 i 17.

¹⁰⁰ Cappuyns, DHGE, 1334.

¹⁰¹ M. Petschenig, "Cassiani opera", II, 392-409.

¹⁰² Cappuyns, DHGE, 1334.

на Касијан заземаат уште помал дел. Тоа се две куси сентенци кои му се припишуваат на св. Василиј¹⁰³ и две алузии на контроверзното дело *Хермов Пастир* (‘ *Ερμῶν Ποιμὴν*’).¹⁰⁴ Затоа и Капуин, во ист стил, како да поднесува рапорт, повторно заклучува: *и тоа е сè од аскетските дела, во христијанската литература.*¹⁰⁵ Навистина Капуин наведува и некои референци кој се кај него класифицирани како "неексплицитни извори".¹⁰⁶ Тоа се списите на св. Јован Златоуст,¹⁰⁷ *Правилата* на св. Василиј кои биле преведени на латински од Руфин,¹⁰⁸ како и една стара рецензија на *Apophthegmata Patrum*.¹⁰⁹ К. Стјуарт ги придодава и можните посредни влијанија на Тертулијан и Кипријан,¹¹⁰ трасирани веројатно од Иринеј, како и можниот материјал од Еузебиевата *Црковна историја*.¹¹¹ М. Олф-Галиард пак смета дека Касијан се служел и со делото на св. Иринеј, *Adversus haereses*.¹¹²

Сепак, гледано во целина, Касијановото дело навистина содржи мошне мал број на цитирани свети отци. Дури тие би можеле да се наведат (како кај Капуин), повеќе како посредни извори во неговото дело. Како да го протолкуваме овој толку очигледен факт? Дали тоа значи дека, "гледано процентуално", токму монахот Касијан е уште помалку автор на една "монашка литература"?

Се разбира, како вели Капуин, "тоа е сè", но би можеле и да се запрашаме: дали тоа сепак може да биде сè? Зошто? Па веројатно

¹⁰³ Inst. 6. 19; 7. 19.

¹⁰⁴ Coll. 8. 17. 1; 8. 12. 7; , Ова дело напишано е на грчки јазик, настанува во Рим веројатно во II век н. е. Контроверзно е пак, затоа што содржи мошне малку христијански елементи (во извесна мерка потсетува на книжевното дело на Апулеј), а сепак малку фалело да биде внесено во канонските списи на Светото Писмо.

¹⁰⁵ Carpuyns, DHGE, 1334.

¹⁰⁶ Carpuyns, DHGE, 1335.

¹⁰⁷ За коишто зборуваат: A. Hock, *Die Lehre*; i A. Kemmer, *Charisma*, str. 11, 13, 44, 46.

¹⁰⁸ M. Olphe-Galliard, *Les Sources*, 292-294.

¹⁰⁹ W. Bousset, *Apophthegmata*, p. 37, 71.

¹¹⁰ За Тертулијан и Кипријан види Vogüé, *Les sources des quatres premiers livres des Institutions de Jean Cassien*, 281-283; за Еузебиј преку Руфин, 268-271.

¹¹¹ C. Stewart, op. cit., p. 36.

затоа што (како што веќе кажавме) неспоредливо поголем дел во неговото дело го чинат токму библиските цитати, односно, библиските теми и нивното интерпретирање. Изразувајќи се аналитички, или во духот на Печениг, Капуин дури прецизно израчунал дека библиските цитирања во делата на Касијан можеме да ги ставиме и во некаков квантитативен распоред. На прво место според степенот на зачестеност доаѓаат Посланијата на апостолот Павле, потоа Псалмите, па Евангелието според Матеј.¹¹³

Конечно, дали тоа значи дека Касијан е сепак автор на една христијанска, но не и "монашка литература"? И, повторно, доколку го согледуваме неговото дело низ призмата на вака поставениот "процентуален" аспект, дали тоа може воопшто да се земе како ортодоксно? Но чуму интерпукциските знаци на прашалници? Од едноставна причина што степенот на застапеност на библиските цитати и теми кај еден автор не значат и дека е тој воопшто христијански во една ортодоксна смисла. Најопшто земено, можеме да забележиме дека еден од поважните критериуми во одредувањето на нечие отстапување од ортодоксијата во едно дело - па дури и книжевно, е рамнотежната застапеност меѓу првото запишано предание, т.е. Светото Писмо на Новиот Завет и усменото, толковно предание на светите отци, кое исто така добива со текот на времето свој писмен, книжевен вид. На принципот "**sola scriptura**" (само Светото Писмо), застапуван од некои христијански егзегети уште во најраните почетоци на христијанската книжевност, па сè до реформацијата и протестантизмот на Лутер, Калвин, Цвингли, никогаш не се гледало позитивно. Дали станува збор за уште една контроверза во врска со нашиот автор, сега уште и на

¹¹² М. Olphe-Galliard, *Les sources de la Conférence XI de Cassien*, p. 296-298.

¹¹³ Cappuyns, DHGE p. 1334.

специфично книжевен план: на план на скриената позадина, те. на план на ненаведените, а сепак клучни извори на неговото дело?

Доколку повторно го гледаме процентуално, или во најгруба смисла на зборот "аналитички", книжевното дело на Касијан - според достапните и веќе евидентирани факти, на прв поглед не ја поседува оваа пожелна рамнотежа. Можеби би можеле и да се побуниме и да кажеме: па и човекот кога би го посматрале на овој начин не би бил ништо повеќе од едно неугледно буре со вода исполнето со неколку клинци од разновиден метал. Дали тоа го чини живиот човек да биде жив човек, или нешто друго? Се разбира, не!

Но дури и без оглед на нашата оправдана побуна против термините: "процентуално", "формално", или "грубо аналитички" - какви и колку год и да се набројани и што год тие претставувале - останува неумоливиот впечаток дека Касијановото книжевно дело во некоја рака потсетува на книжевните дела на Ориген и Евагриј Понтски. И тоа не само во однос на застапеноста на библиските цитирања коишто кај Ориген, Евагриј и Касијан е речиси ист, туку и во однос на други заеднички книжевни и тематски сегменти. Тоа не можело да остане незабележано ниту од неговите современници ниту од оние кои подоцна следат, ниту од современите истражувачи на неговото дело, а се чини, најмалку можело да остане незабележано од неговите противници. Касијановиот современик и сограѓанин од Марсеј, Проспер Аквитански,¹¹⁴ еден ревносен лаик (нецрковно лице) и бранител на Августиновото дело, реагирал веднаш и мошне жестоко. Проспер вели: *тоа е, без сомнение, оној кој се истакнува меѓу сите оние кои ги љубат светите писанија* (*quod non dubium est illis omnibus in sanctarum scripturarum studio praestare*).¹¹⁵ Целејќи мошне прецизно токму

¹¹⁴ За којшто зборувавме во првиот дел од овој труд.

¹¹⁵ Prosp., Contra Collatorem (C. coll.), PL 51.215-76; 2.

кон оние кои се служат "само" со Светото Писмо. Се разбира, кажано во еден осудувачки контекст кој навестува извесна искривеност на погледите и ставовите на Касијан, односно, извесна неправославност. Како вели К. Стјуарт, овој напад на Проспер бил "немилосрден и нефер".¹¹⁶ Проспер, како да го поставил во јавноста реторичкото прашање: таквиот автор може да биде христијански, но колку?

Занимливо е тоа што овој прв фрлен "камен", заедно со Просперовите критички забелешки за Касијановата позиција во однос на благодатта и слободата навистина и ја погодиле целта. Духовите се возбудиле, се покренала расправа која по еден век кулминирала со осудата на некои делови од учењето на Касијан на соборот во Оранж. Но овој "камен", небаре одбивајќи се од целта како сè уште да патува и до наши дни. Тој се повторува како рефрен - се разбира во различни варијации и со различна тежина. Но истовремено, овој "камен" на Проспер, како да ја добил својата "најголема специфична тежина" дури во почетокот на четириесетите години на XX век, пред сè, со појавувањето на научните трудови на Салваторе Марсили, а донекаде и оние на Алфонс Кемер.

Првиот, С. Марсили, објавувајќи ја мошне сериозната компаративна студија *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*,¹¹⁷ веројатно е "заслужен" за поширокото прифаќање на тезата дека Евагриј Понтски, како вели Стјуарт: *бил поединечно најголема инспирација за Касијановата духовна теологија*.¹¹⁸ Посредно, пак, Марсили е повторно "заслужен" и за научното втемелување на тезата дека и Евагриј и Касијан всушност почиваат на духовноста на нивниот "заеднички учител" Ориген. Неговиот труд се разбира не бил ни прв ни единствен.

¹¹⁶ C. Stewart, op. cit., p. 21.

¹¹⁷ S. Marsilli, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, so podnaslov "Dottrina sulla carita e contemplatione", Rome, 1936.

¹¹⁸ C. Stewart. op. cit., p. 36.

Непосредно пред Марсили со истата проблематика се занимавале М. Олф-Галиар¹¹⁹ и А. Менажер.¹²⁰ Обајцата истакнувајќи ја зависноста на книжевното дело на Касијан од Евагриј, иако Олф-Галиар е повеќе концентриран врз врските меѓу Касијан и Евагриј, додека Менажер ги проширил истите врски и на списите и влијанието на учителот на Ориген, Климент Александриски, врз делото на Касијан. Сепак, трудот на Марсили се истакнува и според својата систематичност и според темелноста. Затоа тој и носи поголема "специфична тежина".

Од друга страна, вториот значаен истражувач на делото на Касијан, А. Кемер, воспоставува мошне занимливи, но во некоја мера и контроверзни врски меѓу списите на Касијан и сириската литература поврзана со "Месалијанското движење"¹²¹ како во *Liber graduum*, како и грчките *Хомили* на Псеудо-Макариј.¹²² Тој, исто така, во еден подоцнежен труд, се обидол да ги разоткрие и врските меѓу Касијан и Григориј Ниски.¹²³ И додека Марсилиевата студија за зависноста на делото на Касијан од Евагриевата духовност била широко прифатена во научните кругови, Кемеровата прва студија *Charisma maxima* која поблиску ги става "умерените месалијанци" и Псеудо-Макариј до "скриените" извори на делото на Касијан, не станала толку фалена и цитирана.¹²⁴

Сепак, не навлегувајќи поединечно во овие дела, како и во оние кои подоцна следат - а кои само ги прошируваат и надополнуваат во

¹¹⁹ M. Olphe-Galliard, Les sources de la Conférence XI de Cassien, RAM 16 (1935), 289-298.

¹²⁰ A. Ménager, Cassien et Clément d'Alexandrie, La Vie Spirituelle 9 (1924): 138-152.

¹²¹ Ја истакнувале улогата на молитвата во спасението на човекот, а ја занемарувале улогата на црквата. Сметале дека само со помош на непрекинатата молитва можат да станат безгрешни и доблесни. Ова еретичко учење се појавило во Палестина, Месопотамија и Сирија.

¹²² A. Kemmer, Charisma Maximum: Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus. Leuven: Ceuterick, 1938.

¹²³ Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?, OCP 21 (1955), 451-466.

¹²⁴ Капуин прилично ги критикува Кемеровите запазувања, сметајќи ги за произволни и недоречени. Повеќе види: Carpuyns, DHGE, 1335-36.

суштина истите "заеднички точки" - би можеле во извесна мера да ги сумираме заедничките места кои вообичаено ја индицираат "скриената зависност" на делото на Касијан од делата на Ориген и Евагриј.

I Делови од учењата и ставови кои обично се земаат како заеднички за Ориген и Касијан:

- 1) Од една страна, лежи клучниот став на Касијан дека вечниот живот може да се дефинира како совршено "созерцавање" (*contemplatio*=*θεωρία*), т.е. "посебно, потполно, речиси, божествено согледување" на Светото Писмо.¹²⁵ Истата мисла ја наоѓаме кај Ориген во неговото дело "Περὶ Ἀρχῶν"¹²⁶
- 2) Од друга страна, кај Касијан, како и кај Ориген, не постои очекуваната ортодоксна, односно, "рамнотежна" поставка на исто толку јакото "созерцување" и на сакралниот, те. верскиот обреден и црковен живот. Тој е повеќе нагласен кај Касијан, отколку кај Ориген, но не и значителен. Се запазува и кај едниот и кај другиот извесно инклинирање кон сознајните моќи на човекот, односно, имаме извесно "*sola*", едно натежнување кон интелектуалноста.
- 3) Духовното задлабочување и созерцавање на Бога, освен што е проследено со неискажливата радост и среќа во која душата се топи од пламеното восхитување и опојните утешни зборови,¹²⁷ нужно се поврзува и со светлоста која не познава никаква темнина - како кај св. Исак Сирин (сириски мистик од VII век), или Григориј Ниски (еден од тројцата големи кападокијци од IV век)¹²⁸ и Дионисиј

¹²⁵ Coll. 14; моја заб.

¹²⁶ Περὶ Ἀρχῶν 2. II, 5; Origen, *De principiis* (*De princ*), Ed. P. Koetschau, GCS Origenes Werke 5. Leipzig: Hinrichs, 1913, Ed. And French trans. Henri Crouzel et Manlio Simonetti. *Origène: Traité des principes*, SC 302. Paris: Cerf, 1983

¹²⁷ Coll, 4, 2 i 5; Coll. 9, 27; 12, 12

¹²⁸ J. Daniélou, *Origène*, 288, 291

Ареопагит (една од најзанимливите личности на Исток од V век), кој зборуваат за "божествениот примрак" (=θεῖος γνῶφος).

- 4) Во рамките на духовната наука и активното морално познание низ кои Касијан го изразува созерцавањето и аскетизмот во голем степен одговараат на грчкиот израз за знаењето - gnosis.¹²⁹
- 5) Интелектуалната нијанса, која е мошне нагласена не само во неговата мистика, туку и во однос на учењето за демоните, коинцидира со сличното учење кај Ориген. Имаме дури и слични описи на истиот предмет во првата книга на *Περὶ Ἀρχῶν* кај Ориген и кај Касијан во Coll. 7 и Coll. 8.
- 6) Блискоста на Касијановата тнр. "теорија на лагата" изложена во Беседите на авва Јосиф,¹³⁰ со познатиот став на Ориген за тнр. "позитивна едукативна лага".¹³¹
- 7) Постои извесно совпаѓање во ставовите на Касијан и Ориген околу прашањето за односот кон "лебот наш насушен" и неговото заработување. Кај Касијан јасно изразен во односот кон "рачната работа", односно, издржувањето на монахот од сопствената работа.¹³²
- 8) Постои веројатно и одредена врска меѓу Ориген и Касијан во дадената слика на искусните менувачи на пари кои знаат да ја разликуваат вистината од лагата.¹³³
- 9) Касијановото разликување на смртните (големи) гревови (peccata capitalia) од малите (полесни) гревови (peccata minuta)¹³⁴ и сличната поделба кај Ориген.¹³⁵

¹²⁹ E. Pichery, op. cit., p. 38.

¹³⁰ Coll., 16.

¹³¹ Hom. Jer. 18. 16; Περὶ Ἀρχῶν 3, 1, 32.; Pisri, str. 62.

¹³² Coll. 21. 10; Инаку, во првиот дел од трудот спомнавме како Касијан се потсмева на монасите од Галија и кој е всушност неговиот став по ова прашање.

¹³³ Coll. 1. 20; Origen, Hom. Ezech., 7, 2.

¹³⁴ Coll., 11, 9.

10) Конечно, Касијан се служи, и тоа нескриено, со Оригеновата схема за IV -те видови на "созерцателно познание" кое почива повторно врз проучувањето на Светото Писмо: историското, алегориското, трополошкото и анагошкото.¹³⁶

II Делови од учења и ставови кои обично се земаат како заеднички на Евагриј и Касијан:

1) Трите први точки во врска со односот на делото на Ориген и Касијан кои индицираат извесно инклинирање кон "мистиката на умот", т.е. , кон интелектуализмот и спиритуализмот кои се повеќе во духот на грчката философска мисла, а помалку во духот на православната христологија, исто така се припишуваат на Евагриевата мисла.¹³⁷ Тука припаѓа и спомнатиот однос на духовната и практична дејност изразен во клучните термини кај Касијан и Евагриј: "**praktike**" и "**theoretike**" (Coll. 14); како и клучната синтагма за "чистотата на срцето" (*puritas cordis*=ἀπλότητα).

2) Учењето на Евагриј за борбата со осумте основни човечки страсти образложено во неговото дело *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones* (*Препораки против осумте основни страсти*).¹³⁸ Кај

¹³⁵ Origène, *Biblia Patristica* 3, Paris, 1980, p. 465; Иако Касијан можел да се послужи и со делата на Амброзиј - особено со неговото дело: *De paenitentia*, I, 45-46, 48, 59; II, 17, како и со делото на Ероним: *Contra Iovinianum*, I, 40, - каде се применувала истата поделба.

¹³⁶ Coll 14.

¹³⁷ Всушност, некои делови од учењата на Евагриј Понтски, Ориген и Дидим Слепиот се осудени во 553 год. на V Вселенски Собор во Константинопол. На тој собор биле изложени 15 антиоригенистички тези, кои се однесувале на погрешното христолошко учење, а кое истовремено се однесувало и на Евагриј Понтски.

¹³⁸ Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* (*de octo spir. Mal.*), PG 79.1145A-64D; Оваа книга на Евагриј се чини, претставува само еден дел од неговата поголема книга која се нарекува, барем кај историчарот Сократ, *Suggestiones* (Препорачник) и која содржи еден поширок избор на изреки инспирирани од Светото писмо против "демоните-искушувачи" и која била поделена на осум делови (исто како и кај Касијан), согласно со бројот на помислите. Капуин пак, ослонувајќи се на Паладиевата класификација на Евагриевите дела (кој пак, истовремено се служи и со Сократовата) смета дека тоа дело "претставува дел од неговата 'Αντιρρητικὴ која нѝ е делимично сочувана" (Capuyns, DHGE, 1336; Pall. , Hist. Laus. 38. 10;

Касијан се образлага истиот предмет мошне обемно и темелно во неговито дело *De institutis coenobiorum*, и тоа од V до XII глава, како и во Coll. 5, која е насловена: *De octo vitiis principalibus*.

- 3) Учењето на Евагриј за молитвата изложено во неговото дело *De oratione*¹³⁹ кое коинцидира со она на Касијан во Coll. 9 и 10.
- 4) Сфаќањето на Евагриј за гревот според кое пофтежите во голем степен зависат од човековата слободна волја, односно согласноста на нашата волја со страсните желби.¹⁴⁰ И сличното сфаќање на Касијан поврзано со дозволата за причестување по ноќните полуции, доколку монахот не бил согласен со овие замки на ѓаволот.¹⁴¹ Имено, според учењето на Касијан, иако е невозможно да се запрат сите телесни функции на човекот - тоа зависи од посебната благодат на Бога¹⁴² - монахот сепак може барем да не ја ангажира својата волја при овој природен процес.¹⁴³
- 5) Стадиумите на Касијан кои водат до совршената љубов, односно, синцирот на доблестите кои водат кон совршениот страв (*timor perfectionis*),¹⁴⁴ тесно поврзани со традиционалното источно и, во извесна мера, стоичко сфаќање дека доблестите всушност се раѓаат

исто види: Hausherr, *L'origine orientale des huit péchés capitaux*, *Orientalia Christiana Period.*, XXX, 3, 1933, 164-175; S. Marsili, *Résumé*; Evagrius Ponticus, *Antirrethicos (Antirr.)*, Syriac version and Greek retroversion, Wilhelm Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, pp. 472-545, *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge* 13. 2. Berlin: 1912.; Во секој случај, бројните сочувани и несочувани дела на Евагриј имаат повеќе можни наслови и поднаслови и затоа претставува понекогаш проблем да се согледаат во целина.

¹³⁹ Evagrius Ponticus, *De oratione (De orat.)*, PG 79.1165A-64D: Овој спис на Евагриј долго бил сметан за дело на преподобниот Нил. За одвојувањето на ова дело од списите на Нил заслужна е расправата на I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, *Rev. d'ascét. et de mist.* XV, 1934, str. 34-93; 113-170.

¹⁴⁰ E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992, p. 78-83.

¹⁴¹ Coll., 22, 4.; 22, 5.

¹⁴² Coll., 12, 7.

¹⁴³ Coll., 22, 6.

¹⁴⁴ Coll., 11, 6.

една од друга,¹⁴⁵ сосема извесно присутни кај Евагриј, па и Климент Александриски.¹⁴⁶

- б) Оригенистичките и евагриевски принципи според кои умот и плотта секогаш се разгледуваат како одвоени и спротивставени делови на човековото битие.

Како што гледаме бројни се местата коишто ги поврзуваат делата на Ориген, Евагриј и Касијан. Па сепак, суштинско прашање овде е каков е нашиот став и тоа не само во врска со "поширокото литературно наследство на Касијан", туку, пред сè, со ова отворено "проблематично" и "непопуларно" наследство на Евагриј и Ориген. Затоа се прашуваме дали би можел Касијан да биде само некаков "популаризатор" на Евагриевата духовна теологија, како што смета М. Олф-Галиар, опишувајќи го него како *ни плагијатор, ни компилатор*, туку само како *еден добар популаризатор*.¹⁴⁷ Во оваа смисла, Касијан, според Олф-Галиар, всушност го претставил не своето, туку учењето на Евагриј, посредно и на Ориген, само на еден "нов", "повеќе прифатлив", т.е. "популарен" начин.

За нас овој став би бил сосема неприфатлив, впрочем, како и ставот на Курсел, кој слично смета дека Касијан е само еден неинвентивен, но мошне добар преведувач на веќе напишаната монашка литература. Впрочем, исто неприфаќање изразуваме и во однос на некои искажани ставови на Е. Пишри, како и на оние на Абел, всушност, на сите ставови кои секогаш тргнуваат од една, во суштина, еднострана позиција. Сметаме дека проблематичноста на овие

¹⁴⁵ Види: Diogenes Laertius, VII, 125 = SVF III, 295.

¹⁴⁶ Види: S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Dottrina sulla carità e contemplazione, *Studia Anselmiana* 5, Rome, 1936, p. 101; 118-119; За врските со Климент Александриски види: A. Guillaumont, *Evagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine*, t. 1, SC 170, Paris, 1971.

¹⁴⁷ M. Olphe-Galliard, Cassien, 266.

претпоставки и размисли лежи повторно во самиот пристап кон едно книжевно дело. Всушност, сметаме дека клучното прашање овде не може или не смее никогаш да биде оставено само на ниво на прашањето: "кои се неговите извори" - и без оглед на тоа дали се тие јасно индицирани (класични или христијански), или неексплицитни, т.е. "скриени" - туку и, "како, или на кој начин Касијан се користел со истите".

Имено, останувајќи на подрачјето на "кои", остануваме всушност на подрачјето на едностраната аналитика, која, разложувајќи го предметот на своето испитување, доаѓа секогаш до мошне "занимливи", но, во суштина, неточни, или помалку "деформирани" заклучоци. Тие се, пак, неизбежно искривени, затоа што "аналитичката лупа", според самата своја природа, нужно би морала да го зголеми и предимензионира предметот на своето испитување, истовремено, занемарувајќи ги далеку побитните односи и врски со останатите чинители на едно дело. Се чини дека истите "визуелни аномалии" на аналитичките заклучоци можевме претходно да ги забележиме и евидентираме и на план на неговиот стил, јазик, реченица. Но ако прашањата за Касијановиот јазик, стил, реченица, можеби будеа противставени и мошне "занимливи" мислења кај денешните истражувачи, прашањата кои се однесуваат на неговите извори и "скриена" доктрина, се чини дека "предизвикале" не само едно неумерено мноштво на произволни претпоставки, туку и неброени острастени коментари и мошне "занимливи", односно, пребрзи заклучоци.

Доаѓајќи пак на подрачјето "како", или "на кој начин тој се служел со неговите извори", сметаме дека во голема мера оставаме и некаква теоретска можност за еден повеќе комплексен, синтетички и

изнијансиран пристап кон неговото дело. Таков е пристапот на О. Чедвик, К. Стјуарт, а во некоја мера и на Капуин - иако во некои поединечни сегменти и не се сложивме во потполност со нивните заклучоци.

Затоа, поаѓајќи од за нас единствено валидниот пристап формулиран во прашањето "како, или на кој начин Касијан се служел со неговите извори", би можеле да кажеме дека Касијан навистина ги претставил монашките учења на египетските отшелници во кои имало несомнено и една оригенистичка линија, но која истовремено била проследена и вообличена не само во еден евагриевски, туку и, сметаме многу повеќе, во еден макариевски теолошки вид.

Имено, горенаведените оригенистички принципи, особено во однос на раздвојувањето на умот од плотта, или во дефинирањето на Вечниот Живот како совршено "созерцавање" (*contemplatio*=*θεωρία*), "божествено согледување" на Светото Писмо, или во потенцирањето на светлоста како "феномен" на истото созерцавање, несомнено извршиле силно влијание врз духовноста на монашката средина во Египет, каде што се практикувала аскетската теологија и тоа не само врз Евагриј Понтски, туку и врз Макариј Египетски. Дел од таа средина несомнено бил и Касијан и неговата монашка заедница. Оттаму е се чини сосема извесна претпоставката дека Касијан можел да ги запознае истите учења и во неговата прва отшелничка заедница кај авва Пафнутиј, која била основана токму од Макариј Египетски. Во оваа смисла сметаме дека е речиси невозможно Касијан да не го познава списокот на Макариј *Epistola ad iuniores (ad filios Dei)*, кој го познава дури и подоцнежниот Генadiј,¹⁴⁸ а посебно во светлото на фактот што Касијан го цитира токму Макариј и истиот предмет од

¹⁴⁸ Gen. De Vir. Ill., 10.

неговото дело: советот за "правилното постење".¹⁴⁹ Исто така, речиси е сосема извесно дека Касијан, освен горенаведените дела на Евагриј ги познавал и останатите неговии дела: *Монах (Μοναχῶν)*,¹⁵⁰ *Гностик (Γνώστης)*,¹⁵¹ како и неговите *Изреки*, за кои Генадиј сведочи дека Руфин ги превел под наслов *Sententiae*,¹⁵² како и уште еден сет на помали изреки под сличен наслов *Sententiolae valde obscurae (Мали мошне мрачни изреки)*.¹⁵³ Во оваа смисла и учењето за молитвата, кај Касијан изложено во Coll. 9 и 10, или односот меѓу духовната и практична дејност изразен низ клучните термини кај Касијан и Евагриј: "**praktike**" и "**theoretike**" (Coll. 14), како и клучната синтагма за "чистотата на срцето" (*puritas cordis*=ἁπλῆθεια), можат подеднакво да бидат припишани не само на Евагриј, туку и на Макариј. Особено во светлото на фактот дека оваа монашка традиција на негувањето и чистењето на срцето како своевиден гносеолошки орган во историска смисла му се припишува токму на св. Макариј Египетски, а не на Евагриј Понтски.¹⁵⁴

Во секој случај, можеме да се сложиме со мислењето на Капуин кој смета дека: *списите и на Евагриј и на Макариј сигурно го чинат литературното наследство на Касијан*.¹⁵⁵ Но исто така сметаме и дека Касијан на истите монашки учења повеќе им пристапувал низ призмата

¹⁴⁹ Bo: Inst. 5, 41.

¹⁵⁰ Evagrius Ponticus, *Ad Monachos (Ad Mon.)*, Ed. Hugo Gressmann, "Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Ponticos," pp. 153-165, TU 39, pt. 4, Leipzig 1939.

¹⁵¹ Evagrius Ponticus, *Gnosticos (Gnost.)*. Грчки фрагменти и франц. превод на: Antoine i Claire Guillaumont, *Evagre le Pontique: Le Gnostique*, SC 356, Paris: Cerf 1989.

¹⁵² Evagrius Ponticus, *Sententiae aliae (Sent. aliae)*. Ed. Anton Elter. Evagrii Pontici sententiae, Bo *Index scholarum quae summis auspiciis regis augustissimi Guilelmi II imperatoris germanici in Universitate friderica Guilelmia Rhenana per menses hibernos a. 1892-1893 a die XV m. octobris publice privatimque habebuntur*, pp. 53-54. Bonn: Georg, 1891; kaj Gen. De Vir. Ill. 17.

¹⁵³ Kaj Gen., ibid. 11.

¹⁵⁴ Така, св. Макариј Египетски зборува за едно сорастворање (σύνκρασις) меѓу душата и срцето, а во кое срцето секогаш зазема централно место каде би се вршел мистичниот трансфер меѓу психичкото и соматското. Види: PG 34, CD. 589 B

¹⁵⁵ Carpuyns, p. 1336.

на тоа што тој лично видел, доживеал, искусил, а не само прочитал во изворен или посреден вид. Исто така, сметаме и дека тој им пристапил и на еден потполно ортодоксен начин, што значи: не отфрлајќи го во потполност било кое христијанско учење доколку тоа носи одредена вистина, ниту прифаќајќи го безрезервно, доколку тоа носи одредени заблуди. Конечно, неговото длабоко доживување на овие монашки искуства, без сомнение, му овозможило и да го изрази истото на еден потполно личен, оригинален и неповторлив начин.

Рекапитулирајќи ги претходно наведените точки во поглед на книжевните извори коишто ги користел Касијан во градењето на неговото сопствено книжевно дело, би можеле да кажеме само едно: тие се мошне бројни, разновидни и речиси непрегледни. Токму како и неговото книжевно дело. Во поглед на истражувањето на неговите извори би можеле да кажеме и дека Касијан претставува еден непресушен извор, или вистински "истражувачки рудник", за кој никогаш со сигурност не можеме да кажеме дека сме го исцрпили во потполност. Многу прашања остануваат и понатаму отворени за некои нови истражувачки потфати, што значи: никогаш со сигурност не би можеле да кажеме дека вон основните "истражувачки жили" нема да најдеме на некоја нова. Истовремено, иследувајќи го овој проблем, фактот дека изворите и неговото дело се во мошне тесен, близок однос, станува сè повидлив. Затоа во целост се сложуваме со мислењето на Капуин кој вели: *може да се каже, без страв да се погреша, дека неговите дела во еден голем дел се плод на неговите читања.*¹⁵⁶ Поинаку кажано: Касијан умеел не само да чита туку и да пишува. Се разбира и со едно наше мало надополнување на оваа мисла: неговите дела, освен

¹⁵⁶ Capuyns, DHGE, p. 1336.

што биле плод на неговите читања, во најголем степен биле плод, пред сè, на неговиот практичен духовен и монашки вообличен живот.

Што се однесува пак до книжевната форма, стилот, јазикот, реченицата и воопшто надворешниот израз на неговото дело, како што веќе констатиравме, тој нужно можел да биде, само класичен. За нас е речиси потполно извесен фактот дека на план на книжевниот израз Касијан е несомнено класичен, мошне инспиративен и мошне талентиран автор. Во извесна смисла Касијан во потполност ја остварил идејата на паганските ретори од последните антички столетија чија суштина била во следната претпоставка: формата може да се одвојува од содржината, како што и секоја содржина може да се стави во одредена форма.¹⁵⁷ Несомнено е и дека оваа реторска претпоставка била проповедана во сите класични школи ширум пространото Римското Царство, во кои - сè уште немајќи свои посебни школи - учеле и самите христијани. Касијан, како што веќе забележавме,¹⁵⁸ не само што се напојувал и школски вредно ги учел класичните римски и грчки автори, туку и несомнено имал прилика да се запознае со оваа идеја. И не само што се запознал, туку очигледно подоцна и ја применил во стварност книжевната претпоставка на неговите први нехристијански учители, т.е. : воведол христијанска содржина во еден класичен текст. Но Касијан, се чини, отишол за еден чекор понапред и од неговите современици. Имено, истиот реторски принцип тој го применил и врз постојната христијанска книжевност, востановувајќи и, како што кажавме, еден нов книжевен жанр: монашката теологија.

¹⁵⁷ М. Будимир, М. Флашар, *Предлед римске књижевности, De auctoribus Romanis*, Научна књига, Београд, 1986, стр. 632.

¹⁵⁸ Особено во првиот дел од овој труд каде се занимававме со историските и биографските аспекти на неговата личност и книжевно дело.

Што се однесува пак до темите и проблемите кои ги поставува, разгледува и толкува - на содржински и доктринарен план - тие се дел од духот и потребите на неговото време, т.е. потполно христијански и потполно современи, се разбира, во V век. Затоа и се прашуваме дали Касијан може да биде современ и во однос на проблемите кои нè ги поставува нашето време? Бездруго, тоа е прашање за релевантноста и актуелноста на една тема во минатото и денес, што ќе биде делумно иследено во третата глава на овој труд. А сега да ги проследиме книжевните аспекти на делото на Касијан и на неговиот внатрешен, содржински и структурален план.

ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТА И ВНАТРЕШНИОТ КАРАКТЕР НА ДЕЛАТА НА КАСИЈАН

Прашањата за внатрешната архитектура на Касијановите книжевни дела, всушност, стојат во мошне тесна врска со прашањата за целесообразноста, намената и пред сè, неговата основна намера да изложи една одредена доктрина. Веројатно сосема оправдано претпоставуваме дека Касијан не отишол во Марсеј за да ги помине последните години од својот напорен и плоден живот во некакво "заслужено, пензионерско мирување", покрај пријатната медитеранска обала. Веројатно не дошол ни за да ја оствари конечната цел на монашкиот живот - "созерцавањето на Бога" - во еден неспоредливо поблагопријатен амбиент, од оној во египетската пустина. Касијан бездруго дошол повторно неуморно да работи и тоа безрезервно предавајќи се, сега, на една сосема нова, мошне одговорна задача: да "востанови" еден "нов" Храм Божји.

Исто така, претпоставуваме дека веројатно не било случајно тоа што на почетокот од неговите *Востановувања на киновитските манастири*, Касијан го спомнал токму Хирам од Тир кој му се придружил на Соломон (3 Цар. 4. 7) во изградбата на Храмот Божји.¹⁵⁹ Налик на Хирам од Соломон и Касијан е повикан од Кастор за да му се придружи во градењето на еден вечен храм на Бога. Се разбира во понатамошното излагање на Касијан овој "Храм" Божји се покажува како нематеријален и "устроен" не од "студениот камен", туку од една топла, жива монашка заедница на свети души посветени на Бога, или, како самиот Касијан вели: *вистински, духовен и вечен храм на Бога, изграден не од бесчувствителни камења, туку од заедница на свети мажи, кои сакаат да му посветат на Бога прескапоцен сад, кои би бил не од злато и сребро...туку од свети души, кои светлат незлобиво, праведно и целомудрено...*¹⁶⁰

Всушност, дел од таа невидлива и нематеријална структура на Храмот Божји е и самото монашко учење на Касијан кое "станува видно" само низ чистите монашки срца. Конкретното барање на епископот Кастор упатено до Касијан повторно нѝ укажува на уште еден аспект на ова учење. Обраќајќи му се на Кастор, тој вели: *ти посакуваш, општожителните манастири во твојот крај да бидат устроени според правилата (instituta) на источните, а особено египетските манастири...*¹⁶¹

¹⁵⁹ Касијан, како што веќе спомнавме, прави една аналогија меѓу него и Хирам од една - и Соломон и Кастор, епископот Аптски - од друга страна. За оваа аналогија на Касијан веќе зборувавме во првиот дел од оваа студија, но во еден друг, историски контекст, одгатувајќи го прашањето за неговата татковина. Овде истата би ја разгледувале од еден семантички и книжевен аспект.

¹⁶⁰ (*=...verum ac rationabile Deo templum non lapidibus insensibilibus, sed sanctorum virorum congregatione, nec temporale et corruptibile, sed aeternum atque inexpugnabile aedificare disponens, uasa etiam pretiosissima Domino cupiens consecrare non muto auri metallo argentiue conflata... sed animabus sanctis, quae innocentiae, iustitiae et castitatis integritate fulgentes...*), De Inst. Praef. 2 18-26.

¹⁶¹ (*=In prouincia siquidem coenobiorum experti Orientalium maximeque Aegyptiorum uolens instituta fundari*), Ibid. , 3. 30-31.

И тоа би бил сигурно еден мошне важен, но сепак, според мислењето на Касијан, само надворешен белег на неговото учење, па затоа, во продолжение на истата реченица, тој како да имал потреба да ја надополни својата мисла, па вели - очигледно изненаден од барањето на Кастор: (па дури и без оглед на тоа)...*што си самиот совршен во сите доблести и знаење и така исполнет со сите духовни богатства и што посакуваните совршенства би можеле да добијат доволно надградување не толку од твоето учење, туку и од еден живот за пример....*¹⁶²

Оваа негова реченица се чини сосема јасно укажува на неговиот фундаментален и често повторуван став дека вредноста на едно учење би можела да се мери само според еден критериум: духовното учење мора да почива, пред сè, на практичното духовно искуство. На тој начин Касијан и го "проценува" епископот Кастор: не толку според тоа што тој знае, туку според тоа што тој живее на еден одреден начин (...од еден живот за пример...). Тоа е всушност и клучниот внатрешен критериум кој ќе го одреди неговото дело не само во некои одредени сегменти, туку и гледано во целина. Со други зборови, Касијан секогаш смета дека духовното учење може да има вредност само доколку тоа претставува единствен израз на интензивниот внатрешен духовен живот.

Исто така, сосема е јасно и дека Касијан, таквото духовно учење - кое го нашол само на Исток, во Египет и Палестина - едвај ќе дочека да го пренесе и на Запад. Затоа не треба многу да нè изненади тоа што во продолжение на истата реченица, која инаку започна со египетските манастири, негде на средината на истата, повторно ги спомнува и

¹⁶² (=...cum sis ipse cunctis uirtutibus scientiaque perfectus et universis ita refertus diuitiis spiritalibus, ut perfectionem quaerentibus satis abundeque non modo tuis sermo, sed etiam sola uita sufficiat ad exemplum), Ibid. 3. 32-35.

Египет и Палестина,¹⁶³ па вели: *ти бараш од мене лишениот од јазик и сиромашен во говорот и знаењето и во скудноста на мојата памет, да изложам нешто за манастирските правила кои сум ги видел во Египет и Палестина и за кои сме слушале од отците, и тоа да го уредам на еден невешт начин, не барајќи пријатност во говорот, во која самиот си образуван, туку сакаш на братството од твојот нов манастир да му го изложам со едноставни зборови едноставниот живот на светите.*¹⁶⁴

Касијан како да не можел да поверува дека токму нему му се обратиле со барањето да каже нешто за едно, според него, совршено духовно учење, па принуден е повеќе пати, не само во една иста реченица, но и во речиси сите следни од неговиот *Предговор на Правилата*, да ги повторува и Египет и Палестина и Месопотамија.¹⁶⁵ Се стекнува впечаток дека е Касијан сосема искрено воодушевен од барањето на епископот Кастор и истовремено сосема искрено уплашен токму од истата задача. Тој тоа отворено и го признава, велејќи: *онолку колку што светиот пламен на твојата желба ме побудува доброволно да ти се покорам на твоето барање, исто толку ме заплашува сложеноста на обврската на која ѝ се покорувам не без страв.*¹⁶⁶

Дека Касијан не исфрла само, според некаков автоматизам, едно неумерено количество на конвенционални христијански фрази на самоунижување и понизност, туку и навистина стравува како ќе одговори на ова барање, можеби уште поконкретно зборуваат и следните негови размислувања во коишто изнесол и три причини за

¹⁶³ Веќе зборувавме за должината на неговата реченица. Имено, оваа реченица на Касијан "трае", ни помалку ни повеќе, туку од 30 до 44 ред.

¹⁶⁴ (= ...*me quoque elinguem et pauperem sermone atque scientia, ut aliquid ad explementum tui desiderii de inopia sensus mei conferam poscis, praecipisque ut instituta monasteriorum, quae per Aegyptum ac Palestinam custodiri conspeximus, ita ut ibi nobis a patribus tradita sunt quamvis imperito digeram stilo, non leporem sermonis inquirens, in quo ipse adprime es eruditus, sed sanctorum simplicem uitam simplici sermone fratribus in nouello monasterio tuo cupiens explanari*), Ibid. 3. 35-44.

¹⁶⁵ Ibid. 8. 114; 125-126.

возможиот неуспех на овој негов потфат. Тој вели: (стравувам) *прво, затоа што ниту образот на мојот живот е сосема таков за јас да можам достоино го достигнам и со духот и со умот предметот толку мрачен и толку свет;*¹⁶⁷ *Второ, затоа што не можам совршено да си спомнам за тие правила, кои од мојата најрана младост сум се обидуваа или да ги научам или лично да ги видам меѓу истите отци и од нив поттикнуван со секојдневни охрабрувања и примери или дела...*¹⁶⁸ *И трето, затоа што самиот предмет не умеам добро да го објаснам, а можам да си спомнам, не според некоја моја заслуга, за некогашните работи (Tertia quia id ipsum, quod utcumque non pro merito rei, sed pro praesentis temporis statu possumus reminisci, inperitior sermo congrue non ualet explicare).*¹⁶⁹

И додека двете последни причини можеме некако и да ги разбереме, неговата прва наведена причина веројатно би можела да побуди извесно сомневање во неговата искреност. Се прашуваме дали тој навистина смета дека не го достигнал животот на светите, или е тоа сепак само една реторички обоена фраза? Доколку внимателно ги проследиме неговите книжевни дела - кои несомнено и во секој поглед зрачат со една силна автентичност - би заклучиле дека е тој монашки смирен, но само од "реторички" причини. Меѓутоа, доколку го гледаме Касијан како монах а не како писател, би заклучиле дека е тој сепак монашки смирен само од монашки причини. Имено, внатрешната структура на секој монах како по правило го носи истото искажано чувство на Касијан. Тоа е едно чувство на присутна дистанца меѓу Бога и човекот. Оваа пак, ексклузивна свест за оддалеченоста од

¹⁶⁶ (=Cui rei quantum me pius ardor desiderii tui prouocat oboedire, tantum multiplices aestuum moles volentem obtemperare deterrent), Ibid. , 4. 45-47.

¹⁶⁷ (Primum quia nec uitae meae ita aequiperant merita, ut confidam me res tam arduas, tam obscuras, tam sanctas digne posse animo ac mente complecti) Ibid. , 4. 47-50.

¹⁶⁸ (=Secundo quod ea, quae a pueritia nostra inter eosdem constituti atque ipsorum incitati cotidianis adhortationibus et exemplis uel agere temptauimus uel didicimus uel uisu percepimus, minime iam possumus ad integrum retinere), Ibid. , 4. 50-54.

¹⁶⁹ Ibid. , 5. 65-67.

Бога обично резултира во еден засилен стремеж за намалување на истата. Светоста се покажува, од една страна, како стремеж, мостра, идеал, од друга страна, како процес. А како и секој вистински процес и светоста не може да има крај. Касијан е потполно свесен за овој "феномен" на светоста и затоа тој овде повеќе зборува како монах, а помалку како писател. Конечно, јасно е дека Касијан тука му се обраќа на епископот Кастор како монах на монах, а не како писател на монах, па е сосема и разбирливо што очекува да биде разбран.

Втората наведена причина за "невозможноста на неговата мисија" има повеќе една природна, биолошка димензија. Таа е поврзана со фактот дека Касијан кога доаѓа во Марсеј има повеќе од пееесет години. Тој е во тоа време очигледно веќе стар човек. И кога не би поседувале ниту еден релевантен податок за времето на неговото раѓање и доаѓање во Марсеј доволна би била и оваа реченица за да заклучиме дека тој ги пишува своите животни дела веќе како стар човек. Во неговите дела тој се сеќава на еден млад Касијан кој мошне рано ги примил монашките правила, па сосема е разбирливо и неговото стравување кога изразува некаков сомнеж во силата на неговото сеќавање.

Третата, пак, негова наведена причина за страв како да има не само една духовна, туку и една "духовита" димензија. Касијан небаре вели: ех, и кога конечно ќе се сетам за нешто, тогаш тоа не можам да го изразам! Гледајќи ги неговите дела во целина, сè чини, ова негово стравување имало најслаба основа. Или, доколку и имал на почетокот на пишувањето некакво стравување во поглед на неговиот книжевен израз, сè чини, мошне брзо и го надминал.

Меѓутоа, наведените цитирани места од *Предговорот* на неговото прво дело *De Institutis coenobiorum*, сметаме дека укажуваат не само на

некои посредни, туку и на некои клучни аспекти на неговото книжевно дело. Ќе издвоиме три.

Прво, тој не оди во некаква мисија на Црквата од Истокот за да го "шири единствено исправното источно учење" на Запад. Касијан е пред сè, замолен да изложи една источна монашка доктрина на едно конкретно монашко братство на Запад. На овој факт, кои всушност посредно нѝ го открива внатрешниот карактер и мотивацијата за настанувањето на неговите дела, ќе се навратиме подоцна.

Второ, таа доктрина не почива само на постоечките книжевни дела од тој тип (за коишто веќе зборувавме во делот за изворите), туку, пред сè, на конкретните усмени и забележани од страна на Касијан духовни искуства на источните монаси, било од анахоретски, било од киновитски тип. Тие духовни искуства Касијан не ги бележи "од надвор", како своевиден "духовен патепис" на некој "духовен истражувач", туку од внатре, од самата срцевина на тоа учење, како учесник и сведок. Зад секој негов збор, зад секоја негова мисла, зад секој опишан настан стои неговото длабоко доживување и сведоштво за истото. Неговата позиција во однос на предметот за којшто пишува е секогаш "од внатре". Оттаму и тој повеќе (оносно, секогаш) пишува како монах за монаштвото, а помалку како хроничар, историчар, или воопшто, писател кој пишува за монаштвото. Затоа автентичноста на неговите искази, размислувања и сведоштва имаат несомнено голема специфична тежина која мораме секогаш сериозно да ја земеме во обзир. Тоа истовремено значи дека кога ги анализираме неговите искази, честопати треба да се потсетуваме дека, наместо нивната можна пренесена смисла, треба понекогаш да ја земеме во предвид можеби помалку очекуваната, односно, буквалната смисла на тоа што тој нѝ го соопштува.

И трето, на Касијан му е поставено барањето да го изложи *со што поедноставни зборови едноставниот живот на светите*.¹⁷⁰ Ова е можеби и најтешката задача која ќе се постави пред Касијан. Барањето за едноставноста во пишувањето е всушност барање за совршеното пишување. Јасно е дека најтешко се доаѓа до едноставноста. И едноставноста, како и светоста, е мостра, идеал кон кој се тежнее. Светите луѓе се свети токму според карактерот на нивниот живот. Негова главна одлика е токму "едноставноста". Но и одликата на добриот писател е неговата "едноставност". Или, барем на оној писател на кој му е потполно јасен предметот за којшто пишува. Касијан очигледно имал одлични предиспозиции да биде не само добар монах туку и добар писател затоа што до јасноста на предметот за којшто пишува никогаш не доаѓал "од надвор", туку од внатрешното искусување на истиот предмет. Од друга страна, како што веќе забележавме, неговиот книжевен израз бил нужно класичен. Тоа, пак, значи дека неговиот книжевен израз не можел никогаш да биде толку "едноставен", колку што веројатно посакувал. Оттаму и успешноста на неговиот книжевен зафат мораме секогаш да ја проценуваме врз основа на неговото нужно балансирање меѓу желбите, стварните можности и објективно дадените околности.

¹⁷⁰ (= *sed sanctorum simplicem uitam simplici sermone fratribus in nouello monasterio tuo cupiens explanari*), Ibid. , 3. 35-44.

ПЛАНОТ И СТРУКТУРАТА НА АСКЕТСКИТЕ ДЕЛА: *DE INSTITUTIS COENOBIORIUM* И *COLLATIONES PATRUM*

Во суштина, првиот изнесен став на Касијан дека е тој, пред сè, замолен да го изложи своето источно монашко учење, сметаме дека може да биде клучен за разбирањето на неговите две најголеми дела: *De Institutis coenobiorum* и *Collationes patrum*. И тоа не било која доктрина, туку онаа која најконкретно се пројавила во Египет, Палестина и Месопотамија - местата во коишто и самиот бил монах. Задоволството на Касијан од овој конкретен предлог на Кастор, како што претходно констатиравме, е повеќе од очигледно, баш како и неговото очигледно "неверување" дека го снашла таква среќа што е избран токму тој да пишува за источното монаштво. Сосема е разбирливо и неговото неверување и неговото задоволство, како и неговиот страв од можниот неуспех, затоа што Касијан е тука во потполност "на свој терен". Како што веќе забележавме, тој пишува за источното монаштво од најдобра можна позиција: "од внатре". Тој не требало во овие две негови дела ниту да напаѓа неког ниту да брани или докажува нешто вон основното учење, а најмалку - што е непримерено за еден монах - да се наметнува. Касијан во нив бил едноставно ослободен од речиси секоја непријатна должност, имено, тој во нив имал задача да пишува само за аскетската доктрина и ништо повеќе. Во секој случај, тоа не требало да бидат апологетски дела. Веројатно резултатот на оваа негова слобода во изборот на изложувањето на неговиот предмет, како и "задоволството" од самиот

предмет биле две мошне квалитетни и во извесна смисла, оригинални книжевни дела: *De Institutis coenobiorum* и *Collationes patrum*.

1) DE INSTITUTIS COENOBIORIUM (ПРАВИЛАТА НА КИНОВИТИТЕ)

Како ја исползувал Касијан неочекуваната можност да пишува за неговиот омилен предмет и дадената слобода да ја организира својата замисла. Веројатно на најдобар можен начин. Својата прва книга *De Institutis coenobiorum* ја организирал во две поголеми целини.

Во првата целина, која содржи четири книги, тој ги изложил литургиските обичаи и монашките правила на Долниот Египет. Конкретно, првата книга содржи мошне прецизни описи на надворешниот изглед на египетскиот монах - почнувајќи од основното надворешно обележје на монахот, појасот, па разните одежди, сè до обувките. Втората книга ги изнесува правилата на ноќното, а третата, дневното молитвословење и псалмопоење. Четвртата книга зборува за правилата на оние кои се одрекнале од светот.

Всушност, Касијан прво објаснува како треба да изгледа еден монах (во 1 кн.), па што треба тој да работи во текот на едно деноноќие (во 2 и 3 кн.) и која е смислата на одрекувањето од светот и прифаќањето на монашката риза (во 4 кн.). Како што веќе спомнавме, оваа содржинска целина (од I до IV книга) ги опфаќа правилата на киновитскиот живот претежно во Египет, а делумно во Палестина и Сирија. Се прашуваме дали Касијан само ги изнел оние правила "за коишто воопшто се сетил", или сепак направил некаков свесно

посакуван избор? Можеме да забележиме дека самиот Касијан, на крајот од предговорот на *Правилата*, навестува дека ќе изврши одредена редукција на извесни правила и тоа според еден однапред востановен критериум. Тој вели: *се разбира во ова дело јас ќе се придржувам до вистинската мерка, доколку забележам нешто што може да биде неисполниво во правилата на египетските манастири кои ми се чинеле или остри или тешки за овие краеве, или поради суровата клима или поради поретко практикуваните обичаи и во секој поглед различни и, на некој начин, да ги ублажам со палестинските и месопотамските монашки правила, а со цел тие да бидат сразмерни на силите и за да можат да бидат исполнети со помал напор и со нееднакви расположиви способности.*¹

Сосема е јасно е дека Касијан - врз основа на неговото долгогодишно монашко искуство - сепак направил некаков избор на аскетските правила кој би биле прилагодени и "на острата клима" и на "способностите", па и на темпераментот на монасите на Запад. Неговиот методолошки и педагошки пристап во изборот на содржината на ова дело очигледно бил "флексибилен". Имено, тој постапува, денес би рекле, како вистински "професионалец". Касијан, не ги "прилагодува" монасите на Запад на "единствено исправните источни монашки правила", ниту ги подига истите на ниво на "догма", туку мошне практично ги заменува со оние кои се полесно исполниви. Со други зборови, постојните правила ги прилагодил на реалните можности на западниот монах.

¹(= *Illam sane moderationem opusculo huic interserere praesumam, ut ea, quae secundum Aegiptiorum regulam seu pro asperitate aerum seu pro difficultate ac diuersitate morum impossibilia in his regionibus uel dura uel ardua conprobauero, institutis monasteriorum, quae per Palaestinam uel Mesopotamiam habentur, aliquatenus temperem, quia, si rationabilis possibilitium mensura seruetur, eadem obseruantiae perfectio est etiam in inpari facultate*), De Inst. Praef. 9

Бездруго, неговата "слобода" во "менувањето" или прилаговањето на овие правила произлегувала од едноставниот факт што Касијан секогаш ја земал во предвид не само формата, туку, над сè, нивната смисла и крајната цел. Смеслата, пак, како и крајната цел на "правилата", можеби далеку појасно нè се открива во втората содржинска целина (од V до XII книга) во која тој го разоткрива обликот, потеклото и лековите за осумте основни страсти на душата.

Во извесна смисла, четвртата книга - која формално припаѓа на првата содржинска целина - претставува еден вовед во втората целина која ја сочинуваат осумте следни книги, во кои поединечно се објаснува - книга по книга, човечката прилепеност за осумте главни страсти, или пороци. Во нив конкретно се опишани: духот на лакомоста или прождрливоста - **gastrimargia** (γαστριμαργία "во цркв. - слов. стомакоугодност; во V кн.), блудот (**fornicatio**; во VI кн.),² користољубивоста - **filargiria** (φιλαργυρία, во цркв. - слов. среброљубивост; во VII кн.), гневот (**ira**; во VIII кн.), тагата (**tristitia**; во IX кн.), рамнодушнoста (**acedia**, ἀκηδία, или во православната терминологија, униние; во X кн.), вообразеноста, или суетноста (**cenodoxia**, κενοδοξία; во XI кн.) и конечно, гордоста (**superbia**; во XII кн.).³

И ако во првата целина Касијан имал намера да одговори на прашањата како треба да изгледа монахот, па која е смеслата на секој надворешен видлив монашки симбол и кон што треба да се придржува монахот живеејќи во една црковна заедница на една литургиска дневна

² Тоа е еден подоцнежен латински термин кој доаѓа од именката "форниц-ицис" чие основно значење било "свод", на пр. *Fornix Fabii* (триумфален свод на Фабиј), потоа, сведена градска врата за напад, па подземен свод, но и проста крчма и бордел, "јавна кука", односно, место на собирање на блудниците.

³ За четирите грчки термини веќе зборувавме во поглавјето за јазикот, стилот и терминологијата користена од Касијан.

и ноќна служба, со втората целина тој веројатно имал намера да го воспостави нужниот внатрешен увид за прашањата: каде треба киновитскиот монах да се движи и на кој начин тој може да ја постигне својата цел - Царството Божјо.

Со други зборови, ако првата целина ја откривала смислата и потребата од оние аскетски правила кои мораат да владеат и да ја уредуваат една монашка киновитска заедница од надвор, т.е. на едно хоризонтално ниво, втората, сигурно ја откривала потребата од изложување на оние духовни правила кои ја уредуваат истата заедница од внатре, т.е. на едно вертикално ниво - приведувајќи ја истата поблиску до спомнатата конечна цел - Царството Божјо. Оттаму и претпоставуваме дека во ова дело Касијан имал намера да ги изложи всушност основните предуслови кои треба да се исполнат пред зачекорувањето кон повисокиот стадиум на учењето, "созерцавањето на Бога", а кое би го изложил во далеку поексплицитен вид, како и од повеќе можни аспекти во неговите *Беседи на светите*. Можниот пак заклучок би бил дека аскетската доктрина која била изложена и во едната и во другата целина на истото дело, веројатно служела како една базична теоретска подготовка, не само за монасите кои живееле во киновитската заедница, туку и за оние кои живееле во еден далеку "полабав" облик на монашко "заедничарење"- анахоретскиот. Затоа, сметаме дека *Правилата на киновитите* би можеле да ги гледаме и како своевиден вовед во *Беседите на отците*.

Во смисла на кажаново можеби зборува и самиот наслов на ова негово дело, *De institutis coenobiorum*, за кој е сосема извесно дека самиот Касијан не го употребувал. Веројатно, уште помалку го употребувал далеку поексплицитниот наслов даден во критичкото издание на Печениг кој, во содржинска смисла, базирајќи се на цитираниот пасус

на Касијан, сè чини, во потполност му соодветствува: *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis duodecim libellis*. Веројатно кога би бил овој негов труд некаква современа научна "дисертација" (а извесно не бил) и самиот Касијан не би пропуштил прилика да го земе овој, во содржинска смисла, можеби и најпрецизен наслов.

Па сепак, Касијан истото дело обично го нарекува многу поедноставно и најчесто со терминот - **instituta**.⁴ Зошто Касијан најчесто се определува токму за овој термин? Тој се служи со субстантивираниот облик на партиципот на перфектот пасивен **institutum** кој потекнува од глаголот **instituere**, кој значи, од една страна, да се стави нешто внатре, да се воведе, од друга страна, да се положи, постави, подигне, востанови и поучи. Свесната определеност на Касијан токму за овој термин била веројатно неговата семантичка многузначност. Исто така, можеме да забележиме и дека овој глагол во суштина има две основни конотации: една конструктивна и една инструктивана. Баш како и именката која ја употребува Касијан, "**instituta**", а која значи: уредба, установа, обичај, одреден начин на живеење и, истовремено, одредена намера, план, нацрт, настава и поука. Овој негов мошне широк спектар на значење е задржан дури и во неговата современа употреба за означување не само на одредени "институции" на државниот систем, туку и на оние кои се занимаваат со научна, педагошка и, воопшто, образовна дејност. Така, Касијан, веројатно не случајно и најчесто го употребува овој термин во множина означувајќи го како еден општ, заеднички термин и за

⁴ **Instituta**: Inst. Praef. 3. 30-31; **instituta monasteriorum**: 3. 35-44. Ibid. , 7, 8, 9; Inst. 1. 1. 1, 5. 1; Coll. 3. 1. 2. **Instituta coenobiorum**: Inst. 4. 19. 1, 5. 36. 1; Coll. Praef. 2 2; Coll. 19. 2. 4. **Instituta seniorum**: Inst. 2.3.3, 2.3.5 (**seniorum institutio...institutum patrum**), 2. 5. 2 (**instituta maiorum**) 8. 10. 1; Coll. 2. 15. 3, 14. 9. 4; Coll. Praef. 3 3; Coll. 18. 2. 1 (**instituta magistrorum**), 24. 12. 1; **instituta sanctorum**: Coll. 18. 1. 3, 20. 4. 2.

востановувањето, втемелувањето, образувањето на монашкиот живот и за неговото поучување. Многу поретко го употребува синонимниот термин **institutio**, кој ги носи истите значења на **institutum**, но некако поцврсто, подефинирано и построго, ставајќи акцент на она што претставува "монашка служба", или "монашки поредок". Монашкиот поредок очигледно бил значаен сегмент во ова негово дело, но фокусот на тој поредок Касијан, се чини, уште во *Правилата*, започнал да го усмерува кон внатре, кон самото учење. Претпоставуваме дека оттаму доаѓа и неговото инклинирање кон терминот **instituta**. Истиот термин Касијан често го користи и како синоним за **doctrina** (учење, наука),⁵ **regula**,⁶ **disciplina**⁷ и **praecepta**⁸ (правило, учење, пропис, препорака), кои во негово време веќе влегувале во техничка употреба во латинското монаштво.⁹

Со оглед на кажаново, би можеле да заклучиме и дека Касијан во ова негово прво дело воопшто немал намера да даде некаков обичен преглед на правилата и обичаите на источното монаштво. Напротив, тој очигледно имал намера да "востанови" - дури и во *Правилата* - едно аскетско учење кое би било "втемелено" не само на голата дескрипција на надворешните монашки и црковни правила и обичаи, туку, пред сè, на внатрешната смисла и целта на постојните "духовни правила".

⁵ За "**doctrina**": Coll. Praef. 1 3 (institutum atque doctrina); Coll. 2. 13. 3, 2. 15. 3, 3. 1. 2.

⁶ За "**regula**": Inst. Praef. 7 (regulae), 8 (regula) i 9 (regula); Inst. 1. 1. 1, 1. 2. 4, Coll. 18. 2. 2; Касијан мошне често ги користи и синтагмите: "regula monasteriorum" (манастирски правила) i "regula seniorum" (правила на старците) во Inst. 1. 2. 3, 3. 1, 4. 6, 4. 33, 4. 39. 2, 4. 41. 1, 5. 36. 1, 7. 10, 7. 31, 12. 27. 2; Coll. 1. 20. 7, 4. 19. 4, 18. 11. 3, 19. 2. 2, 19. 14. 6, 20. 2. 2, 21. 22. 6.

⁷ Касијан најчесто ги користи синтагмите: "disciplina coenobii", "disciplina coenobiorum" "disciplina monasterii"; Inst. 4. 3. 1, 4. 4, 5. 36. 1, 7. 9. 2, 7. 30, 12. 30; Coll. 5. 8. 3, Coll. Praef. 3 1; Coll. 18. 5. 1, 18. 7. 3, 18. 7. 8, 19. 2. 1, 19. 8. 4, 19. 11. 1. Или "disciplina anachoretica", "disciplina anachoreseos", "disciplina anachoretarum"; Coll. 11. 2. 1; Coll. Praef. 3 2-3; Coll. 18. 7. 8, 18. 11. 1, 19. 2. 4, 19. 3. 1, 19. 6. 2, 19. 8. 4, 24. 11. 2, 24. 19. 4; Inst. 2. 9. 3.

⁸ За "**praecepta**": Coll. Praef. 3. 3, Coll. 16. 1, Coll. 18. 2. 1; За "praecepta" сфатено како "поучување": Inst. 4. 10, 7. 9. 1; Coll. Praef. 2 1; Coll. 14. 7. 2, 16. 1, 17. 13; Coll. Praef. 3 3 (два пати); Coll. 19. 8. 2, 20. 1. 1, 20. 2. 2, 24. 26. 19.

⁹ За латинската монашак терминологија види: Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Patrimoines christianisme. Paris: Cerf, 1991.

Веројатно од тие причини и Касијан постојано дава нужни "инструкции" истите правилно да се разберат и, воопшто, не пропушта ниту една прилика да го "поучи" неговиот читател. Касијан во ова негово дело постапува истовремено како втемелувач на едно учење, но и како педагог и учител. Од тие причини неговите *Instituta* би можеле слободно да ги преведеме и како "*Востановување*", "*Наука*", "*Правила*" на *киновитските манастири*, (но и на монашкиот живот воопшто) притоа, не плашејќи се дека премногу ќе се оддалечиме од неговата основна замисла и намера да го напише ова негово дело токму на овој начин.

2) МЕЃУЗАВИСНОСТА НА "ПРАВИЛАТА" И "БЕСЕДИТЕ"

Дека овие две негови дела се суштински поврзани не само на книжевен, туку и на докринарен план зборуваат повеќе факти. Доколку внимателно ги проследиме предговорите на неговите книги, но и конкретните навестувања на *Беседите* во текот на излагањето на *Правилата* ќе забележиме дека овие две негови дела претставуваат всушност една доктринарна и книжевна целина.

Така, Касијан, на едно место во предговорот на *Беседите*, вели дека истиот Кастор, освен што посакувал правилата и обичаите на *општожителните манастири* во неговиот крај да бидат устроени според правилата (*instituta*) на источните, а особено египетските манастири...,¹⁰ исто така барал од него да напише и: *десет беседи на најголемите отци*,

¹⁰ Inst. 3. 30-31.

те. на анахоретите кои живееле во Скитската пустина.¹¹ А бидејќи Кастор во меѓувреме починал, т.е. се претставил пред Господа (*migrauit ad Christum*),¹² Касијан ги посветил *Беседите* на братот на Кастор, блаженејшиот отец Леонтиј (*o beatissime pater Leonti*)¹³ и на еден западен анахорет, светиот брат Хеладиј (*sancte frater Heladii*).¹⁴ И на повеќе други места во своите *Правила*, Касијан дава сосема конкретни навестувања дека истите проблеми пошироко ќе ги образложи во *Беседите на отците*. Во *Беседите*, пак, се повикува на ветувањата дадени во *Правилата* и дава многу попродабочени одговори на веќе поставените прашања. За оваа тематска и содржинска сплетеност на *Правилата* и *Беседите* постојат бројни примери. Во оваа смисла можеби е најиндикативно неговото "одложено" образлагање на фундаменталната монашка тема, молитвата, во *Беседите*, за која претходно зборувал во *Правилата*.

Така, Касијан, на почетокот од втората книга од *Правилата* вели: *А што се однесува до природата на самата молитва или за тоа како ние можеме, според мислењето на Апостолот, непрекинато да се молиме, ако Бог даде, јас ќе зборувам, за оваа тема и во негово име, кога ќе ги излагам беседите на старците*.¹⁵ И нешто подоцна, во истата глава, повторно вели дека расправата за канонската молитва ќе ја одложи за *Беседите на старците* (*in conlationes seniorum*).¹⁶ И навистина, прво во предговорот на *Беседите* навестува дека ќе зборува за: *начинот на*

¹¹ (= *has interim decem conlationes summorum patrum, id est anachoretarum qui in heremo Sciti morabantur*), Coll. Praef.

¹² Ibid.

¹³ Кој бил прво свештеник, а подоцна и епископ на Фрејус (од 400 до 432-3 год.), Ibid.

¹⁴ Кој исто така подоцна станал епископ. Ibid.; Не е извесно местото на неговото епископство. О. Чедвик смета дека тој бил епископ на Арл, пред Хоноратиј. За овие проблеми пошироко види: О. Chadwick, Euladius of Arles, str. 303-204.

¹⁵ (= *De qualitate uero earum uel quemadmodum orare secundum Apostoli sententiam sine intermissione possimus, suis in locis, cum seniorum conlationes coeperimus exponere, quantum Dominus donauerit, proferemus*), Inst. 2. 1. 4-8.

¹⁶ Inst. 2. 9. 1.

канонското молење, за потоа да прејде и на она непрекинато и вечно молење заповедано од Апостолот (=de canonicarum orationum modo ad illius quam apostolus praecipit orationis perpetuae iugitate ascendat eloquium).¹⁷

До ветувањето пак навестено уште во *Правилата* и предговорот на *Беседите*, најконкретно се придржува во деветата *Беседа*, каде Касијан вели дека го исполнува: *она што е ветено во втората книга на Правилата, за вечната и непрекината молитва* (=de perpetua orationis atque incessabili iugitate quod on secundo *Institutionum* libro promissum est).¹⁸

Па повторно во истата глава на *Правилата* кога тој опишува една посебна екстатична молитва,¹⁹ на која ѝ се навраќа и продлабочено ја образлага во неговите *Беседи*. И не само на молитвата. Касијан и на некои други поголеми христијански теми и прашања им се навраќа и ги одлага за *Беседите на отците*. Така, кусата омилија изложена на крајот од четвртата книга на *Правилата* - за тоа како монахот треба да се движи кон совршенството, која завршувала со *чистотата на срцето* (*puritas cordis*) и *совршенството на апостолската љубов* (*apostolicae caritatis perfectio*),²⁰ Касијан темелно ја разгледува во својата прва беседа од истоименото дело, за повторно да ѝ се наврати и во еднаесетата и во дванесетата беседа.

И тоа е во овие два негови списа речиси правило. Навестува една фундаментална тема во едно дело, каква што е, на пример, темата за целта на монашкиот живот, а во другото, во повеќе наврати и со различни учесници во *Беседите на отците* повторно ѝ се навраќа и продлабочено ја образлага. Слично, на другата голема тема за осумте фундаментални страсти на човекот, изложена во втората целина на *Правилата* (од 5 до 12 кн.) и за која веќе го искажавме мислењето дека

¹⁷ Coll. Praef.

¹⁸ Coll. 9. 1.

¹⁹ Inst. 2. 10. 1.

²⁰ Inst. 4. 43. 16-17.

претставува еден "голем вовед во *Беседите*", Касијан повторно ѝ се навраќа во петата *Беседа*.²¹

Но Касијан се чини дека се навраќа и на некои не толку "големи теми". Таков е неговиот опис на обичајот на египетските монаси да не постат и да не се молат клечејќи од сабота кон недела и за време на педесетницата. *Причината за тоа, вели Касијан, ако Господ заповеди, ќе биде изложена во беседите на старците (=quarum rerum ratio suo loco in conlationibus seniorum, cum Dominus iusserit, exponetur).*²²

Причината, пак, за тоа зошто Касијан воопшто некои прашања делумно ги отвара уште во *Правилата*, но не ги разгледува до крај и ги одлага за *Беседите на отците* лежи, како што самиот тврди: *во неговото оправдано стравување дека прераната смрт може да го оневозможи во излагањето на монашката доктрина, или затоа што, откако ќе ги напише, би сакал да им помогне на оние кои не ќе имаат можност да дојдат до нив.*²³

Оправданоста на овие наведени причини на Касијан е несомнена. Како што веќе кажавме, извесно е дека кога дошол во Марсеј тој бил веќе стар човек, како што е сосема извесно и дека сите негови дела не можеле да бидат достапни на секој монах. Конечно, се чини сосема извесна претпоставката дека Касијан ги имал во предвид *Беседите на отците* уште додека ги пишуval *Правилата*. Базирајќи се токму врз овие факти и Капуин смета дека: *Касијан ги носел во мислите Беседите и веројатно така и напишал значителен дел од нив, додека вршел редакција на Правилата.*²⁴ Слично мисли и К. Стјуарт: *Касијан ги имал*

²¹ За внатрешната структура на V Беседа види: Pristas, *The Theological Antropology of John Cassian*, Boston College, (1993), p. 34-44, 74-75.

²² Ibid. 2. 18. 5-6.

²³ (=illud ante omnia providentes, ut, si nos illa narratione, quam cupimus oportune Deo volente digerere, praeueniens uitae nostrae finis excluderet, uel initia uobis rei praesertim tam necessariae hoc opere relinquamus, quibus pro ardore desiderii totum tardum est...), De Inst. 2. 9. 12-17.

²⁴ Dom Cappeluyens, l. c. 1329.

во предвид *Беседите дури и кога ги пишувал Правилата*.²⁵ Сепак, подлабоките причини за оваа формална и, истовремено, содржинска, па и суштинска сплетеност и меѓузависност на овие две негови дела можеби треба да ја побараме и во Касијановото сфаќање на улогата на двете основни форми на монашко живеење: киновитскиот и анахоретскиот

3) ОДНОСОТ МЕЃУ АНАХОРЕТСКИОТ И КИНОВИТСКИОТ МОНАШКИ ЖИВОТ СПОРЕД УЧЕЊЕТО НА КАСИЈАН

Извесно е дека *Правилата* и *Беседите* се пишувани за еден ист монашки и црковен аудиториум на Запад. Исто така е извесно и дека монасите водат два, во извесна смисла, "различни" начини на духовно живеење: киновитскиот и анахоретскиот. Во оваа смисла и самиот Касијан како да воспоставил во неговите дела одредено разликување на киновитскиот од анахоретскиот монашки живот. Така, неговите *Правила* како да се повеќе свртени, како се изразува Касијан, кон "надворешниот човек" кој живее во една цврсто регулирана и суштински поврзана монашка, киновитска заедница. Додека *Беседите* како да се повеќе свртени кон "внатрешниот човек" кој живее во една полабава монашка, анахоретска заедница. Па сепак, иако се *Правилата* пишувани, пред сè, за "надворешниот човек", како што веќе забележавме, тие носат во себе (од 5 до 12 книга) и една доктринарна основа која постепено киновитскиот монах би го водела кон принципите на анахоретскиот, "внатрешен човек". На ист начин и

²⁵ C. Stewart., op. cit., p. 30.

Беседите, иако биле пишувани, пред сè, за "внатрешниот човек", истите содржат одредени учења кои се директно поврзани со тнр. "надворешен човек", односно, киновитскиот монах. Во оваа смисла можеби најиндикативни се неговите чести навраќања и продлабочени забележувања во врска со најзначајната киновитска доблест *послушанието* - која е генерално повеќе поврзана со киновитскиот "надворешен човек" - и тоа во повеќе негови *Беседи*. Оттаму и сметаеме дека наведените разлики во овие две дела кај Касијан повеќе биле поставени на ниво на некаква најопшта, слободна рамка која би се занимавала со одредена проблематика, отколку на ниво на некаква цврсто воспоставена поделба и разлика. Затоа, вообичаената поделба на неговите дела од страна на неговите истражувачи - во смисла на кажаното дека *Правилата* се повеќе киновитски, а *Беседите*, повеќе анахоретски вообличено дело - би можела во извесна мерка и да нè заведе. За нас е речиси извесно дека неговата сопствена воспоставена разлика меѓу овие две негови дела повеќе му служела нему како своевиден лајтмотив и инспирација во нивното градење и композиција, отколку како цврсто воспоставена схема од која нема отстапување. Во прилог на овој став зборуваат повеќе факти.

Прво, можеме да забележиме дека првобитниот план на Касијан бил најнапред да ги напише *Правилата*, или *Востановувањата на киновитските манастири* (од 1-4 книга и од 5-12 книга), а потоа и десетте најзначајни *Беседи на отците*. Исто така, можеме да забележиме и дека сите десет беседи биле посветени исклучиво на анахоретите од областа наречена Скит, со исклучок на шестата, која била посветена на Теодор од Келија, но кој, повторно, бил анахорет. Вториот сет на *Беседи* (од 11 до 17) бил посветен на говорниците од Панефизис, но и тие се повторно анахорети. И третиот сет на *Беседи*

(од 18 до 24) бил повторно посветен на анахоретите, со исклучок на Пинуфиј (20 беседа) и Јован (19 беседа), кој инаку бил бивши анахорет. И беглиот поглед на сите Касијанови говорници несомнено нѝ укажува на фактот дека во неговите *Беседи* очигледно преовладува една анахоретска атмосфера.

Второ, би можеле слободно да констатираме дека Касијан не останал на неговиот првобитен план да ги напише основните правила на киновитското монаштво и да го изложи учењето на анахоретското монаштво само во десет избрани беседи. Од предговорите на двата нови сета на беседи (11-17 и 18-24) дознаваме дека тој одговара на барањето за повеќе. Така, вториот сет настанува на конкретното барање на две личности: Хоноратиј и Евхериј. Хоноратиј бил архимандрит на еден "огромен" киновит, на островото Лерин, кој, во тоа време, а и подоцна, бил еден од најзначајните монашки центри во јужна Галија. Според традицијата, Хоноратиј станува епископ на Арл во 426 година, а според Чедвик, неговиот избор бил во раната 428 година.²⁶ Евхериј пак бил лерински монах со едно отшелничко инклинирање. Всушност затоа Касијан и го обезбедува него со една египетска анахоретска наука за да го поштеди од опасностите на патувањето.²⁷ Инаку Евхериј е автор на мошне значајните расправи: *Пофалба на пустината* и *За презирањето на светот*. Подоцна и Евхериј станал епископ на Лион.²⁸ И конечно, третиот сет на беседи (18-24) настанал на барање на четири монаси од Стоихадските острови близу Масилија.²⁹ Касијан, првите три монаси, Јовинијан, Минервиј и Леонтиј, ги фали заради нивните напори да живеат според двата обрасци на монашкиот живот, киновитскиот и

²⁶ O. Chadwick, op. cit., n. 161.

²⁷ Coll. Praef.

²⁸ Околу 441 год., види: Pricoco, L'isola dei santi, 44-46 i Rousseau, "Cassian: Monastery and World," 72-73.

²⁹ Денес познати како: Hyères, Ratonneau i Pomégue; види Vogüé, Les Règles des saints Pères, SC 297, p. 110 n. 59.

анакхоретскиот. Четвртиот монах, пак, Теодор, посебно го издвојува, затоа што тој веќе водел еден вистински киновитски живот во Галија. Првите три монаси нѝ се непознати, додека Теодор, налик на претходните личности, подоцна станува епископ на Фрејус, наследувајќи го Леонтиј (432-433 год.).³⁰

Од друга страна, историскиот аспект на овие имиња и наведени години укажува посредно и на Касијановата првобитна замисла да напише две различни дела, но на иста тема. Доколку ја земеме традиционалната година на поставувањето на Хоноратиј за епископ на Арл (426 год.), посредно можеме да заклучиме и кога Касијан ги напишал двете негови најголеми дела: *Правилата* и *Беседите на отците*. Хоноратиј сè уште е архимандрит на леринскиот киновит кога Касијан му се обраќа во вториот сет на Беседи,³¹ а веќе во третиот сет тој му се обраќа како на епископ.³² Јасно е дека Касијан третиот и завршен сет на беседи го комплетира и веројатно објавил најдоцна во втората половина на 426 година. Оттаму следи и мошне заснованата претпоставка дека тој ги пишува не само трите сета на беседи во мошне близок временски интервал, туку и неговите *Правила* - веројатно од 424 до 426 година.

И трето, би можеле да констатираме дека дури и беглиот поглед на Касијановите адресанти во неговите дела, како и на присутните говорници во неговите *Беседи*, освен нивниот неспорно импресивен карактер, убедливо укажува не само на нивната киновитска втемеленост, туку и на нивното очигледно анахоретско инклинирање. Речиси сите монаси, архимандрити, свештеници и епископи се повеќе од заинтересирани за традиционалниот источен монашки и

³⁰ Ibid., SC. 297. P. 256 n. 30.

³¹ Coll. 11., praef.

³² Coll. 18., praef.

отшелнички живот. Касијан, на што веќе укажавме, одговара на нивните конкретни барања да напише нешто повеќе за познатите египетски анахорети и затоа тој и ги дополнува десетте *Беседи на отците*, со две дополнителни изданија.

Уважувајќи ги сите искажани околности кои довеле до појавувањето на поголем број на Беседи (од првобитно предвидените десет) би можеле да се запрашаме: дали неговото останување и придржување до првобитниот план - прво да го изложи учењето наменето за киновитите во *Правилата* и да напише само десет најголеми *Беседи* на египетските отшелници, ќе овозможело сликата за неговото инклинирање кон анахоретскиот монашки живот да изгледа малку поурамнотежено? На тематски и квантитативен план, одговорот би бил, веројатно, да! Проценувајќи го неговото дело во целина, тоа навистина може да не наведе на заклучок дека Касијан имал еден неурамнотежен, пристрасен однос кон отшелничкиот начин на монашко живеење. Веројатно под влијание на доминантно анахоретската атмосфера која е толку очигледно присутна во *Беседите*, повеќемина истражувачи и заклучуваат дека Касијан речиси во секоја прилика го преферирал анахоретскиот монашки живот. Така, Џ. Лирој смета дека Касијан толку бил анахоретски вообличен што дури и во неговите *Правила* вклучил еден материјал (од 5 до 12 кн.) од мошне ограничена важност за киновитите, или во *Беседите*, еден друг материјал (од 1 до 10 беседа) кој бил *очигледно направен за анахоретите и само од индиректна важност за киновитите*.³³

Слично мисли и М. Олф. Галиар, иако во малку различен контекст. И според негово мислење Касијан не пропуштал ниту една прилика да им даде предност на анахоретите.³⁴ Со други зборови, тие

³³ Julien Leroy, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, p.167.

³⁴ M. Olphe Galiard, *Dict. Spirit.*, 7, 233.

сметаат дека Касијан, дури и додека пишува за киновитскиот, во мислите го носел исклучиво анахоретскиот монашки живот. Согледувајќи ги наведените анализи и заклучоци се стекнува еден општ впечаток дека Касијан пател од некаква "професионална деформација" и дека секоја монашка појава ја согледувал исклучиво во рамките на отшелништвото. Навистина, животниот пат на Касијан, за којшто веќе зборувавме во првиот дел од овој труд, согледан низ призмата на неговите кажувања во *Беседите на отците*, повеќе укажува на фактот дека тој стремел секогаш и исклучиво кон "највисокиот" облик на монашко живеење - анахоретскиот. Но исто така мораме да забележиме и дека оваа негова јасна приврзаност и љубов кон отшелништвото никогаш не била во целост ослободена од одредени рационални, или поточно реални проценки кои носеле во себе и мошне јасно изнесени критички согледувања.

И самиот Касијан во повеќе наврати сведочи дека неговата совест - како и совеста на неговиот брат во Христа, Герман - честопати била вознемирувана од присетувањето за даденото ветување на нивната прва киновитска заедница во Витлеем дека мошне брзо ќе се вратат, но тие (како што веќе спомнавме) се вратиле само еднаш и тоа на кратко.³⁵ Не е далеку од вистината и фактот дека неговиот монашки идеал бил длабоко заснован на анахоретските начела. Имено, тој не пропуштал ниту една прилика да го искаже своето воодушевување за овие *возвишени луѓе*,³⁶ или, како вели самиот Касијан, за овој *хор на светци и блескави ѕвезди кои лачат во ноќта на овој свет толку силно светло*.³⁷ Неговите речиси поетски описи на овие невообичаени луѓе

³⁵ Во првата глава веше зборувавме за овој нивен проблем, како и за беседата на авва Јован.

³⁶ Coll. 11, Praef.

³⁷ Coll. 3. 1.

оделе дури и до занимливите аналогии на нивниот живот со животот и блаженството на ангелите.³⁸

Па сепак, и покрај овие бројни и очигледни изливи на поетско воодушевување, можеме кај Касијан истовремено да забележиме и едно мошне реалистично согледување токму на оној "хор од светци и ангели". Истовремено мораме да признаеме и дека неговите опсервации за овие "возвишени луѓе", па и оние кои стремат да ги досегнат, најчесто се во целост ослободени од секој вид на идеализација и сентименталност. Ние токму од неговите списи и дознаваме дека самиот имал прилика да се соочи не само со "благодетите" на осаменичкиот живот, туку и со проблемите и, многу повеќе, опасностите кои ги донесувало самото отшелништвото. Тој често нè опоменува дека највисокото учење донесува и најголеми и најсуптилни (тешко забележливи) искушенија. Такви пак биле духовното превознесување и залудната слава кои, според него, повеќе можат да го унижат и обесчестат човекот во очите на Бога, отколку сè останато - често обезвредувајќи ги сите претходни напори и натчовечки подвизи на осамеништвото.³⁹ Инаку причината за ова спонтано создавање на илузии за нашата семоќ и духовно совршенство, според виспреното забележување на самиот Касијан, лежела во брзото прескокнување на една доблест која максимално можела да се развие токму во рамките на киновитот - доблеста на послушанието. Касијан не случајно нѝ соопштува дека самиот заплакал кога ја слушнал потресната пофалба на послушанието на авва Јован. Тој во таа прилика разочарано ќе констатира: *иако оваа доблест е мајка на сите други доблести и цврст темел на духовното здание, таа останува длабоко туѓа на нашиот*

³⁸ Coll. 19. 5.

³⁹ Coll. 19. 1.

живот.⁴⁰ И во една друга прилика Касијан повторно ќе констатира: *ние не сме целосно подготвени до крајот на нашиот живот да се покориме на киновитскиот живот. Но, што ли реков? Ние сме задоволни што воопшто сме го поднеле јаремот на послушанието, а веднаш итаме да влеземе во сомнителната и кобна слобода.*⁴¹

Но Касијан, како искусен духовен лекар, коренот на оваа негативна појава не го лоцирал само во длабочините на човечката природа која во речиси секоја прилика стреми да се ослободи од секоја напорна обврска, туку и во одредени надворешни историски околности на египетскиот монашки живот. Имено, тој ѝ соопштува нешто и за проблемите кои настанале како резултат токму на зголемениот интерес за отшелништвото во Египет, кој, според него, имал за последица едно пребрзо прескокнување токму на "мајката на сите доблести" - послушанието. Касијан сведочи за појавата на еден сосема нов вид на монаси кои мошне брзо го напуштале киновитското послушание и итале потполно неподготвени кон највисокиот облик на отшелничкото монашко учење во пустините на Египет.

Како вели Касијан: *но да се напуштат дотогашните навики и некогашните пороци, тоа не сакале ниту по една цена да го сторат. Не можејќи повеќе да го носат на своите плеќи товарот на понизноста и трпението и презирајќи да се потчинат на заповедите на постарите, тие заземаат одвоени самици со желба во нив да живеат осамено, како би, бидејќи никој и не ги нѝ поучувал, можеле да ги сметаат за трпеливи, пријатни и покорни. Но... не е доволно да се каже дека тие воопшто не ги ни исправиле сопствените мани, напротив, тие станале и полоши.*⁴²

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid. , 19, 2.

⁴² Coll. 18. 8.

Неговото психолошко портретирање на овие монаси "отшелници" не е само длабоко искрено, туку и изненадувачки потресно. *Тие остануваат, вели Касијан, секогаш нецелосни и во едниот и во другиот случај, секогаш ослабени и свиткани дури и при најслабиот здив на нивните чувства. Заедницата на братството и вознемиреноста која во нејзе ја чувствуваат предизвикува во нив панична нетрпеливост. Доколку и ја најдат својата посакувана самотија, тие не можат да ја поднесат бескрајната тишина кон која толку тежнееле. Но како? Тие не знаат дури и до која мера е осаменоста пожелна.*⁴³

И токму врз основа на овие негови согледувања изложени во *Беседите на отците*, сметаме дека многу појасно би можеле да ја реконструираме и неговата првобитна намера да даде (на време) едно "анахоретско" учење уште во неговите *Правила* (од 5 до 12 кн.). Што значи: причината за вклучувањето на еден анахоретски материјал (освен оние кои самиот ги наведува) - и тоа уште во неговите "киновитски" *Правила*, очигледно лежела во неговиот сосема оправдан страв од прескокнувањето на било која духовна фаза. Или, како прецизно констатира Е. Пишри: *една мошне јасна мисла се издвојува од оваа доктринарна целина: а тоа е дека анахоретскиот живот е добар, дури ивозможен само за душите исчистени од секој порок и зацелени.*⁴⁴

Точно е дека него го привлекувал отшелничкиот начин на живеење на оној "хор на ангели" кој е стално во мислите и во срцето со Бога, но Касијан е се чини истовремено потполно свесен и за скриените опасности на најсилното монашко учење. Така и самиот во повеќе наврати, искрено ќе признае дека го обземал вистински страв од

⁴³ Coll. 19. 10.

⁴⁴ E. Pichery, op. cit. , p. 55.

нивното учење и нивниот начин на живеење.⁴⁵ Иако овие негови искрени признанија се кажани во еден друг, пред сè, личен контекст, сепак, оправданоста на неговото стравување била дотолку поголема, затоа што тој во потполност бил свесен и за еден друг, "надворешен" аспект на опасноста која се криела во "зголемената популарност" на анахоретскиот живот во неговото време. Станува збор за опасноста која се протегала не само на индивидуален, туку и на оној колективен план - на план на пошироката монашка заедница. Имено, според дадените сведоштва на Касијан во *Беседите на отците*, "зголемената популарност" имала за последица првобитно дивата и ненаселена пустина за мошне кусо време да се претвори во една "питома" и "пренаселена пустина". Денот, во овие густо населени монашки заедници, наместо на Бога и молитвата, започнал неочекувано да се посветува на обзирното дочекување на бројните гости кои доаѓале од речиси сите страни на светот, но и од соседните, сега, многубројни отшелнички заедници. Тој сведочи за тоа како пустината одеднаш станала "тесна", а духовниот живот - на оние кои своевременно се одрекнале и побегнале од светот, паднал на најниски можни гранки, откако истиот "свет" нагрнал од сите страни и го претворил нивниот духовен живот во една бескрајна процесија на дочекувања и испраќања, како и непрекинатата грижа за храна и вода потребна за бројните гости.⁴⁶ Оваа "пустинска пренаселеност" продуцирала бројни неприлики и со другите монашки братства. Имено, го поттикнувало не само мошне честото взаимно посетување, туку и нивното меѓусебно натпреварување.⁴⁷

⁴⁵ Coll. 1, Praef.

⁴⁶ Coll. 19. 6.

⁴⁷ Coll. 19 5 i 6.

Во светло на киновитскиот живот каде секој монах имал секогаш одредено послушание - почнувајќи од обезбедувањето на храна и вода, па сè до дочекувањето и испраќањето на бројните патници намерници, анахоретскиот монах, според сведоштвото на Касијан, во дадените историски околности некако се нашол во инфериорна позиција. Анахоретот, за разлика од киновитскиот монах, морал сам да се грижи за секоја своја и туѓа потреба (во случај на посета), односно, не само да работи и да заработува за основните животни потреби, туку и да продава и да купува. Во дадената ситуација, отшелникот бил не само егзистенцијално, туку и духовно загрозен. Монахот пак во киновитот бил во материјална смисла растеретен и заштитен од останатите членови на заедницата, па следствено на тоа тој можел во духовна смисла само да напредува. Во оној момент кога исчезнала слободата на анахоретите која толку силно ја посакувале, во "истиот миг исчезнал и жарот на созерцанието," а со тек на времето завладеала распуштеност и древната строгост била заборавена, сведочи самиот Касијан.⁴⁸

Она што може уште на прв поглед да нè привлече кај Касијан, веројатно се неговите мошне реалистични проценки на секоја појава; почнувајќи од неговите пластични и често, духовити опсервации на човечката природа, па сè до неговите согледувања на одредени животни ситуации. Тој навистина секогаш делува и пишува "од внатре", од центарот на неговото битие. Оној човек, пак, кој дошол до "центарот" на своето битие, а чија мостра нè е токму Касијан, и кога би сакал не би можел да натежнува на било која страна и пристрасно да преферира било кој надворешен облик на една иста суштина, во овој случај - монашкиот живот. Како вели Стјуарт: *Касијан го обесхрабрува навредливото споредување на двете форми на монашкиот живот.*⁴⁹

⁴⁸ Coll. 19. 5 i 6.

⁴⁹ C. Stewart, op. cit. , p. 31.

Самиот Касијан, пак, оценувајќи и образложувајќи го едниот и другиот начин на монашко живеење, вели: *Сите призиви се добри, но тие не одговараат подеднакво на сите. Анахоретскиот живот е добар; но, не веруваме дека поради тоа тој одговара на сите, имено, многумина чувствуваат дека тој може да биде не само неполезен, туку и несрекен. Ние со право признаваме дека киновитското учење и грижата на братството се свети нешта и достоини за почитување; но, не мислиме на тоа колку треба во него и да се успее. Работата во болниците обилува со извонредни плодови, но не можат нему сите и без разлика да му се посветат, а на штета на нивното стремење.*⁵⁰

Истиот целосно реалистичен пристап кон двата основни монашки начини на живеење тој го искажува и во *Правилата*. Касијан вели: *бидејќи една би била целта (finis) на нашата религија, но различни се занимањата кои водат кон Бога, (quia licet unus religionis nostrae sit finis, professiones tamen diuersae quibus ad Deum tenditur.).*⁵¹

Оттаму, според Касијан, киновитскиот начин на живеење е некој вид на "основна школа",⁵² или можеби "гимназија" од каде се стремиме кон повисоките цели на анахоретскиот живот.⁵³ Тука се стекнува *името на Јаков*, совладувајќи ги плотските пороци, како би стигнале, низ созерцавањето на божествената чистота до славното име и, ако е дозволено да се каже, до достоинството на Израел.⁵⁴ Служејќи се пак со истата аналогија на Касијан, анахоретскиот живот би бил своевиден "факултет" кој понатаму би се надоградувал со духовните "магистерски" и "докторски студии". Дали се сите надарени да ги поминат овие фази на духовното школување? Како самиот Касијан

⁵⁰ Coll. 24, 8.

⁵¹ Inst. 5. 4. 3.

⁵² Coll. 18. 16.

⁵³ Coll. 18. 11.

⁵⁴ Coll. 1, Praef.

реално забележува: *ова совршенство е дарбина на мошне мал број на луѓе.*⁵⁵ Секое прескокнување на било која фаза, или "школа" на духовниот живот, според Касијан, би можело да нè одведе во духовна катастрофа. Тоа значи да ја промашиме крајната цел (finis) на монашкиот живот - кај него одредена како: созерцавање на Бога и Животот Вечен. Оттаму и не би можеле ни да замислиме дека Касијан пристрасно дава некаква предност на било кој облик на монашко живеење. Што значи: Касијан сигурно не го преферираше отшелништвото над киновитството.

Е. Пишри дури смета дека Касијан - веројатно според примерот на св. Василиј Велики, а чие монашко дело извесно го познавал - му дал предност на киновитскиот начин на живеење, а не на анахоретскиот. Аргументацијата на Пишри е следната. Кога Касијан дошол во Марсеј, тој запознал не мал број на западни отшелници,⁵⁶ но, се прашува Пишри, *дали тој нив им се придружил, или самиот основал некаква полуанахоретска заедница по угледот на оние во Египет...? Напротив, тој основал две киновитски куќи: една за монаси а друга за монахињи...меѓутоа, истовремено, тој се чувал безобзирно да раскине и со анахоретите во тој крај. Тоа не било во склад со неговиот темперамент. И инаку, бил премногу милосрден за да направи било каква принуда и мошне мудар. Уверен дека ја поседува вистинската монашка традиција и дека неговата мисија била да влијае на другите да ја прифатат, тој со никој не ќе се судри и ќе допушти самата доктрина да делува.*⁵⁷

Сепак, нашиот став, како што веќе кажавме (иако е можеби најблизок на ставот на Е. Пишри и К. Стјуарт) е дека Касијан во

⁵⁵ Coll. 3. 10.

⁵⁶ Како што наведовме во неговите непосредни посвети на *Беседите на отците*.

⁵⁷ E. Pichery, op. cit. , p. 56.

суштина не преферира ниту еден облик на монашко живеење. Впрочем, сметаме дека самата тематска и содржинска концепција присутна во овие две негови аскетски дела *Правилата на киновитите* и *Беседите на отците* претставува најсилно сведоштво за неговиот мошне урамнотежен став и пристап кон двата основни монашки обрасци на делување и живеење. Точно е дека тој намерно востановува одредени формални и концепциски разлики во неговите монашки дела, но точно е и дека се тие суштински поврзани (на што веќе укажавме) и дека во суштина изложуваат едно исто учење. Или, како вели Стјуарт, тие се *две страни на една иста пара*.⁵⁸ И тоа, повторно би нагласиле, не само на надворешен, туку и на внатрешен план. Во оваа смисла можеби најречито зборува и самиот наслов на неговото најобемно и најважно дело *Беседите на отците*. Затоа да го проследиме и ова негово дело низ призмата на неколку поважни книжевни аспекти.

4) COLLATIONES PATRUM (БЕСЕДИ НА ОТЦИТЕ)

Претпоставуваме дека Касијан, не само од формално-концепциски, туку и од некои подлабоки содржински причини, не случајно го избрал терминот "*collationes*" (како и терминот "*instituta* ") за означување на неговите *Беседи на отците*. Имено, основното значење на именката *collatio* - која потекнува од сложениот неправилен глагол *conferre* (од *cum* - *ferro*) - е да значи едно заедничко носење, здружување и собирање, било на неживи предмети - како што се парите и тоа во

⁵⁸ C. Stewart, op. cit., p. 31.

облик на прилог или на принос,⁵⁹ било на лица. Како технички термин во книжевна смисла тој означува и некакво споредување во говорот и мошне е близок на техничкиот термин во философијата применуван за означување на аналогијата.

Налик на неговиот избор на терминот "instituta" за означување на неговото прво дело и терминот "collatio" има исто така мошне широк спектар на значење. Касијан веројатно се определил токму за овој термин затоа што истиот носел во себе и една згодна можност да ја означи истовремено содржината и книжевниот облик на ова негово дело. Гледан во целина, книжевниот облик на ова негово дело суштински се разликува од книжевниот облик на *Правилата*.

Правилата се повеќе дизајнирани како една учена расправа која директно не воведува во еден веќе етаблиран источен монашко-киновитски, а во извесни назнаки (за што веќе зборувавме) и анахоретски живот. Неговото излагање во *Правилата* секогаш тече - како и во секоја учена расправа - на еден добро познат, очекуван и помалку едноличен (но не и здодевен) начин. Темите и проблемите се отвараат, разгледуваат и докажуваат како своевидно учено предавање. Тие имаат свој почеток, средина и крај. За разлика од *Правилата*, во *Беседите на отците* темите и проблемите се отвораат и разгледуваат најчесто дијалошки: низ една жива конверзација и консултација на собеседниците. Иако се и *Беседите на отците* во суштина една учена расправа, сепак тие го подражаваат живиот говор. Самиот, пак, жив говор, кој по себе обезбедува една животна атмосфера, постепено не воведува во речиси интимен однос со реалниот живот на египетските монаси. Всушност, неговите *Беседи на отците* на формален и книжевен

⁵⁹ Во оваа смисла Касијан и го употребува терминот conlatio во Inst. 7. 17 1-3; 10. 8. 3; Coll. 1. 20. 6, кога зборува за "собирањето" на парите спомнати од Павле во Посланието до Римјаните (15. 26) .

план се востановени како еден класичен дијалог кој е познат во класичната книжевност уште и под терминот "erotapokriseis", што значи - дијалогот треба да содржи одредено прашање на кој би му соодветсвувал одреден одговор. Овој книжевен облик во суштина почива на Сократовиот еротематички метод користен во неговото заедничко (низ прашање и одговор) доаѓање до вистината, односно, во неговото усмено поучување. Како книжевен облик бил користен уште во дијалозите на Платон, во нешто видоизменет облик во дијалозите на Кикерон, но и подоцна, од Сулпикиј Север во неговата презентација на египетското монаштво.

Касијан несомнено имал прилика да се запознае со овие дела, за што веќе зборувавме во делот кој се занимаваше со неговите извори. Налик на овие автори и дела и во *Беседите на отците* постои прецизно востановена регулација на сцената. Од една страна обично се наоѓаат Герман и Касијан кои ја отвараат темата поставувајќи одредени прашања,⁶⁰ повремено учествувајќи и со некои дополнителни прашања или забелешки (особено Герман). Од друга страна, еден постар монах, со титула на авва (учител), старец, или без, обично одговара низ односна беседа, додека Касијан е нараторот. На оваа конверзација понекогаш присуствува и една група на помлади искушеници и монаси, која директно не учествува во дискусијата. Со исклучок на 15-та, а во извесна смисла и 12-та и 22-та беседа - која не се отвора со помош на поставените прашања ниту од страна на Герман ниту од страна на Касијан - речиси сите 24 *Беседи* имаат слична сценска регулација.

Всушност беседите најчесто започнуваат со поставување на еден одреден проблем или заедничко прашање на Герман и Касијан (во Coll. 1-7, 10-11, 14, 16, 18-19, 21, 23-24),⁶¹ за подоцна Герман да го преземе

⁶⁰ Сè на сè, Герман поставува седумдесет прашања во *Беседите на Отците*..

⁶¹ Вкупно шеснаесет *Беседи* започнуваат на овој начин.

водењето на дискусијата со поставување на дополнителни прашања. Инаку само Герман отвора и води во целост три беседи (Coll. 8, 13, 20).

Сепак, постојат и извесни варирања и отстапувања од вообичаеното сценско регулирање на неговите дијалози. Понекогаш *Беседите* имаат еден кус вовед, или куса воведна регулација на сцената во која монахот-беседник доаѓа подоцна - такви се: 6-та беседа која започнува со приказната за убиените монаси од страна на номадите во Палестина; 10-та беседа која започнува со антропоморфитската контроверза и 21-та беседа со говорот за непорочноста. Три беседи имаат и свои предговори (1, 11, 18) бидејќи, како што веќе кажавме, Касијан (покрај основните 10 беседи) продуцирал уште две дополнителни изданија на *Беседите на отците*. И конечно, само во еден случај *Беседите* се отвораат низ дијалог воден меѓу Касијан и Герман на којшто подоцна му се придружува главниот монах-говорник (17-та беседа).

Вообичаена схема е значи во ова негово дело еден постар монах да биде беседникот, Герман собеседникот, една група на помлади монаси да има улога на слушател, те. "публика", а Јован Касијан да биде нараторот. Сите "активни" и "пасивни" учесници во овие "собеседења" заеднички доаѓаат до одредени теми и проблеми, заеднички се консултираат и заеднички ги решаваат. Оттаму е многу појасна неговата определба за терминот **collatio**. Речиси сите искажани значења би можеле да ги забележиме во неговите *Беседи*. Почнувајќи од заедничкото носење (во дадениов случај) на една тема, па собирањето на неколку лица на едно место (каде обично се започнувало со една дискусија) кои даваат одреден прилог во расветлувањето на одреден проблем, па сè до бројните аналогизирања

на одредени животни ситуации како на говорниците, така и на темите.

Касијан очигледно го употребува терминот *collationes* во три контекста:

1. Во една поширока социјална смисла, те. во смисла на едно заедничарење низ кое во жива дискусија и консултирање се доаѓа до вистината.⁶²
2. Во еден не толку очигледен, но веројатно кај него присутен теолошки контекст каде заедницата зазема⁶³ највисоко место изедначувајќи се на догматски план со Пресвета Троица (Отецот, Синот и Светиот Дух), односно со Првата Заедница, која е самата и патот (методот) и вистината и животот (целта). Налик на неговото книжевно дело.
3. И конечно во книжевна смисла за означување на еротематскиот книжевен облик: дијалогот.

Оттаму и *Беседите на отците*, односно, *Collationes patrum*, би можеле со право да ги преведеме и како: *Заедничарење*, *Разговори*, *Дијалози* и *Собеседувања на отците*. Сепак, согледувајќи го ова негово дело во целина можеме да забележиме дека дадените одговори на различните монаси заземаат неспоредливо поголем дел од поставените прашања. Во извесна смисла дијалогскиот облик користен во неговите *Беседи на отците* можеби е најблизок на оној кој веќе го користел Кикерон во неговите дела. И кај Кикерон можеме да забележиме дека беседата на главниот говорник повеќе преовладува отколку прашањата или забелешките на собеседниците. Оттаму и сметаме дека можеби најадекватен превод на ова негово дело би бил оној кој и досега го користевме: *Беседи на отците*. Се разбира, имајќи ја секогаш во предвид претходно наведената аргументација во врска со семантичкиот спектар на овој термин мораме истовремено јасно да ја носиме свеста и

⁶² Inst. 5. 29, 5. 31, 12. 27; Coll. 2. 5. 2, 2. 15. 3, 16. 2

⁶³ И не само кај него туку и воопшто во христијанската мисла

за фактот дека неговите *Беседи* никогаш не би можеле да ги посматраме само како обични беседи на египетските отци, односно, како нивни учени предавања кои биле едноставно забележани од страна на Касијан. Тие се објективно секогаш многу повеќе од тоа. Дури и на ниво на обична презентација на самите беседи. Кога овие беседи навистина би биле само еден дословен запис презентиран од страна на Касијан, повторно не би можеле со сигурност да тврдиме во колкава мерка египетските монаси го искажувале своето мислење, а во колкава мерка мислењето на Касијан. Нешто налик на воспоставениот и не секогаш јасен однос меѓу ставовите и мислата на Платон искажани во неговите дијалози и мислата на неговиот учител (авва) Сократ.

Од тие причини сметаме дека треба да останеме и понатаму отворени за сите други семантички можности на дадениот наслов од страна на Касијан. И дотолку повеќе што самиот термин *collationes* во своето основно значење на "заедничко носење и собирање" во целост одговара дури и на план на адекватното означување на содржинската и тематска сплетеност на *Беседите на отците* во една единствена целина. Што значи: од една страна, на план на тематската и содржинска меѓузависност на трите сета на беседи како одвоени целини, а од друга страна, на секоја беседа поединечно.

Имено, првиот сет на беседи (од 1-та до 10-та) - иако очигледно сочинет од различни теми - би можеле да го посматраме и како една содржинска целина. Со други зборови, повторно имаме едно "заедничко собирање и носење на темите" на едно место и во едно дело. Касијан, веројатно не случајно, го отвора ова негово дело со беседите на Мојсиј во кои се зборува за конечната цел на монашкиот живот (1-та беседа) и потребата од развивање на доблестите на трезвеноста и претпазливоста на монахот (2-та беседа), а го завршува

со беседите на Исак за облиците, видовите на молитвите, (9-та беседа) како и со беседата за највисокиот облик на молење: непрекинатата молитва (10-та беседа). Обата пара на беседи (на почетокот и на крајот) зборуваат за крајната цел на монашкиот живот која почива на монашките начела какви што се послушанието, искреноста, чистотата на срцето (1-та беседа) и непрекинатата молитва (9-та и 10-та беседа), како и предусловите за постигнување на истата цел: "монашката трезвеност и проникливост" (2-та беседа). Помеѓу овие два пара на беседи стојат сите останати беседи (од 3-та до 8-та) кои во целина се занимаваат со анализирањето на сите можни видови на тешкотии кои се испречуваат пред монахот на патот кон опишаната монашка цел. Така, Даниел зборува за духовната борба (во 4-та беседа); Сарапион за 8-те основни страсти на душата (во 5-та беседа, што е своевидно продлабочување на истото учење изложено во Правилата од 5-та до 12-та книга); Теодор (во 6-та беседа) и Серенус (во 7-та беседа) за искушенијата. И повторно Серенус за демоните (во 8-та беседа) - во контекст на разновидните искушенија и објективни препреки кои се поставуваат на патот кон совршенството. Беседата, пак, на Пафнутиј (3-та), на некој начин претставува вовед во сите останати (од 4-та до 8-та) затоа што истата зборува за нужните монашки одрекувања според степенот на посветеност, односно, за средствата на постигнувањето на монашката цел - оттаму и за сите проблеми и искушенија кои стојат на патот до самата цел.

Вториот сет на беседи (од 11-та до 17-та беседа), како вели самиот Касијан во предговорот на 11-та беседа: *ќе го надополни она што моите претходни мали, нејасни и непотполни дела можеле да понудат нешто на планот на совршенството...*⁶⁴ Првите три беседи на

⁶⁴ Coll. 11, Praef.

Хаеремон (од 11-та до 13-та) повторно ја скицираат, како вели Стјуарт *монашката траекторија низ нејзините различни стадиуми*.⁶⁵

Во нив станува збор за патот на монашкото совршенство, непорочноста,⁶⁶ трпението, истрајноста, љубовта, како и односот меѓу милоста Божија и слободната волја на човекот. Во извесна смисла овие три беседи тематски се надоврзуваат на антрополошките теми поврзани со проблемот на слободната волја на човекот кои биле веќе отворени во првиот сет на беседите (6-та и 7-та беседа). Следните две беседи на Нестерос (14-та и 15-та) го разгледуваат односот на степените на духовното напредување на монахот и можноста за вистинско толкување на Светото Писмо. Акцентот во нив е ставен повеќе на доблестите какви што се трпението и послушанието, отколку на самиот интелектуален капацитет на толкувачот на Светото Писмо (14-та Беседа), или, неговите чудесни моќи (15-та беседа). Во извесна смисла тие се надоврзуваат на 8-та беседа на Серенус каде се зборува за толкувањето на Светото Писмо, но во еден поинаков контекст. Последните две беседи (16-та и 17-та) на Јосиф исто така ги опфаќаат темите во врска со љубовта и трпението изложени во почетните три беседи на овој сет (11-та, 12-та и 13-та). Но истите општи теми тука се разгледуваат повеќе низ призмата на неговиот сопствен живот и конкретните животни ситуации низ кои тој минувал.

Цврстото и долгогодишно пријателство помеѓу Касијан и Герман несомнено било вградено во темелот на големата тема за вистинското пријателство (во 16-та) каде се зборува и за љубовта и за трпението, но и за нетрпението и гневот како негова најсилна препрека. Во 17-та беседа се отвораат прашањата за односот меѓу нашите намери и дела,

⁶⁵ C. Stewart, op. cit. p. 33.

⁶⁶ Според К. Стјуарт, непорочноста за Касијан претставува една метафора за монашкото совршенство (op. cit. cap. 4).

исполнувањето и неисполнувањето на дадените ветувања, лагата и вистината, користа и штетата за духовниот живот. И овие теми се разгледуваат низ призмата на конкретната животна ситуација на Касијан и Герман поврзана со неисполнувањето на нивното некогашно свечено ветување дека ќе се вратат во киновитот во Витлеем. И 16-та и 17-та беседа носат еден личен и длабоко интимен печат.

И третиот сет на беседи (од 18-та до 24-та) претставува една содржинска целина. Почетната беседа на Пиамон (18-та) и онаа на Јован (19-та) во суштина на посреден начин повторно ги отвораат прашањата за целта на монашкиот живот,⁶⁷ но сега повеќе низ призмата на една монашка таксономија. Во нив тематски се опфатени описите на трите видови на монаси (18-та беседа), како и двата основни типа на монашко живеење: анахоретскиот и киновитскиот (19-та беседа). Скриените опасности кои демнат на патот кон монашкото усовршување ги отвораат исто така темите за страстите и осамеништвото (19-та), но и проблемите кои настануваат како резултат на едно изедначување, или неразликување на позитивниот стремеж кон непорочноста и негативната, те. длабоко нереална желба за постигнување на некаква лична безгрешност (20-та беседа на Пинуфиј). И беседите на Теонас (од 21-та до 23-та) ги рекапитулираат претходно изнесените проблеми во врска со нереалните желби на монасите да останат или станат безгрешни, притоа опфаќајќи ги и темите во врска со непорочноста и милоста Божија, но и преумлението, постенењето, сексуалното воздржување.

Во извесна смисла овие беседи претставуваат и своевидна рекапитулација на темите отворени уште во 6-та, 11-та, 12-та и 13-та беседа, во врска со непорочноста, слободната волја на човекот и

⁶⁷ Впрочем, како и почетните беседи на претходните два сета.

милоста Божија. И конечно, 24-та беседа на Аврам претставува еден завршен тематски котрапункт кој балансира, од една страна, помеѓу широката тема за монашките дисциплини (кои воопшто имаат секогаш една тенденција кон некаво одрекување и одвојување) и, од друга страна, најблагородната тема за љубовта кон другите (која во суштина зборува за прифаќањето и спојувањето). Со други зборови, кажано на еден "фромовски начин", едната тема би била поврзана со проблемот на човековата слобода "од", додека другата тема, со проблемот на човековата слобода "за".

ПЛАНОТ И СТРУКТУРАТА НА ДОГМАТСКО - ПОЛЕМИЧКОТО ДЕЛО:

DE INCARNATIONE DOMINI

Наспроти на двете негови први дела стои неговото трето и последно дело, *De incarnatione Domini*, кое е напишано, како што веќе забележавме, на "барање" на архиѓаконот Леон (=Лав, подоцна и Папа Римски 440-461) и кое се разликува во однос на претходните во многу нешта. На прво место можеби на план на мотивираноста.¹ Имено, барањето на Леон, иако не го поседуваме во запишана форма, како што веќе укажавме во првата глава на оваа студија и во поглавјето за изворите од оваа глава, се чини повеќе било заповед, па и вистински "налог", отколку пријателска молба. Од друга страна, иако Касијан му се обраќа на Леона мошне топло - со зборовите: *Мој Леоне, љубен и високопочитуван пријателе мој (Mi Leo, ueneranda ac suscipienda caritas tua)*; а сè чини, не штеди и други пофални изрази: *украс си на римската Црква и божествената служба (Romanae ecclesiae ac divini ministerii decus)*² - истовремено како да не пропушта прилика во истиот предговор на *Воплотувањето* да забележи и во извесна смисла, пожали, како тој мора да постапува според неговите "налози". Касијан небаре ги користи сите можни глаголи во латинскиот јазик кои значат "се покорувам", а притоа, без ниеден јасен предзнак кој би го навестил и она очекувано "доброволно". Тој вели: *се покорувам на уверувањето твое, се покорувам на заповедта (pareo obsecrationi tuae, pareo iussioni)*.³ Или на друго место: *...се чини дека сум од тебе присилен (...a te esse*

¹ De Inc. Praef.

² Ibid. , 1.

compellor).⁴ Единствено на едно место Касијан навестува некакава "доброволност" во прифаќањето на оваа задача. Тој како да си објаснува на себеси зошто не може да го одбие "барањето" на Леон па вели: *а најповеќе затоа што заедно со тебе, тоа љубовта на мојот Господ Исус Христос од мене го бара, која истото и тебе ти го заповеда (maxime quia id tecum amor Iesu Christi domini mei praecipit, qui hoc ipsum etiam in te iubet).*⁵

Се чини дека онолку колку што Касијан бил бескрајно воодушевен од предлогот на Кастор да напише нешто за обичаите на монасите од Исток, како да бил исто толку и разочаран што мора воопшто нешто да пишува што би било упатено против некого. Претпоставуваме дека секој налог, благ или строг, па дури и упатен од страна на пријател, суштински не може никогаш да мотивира во целост. На оваа, повеќе наметната задача, Касијан очигледно и се предава мошне одговорно, но не и "со задоволство". Иако, веројатно оправдано, претпоставуваме дека имал поголем степен на слобода во изборот на "стратегијата" на образлагањето на проблемот, основната, би рекле "слаба мотивираност за постоењето на ова дело" резултирала во едно помалку "бледо" и "анемично" дело. И оценките на повеќето истражувачи претежно го застапуваат истото мислење. Така, К. Стјуарт вели: *доколку Востановувањата и Беседите биле изгубени и Касијана го проценуваме единствено врз основа на оваа расправа, тој би можел да биде напуштен како второкласен теолог. Но да се проценува Воплотувањето само на доктринарна основа значи да се промаши она што се кажува за Касијановиот монашки живот.*⁶

³ Ibid. , 3, 11.

⁴ Ibid. , 2.

⁵ Ibid. , 4.

⁶ C. Stewart, op. cit. , p. 23.

И навистина, иако ова негово дело ги поседува сите пожелни книжевни елементи, односно, структурно е добро засновано и мислата негова релативно јасно тече од почетокот до крајот на списот, сепак, тоа може во извесна смисла да остави не толку јак впечаток.

Формално гледано, тоа поседува седум глави, или "книги". Во првата глава - за која сметаме дека е клучна за разбирањето на целото дело, тој воспоставува некакви врски со пелагијанизмот на јеромонахот Лепориј од Галија и проблематичната христологија на патријархот Несториј.⁷ Овој чуден, или можеби, како смета К. Стјуарт, "спореден спој" меѓу пелагијанизмот и несторијанизмот можел да настане како резултат на фактот што Пелагиевите ученици, Јулијан од Екланим и Целестиј, сакале да побегнат во Константинопол, а Несториј, пак, во своето писмо, во кое го негирал терминот *Theotokos*, за себе го барал како засолниште Рим.⁸ Друга претпоставка на Стјуарт е дека Касијан го искористил примерот на Лепориј за да се потврдат неговите анти-пелагијански погледи во Рим кои биле доведени во прашање после индиректните спорења меѓу бл. Августин и него.⁹ И Аман, како и Стјуарт, размислува за овој "чуден спој" кај Касијан. Тој смета дека Касијановата преосетливост по прашањето кое него лично го тиштело - пелагијанизмот - го одвела него во некакви слободни интерпретации за тоа што тој мислел дека било учењето на Лепориј.¹⁰

Точно е дека самиот Касијан вели за Лепориј дека тој бил *од нас опоменат, а од Бога поправен (a nobis admonitus, a deo emendatus)*.¹¹ Но дали Касијан овде зборува во множина мислејќи на себе и на епископот на Галија, посебно на Марсеј, кој го опоменал Лепориј во врска со

⁷ De Inc. 1. 2. 4 - 3. 6.

⁸ C. Stewart, op. cit., p. 22; Инаку Стјуарт овде се служи со претпоставката на Аман, изложена во "Nestorius", стр. 98-99.

⁹ Ibid.

¹⁰ E. Amann, *L' affaire Nestorius vue de Rome*, pt. 2, pp. 228-230.

¹¹ De Inc. 1. 4. 2.

неговите проблематични ставови, како смета Стјуарт,¹² или множината се однесувала на заедничкиот човечки напор да се наведе Лепориј да го промени својот став,¹³ сметаме дека е помалку важно. За нас е овде далеку поважно тоа што Касијан сведочи дека тој воопшто учествувал во неговото враќање кон ортодоксноста. Всушност, сметаме дека смислата на овој, не само за Стјуарт туку и за повеќето истражувачи, "спореден спој", на несторијанизмот и пелагијанизмот е токму во фактот што Касијан се повикува на едно скорешно позитивно обраќање на вистинскиот пат на еден монах во срцето на Галија.¹⁴

Наведените причини на Стјуарт за овој "неочекуван" спој веројатно имаат своја основа, но се чини дека овде централно место заземала надешта на Касијан дека и Несториј исто како и Лепориј "ќе биде од него опоменат", а во крајна линија можеби и "од Бога поправен" и вратен на вистинскиот пат. Дека настанатиот проблем можеби ќе се реши на еден позитивен начин како во случајот со Лепориј. Сметаме дека е тој вистински и повеќе загрижен за судбината на Несториј, отколку за својата, не само според Стјуарт, објективно разнишана позиција во Галија и Рим после судирот со Августин. Тој во извесна смисла како да се препорачува себеси во "наметнатата" мисија за враќањето на еден патријарх кон православието. Од друга страна тој пристапува на проблемот и потполно христијански: со вера и надеж дека проблемот можеби и ќе се реши. Сметаме дека тоа би бил и посредниот одговор на прашањето зошто воопшто бил "замолен" од највисокиот авторитет во Рим токму монахот Касијан, а не некој друг, да учествува во решавањето на оваа мошне деликатна, сè чини, не само доктринарна, туку и дипломатска мисија.

¹² C. Stewart., op. cit. p. 22, n. 208.

¹³ Исто според Стјуарт, op. cit., p.22, n.211.

¹⁴ De Inc. 1. 2. 4 - 3. 6.

Веројатно неговото познавање на грчкиот јазик го препорачувало него во оваа мисија, како смета О. Чедвик,¹⁵ или можеби уште повеќе неговата блискост со Црквата во Константинопол, како сметаат Кодина и Бран.¹⁶ Можеби и неговата најсилна препорака за оваа мисија била блискоста на Касијан со св. Јован Златоуст. Познато е дека тој бил негов омилен ученик. Во секој случај, извесно е дека воопшто сите наведени елементи придонеле конечниот избор да падне токму на Касијан. Но, исто така, сметаме дека негова најсилна препорака биле токму неговите, како самиот Касијан вели: *веќе одамна напишани дела:*¹⁷ *Беседите и Правилата*. Имено, речиси сите доктринарни прашања веќе биле темелно разгледани токму во овие две негови дела - и тоа на еден мошне убедлив начин, низ практичната монашка доктрина. Како што веќе нагласивме, Касијан на ортодоксната доктрина никогаш не и пристапувал од надвор, туку искусствено ја "согледувал", или "созерцавал" од внатре. Касијан својата доктрина ја живеел. Што можело да биде негова поголема препорака од овој факт?

Другиот аспект за ова негово "чудно раширување" на врските меѓу пелагијанизмот и несторијанизмот има и една историска димензија. Можеме да претпоставиме дека Касијан, кога се спремал да го напише *Воплотувањето*, имал сигурно пред себе доставени документи за спорните прашања што требало да ги разгледува. Мошне е извесно дека *Воплотувањето* го пишувал во 429 година, а најдоцна во раната 430 год. , затоа што тој сè уште го нарекува Несториј епископ, а познато е дека веќе во август истата 430 год. Римскиот Синод под раководство на папата Целестин го осудил и расчинил Несториј. Точно

¹⁵ O. Chadwick, op. cit. , p. 142.

¹⁶ Codina, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, 126; Brand, *Le De Incarnatione Domini* de Jean Cassian, str. 55.

¹⁷ De Inc. praef.

е дека најактуелниот и горлив проблем во Црквата на Запад и на Исток во тоа време бил несторијанизмот, но претходната деценија била сигурно во знакот на пелагијанизмот. Оттаму и сметаме дека оваа, како се смета "споредна врска" меѓу несторијанизмот и пелагијанизмот во делото на Касијан е сè друго само не: "споредна", "чудна", "невообичаена", "нејасна" и најмалку "случајна", или "по негова слободна волја", односно, дека била резултат на неговата лична засегнатост од пелагијанизмот, како сметал Аман.

Во прилог на изнесениот став зборува и фактот што соборот на Римскиот Синод временски му претходел на Третиот Вселенски Собор свикан на Исток во Ефес во 431 година, а на кој биле осудени, најверојатно "не случајно", учењата и на англискиот монах Пелагиј и на патријархот константинополски Несториј. Затоа, коинцидирањето на овие факти со Касијановото "занимливо, но не баш најјасно" раширување на врските меѓу двете еретички учења во неговата прва глава на *Воплотувањето*, сметаме дека е доволно јасно. Касијан очигледно бил дел од пошироката кампања која била усмерена не само против Несториј туку и против Пелагиј.

Од втората до петата книга Касијан ја образлага полната божественост на Христос повикувајќи се на Светото Писмо. Исто така, на сите можни начини се обидува да објасни зошто е примерено да се употребува терминот Theotokos (Богородица) за мајката на Исус Христос, најчесто аргументирајќи ги своите ставови со изводи од Светото Писмо. Иако на крајот од книгата ги спомнува светите отци на Запад и Исток,¹⁸ меѓу кои и св. Јован Златоуст, можеме да претпоставиме и тоа со доста голем степен на извесност, дека токму неговиот учител "на коишто сè му должел" е всушност вистинската

¹⁸ За ова веќе зборувавме во делот за книжевните извори на делото на Касијан.

внатрешна инспирација не само на овие изводи од 2-5 книга, туку и на целото *Воплотување*. Особено во светлото на фактот што токму Златоуст е заслужен за воведувањето на терминот Theotokos во поширока употреба во христијанскиот свет. Така, ако го поврземе фактот дека Несториј, како што веќе кажавме, се устремил да го негира токму овој термин, се чини дека нема нешто поприродно од барањето на високиот црковен авторитет во Рим токму Касијан, односно, живиот ученик да го одбрани делото на неговиот, во тоа време, веќе покоен учител, св. Јован Златоуст. Затоа, сметаме дека е тоа уште едно, не само природно, туку и мошне логично објаснување на прашањето зошто токму Касијан бил избран не само да се придружи, туку и да заземе едно од водечките места во оваа кампања.

Во шестата книга главно место зазема антиохиската вероисповед како мостра за едно вистинско ортодоксно учење. Тој всушност ги контрастирал личностите и учењата на Несториј и Златоуст кои, иако имале заедничка теоретска појдовна точка во Антиохија, сепак дошле до различни учења, односно, едното се покажало како погрешно, а другото како сосема ортодоксно. Во начело и шестата и седмата книга ги сведуваат сите претходно изнесени докази за конечно да бидат поткрепени, како што веќе кажавме, со неприкосновениот авторитет на сите свети отци ширум христијанството.

Кои факти би можеле да ги издвоиме во проценувањето на ова негово дело. Касијан е повикан да се придружи на еден заеднички напад на еретичкото учење на патријархот Несториј. Неговите веќе напишани дела и близината со константинополската црква, а особено со делото и учењето на неговиот славен учител и светител, Златоуст, веројатно биле негова најсилна препорака за оваа мошне деликатна мисија. Ова дело има сосема јасен поднаслов: **Contra Nestorium**.

Касијан, кој секогаш монашки се држел на страна и очигледно не бил љубител на некакви колективни "хајки" - на кои и самиот бил често жртва - како да бил помалку затекнат и недоволно спремен да одговори на оваа, во тоа време, актуелна задача на христијанската Црква во целина. Тој очигледно бил распнат меѓу должноста и љубовта кон осамеништвото. Самиот Касијан веројатно не случајно го започнал неговото дело со следните зборови: *кога ги завршив книгите на Духовните Беседи, според заслугата која би се состоела повеќе во изразената мисла отколку во мојот безначителен јазик, бидејќи мојот груб израз не бил рамен на длабоките мисли на светите мажи, јас бев размислувал и речиси бев одлучен да се сместам во прибежиштето на тишината, бидејќи бев посрамен од изложеноста на моето незнаење....*¹⁹

За разлика од Стјуарт кој смета дека ова бил еден *должен израз на жалење што тој бил повикан вон прибежиштето на тишината*,²⁰ веруваме дека тоа не бил некаков негов конвенционален, туку вистински израз на жалење. Пристаништето или "прибежиштето на тишината" (*portu silentii*) сигурно не можело да биде обичен израз за Касијан. Имено, во монашката терминологија, освен за означување на непосредното монашко место за подвижување (манастирот, пустината, келијата) овој израз бил всушност една метафора за самото "подрачје на Бога".²¹ Можеби "должниот израз на жалење" повеќе би одговарал на неговите поплаки дека "мислел да се засолни во сигурното пристаниште на тишината затоа што пишуval на еден непримерен и груб начин за светите мажи". Се разбира, под услов да не го гледаме Касијан како монах кој навистина бил "очаен", не само поради

¹⁹ (= *absolutus dudum collationum spiritualium libellis sensu magis quam sermone insignibus, quia alto sanctorum uirorum sensui sermo nostrae inperitiae impar fuit, cogitaram et propemodum constitueram post illum proditae inscientiae pudorem ita me in portu silentii collocare...*), De Inc. 1.

²⁰ C. Stewart, op. cit., p. 23.

²¹ За ова "прибежиште" секако повеќе ќе зборуваме во третиот антрополошки дел од овој труд.

сопствената изложеност пред "очите на јавноста", туку и поради сомнителниот квалитет на неговото книжевно дело. И ако за *Беседите* и за *Востановувањата* тој сметал дека едвај ги исполнувал условите за неговата компетентност, би можеле само да претпоставиме што мислел за *Воплотувањето*, каде уште помалку можел да се почувствува на некаков "свој терен". Неговиот терен бил очиледно секогаш оној кој гравитирал кон "подрачјето на тишината". За разлика од неговите први две дела, овде е Касијан всушност принуден и да напаѓа и да докажува и да брани и да се наметнува. Токму такво е и ова негово дело - полемичко.

Па сепак, некои истражувачи како да отишле малку подалеку во потенцирањето на оваа несомнена полемичка линија на *Воплотувањето*. Така Емил Аман извлекува мошне "занимливи" заклучоци во врска со полемичноста на Касијан, па дословно вели: *полемичкиот дел - леле, полемика има насекаде - е комплетно расипан од фактот што Касијан не бил загрижен да ја реконструира мислата на авторот која има намера да ја побие... Тој се оградува од еден фантом и сите негови размислувања, или речиси сите, одат кон ништо.*²²

Во првиот дел од оваа глава го изнесовме ставот дека методолошки е коректно еден автор секогаш да го согледуваме во контекстот на вредносните и естетски критериуми на неговото сопствено време. Но сега би го дополниле истиот став и со уште една методолошка претпоставка: авторот можеби треба понекогаш да биде согледуван и од неговите сопствени вредносни и естетски критериуми. Нужноста од ова дополнително допрецизирање на нашиот основен методолошки став сметаме дека е повеќе од јасна. Доколку го проценуваме делото на Касијан низ призмата на современите научни

²² E. Amann, *L' affaire Nestorius vue de Rome*, pt. 2, pp. 237- 238.

критериуми, тогаш нашите заклучоци ќе бидат: "леле, недоразбирање има насекаде". А веројатно ќе бидеме и со право огорчени на авторот од кој сме очекувале "да полемизира" и тоа "аргументирано", бездруго, на еден современ начин, притоа, потполно несвесни дека проблемот лежи во фактот што ние очекуваме од еден автор од V век да ги уважува и следи нашите правила за изложување и аргументирање на еден проблем. Бездруго, пристапувајќи на овој начин, речиси е извесно дека нужно ќе дојдеме до некакви изневерени очекувања. И навистина, Касијан "не е многу загрижен" да ја образложи мислата на својот противник. Тој дури не го спомнува никогаш ни својот "противник" Несториј по име. Со други зборови, Касијан многу работи не ги изложува затоа што смета дека тие се "подразбираат" и дека им се потполно јасни на неговите читатели. Можеби е тоа и основната слабост на овој негов текст. Друго прашање е зошто Касијан го одбрал овој, од наша перспектива, "погрешен" методолошки пристап. Стјуарт смета дека *маните на текстот можат да бидат припишани на неговата старост и веројатно слабото здравје и, затоа што во тоа време тој мора да имал најмалку најмалку 65 год., а веројатно и поблиску до 70, за тоа време едно далеку поодминато животно доба отколку што е сега.*²³

Апологијата на Стјуарт е веројатно добронамерна. Природните фактори, како што се староста и болеста, извесно можат да влијаат на нашите дела и постапки, но бездруго, не можат пресудно да го одредат едно дело. Затоа сметаме дека пресудна улога во конечното вообличување на ова негово дело имала неговата внатрешна слаба мотивираност. Како што веќе кажавме, Касијан во ова негово дело бил во суштина принуден да работи сè она од што тој упорно се дистанцирал во текот на целиот негов живот. Истовремено, тоа не

²³ C. Stewart, op. cit. , p. 24.

значи дека Касијан избегнувал да се соочи со дилемите на неговата средина и време. Како забележува К. Стјуарт, и тоа потполно исправно, *тој не ја презрел оваа задача како невредна за еден монах*.²⁴ Напротив, Касијан го гледаме речиси секогаш "расположен" за вистинска борба. Впрочем, самиот користи и еден "воен" термин токму во опишувањето на монахот. Монахот кај него вообичаено се означува со синтагмата "Христов војник". Но мораме да забележиме и дека подрачјето на делувањето на овој Касијанов "Христов војник" не е во несталниот, променлив надворешен свет, туку во несталниот и променлив внатрешен свет на човекот. И токму оваа "стратегија" на борбата на "новиот човек" кој е роден во Христа, со "стариот човек" роден од Адама, е суштината на неговата доктрина. Тоа е една доктрина на "Христовите војни" која е наменета, пред сè, за една внатрешна борба со оние "непријателски сили" кои делуваат внатре, во скриените и мрачни длабочини на човекот. Тоа се оние сили кои во суштина го понижуваат и дезинтегрираат ликот Божји во нас самите. Истата доктрина веројатно можела да биде свртена и кон надвор и таа да прерасне во апологија на вистинското православно учење. Касијан тоа и го направил, но некако по принуда, по нужност, механички и неслободно.

Затоа повторно ќе нагласиме дека неговото *Воплотување Божјо* не може да биде на исто книжевно ниво како претходните две дела. Особено во светло на веќе изнесениот факт дека Касијан во нив речиси сите доктринарни прашања ги разгледал на најдобар можен начин: од внатре и тоа во двете негови претходни дела. Сметаме дека тој го достигнал во нив својот врв и дека неговото *Воплотување*, кое барало од него истите проблеми повторно да ги разгледува, но сега на еден

²⁴ Ibid. , p. 23.

надворешен и "полемички" начин, можело да има само една надолна линија. Ова дело него суштински го "изместило" од неговиот природен монашки амбиент и го ставило во вртлогот на немирите и проблемите на неговото време. Касијан како вистински монах е секогаш "расположен" да се бори со несмирението на неговото време, но тргнувајќи од внатрешниот човек. Тој е секогаш концентриран на внатрешната промена во човекот. Менувајќи го внатрешниот, "стар" човек, тој смета дека го менува и смирува светот во целина. Оттаму и неговото "загатливо" молчење и премолчување на многу неправди, страдања кои самиот ги доживеал но и на средината во која живеел. Тој никогаш не барал да се "занимава" со светот вон себе, но светот надвор од него очигледно имал потреба да се "занимава" токму со него.

III АНТРОПОЛОШКИ АСПЕКТИ

*"Кога севкупната наша љубов,
сите желби,
сите напори,
сите стремежи,
сите наши мисли,
сиот наш живот,
сиот наш говор,
секој наш здив,
ќе биде Бог"*

*"Cum omnis amor,
omne desiderium,
omne studium,
omnis conatus,
omnis cogitatio nostra,
omne quod vivimus,
quod loquimur,
quod spiramus,
deus erit"*
(Coll. ,10, 7)

УНИВЕРЗАЛНИ ПОРАКИ

Во претходната глава на овој труд ги разгледувавме книжевните аспекти на неговите дела. Фокусот на истражувањето се задржа на неколку подрачја: 1) надворешните околности кои придонеле во создавањето на неговото книжевно дело 2) внатрешната мотивација 3) предиспозициите на Касијан како писател 4) јазикот, стилот, жанрот 5) книжевните извори и парадигми 6) структурата и карактерот на книжевните дела на Касијан. Врз основа на даденото иследување констатиравме дека неговото книжевно дело, во потесна смисла, би

можело да се согледа, пред сè, како една "специјалистичка расправа за монашката доктрина" која била наменета за еден тесен монашки круг. Во поширока смисла, пак, истото дело би можело да се согледа и како своевидна "учена монашка теологија" која била упатена и кон еден поширок црковен круг кој веќе бил наклонет кон монаштвото. Па сепак, неговите дела како да ги надминале овие однапред тесно поставени "специјалистички" рамки од страна на Касијан. Имено, неговиот книжевен опус, посматран само низ призмата на присутните теми и проблеми кои се обработуваат, се чини дека почива на најопштите и универзални антрополошки вредности, кои, од своја страна, речиси на нужен начин ги надминуваат однапред свесно поставените ограничени рамки на неговиот книжевен проект. И беглиот поглед на неговото книжевно дело нè го открива фактот дека тоа во себе најчесто содржи универзални пораки. Дали сме во состојба да ги детектираме овие универзални антрополошки вредности, да ги дешифрираме пораките на Касијан во неговиот книжевен потфат и, конечно, да ги осветлиме на вистински начин? Тоа треба да го покажат следните страници.

МЕЃУЗАВИСНОСТА НА УЧЕЊЕТО И КНИЖЕВНИОТ КАРАКТЕР НА КАСИЈАНОВОТО ДЕЛО

Пред да пристапиме кон непосредното разгледување на аскетско-богословската доктрина содржана во книжевните дела на Касијан сметаме дека мораме да дадеме неколку, според наше мислење, неопходни напомени.

Прво, сосема е извесно дека неговото учење не се наоѓа во неговите дела во еден систематски вид налик на учените дела на Аристотел, Дамаскин, Тома Аквински, Хегел и сл., или налик на современите научни дела. Доколку некое негово дело воопшто наликува на некаква учена расправа тоа би било веројатно неговото прво напишано дело, *Правилата на киновитите* - поконкретно, последните осум книги на ова негово дело (од 5-та до 12-та книга). Овие осум глави најповеќе "потсетуваат" на некаква "учена расправа", бидејќи секоја глава (земено одделно) се занимава со еден аспект, или еден одреден проблем кој е поврзан со широката тема за човековите страсти.¹ Меѓутоа, повторно ќе нагласиме дека неговите *Правила*, земени во целина, не го изложуваат целокупното аскетско-богословско учење во еден систематски вид. Тоа се сепак само систематски образложени богословски расправи. Бездруго и самиот Касијан сметал дека целината на неговото учење во еден истовремено, поширок и попрецизен вид ќе го изложи подоцна во неговите *Беседи на отците*.

Второ, кога ќе кажеме дека неговото учење не се наоѓа во неговите дела во еден систематски вид тоа истовремено не значи дека неговото дело нема никаква логички вообличена структура, никаков

¹ За што веќе зборувавме во претходната глава на овој труд.

зададен контекст или план. Поинаку кажано, тоа не значи дека неговото учење е анархично, произволно, или дека можеме само спорадично да го најдеме во неговите дела. Вистина, треба да бидеме претпазливи во пристапувањето кон неговото дело, затоа што секогаш постои опасност, како виспрено забележува Е. Пишри: *на неговите зборови да им се припише некакава опширност или нешто да се прецизира на што тој не мислел.*² Но исто така сметаме и дека треба претпазливо да се однесуваме дури и кон самата наша, во суштина, добронамерна и доблесна претпазливост. Зошто? Затоа што мошне брзо би можеле да се најдеме во слична позиција како онаа на Пишри во која однапред му се одрекнува на делото на Касијан било каков *систематски редослед*, или *логичка прецизност* која, како одлучно тврди истиот автор, тоа *не може да ја поседува.*³

Сметаме дека сме должни да забележиме дека самиот Касијан никогаш и не претендирал кон некаков "систематски редослед", а уште помалку кон "логичката прецизност" во неговите дела. Овие елементи во неговите дела никогаш не биле ставени во преден план.⁴ Истото можеби најповеќе се потврдува во неговото главно и најобемно дело, *Беседите на отците*. Ова дело, на што веќе укажавме во претходната глава на овој труд, најповеќе потсетува на живиот говор, во извесна смисла на драмата и во мошне висок степен го подражава животот воопшто.⁵ *Беседите* во себе содржат неочекувани пресврти и прашања, отворени дилеми и изненадувачки одговори (дури и за самиот Касијан), како и специфична сценска регулација на книжевниот простор. Во ова дело, иако во преден план е ставено аскетско-богословското учење на египетските отшелници, сепак можеме непосредно да почувствуваме

² E. Pichery, op. cit., p. 31.

³ Ibid.

⁴ На што веќе укажавме во претходната глава на овој труд.

⁵ За кое исто така забележавме дека било напишано во еден дијалогски облик.

како во позадината на самото учење пулсира нивниот реален живот. Всушност, читајќи го самото дело не можеме да се ослободиме од впечатокот дека нивниот живот имал една специфично одредена боја, мирис, монашка атмосфера воопшто. Касијан не случајно го избрал дијалошкиот облик за да го претстави и приближи во најголем можен степен животот на египетските отшелници. Доколку имал намера да го претстави исклучиво нивното учење и тоа во еден систематски вид веројатно не би ни посегнал по дијалогот како книжевно средство. Еротематичкиот метод содржан во книжевниот облик на дијалогот, или она што се нарекува *erotapokriseis*, бил можеби најпогодно средство за пренесување на една аскетско-богословска доктрина која почивала на непосредното искуство на египетските монаси. И дотолку повеќе што нивната доктрина, која произлегувала од нивниот непосреден живот и која во крајна линија водела кон она што самиот Касијан го одредил како *telos* на монашкиот живот, "Царството Божје", или самиот "живот вечен", веројатно и не можела да најде поадекватен книжевен израз од оној кој бил понуден и содржан во *Беседите на отците*. Истовремено, пишувано со мерка и такт, со еден изнијансиран пристап, како во однос на проблемите кои ги отворил, така и во однос на можните решенија, ова негово, во секој поглед оригинално дело, претставува вистински "бестселер" не само на книжевен, туку и на доктринарен план. И наспроти на неговата очигледна, но сепак само површна несистематичност, тоа се фактите кои, во вековите кои следат, секогаш ќе го препорачуваат и самото дело и Касијан како автор. Конечно, би се осмелиле да кажеме дека источното аскетско-богословско учење на египетските монаси во ова дело на Касијан е изложено онолку несистематски, колку и философските учења на Сократ и Платон изложени во дијалозите на вториот. Во оваа смисла

би можеле да повлечеме и бројни паралели. И тоа не само на план на константираната "систематичност" и "логичност" на нивните учења, туку и на план на дијалогизацијата, присутната дијалектичност (сфатена во изворна смисла) во самите дела, примарното служење со индуктивната метода во заклучувањето, па дури и на план на мајевтичката метода и иронијата (кај Касијан благо нагласена, но сепак присутна). Сметаме дека овие паралели се воопшто можни меѓу овие две различни учења не само од причина што Касијан - стекнувајќи во младоста едно солидно класично образование - можел да ги "вгради" истите методи во своето дело на еден условно кажано "надворешен" начин, т.е. по пат на подражавање, туку и, над сè, на еден нужен, иманентен и "внатрешен" начин. Имено, учењето на Сократ, па и на Платон, како и она на Касијан, произлегувало од еден одреден начин на живеење. Во антиката да се философира значело исто што и да се живее на еден философски одреден начин. И тоа не само според Сократ, Платон, или Аристотел, туку и според секој антички философ. Подоцна и според секој христијански богослов. Всушност, тоа била една општа античка идеја.⁶ Затоа истата воопшто и можела да биде заедничко добро и на нехристијаните и на христијаните. Не случајно христијанските богослови себеси се нарекувале философи, притоа разликувајќи ја "нашата", т.е. "внатрешната философија" на христијаните (ή καθ' ἑμᾶς φιλοσοφία), од онаа "надворешна" (ή ἔξωθεν, ή θύραθεν φιλοσοφία), т.е. на сите нехристијански философи. Сигурно не може да стане збор за некакви скриени христијански претензии да се присвои овој, во тоа време и во извесна мера, престижен термин,⁷ или уште помалку, за некаков ненамерен

⁶ Види В. Митевски, *Нега на душата*, Матица македонска, Скопје, 2000; В. Митевски, *Хераклит*, Матица македонска, Скопје, 1997, стр. 7.

⁷ Иако и во тоа време овој термин започнал да добива и негативни конотации.

филолошки превид. Философијата и философите не уживале толку голем углед во очите на првите христијани. Дури им било потребно и извесно време да препознаат и прифатат одредени вредности во тнр. "надворешна философија" и тоа најповеќе низ делата на св. Василиј Велики, Григориј Ниски, Иринеј Лионски, Дионисиј Ареопагит итн. Што се однесува пак до "филолошкиот превид" на учените христијани тој е уште помалкувозможен. Првите христијани живееле во едно доминантно грчко милје. За разлика од било кој современ класичен филолог нивниот мајчин јазик бил грчкиот. Тие едноставно не биле во состојба да направат било каков намерен или ненамерен превид во значењето на терминот философ.⁸ Според нив философ бил оној човек кој живее на еден философски одреден начин. Но што значи синтагмата философски начин на живеење? Најопшто земено античкиот философ не би можеле да си го претставиме во облик на Роденовата скулптура "Мислител", кој се издвоил некаде на страна, ставил "прст на чело" и ете длабоко размислува за светот и човештвото. Напротив, сликата на вистинскиот философ која нѝ ја дава Платон (во овој случај на Сократ) претставува жива слика на еден мошне активен човек кој е секојдневно присутен на агората, во една жива дискусија и со ковачот и со столарот и со продавачот на тезга, но и со земјопоседникот и благородникот. Тој учествува не само во политичкиот и културниот живот на полисот, туку и во општествениот живот воопшто. Тој знае да пие на бескрајно долгите теревенки наречени симпозиони, но и да се бие кога е изложен на непосредна опасност во самата битка. Тој знае да искористи секоја прилика за разговор, хумор, дискусија, полемика. Во суштина оваа слика за философот претставува слика на еден вистински слободен човек кој не

⁸ Види С. Жуњић, *Сумрак византијске философије у VII веку*, Градац, 43/1997, 69-84.

само што живее во склад со сопствените непроизволни убедувања за кој е спремен дури и да умре, туку и во склад со "правилата" на општествената заедница. Се разбира тоа не може да се каже за сите философи во антиката, но бездруго заедничка е нивната спремност да живеат на одреден начин, т.е. во склад со сопствените свесно изградени убедувања. Нивната философија не била надворешен украс туку составен дел на нивниот живот.

На ист начин и египетските отшелници прикажани во делото на Касијан ја живеат во потполност својата "философија". Тие се онолку монаси, т.е. "философи", колку што го преточиле монашкиот завет и учење во самиот живот. И Касијан, како и Платон, не нѝ го претставува египетскиот монах налик на спомнатата Роденова скулптура "Мислител", само сега ставена во молитвена положба и со црна монашка риза. Напротив, египетскиот монах вииден со очите и уште повеќе, доживеан со срцето на Касијан го гледаме секогаш во една непосредна, жива комуникација не само со Бога, туку и со "братот во Христа", со патникот намерник и, конечно, со својата најблиска монашка заедница. Тоа се мошне живи, непосредни и виспрени луѓе кои не се одрекнале од светот затоа што тој своевремено се одрекол од нив, па ете сега самувајќи во својата монашка келија само намуртено седат и му се светат интензивно мразејќи го од дното на својата душа. Напротив, тоа се луѓе кои горат не од омразата, туку од благородната страст да заземат што поблиско место до Бога. Бездруго, во тоа име спремни се да се одрекат од сè она што ги оддалечува на овој пат кон совршенството, т.е. од промисленото приближување кон Него. Тие се водени од љубовта кон Бога и ближниот, а не од омразата кон светот. Нивното свесно и слободно одрекување од сопствената волја и светските страсти на толпата е во целост сообразно со античката

претстава за философот. Тоа претставува мошне длабок израз на еден вистински слободен човек, кој не само што живее во склад со сопствените произволни убедувања и за кој е подготвен дури и да умре,⁹ туку и во склад со "правилата" на монашката заедница.¹⁰

Трето, кога ќе кажеме дека учењето на Касијан не се наоѓа во неговите дела во еден систематски вид, мораме секогаш да имаме на ум дека тоа не значи и дека самата доктрина која ја изложува во своите дела има по себе некаков несистематски, или произволен карактер. Напротив, аскетско-богословската доктрина изложена во *Правилата* и *Беседите на отците*, претставува еден зачудувачки добро востановен систем на духовни лекции кој бил многувековно брусен и вообличуван од бројните генерации на источни монаси. Оваа доктрина на чудесен начин го споила теоретско-богословското христијанско учење со практичното монашко искуство на пустинските отци. Речиси и да не постои сегмент од нивното учење кој не бил длабоко доживеан, искусен и проверен во непосредниот личен живот на секој монах. Всушност, само она што лично било искусено, безброј пати проверено и непосредно доживеано од бројните монашки генерации, можело да стекне легитимитет на учење. Сè останато, т.е. она што се наоѓало вон нивното непосредно искуство и доживување, било од сомнителна вредност и сигурно не можело да стане интегрален дел на истата духовна наука. Оригиналноста на Касијан можеме повторно да ја согледаме и на овој план затоа што тој успеал на еден креативен, синтетички (но не и еклектички) начин да ги спои во една целина сите дотогашни источни аскетско-богословски учења во една импозантна, заокружена целина. Но основата на неговата оригиналност - освен

⁹ Мачеништвото од првите векови на христијанството бил еклатантен пример за оваа подготвеност.

¹⁰ И без оглед на тоа дали станувало збор за "полабава", т.е. анахоретска, или "поцврста", т.е. киновитска монашка заедница.

талантот даден од Бога и образованието стекнато во родителскиот дом (но и низ целиот негов живот) - била токму во фактот што самиот Касијан искусствено ги поминал сите степени на совршенство предадени од светите отци на Египет. Касијан едноставно го живеел своето учење, поточно, самиот негов живот станал парадигма за аскетското учење на египетските анахорети.

ДОКТРИНА

1. Разликувањето на монашкиот "σκοπός" (*destinationem*) и "τέλος" (*finem*); "чистотата на срцето" (*puritas cordis=ἀπλᾱθεια*) како "σκοπός" и "Царството Божјо" како "τέλος"

Следејќи ги овие, како веќе рековме, неопходни напмени сметаме дека на адекватен начин ќе се позиционираме во однос на конкретното истражување и материјата која ја сочинувала сржта на неговата духовна доктрина. Оттаму ја црпиме и храброста да го поставиме нашето клучно прашање: што ја сочинува сржта на неговото учење? Или, можеби да се запрашаме заедно со Пишри кој, за разлика од нас, малку попретпазливо се изразува велејќи: *од оваа импозантна целина, а посебно од Беседите во кои мислата на Касијан ја достигнала својата зрелост, дали е можно да се издвои доволно јасно и целосното сфаќање на духовниот живот?*¹¹ Нашиот одговор би бил во едно наше, се надеваме, непретенциозно - да! Се разбира, надешта ја полагаме повторно во Касијан и неговиот неспорен талент за пренесување на

¹¹ E. Pichery, op. cit., p. 31 .

едно сложено духовно учење. Дека оваа наша надеж не е беспредметна и јалова откриваме уште при првиот разговор на Касијан и авва Мојсиј во кој веднаш се разгледува прашањето за смислата и конечната цел на монаштвото. Авва Мојсиј не нѝ остава простор за никакви дилеми кога уште на самиот почеток на неговата беседа мошне одлучно тврди: сите вештини и сите науки имаат некаков σκοπός, т.е. цел (destinationem), и некаков τέλος, т.е. сопствена целесообразност, крај (finem). Притоа, тој и додава дека: *имајќи ја во предвид оваа цел, оној кој ревнотно тежнее кон некоја вештина мирно и доброволно ги поднесува сите напори, тешкотии, опасности и трошоци.*¹²

Поставувајќи ја оваа теза на авва Мојсиј уште на самиот почеток од *Беседите на отците*, Касијан го започнал ова дело веројатно на најдобар можен начин, т.е. in medias res. И тоа, како што гледаме, не само на книжевен, туку и на доктринарен план. Сè останато што уследува понатаму¹³ е само понатамошно образлагање и продлабочување на оваа прво-поставена претпоставка која почива на основното разликување на двата синонимни термини: σκοπός и τέλος. Во образложувањето на својата теза Авва Мојсиј мошне умешно се служи со конкретните аналогизирања на световните занимања на земјоделецот, трговецот и војникот и духовното "занимање" на монахот.¹⁴ Бездруго, сакајќи да укаже на универзалниот карактер на неговата теза. Во таа смисла заклучува дека на ист начин: *и нашето занимање (т.е. монашкото) има своја сопствена смисла (scopon proprium) и своја последна цел (finem suum) поради која ние не само неуморно,*

¹² (=omnes, inquit, artes ac disciplinae scopon quendam, id est destinationem, et telos, hoc est finem proprium, ad quem respiciens uniuscuiusque artis industrius adpetitor cunctos labores et pericula atque, dispendia aequanimiter libenterque sustentat), Coll. 1. 2.

¹³ И тоа не само во беседата на Мојсиј туку и во останатите дваесет и три беседи на разни други беседници.

¹⁴ Coll. 1, 2.

туку и доброволно ги поднесуваме сите напори, поради која ни гладот во постовите не нè заморуваат, изнемоштеноста при бденијата не нè разжалува, а читањето и непрекинатото размислување за Писмото не нè презаситува; не нè заплашува ни непрекината работа, сиромаштијата и скудноста на сите нешта, па дури ни страшниот изглед на оваа грда пустина.¹⁵

Авва Мојсиј со оваа своја беседа веројатно посредно сакал и да ги поттикне Герман и Касијан да ги изложат своите намери и очекувања од монаштвото, односно, да ги побуди да го дефинираат својот сопствен *scopos*. Затоа суптилно ги предизвикува велејќи им: *поради таа цел веројатно и вие самите сте ги презреле чувствата кон родителите, сте ја занемариле родната грутка и световните радости, па толку земји сте пропатувале за да дојдете до нас кои живееме во оваа негостољубива пустина, кај луѓе необразувани и ограничени. Одговорете ми зошто, или, која била вашата намера (scopon), што ве натерало сето тоа доброволно да го преземете?*¹⁶

Касијан и Герман помалку изненадени од ова неочекувано и директно прашање на авва Мојсиј одговариле видно збунети, но истовремено младешки сигурно дека сето тоа се поднесува само заради Царството Небесно (*regnum dei*).¹⁷

Веројатно очекувајќи еден ваков одговор од младите монаси, авва Мојсиј прво ги пофалил велејќи: *добро, мудро одговоривте за последната цел;*¹⁸ за да продолжи понатаму, преформулирајќи го своето прво прашање: *но вие сега морате пред сè да знаете што треба да биде нашиот scopos, т.е. непосредното одредиште (destinationem)*¹⁹ за кое

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Coll. 1, 3.

¹⁸ Coll. 1, 4.

¹⁹ Поблиската цел (моја заб.)!

секогаш треба да се држиме доколку сакаме да ја досегнеме последната цел (*inhaerentes finem*).²⁰

Откако се нашле приведени до зид и едноставно го признале своето незнаење,²¹ авва Мојсиј им ја навестува скриената тајна на успехот во секое занимање - било световно било духовно. Според него тајната лежела во дефинирањето, пред сè, на самиот пат кој води до последната цел. *Бидејќи и земјоделецот*, вели авва Мојсиј, *има како крајна цел (finem=telos) на сите свои напори сигурно и богато да живее од приносите на плодните ниви; тој исто така има и skopos, т.е. непосредна цел (destinationem), својата нива да ја исчисти од сите трња и исплеви од сите неплодоносни тревки; тој не верува дека на било кој друг начин ќе го оствари мирот во изобилството како сопствена цел (telos), доколку тоа што посакува во стварноста да го поседува на извесен начин не би го имал веќе во облик на сопствениот труд и надеж. На ист начин и на трговецот никогаш не му се намалува желбата за набавување на стока со која би можел повеќе да си го зголеми богатството, оти залудно би ја посакувал заработката доколку не би го избрал патот кој до неа води. И сите оние кои сакаат да бидат почестувани со било која висока положба на овој свет претходно одредуваат на која должност или чин треба да се посветат за да, минувајќи ја утврдената патека на очекувањето, успеат да ја досегнат саканата положба. Така и последното одредиште (finis=τέλος) на нашиот пат е Царството Божје. А кој е нашиот skopos, тоа треба внимателно да се истражи. Ако тој не нè е познат, ќе се заморваме од залудниот труд, оти оние кои се упатуваат на непознат пат патувањето им претставува мака и напредување нема.*²² И по една драматска пауза

²⁰ Coll. 1, 4.

²¹ Ibid, Coll. 1, 4.

²² Ibid.

во неговото излагање, како вели самиот Касијан, кога на тоа занемевме,²³ старецот продолжил: *последната цел на нашето занимање е, како што кажавме, Царството Божје (regnum dei) или Небесното Царство (regnum caelorum). Но нашиот skopos, т.е. поблиската цел, е чистотата на срцето (puritas cordis), без која е невозможно да се достигне крајната цел.*²⁴

Конечно, тајната на монашкиот σκοπός е разоткриена (или барем почетно формулирана) и повеќе не постојат дилеми околу прашањето што е непосредна задача на секој монах, или, кој е нужниот критериум за остварување на конечната монашка цел (τέλος). Колку е важно за авва Мојсиј да се востанови овој критериум на доктрината гледаме и од следната негова аналогија која зборува за стрелецот и неговата мета.²⁵

Вештите стрелци и копјаници, вели Мојсиј, кога сакаат пред кралот на овој свет да го покажат своето искуство и вештина, се обидуваат со своето оружје да пробушат некакви мошне мали штитови. Тие со сигурност знаат дека до посакуваната награда можат да дојдат единствено ако го насочат ударот точно во линија на метата и успеат да го погодат пред нив поставениот skopos, т.е. метата. Доколку метата им биде тргната од видното поле, без оглед на тоа што неискусниот стрелец би можел да погреша, тие сепак нема да забележат дека се оддалечиле од правецот на онаа претпоставена линија бидејќи немаат ниеден сигурен знак кој би ја потврдил или прецизноста или непрецизноста на нивното нишанење. И така, откако ќе ги исфрлат бесполезните истрели во празно, тие не можат да проценат во што погрешиле и каде се излажале оти ниеден знак не им укажува на тоа

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

колку далеку од правецот отстапиле, ниту погледот, кој не е насочен на ниту еден одреден предмет, може да ги поучи во што треба да се поправат и каде да се насочат.²⁶

Дадената аналогија на авва Мојсиј со вештиот стрелец и неговиот силен стремеж да го освои венецот на славата (τέλος), извесноста дека тој може да се освои само доколку стрелецот прецизно го насочи погледот и ударот на својот лак во линија на метата²⁷ и ја погоди целта (σκοπός), претставува беспрекорно јасна метафора за вистинскиот пат и целта на монахот. Во неа е всушност содржана извесноста дека непостоењето на било каква непосредна, видлива мета (σκοπός) пред очите на стрелецот - бил тој добар или лош - не само што ќе го оневозможи да ја погоди целта, туку и никогаш не ќе знае со сигурност да одреди по исфрлањето на стрелата, ниту дали промашил, ниту за колку се оддалечил од онаа замислена линија до целта, ниту зошто не погодил, ниту, доколку ја погодил, како ја погодил воопшто.²⁸ Пораката е сосема јасна: ќе изостане скапоценото искуство - било позитивно било негативно - па во тој случај нема ни вистинско знаење, ни наука, конечно, ни напредок.²⁹ Искуството пак невозможно е да расте доколку не поседуваме било какво мерка или критериум. Оттаму и инсистирањето на авва Мојсиј да ја предочи важноста на "патот",

²⁵ Сметајќи дека оваа аналогија носи во себе мошне големо семантичко богатство се одлучивме да ја изложиме во нејзиниот интегрален облик.

²⁶ Coll. 1, 5.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid; На ова место се чувствуваме должни да забележиме дека оваа метафора на авва Мојсиј, според својата прецизност и неверојатно богатото семантичко значење - и покрај опасноста да бидеме осудени за претенциозност - може да се спореди дури и со познатата симболичка слика на пештерата во Платоновата *Држава*, но и со параболите во Светото Писмо. Без оглед на тоа кој е творецот на оваа метафора (авва Мојсиј веројатно ја слушал од египетските монаси во облик на усмено предание, т.е. само ја наследува) таа заслужува да заземе достоинство место во историјата на човечката мисла.

"методот", критериумот за откривањето на вистината, кој, според него, има речиси подеднаква важност како и самата вистина.³⁰

Конечно, не постојат повеќе дилеми ни околу самото разликување на термините: σκοπός и τέλος. Јасно е дека терминот σκοπός кај Касијан се употребува за означување на онаа цел која е поблиска, која секогаш "треба да ја имаме пред очи", која мора да биде конкретна, која е иманентна. Другиот термин пак, τέλος се употребува за означување на онаа подалечна, конечна, последна, во извесна смисла, трансцендентна и есхатолошка цел. Промислувањето и значењето на овие термини авва Мојсиј го поткрепува и со зборовите на апостол Павле кој вели: *го заборавам она што е зад мене, а се стремам кон она што е пред мене, трчам кон целта - кон наградата на горното призвание од Бога во Исуса Христа* (Филип. 3, 13-14). Во грчкиот текст, вели, продолжувајќи понатаму авва Мојсиј, *стои уште појасно κατά σκοπόν διώκω*, т.е. "напред кон целта итам". Тоа е исто како да кажал: *со помош на оваа цел, поради која го заборавам она што поминало, т.е. гревовите на стариот човек, настојувам да ја досегнам крајната цел - небесната награда*.³¹

Авва Мојсиј во докажувањето на својата теза уште еднаш ќе се повика на апостолот Павле, но сега за да ја појасни клучната синтагма на монашкиот *skoros*, "puritas cordis" (чистотата на срцето=ἀπλᾱθεία). *Така крајната цел на нашата намера е животот вечен, како што вели светиот апостол: вашиот плод е светост, а крајот - животот вечен* (Рим. 6, 22). *Меѓутоа, поблиската цел, σκοπός, е чистотата на срцето* (puritas

³⁰ Всушност, инсистирањето на авва Мојсиј, односно, Касијан, на одредувањето на патот, т.е. методот, повторно произлегува од централната, клучна и мошне едноставна христијанска вистина дека богочовекот Исус Христос е самиот и Патот и Вистината и Животот, дека е Тој вистинскиот клуч за разбирањето и објаснувањето на сè постоечко: Бога, човекот, космосот, светот.

³¹ Ibid.

cordis=ἁλφθεια) која он со право ја нарекува светост, без која нема да се оствари погоре означената крајна цел - τέλος. Тоа е исто како со други зборови да кажал: чистотата на срцето е инаку вашиот σκολός, поблиското настојување, но крајната цел (τέλος) е сепак животот вечен.³²

Всушност овие два клучни термина во учењето на Касијан стојат во причинско-последичен однос, во кој нашиот skopos претставува conditio sine qua non на крајната есхатолошка цел: животот вечен = Царството Божје = нашиот telos. Тие се во суштина две страни на една пара, или, лик и наличје на една иста стварност: човечката и божествената. Чистотата на срцето (puritas cordis=ἁλφθεια), т.е. љубовта=светоста, е единствената вистинска капија низ која воопшто може да се влезе во добро утврдениот град на Царството Божје (regnum dei) и Животот Вечен (vita aeterna). Капијата треба да биде нашиот skopos, тврдината нашиот telos.

2) АСКЕТСКО-БОГОСЛОВСКИОТ КАРАКТЕР НА ДОКТРИНАТА НА КАСИЈАН

Откако го воспоставува самото средиште, јадрото на своето учење, Касијан, понатаму - движејќи се во концентрични кругови околу неговиот стожерен принцип - постепено ги открива сите можни аспекти на степените кои водат во непосредна реализација на неговата доктрина, која, како рековме, истовремено е аскетска и богословска.

³² Ibid.

Таа е богословска затоа што почива на основната христијанска антрополошка претпоставка дека човекот не само што може да му се приближи на Бога, туку и воопшто самиот може да стане Бог - се разбира, Бог по благодат. Аскетска е затоа што истата антрополошка претпоставка се реализира на еден претежно аскетски, практичен начин, што значи: по пат на одрекнување и непрекинато, напорно вежбање, низ еден своевиден духовен тренинг кој во монаштвото се нарекува *подвиг*, што е во основа и содржано во самиот грчки термин *ἄσκησις*.³³ Аскетско-богословска, пак, е затоа што антрополошката претпоставка за можноста на човековото обожение (θέωσις) се потврдува како вистинита само низ практичното аскетско делување и живеење.

Аскезата значи, сфатена во една поширока смисла, како учење и пракса, претставува, да се изразиме на начин на Касијан, *σκόπος*, т.е. конкретна, поблиска, иманентна цел. Таа е средството и нужниот критериум кој води до вистинското богословие, или до она што претставува *τέλος*, т.е. последната, трансцендентната цел, која е всушност, според Касијан, самото непосредно и непрекинато *созерцавање на Бога, θεωρία (contemplatio)*.³⁴ Аскезата е тегобниот пат на одрекнување и конкретниот подвиг на душата (*σκόπος*), а вистинското богословие, т.е. непосредното *созерцавање на Бога (θεωρία)* и Животот Вечен, е венецот на славата и круна на последната, есхатолошка цел (*τέλος*).

³³ И тоа не само во она изворно значење за означување на телесните вежби на грчките атлети, туку и во она подоцнежено христијанско значење за означување на духовното подвижување.

3) УЧЕЊЕТО ЗА ТРИТЕ ОДРЕКНУВАЊА (TRES RENUNTIATIONES)

Конкретниот аскетски аспект на нужните степени кои водат во непосредна реализација на конкретниот *skorpos* и претпоставениот *telos*, можеме да го најдеме - во еден помалку или повеќе, систематски вид - во следната беседа на игуменот Пафнутиј (3-та беседа). Потпирајќи се на преданието на светите отци и сведоштвото на Светото Писмо, Пафнутиј, како и Мојсиј, мошне конкретно ја изнесува својата теза дека на патот кон совршенството нужно е да се извршат три одрекнувања од светот (*tres renuntiationes*): *првото, во кое телесно ги оставаме сите богатства и амбиции во светот; второто, во кое ги оставаме нашите претходни навики, пороци и страсти, како душевни, така и телесни; и третото, во кое оддалечувајќи го својот ум од сè сегашно и видливо, го созерцаваме (contemplatur) само она што е идно и копнееме кон она што е невидливо.*³⁴

Овие три степени, иако различни и според предметот и според нивото на одрекнување, во начело претставуваат една единствена целина. Тие се комплементарни бидејќи прескокнувањето на било кој степен или фаза на патот кон совршенството, без оглед на тоа дали се извршило намерно или случајно, резултира во промашување на непосредната монашка цел (*skorpos*), а посредно и на конечната цел (*telos*). Затоа и Пафнутиј вели дека: *нема да имаме голема полза доколку, извршувајќи го првото одрекнување, со иста ревност не го извршиме и второто, како би, стекнувајќи го, дошле и до третото, во*

³⁴ Coll. 1, 8; 1, 12-13

³⁵ Coll. 3, 6.

*кое, излегувајќи од куката на нашиот претходен отец по стариот човек, целосно го насочиле погледот на нашиот ум кон небесното.*³⁶

Она што ги поврзува пак во една целина е начинот на нивното остварување. Не е можно монахот да се одрекне од сите три наведени подрачја на животот само на површен физички, механички начин, доколку истото не го изврши и на внатрешен психолошки и духовен план; и обратно, не може да се одрекне монахот само на внатрешен, духовен план, доколку истото не го стори и на оној најконкретен физички план. Затоа, доколку сакаме да го постигнеме вистинското совршенство (*perfectionem veram*) треба да стремиме, оставајќи ги телесно (*физички=corpore*) родителите, татковината, богатствата и светските задоволства, и со срцето да ги оставиме (*ita etiam corde*), та никогаш да не се навраќаме со повтеж (*concupiscentia*) на она што своевременно со презир сме го оставиле...³⁷ Инаку ќе наликуваме, вели Пафнутиј, на Израелците кои по излегувањето од Египет и по вкусувањето на небесната мана, посакале нечисти и сквернати египетски јадења, велејќи: добро нѝ беше во Египет, кога седевме покрај котлите со месо и јадевме леб до насит! (Исх. 16, 3)³⁸ И нешто подоцна повторно ќе нагласи: и секој кој, по одрекнувањето од светот, се навраќа на поранешните грижи, или се мами по поранешните желби, според делото и мислата зборува исто што и оние: добро нѝ беше во Египет (*bene mihi erat in Aegypto*).³⁹

Јасно е дека неисполнувањето на било кој од двата наведени предуслова на одрекнувањето води во промашување на двете основни монашки цели под видот на *skopos* и *telos*. Нашето одрекнување не смее да биде непромислено и површно, уште помалку со некаква скриена

³⁶ Coll. 3, 7.

³⁷ Coll. 3, 7.

³⁸ Ibid; Кај Касијан овој цитат од Светото Писмо се среќава во еден послободен облик.

³⁹ Ibid; односно во светот.

сметка за добивка која нè очекува, а најмалку смее да биде направено без љубов. Тоа по "дефиниција" мора да биде направено "и со тело и со душа". Со еден збор, тоа мора да биде ни помалку ни повеќе но едно совршено одрекнување. Конечно, јасно е и дека на патот кон совршенството еднаш кога ќе се тргне веќе нема застанување.

Меѓутоа, наведените три степени на одрекнување и совршенство, освен негативната, одречна, непријатна страна, како свој антипод ја имаат и онаа позитивна, афирмативна, пожелна страна, која можеме да ја именуваме и како резултат, или плод на секоја фаза. Затоа да ги проследиме сите фази низ призмата не само на одрекнувањето, туку и прифаќањето, или низ призмата на губењето и добивањето!

4) ПРВОТО И ВТОРОТО ОДРЕКНУВАЊЕ ОД СВЕТОТ

Првиот почетен и најнизок степен на одрекнување најповеќе поседува еден телесен, физички карактер. Тој се огледува на два плана: 1) пред зачекорувањето во монаштвото - кога се одрекнуваме *телесно (физички) од родителите, татковината, богатствата и светските задоволства*⁴⁰ и 2) при самото зачекорување во монаштвото - кога се лишуваме од сите надворешни влијанија и материјални добра. Анахоретот свесно го избегнува секој комодитет, изобилство, удобност и воопшто сè она што го олеснува животот. Тој обично ја гради својата осамена келија што подалеку од секој извор,⁴¹ па дури и што подалеку од секоја црква,⁴² само со една единствена цел - секогаш да биде во

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Coll. 24, 3.

⁴² Coll. 3, 1.

прилика за подвиг (дури и физички). Плодот на ова прво одрекнување е конкретниот физички мир и бескрајната тишина која посредно му овозможува на монахот непречено грижење за својата душа. Киновитскиот монах пак е ускратен за таквиот степен на осамеништво, мир и тишина, но заедницата, од друга страна, посигурно ја штити неговата почетна одлука да остане сиромашен⁴³ и исто така му обезбедува мир, но од еден поинаков тип.⁴⁴

Второто одрекнување е веќе насочено кон внатрешните сфери на човековата душа. Ако во првото одрекнување монахот се одрекнал од надворешните влијанија и животни околности за да создаде еден друг, пред сè, од надвор попрочистен простор за неговата душа, во второто, монахот треба да се одрекне од своите навики, страсти и пороци, за да создаде повторно еден попрочистен простор, но сега од внатре, на душевен план. Дотолку е и повисок и потежок овој степен на совршенство. Она што е околу нас, фамилијата, кариерата, градот, татковината, наследството, богатството, може да биде дел од нас, да срасне со нашето битие и да стане дел од нашиот идентитет. Но овој наш идентитет во суштина почива на случајот и околностите. Имено, не сме ја бирале ниту фамилијата, ниту татковината, ниту наследството. Сето тоа, како што нè е дадено, во еден миг може да нè биде и одземено. Како вели авва Пафнутиј: *затоа, оставајќи го видливото богатство на светот, ние го оставаме не своето, но туѓото, а сакаме да се фалиме со она што е стекнато или со нашиот труд или нè дошло од родителите по пат на наследство. Но во нас, како што веќе кажав, немаме ништо свое освен она што е веќе усвоено со срцето (quod*

⁴³ Страста за стекнување која може да се појави во видоизменет облик дури и во осамената пустина.

⁴⁴ Coll. 19; Од друг тип, во смисла на наведените факти од претходната глава на овој труд.

corde possessum), што се ородило со душата наша (*atquae animae nostrae cohaerens*), и што, оттаму, никој никогаш не може да го украде од нас.⁴⁵

Затоа и авва Пафнутиј смета дека никој не може да биде совршен доколку остане на првиот степен на одрекување.⁴⁶ За разлика од првиот, вториот степен на одрекување е далеку посериозен од првиот. Тој го зафаќа нашиот идентитет кој е втемелен во подлабоките сфери на душата. Тоа се навиките, пороците, сите наши приврзаности за страстите. Всушност, станува збор за одрекување од дотогашниот начин на кој се живеело во светот. Ако е првиот степен одрекување од светот, вториот е одрекување од себе, или од светот *што се ородил со душата наша* во себе. На овој степен на одрекување круцијално прашање е како да се ослободи овој наш внатрешен простор од пороците кои се нагнездиле во нашата душа и во која владеат сосема слободно и непречено. Или да го парафразираме Касијан: како да се ослободиме од Хананејците⁴⁷ (мислејќи на страстите) кои ја зазеле Ветената Земја на нашата душа, за да им биде отстапено место на Израелците (мислејќи на нашите добродетели).⁴⁸ И токму на овој степен на одрекување започнува всушност конкретната битка за ослободување на душата, која монасите вообичаено ја нарекуваат - духовна борба. На ова ниво всушност започнува вистинското монаштво. Присутната терминологија во овој дел од неговото излагање, следствено на вториот степен на совршенство, можеби е најблиска до "воената" терминологија. Така, авва Серапион вели: *Затоа и треба да водиме борба со тие страсти (ita nobis haec adripienda sunt proelia)*. *Откривајќи која страст особено му штети, секој треба*

⁴⁵ Coll. 3, 10.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Користејќи го старото име за Палестина или Ветената Земја - според Стариот Завет од Светото Писмо.

⁴⁸ Coll. 5, 23.

против нејзе да ја насочи главната борба (*principale certamen*), употребувајќи ги сите наши настојувања и за нејзиното следење и совладување, насочувајќи ги против нејзе острите копја на секојдневните постови (*cotidiana ieiuniorum dirigens spicula*), фрлајќи на нејзе секојминутни стрели на срдечни лелеци и воздишки (*sanctis momentis cordis suspiria crebraque gemituum tela contorquens*), и непрекинато пролевајќи солзи во молитвите кон Бога (*indesinenter quoque orationum fletus ad deum fundens*) заради прекратување на борбата која го сматува.⁴⁹

Но за блескава победа над овие освојувачи (Хананејци) на нашата душа не е доволно само нашето борбено расположение и спремноста за храбро соочување со најопасниот противник, т.е. себе.⁵⁰ Освен нашата решителност и храброст потребни се и знаењето и сојузништвото, те. благодатта (поддршката) од Бога.

На поддршката од Бога се надеваме *непрекинато пролевајќи солзи во молитвите упатени кон Бога заради прекратување на борбата која не сматува*, всушност, надевајќи се на конкретната благодат Божја, бидејќи ништо не можеме да сториме без нејзе.⁵¹ Самото устројство на нашиот живот,⁵² познавањето на Законот Божји, стравот Божји,⁵³ верата наша,⁵⁴ нашето смирение и трпение пројавено во искушението,⁵⁵ благоразумноста и нашата добра волја⁵⁶ во крајна инстанца зависат од Бога. Но нашата слободна волја и милоста Божја, според Касијан, стојат исто така и во еден комплементарен однос. Тие мораат секогаш да се надополнуваат чинејќи една целина. Самата целина, пак, претставува едно заедничко дело на љубовта кое се зачнува само во

⁴⁹ Coll. 5, 14.

⁵⁰ Имено, Хананејците, според родословот свој имаат едно потекло.

⁵¹ Coll. 3, 11-22.

⁵² Coll. 3, 13.

⁵³ Coll. 3, 18.

⁵⁴ Coll. 3, 16.

⁵⁵ Coll. 3, 17.

⁵⁶ Coll. 3, 15.

слободата. Тоа е всушност, втората антрополошка претпоставка на Касијан. Патот на совршенството, или обожението (θέωσις) е богочовечко дело кое настанува исклучиво по пат на свесната и слободна согласност меѓу Бога и човекот.⁵⁷

На знаењето пак се потпираме затоа што непријателот (Хананеецот), т.е. болеста на душата (порокот), нужно мора да се запознае од внатре за да му се спротивставиме на примерен и достоин начин. Битен дел од тоа знаење претставува и учењето за осумте основни страсти на човекот кое почива на преданието добиено од светите отци.⁵⁸ Касијан истото го открива и образлага на еден, колку аналитичен, толку и луциден начин, прво во *Правилата* (од 5-та до 12-та кн.) и повторно во *Беседите* (5-та беседа на Сарапион). Можеме да забележиме дека тој не се задоволува само со нивниот дескриптивен опис, туку мошне сугестивно зборува и за главните причини на нивното настанување, за конечно да ги предложи и адекватните лекови. Касијан овде ја презема улогата и на дијагностичар и на терапевт. Неупатениот читател на ова место би можел да биде сериозно збунет кога ќе види со каква систематичност, проникливост и психолошка убедливост Касијан го образлага и аргументира ова учење.

а) Учењето за осумте основни страсти на човекот

Во врска со ова учење Авва Сарапион конкретно вели: *Постојат осум главни страсти кои го напаѓаат човечкиот род:*

⁵⁷ На ова типично антрополошко прашање ќе се навратиме подоцна разгледувајќи го низ "спорот" меѓу Августин и Касијан..

⁵⁸ Кое е, пак, од друга страна, примено низ Светиот Дух и потврдено низ Светото Писмо.

стомакоугодувањето - *gastrimargia* (γαστριμαργία), блудот (*fornicatio*), среброљубието - *filargiria* (φιλαργυρία), гневот (*ira*), тагата (*tristitia*), унинието (*acedia*, ἀκηδία), суетноста (*cenodoxia*, κενοδοξία) и гордоста (*superbia*).⁵⁹

Постојат и два вида на пороци: природни (*naturalia*), кои се раѓаат од природните потреби, како нпр. стомакоугодувањето и блудот, и неприродни (*extra naturam*), кои немаат корен во природата, како нпр. среброљубието. Нивното дејство, пак, се манифестира на четири начини: некои дејствуваат само во телото и низ телото, како стомакоугодувањето и блудот, а некои се манифестираат и без содејство на телото, како суетата и гордоста; потоа, некои се поттикнуваат од надвор, како среброљубивоста и гневот, а некои произлегуваат од внатрешни причини, како унинието и тагата.⁶⁰

Потоа, според дејствата на страстите тие можат да бидат поделени на плотски (*carnalia*) и душевни (*spiritalia*).⁶¹ Плотските пак се раѓаат во телото и телото го хранат и насладуваат, а душевните произлегуваат од душевните аспекти и ја хранат душата, додека на телото делуваат разорно.⁶² Последните се лечат со едноставното внатрешно лечење на срцето, а плотските се лечат со двострани лекови - надворешни и внатрешни.⁶³

И по една неверојатно детална анализа на секоја страст поединечно авва Серапион (беседникот во 5-та книга) дава еден прелиминарен заклучок: *Овие, значи, осум страсти (vitia), имаат различно потекло и различно делување. Меѓутоа, првите шест, т.е. стомакоугодувањето, блудот, среброљубивоста, гневот, тагата, и*

⁵⁹ Coll. 5, 2.

⁶⁰ Coll. 5, 3.

⁶¹ Coll. 5, 4.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

унинието меѓусебно се соединети со некакава специфична сродност, т.е. претераноста во едната доведува до будење на другата. Оти, од претераното стомакоугодување нужно произлегува блудната похотливост, од блудот (се јавува) среброљубието, од среброљубието гневот, од гневот тагата, од тагата унинието. Од тие причини против нив треба да се бориме според истиот поредок, преоѓајќи во борба со нив од претходната кон оние што следат: за да го победиме унинието, прво треба да ја совладаме тагата; за да ја истераме тагата, претходно треба да го совладаме гневот; за да го угасиме гневот, треба да го згазиме среброљубието; за да го искорениме среброљубието, треба да ја скротиме блудната похота; за да ја совладаме блудната похота, треба да ја скротиме страста кон стомакоугодувањето. И преостанатите две страсти, т.е. суетата и гордоста, на ист начин меѓусебно се соединуваат: зајакнувањето на првата ја предизвикува другата. Од претераната суета се раѓа страста на гордоста. Според истиот поредок се стекнува и победа над нив: за да се истреби гордоста потребно е да се совлада суетата. Меѓутоа, според својот вид, тие не се соединуваат со претходните шест. Тие не се раѓаат од нив, туку, напротив, по нивното истребување. Во овие две страсти ние паѓаме особено по победата и триумфот над останатите страсти.⁶⁴

Круната, значи, на сите страсти е гордоста и тоа особено оној нејзин духовен вид кој, за разлика од плотскиот, е далеку поштетен, бидејќи ги напаѓа само оние кои напреднале во некои доблести.⁶⁵ Освен заедничкиот именител на сите осум страсти Касијан ја рагледува и секоја посебно, но според различниот облик на манифестирање: суетата е разnobразна, но можеме да разликуваме два главни облици: во едната се превознесуваме со нашите телесни карактеристики и

⁶⁴ Coll. 5, 10.

⁶⁵ Coll. 5, 11.

сетилно достапни ствари, додека во другата се распалуваме со желба за суетна и празна слава поради духовните својства;⁶⁶ гневот, пак, се јавува во три облика од кои, првиот пламти во нашата внатрешност (јарост=θυμός), вториот е оној кој се манифестира во нашите зборови и дела (гнев, лутина=ὀργή), а третиот е оној кој долго време тлее и се нарекува злопамтење (=μῆνις).⁶⁷ Па три облика на сроброљубието и блудната страст, па по два облика на тагата, унинието и гордоста итн. , итн.⁶⁸ Едноставно не постои ниту еден аспект на човечките страсти кој останува непроследен од некоја застрашувачки прецизна поделба, или кој не е во целост опфатен од будното око на Касијан.

Истовремено овие своевидни "карти" на човековите скршнувања и психолошки девијации на патот кон Образот Божји, те. совршенството, поседуваат мошне реални психолошки проценки за нашите изгледи во фронталната борба со нив, но и одредена стратегија. Како вели авва Серапион: *овие осум страсти го искушуваат сиот род човечки, иако тие не напаѓаат сите на ист начин. Оти, во еден главното место го зазема блудот, во друг преовладува гневот; во еден владее суетата, а во другиот господари гордоста. Така, иако сите страсти ги напаѓаат сите луѓе, секој од нас им робува на различен начин и според различен поредок.*⁶⁹

Па стекнувајќи еден внатрешен психолошки увид за неговиот најјак противник, монахот сите свои сили, средства и молитви треба да ги насочи кон него сè додека не го скрши неговиот "отпор". *А кога таквиот борец ќе почувствува дека се ослободил од главната страст, треба со особено внимание да ја разгледа скривницата на неговото срце*

⁶⁶ Coll. 5, 11.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Coll. 5, 13.

*како би, увидувајќи која од преостанатите страсти е најјака, ги подигнал сите духовни оружја против нејзе. Победувајќи ја на тој начин секој пат главната срост во себе, тој побрзо и полесно ќе ја одржи победата над останатите послаби страсти.*⁷⁰

Стратегијата на Касијан е мошне јасна: добро проучи го, уште подобро запознај го, прецизно лоцирај го и во еден брз, кус и жесток јуриш храбро уништи го противникот во себе. Впрочем, тоа е вообичаената стратегија на сите свети отци. Касијан само ја образлага оваа борбено-духовна, т.е. аскетска доктрина. А кога ќе се завиори знамето на победата во нашата ослободена душа само една работа не смееме да направиме: да се превознесеме и ликуваме над поразениот непријател. *Инаку Господ, како вели Касијан, согледувајќи ја надменоста на твоето срце, ќе престане да го оградува и штити, и ти, оставен, повторно ќе бидеш сматуван од страста која, со помош на благодатта Божја, веќе си ја победил.*⁷¹ Со други зборови, повторно ќе се вратиме на почетокот на главната борба, те. на самиот почеток на втората фаза на одрекувањето. Според Касијан постојат две причини за можниот неуспех на овој степен на совршенство!

Првата причина е суштински поврзана со неисполнувањето на гореспомнатата антрополошка претпоставка дека патот на совршенството или спасението не може никогаш да биде ниту само човечко, ниту само божествено, туку исклучиво бого-човечко дело. Човекот, бидејќи е создаден според ликот Божји, своите бого-човечки потенцијали може да ги оствари и да стане цело, заокружено, реализирано суштество, само во живата заедница, непосредната комуникација и синхронизираното содејство (синергија) со Бога.

⁷⁰ Coll. 5, 14.

⁷¹ Coll. 5, 15.

Втората причина прилегува и се надградува на првата. Процесот на човековото остварување, т.е. патот на совршенството или обожувањето (θέωσις) го подразбира не само рушењето на оној наш небожествен, лажен, оттаму и нестварен, демонски лик во нас самите (на вториот степен на одрекнување), туку, пред сè, го подразбира насетувањето, препознавањето и градењето на оној наш потенцијален божествен лик. Тоа конкретно значи дека условот за успешното минување на втората фаза на одрекнување се состои во императивот истата никогаш да не остане само на нејзиното основно одречно, т.е. деструктивно ниво, туку таа нужно мора да премине на едно повисоко конструктивно ниво. Тоа уште поконкретно значи дека на местото на секоја поразена негативна страст мораме секогаш да поставиме односна позитивна доблест. Како вели Касијан низ беседата на Серапион: *но кога пороците ќе бидат победени од народот Израелски, те. од добродетелите (virtutibus), војувајќи против нив, тогаш на тоа место, на коешто владеел во нашето срце духот на похотата (concupiscentiae) или блудот (fornicationis), ќе владее целомудреноста (castitas);⁷² кого го обземал гневот (furor), тој ќе го присвои трпението (patientia); кого го запоседнала тагата (tristitia) која предизвикува смрт, тој ќе ја запоседне спасителната и полна со радост тага (salutaris et plena gaudio tristitia); кого го пустошело униетието (acedia), тој ќе започне да ја почитува храброста (fortitudo), кого го газела гордоста (superbia), ќе ја чествува понизноста (humilitas).*⁷³

Јасно е дека на "привремено запоседнатата територија на душата" мораме да ги поставиме "трупите" на доблестите (virtutes). Односно, адекватниот противположен пар кој претставува истовремено и средство и плод на духовната борба. Наведените доблести

⁷² Односно, моралната чистота - цркв.-слов. термин е "целомудреноста".

претставуваат средство затоа што со помош на овие доблести се спротивставуваме на пороците (имајќи ги цело време во предвид како *skopos*). Од друга страна, тие претставуваат и плод, затоа што доблестите се развиваат, вјакнуваат, добиваат свој лик и образ, тело, со еден збор, се раѓаат само во огинот на борбата со својот противположен противник, борејќи се буквално во формација "еден на еден", или "гради во гради".

б) Учењето за доблестите

Пандан на страстите (*vitia*) се значи доблестите воопшто (*virtutes*), а поединечно: целомудреноста (*castitas*), трпението (*patientia*), спасителната тага (*salutaris tristitia*), храброста (*fortitudo*), смирението (понижноста=*humilitas*). Но постои и уште една доблест која Касијан овде не ја наведува. Тоа е доблеста на разборитоста, или мудроста (*discretio*) која во себе ги содржи и доблесните својства на умереноста, воздржливоста и трезвеноста на умот. Всушност доблеста која Касијан ја означува со терминот *discretio* во целост одговара на една од четирите главни доблести во античката философија - *σωφροσύνη*.⁷⁴ Како вели Касијан низ ликот на неговиот пријател Герман: *и според поновите примери и според мнението на древните отци доволно е докажано дека разборитоста е источник и корен на сите добродетели (discretionem fontem quodammodo radicemque cunctarum esse uirtutum)*.⁷⁵ Таа е, пак,

⁷³ Coll. 5, 23.

⁷⁴ Инаку Касијан го употребува познолатинскиот термин (*discretio*), а не класичниот грчки облик - *σωφροσύνη*.

⁷⁵ Coll. 2, 9.

источник (fons) и корен (radix) на сите добродетели затоа што без неа - без здравата мудрост која учи дека меѓу двете спротивности треба да се избере адекватната средина каде се наоѓа духовното добро - секоја останата доблест не би можела подолго да се одржи во живот. Сфатена во оваа класична смисла забележуваме дека таа ги проникнува сите сфери на животот на еден монах, сè до монашкиот однос кон храната и бдението, каде секогаш се препорачува еден умерен и урамотежен однос.⁷⁶ Тоа конкретно значи дека неумерениот физички пост и неумерените физички славословења можат да предизвикаат поголема штета од канонските, т.е. од оние коишто ги пропишува Црквата, или во послободен и поличен облик, од нашиот духовник. Сепак, оваа фундаментална доблест кај светите отци добива и една друга, христијанска димензија. Како вели Герман: *меѓутоа, ние сакаме да знаеме не само како таа се стекнува, туку и како можеме да ја разликуваме онаа вистинска - која од Бога произлегува - мудрост, од лажната (falsa) и ѓаволската (diabolica)?*⁷⁷

Според Касијан постои само еден критериум за разликување на вистинската од лажната разборитост, мудрост (*discretio*): вистинска е онаа која се потпира на судот на поистинскиот, постариот (*maiorum*), во монаштвото е тоа обично старецот или духовникот, лажна е онаа која ислучиво се потпира на сопствениот суд (*non suo iudicio*).⁷⁸ Затоа, за да ја стекнеме мајката на сите доблести мораме прво да ја развиеме доблеста на вистинското смирение, т.е. понизноста, скромноста (*humilitas*) или непревознесувањето.⁷⁹ Конкретните услови кои треба да ги исполниме е секогаш да бидеме будни за сите случувања во нашата душа и секогаш отворено да ги изложиме на судот и проценката на другиот, т.е.

⁷⁶ Coll. 2, 17-26.

⁷⁷ Coll. 2, 9.

⁷⁸ Coll. 2, 10.

⁷⁹ Ibid.

духовникот.⁸⁰ И не само лошите дела, туку и сите наши најскриени помисли (*cogitatio maligna*) кои авва Мојсиј симболично ги нарекува змии (*serpens*), треба да ги извлечеме од мрачните и подземни пештери (*e tenebroso ac subterraneo specu*) на нашата душа на светлоста на денот.⁸¹ Станува збор всушност за интроспективното исповедање на нашата актуелна духовна состојба во еден целосно конкретен, неразубавен, т.е. реален облик. Како што гледаме противникот на оваа доблест и нејзиниот инструментален монашки облик - исповедањето, е или гордоста, која нè наведува да помислиме дека ние сме врховен и последен критериум на вистината, или лажната скромост, која оди по линија на мислата "што ќе помислат другите за мене", па не се осмелуваме да ги ослободиме неубавите слики за себе така што ги задржуваме во себе. Не случајно оваа доблест стои на самиот врв на сите доблести како противположен пар на врвот на сите пороци - гордоста (*superbia*). Од вистинското смирение, т.е. понизноста (*humilitas*), бездруго, сфатена не како сервилност, туку како скромност на духот,⁸² се раѓа како своевиден плод уште една доблест - трпението (*patientia*).⁸³ Иако нејзин противположен пар ѝ е гневот, оваа доблест нè учи како да се поставиме воопшто во однос со другите и во однос со искушенијата кои нѝ доаѓаат било од надвор било од внатре. *Имено, онолку колку ќе напредуваме во кротоста (*lenitate*) и трпението (*patientia*) на срцето, толку ќе успееме и во чистотата на телото (*in corporis puritate*) и, колку подалеку ќе ја протераме страста (*passionem*) на гневот (*iracundiae*), толку потрајно ќе се здобиеме со моралната чистота (*castitatem*).⁸⁴ Што е сосема во склад со учењето на Спасителот*

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

⁸² Во смисла на препорачаното блаженство на Исус Христос: блажени се ниските во духот.

⁸³ Coll. 18, 13; confer. Coll. 12, 6.

⁸⁴ Coll. 12, 6.

за блаженствата: блажени се кротките; зашто тие ќе ја наследат земјата (*beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram; Мат. 5, 5*)⁸⁵... а следствено на тоа дека кротките ја наследуваат земјата и не толку што ќе ја наследат земјата, колку што ќе се насладуваат со изобилството на мирот (*delectetur in multitudine pacis; Пс. 36, 11*)⁸⁶...со тоа, пак, очигледно се покажува дека трпението е такво дејствително лекарство на срцето (*ita efficacissimam medicinam cordis esse patientiam*), како вели Соломон: кроткиот маж е лекар на срцето (*mansuetus uir cordis est medicus; Изр. 14, 30*), - што ги истребува не само гневот, тагата, униинето, суетноста, гордоста, но и похотливоста и сите страсти воопшто.⁸⁷

Значи непосредните и највозвишени плодови на овие доблести и конечно на вториот степен на одрекнување се: смиренieto, или скромноста на духот (понижноста=*humilitas*), разборитоста, како посебен облик на мудроста (*discretio*), која ги подразбираше доблесните својства на умереноста, воздржливоста, т.е. *σωφροσύνη*, трпението (*patientia*), кое ја подразбираше кротоста (*lenitas*) на духот и, конечно, спокојниот изобилен мир (*пax*), кој ширејќи се околу монахот како прекрасен мирис претставува сигурно сведоштво и доказ за постигнатиот степен на чистотата на срцето, т.е. победата над сите пороци. Конечно, како што е исчистен во првото одрекнување надворешниот физички простор на монахот, така е сега исчистен и неговиот внатрешен душевен простор на вториот степен на одрекнување. Монахот сега не само што може туку и мора смело да зачекори на третиот степен на одрекнување во чистиот и природен простор на духот, каде душата, издигнувајќи се над сè што е видливо, низ созерцавањето (*contemplatio=θεωρία*) на божествените ствари и

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid.

непрекинатата молитва (*perpetua orationis*) се спојува со невидливото, вечното, со домот небесен, со Исус Христос.⁸⁸

5) ТРЕТОТО ОДРЕКНУВАЊЕ

И третото одрекнување е исклучиво насочено кон човековите духовни сфери, односно, кон самиот живот, или кон она што се подразбира под "Живот Вечен" и "Царство Божјо" - монашкиот *telos*. Тоа го подразбира одрекнувањето од сè видливо, односно, од сите манифестации или дејства на животот на конкретниот физички и душевен план. Со други зборови, тоа го подразбира не само нашето претходно (на двата претходни нивоа) пренасочување на умот и срцето кон ова небесно подрачје, туку (на овој трет степен) и нивно најконкретно презентно фокусирање на футурот - есхатонот. Со тоа сите фази на одрекнување се заокружуваат во една комплементарна и интегрална целина. Како се постигнува ова контемплативно, теоретско, созерцателно (кое е истовремено практично, искуствено и теоретско) задлабочување и фокусирање на есхатонот, на самиот Живот Вечен? Според Касијан, во основа на два начина: низ постепеното и активно созерцавање на енергиите на Бога кое треба да се доведе до највисокиот степен на непрекинато созерцавање⁸⁹ и по пат на молитвата која исто така треба да се доведе до степен на совршената или тнр. непрекинатата молитва (*perpetua orationis*)!⁹⁰

⁸⁸ Coll. 3, 6.

⁸⁹ Coll. 1, 15.

⁹⁰ Coll. 9.

а) Созерцавањето (contemplatio = θεωρία) на Бога како гносеолошки принцип

Созерцавањето (contemplatio=θεωρία) како гносеолошки принцип, според Касијан, се среќава во повеќе видови.⁹¹ И тоа почнувајќи од ненадејните искуствени и сознајни одблесоци за Неговото презентно присуство во нашиот и туѓиот секојдневен живот, па сè до мистичното согледување (θεωρία) на Неговите енергии присутни во светот и историјата, како што се праведноста, доброто, силата, славата, познанието, благоста и љубовта.⁹² Се разбира, вели Касијан, *постојат и други неброени созерцувања (aliae quoque...innumerae contemplationes) од овој вид кои, во зависност од тоа каков живот водиме (pro qualitate uitae) и од чистотата на срцето (puritate cordis), настануваат во нашиот дух (in nostris sensibus) и во кои со чистиот поглед го согледуваме Бога.*⁹³

И не само настанувањето на овие божествени сознајни одблесоци, т.е. созерцувања, туку и нивната трајност зависи од чистотата на срцето (puritas cordis) затоа што: *овие созерцувања сигурно не ќе може да ги задржи никој од луѓето во кои сè уште живее нешто од плотските страсти, бидејќи Господ вели: Но лицето Мое не ќе можеш да го видиш, зашто не може човек да Го види лицето Мое и да остане жив (Исход, 33, 20); а се подразбира за овој свет и за земните страсти (scilicet mundo huic affectibusque terrenis) - вели Касијан, толкувајќи го овој дел од Светото Писмо.*⁹⁴

⁹¹ *Contemplatio uero dei multifarie concipitur* (Coll. 1, 15).

⁹² Coll. 1, 15.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

Тоа значи дека самото раѓање на овие когнитивни блесоци на вистината и нивното одржување во живот, нивниот континуитет (непрекинатост - *perpetua*), зависи исклучиво од степенот на чистотата на срцето (*puritas cordis*=ἁλᾳθειᾳ), што во практична смисла претставува непосредна цел на монахот - *skopos*, додека во симболична смисла го претставува самото "око на душата". Затоа би можеле да заклучиме дека чистотата на срцето истовремено претставува и средство (*instrumentum*) на патот кон совршеното созерцавање на Бога и непосредна цел - *skopos*, на вториот степен на совршенство. Оттаму и чистотата на срцето (*puritas cordis*=ἁλᾳθειᾳ), може да се сфати како етички процес кој има свој почеток но нема сопствен крај.

б) Два предмета на созерцавањето

Дали истиот заклучок би можел да се пренесе и на созерцавањето на Бога (*contemplatio*=θεωρία)? Како што погоре спомнавме, созерцавањето може да се постигне на повеќе начини почнувајќи од духовното задлабочување врз нашиот и туѓиот живот, или животот на светителите, или животот на светот во историјата воопшто.⁹⁵ Тоа се значи оние претежно спонтани когнитивни блесоци или спонтани просветлувања на душата кои настануваат, од една страна, како резултат на активното чистење на срцето, а од друга страна, како благослов, или како спонтан благодатен (љубовен) одговор на Бога упатен до чистото срце на човекот. Со други зборови и созерцавањето, како и целиот овој процес на обожение (θέωσις) претставува една

антропотеоцентрична активност, или плод на човековата и Божјата синергијска активност.

Меѓутоа, Касијан во прв ред го препорачува она волево, намерно, т.е. неспонтано созерцавање и тоа на Светото Писмо. Оваа духовна вежба Касијан силно ја препорачува како нужен, или составен дел на патот кон совршенството на сите негови степени, а особено во третото одрекнување. Така тој вели низ ликот на авва Нестер: *Откако сте ги отстраниле сите грижи и овоземски мисли, потрудете се, вели авва Нестер, истрајно и дури непрекинато (adsiduum te ac potius iugem) да се посветувате на светото читање (sacrae lectioni) сè додека оваа непрекината молитва (continua meditatio) не го исполни вашиот дух (imbuat mentem tuam) и не ја обликува мислата ваша, која на таков начин би станала лак (arcam), кој во себе би ги спојувал двете камени маси (habentem scilicet in se duas tabulas lapideas), т.е. вечната утврденост (perpetuam firmitatem) на едниот и другиот Завет; златна урна (urnam auream), т.е. чистата и беспримесна мисла (memoriam puram atque sinceram) која вечно би ја чувала во себе сокриената божествена мана, т.е. вечната, небесна сладост (perennem caelestemque dulcedinem) на ангелскиот леб (angelici panis), или, духовните чувства (spiritualium sensuum); Аронов жезол (uirgam Aaron), т.е. спасително знаме (salutare vexillum) на највисокиот и вистински Првосвештеник наш Исус Христос кој во бесмртното сеќавање секогаш во вечно зеленило пролистува.*⁹⁶

Гледајќи со каков жар и речиси поетско воодушевување зборува за потребата од созерцавањето на Светото Писмо не можеме да не заклучиме дека тоа е од исклучителна важност за напредувањето на овој степен на совршенство. И дотолку повеќе што самиот Касијан е свесен дека вложениот духовен напор во вистинското познание на

⁹⁵ Coll. 1, 15.

⁹⁶ Coll. 14, 10.

Светото Писмо (*ueram scripturarum scientiam*) повеќекратно не приближува до Бога.⁹⁷ Созерцанието, според Касијан, на некој начин се храни со Светото Писмо, тоа е негова божествена храна, или мана, како вели Касијан. Оттаму и тоа претставува најадекватно средство на патот кон совршенството. Како што веќе кажавме, до скриената смисла (*occultissimorum sensuum*) на зборовите Божји во Светото писмо, како и до скриената смисла на животот и енергиите Божји присутни во светот, можеме да дојдеме еднаквопропорционално со степенот на чистотата на срцето. Потребно е само да вложиме одреден напор и ќе забележиме по извесно време, откако сме се обиделе повеќе пати безуспешно да научиме некој дел од писмото не сфаќајќи ја скриената смисла (*occultissimorum sensuum*) на прочитаното, како - во моменти на мир и ноќно безмолвено размислување (*nocturna meditatione taciti*) - одненадеж нѝ се разоткрива скриената смисла на зборот Божји во појасна светлост (*clarius*).⁹⁸ Овие светлосни когнитивни, интуитивни (*intuita*) блесоци, без оглед на тоа дали се базирани на Светото Писмо или на житијата на светите, па и на нашиот сопствен живот, стануваат по извесно време наше трајно добро кое добива облик на кумулативно, продолжено или непрекинато созерцавање. Така, *кога може да ја досегне таа цел, нашиот ум се радува, а боледува и воздивнува кога е раздвоен (distractam) од него; и секој пат чувствува дека отпаднал од најголемото добро (summo bono) кога ќе се затекне себеси одвоен од спомнатото согледување (intuitu), па го смета за прељуба (fornicationem) дури и моменталното раздвојување од созерцавањето (contemplatione) на Христос.*⁹⁹

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Coll. 14, 10.

⁹⁹ Coll. 1, 13.

Јасно е дека и созерцавањето на Бога, како гносеолошки принцип, претставува истовремено средство и цел на монашкото совршенство. И тоа има свој почеток, одредени степени, но во својот највисок облик тоа нема сопствен крај. Низ созерцавањето на енергиите Божји, најпрво во Светото Писмо, а после и вон него, ние всушност го вежбаеме нашиот духовен вид да биде способен да го види невидливото, те. Царството Божјо, да допре до Смыслата или Логосот, т.е. самиот Господ Исус Христос.

в) Молитвата како конечна цел (**finis=τέλος**) и врв на совршенството на срцето (**perfectio cordis**)

Од друга страна, ако созерцавањето на Бога когнитивно не оспособува духовно да го посматраме Бога низ неговите енергии сфаќајќи ја самата божествена смисла, т.е. логосност на создадениот видлив и невидлив свет, тогаш која би била онаа дејност на духот која не само што не приведува до Бога, туку и нѝ го овозможува нашето меѓусебно и непосредно комуницирање со Бога и тоа - лице в Лице, или, како една личност наспроти на друга Личност? Според Касијан таа дејност на духот би била исклучиво молитвата! Затоа и тој вели дека молитвата е всушност главната, конечната цел (**finis=τέλος**) на секој монах и самиот врв на совршенството на срцето (**cordisque perfectio**).¹⁰⁰ И нејзиниот здрав темел, како и темелот на созерцавањето, може да биде поставен само врз непоматениот душевен мир (**ad inmobilem tranquillitatem mentis**) и непрекинатата чистота (**perpetuam puritatem**) на

¹⁰⁰ Coll. 9, 2.

срцето.¹⁰¹ Заради овие две работи мораме да ги поднесеме сите телесни измачувања (laborem corporis) и раните на духот (contritionem spiritus).¹⁰² Врската меѓу овие духовно-телесни напори и молитвата е неразделна (inseparabilis) и взаемна (reciproca).¹⁰³ *Бидејќи, како што збирот на сите тие доблести (structura virtutum) доведува до совршенство во молитвата (orationis perfectionem), така и молитвата, како нивен завршеток и венец, нив ги чини не само цврсти (firma) туку и постојани (stabilia). Како што без нив не може да се стекне и усоврши непрекинатата, чистата и непоматената молитва (perpetua orationis iugisque tranquillitas), така и оние, кои во уредувањето на животот според Бога одат напред, не можат да го достигнат совршенството без непрекинатата молитва.*¹⁰⁴

Фактички тие се во еден суштински комплементарен однос. Пламената и чиста молитва која се издига до непристапните висини до Бога (summa caelorum) како своевиден духовен столб (turtis) нужно мора да почива на најцврстиот можен темел на едноставноста и смирението (simplicitatis et humilitatis firmissima fundamenta), или, симболично кажано: врз здравиот евангелски камен (euangelicae petrae; Лук. , 6, 48).¹⁰⁵ Касијан е целосно свесен за едноставната психолошка вистина дека во молитвата секогаш влегуваме обременети со некаков товар кој во зависност од степенот на нашето совршенство може да биде препрека или предност на патот кон Бога.¹⁰⁶ Оттаму, тој и го споредува нашиот ум со најлесните пердуви (pennae levissimae) кои, доколку се ослободени од секаква влага (umoris), имаат способност да се издигнат на висините и под дејство на најслабиот ветер и обратно, нивната најслаба навлажнетост предизвикува приземјување дури и при дејството на

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Coll. 9, 3.

појакиот ветер.¹⁰⁷ Затоа, доколку сакаме нашите молитви да продрат не само до небото (*non solum caelos*), туку и над него (*super caelos*), треба да се погрижиме својот ум (*mentem*) да го доведеме до неговата природна леснотија (*ad subtilitatem perducere naturam*), очистувајќи го од сите земски пороци (*terrenis vitiis*) и од секој талог (*faecibus*) на световните страсти. На тој начин, не оптоварувајќи се со ниедно бreme на порокот, неговата молитва лесно ќе се воздигне до Бога.¹⁰⁸ Конечно, само на тој начин ќе го исполниме апостолскиот и монашки императив: *молете се непрекинато* (*Sine intermissione orate*; Сол. , 5, 17).¹⁰⁹

г) Четириите основни видови на молитвата

Меѓутоа, за да се стигне до овој највисок молитвен облик во кој човекот непрекинато комуницира со Бога монахот мора непрекинато да се вежба во молитвата и тоа почнувајќи од практикувањето на нејзините вообичаени канонски облици кои ги пропишува Црквата и кои се присутни на сите служби Божји - почнувајќи од централната литургиска служба и вонлитургиското, но канонски одредено лично молење, па сè до совладувањето на кусата непрекината молитва. Како што е созерцавањето на Светото Писмо основен предуслов за достигнувањето на совршеното созерцавање, така и канонските молитви се нужниот предуслов за зачекорувањето кон последниот и највозвишен молитвен облик кој се именува како - непрекината

¹⁰⁷ Coll. 9, 4.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Coll. 9, 3.

молитва.¹¹⁰ Затоа Касијан најпрво се восредоточува на учењето за видовите на канонските молитви кои - со оглед на предметот и сведоштвото на апостолот во Светото Писмо - би можеле да се поделат на четири основни облици: молења (obsecrationes = δεήσεις), молитви (orationes = προσευχές), просби (postulationes = 'εντεύξεις) и благодаренија (gratiarum actiones=εὐχαριστίας) (1. Тим. 2, 1).¹¹¹

Првиот облик на молитва, "молењето" (obsecratio = δεήσεις), всушност претставува едно измолување (petitio) или преколнување (imploratio) за простување на гревовите (pro peccatis) сторени било во минатото (pro praeteritis) било во сегашноста (pro praesentibus).¹¹² Овој облик на молитва го опфаќа созерцавањето на нашата сегашност и минато и се однесува на измолувањето на помош од Бога за очистување на нашиот внатрешен душевен простор. Таа има почитен карактер.

Вториот облик на молитва, "молитвата" (orationes = προσευχές), претставува едно заветување на Бога, или она што на грчки се нарекува εὐχή (заветно молење), а на латински votum (завет), кога му принесуваме (offerimus) или ветуваме (votamus) нешто на Бога како што стои во Светото Писмо: Τὰς εὐχὰς μου τῷ Κυρίῳ ἀποδώσω (ќе ги исполнам заветите мои на Господа), а на латински: vota mea domino reddam (Псал. 115, 9).¹¹³ Низ овој облик на молитва веќе стапуваме во непосреден однос со Бога каде личноста го гради цврстиот мост на непосредно комуницирање како личност со личност.

Третиот облик на молитва, просбата (postulationes = 'εντεύξεις), се врши кога сме воспоставиле одредена топлина на духот (in fervore spiritus constituti) која посредно би нѝ овозможила да ги вознесеме

¹¹⁰ Coll. 9, 15-17.

¹¹¹ Coll. 9, 9.

¹¹² Coll. 9, 11.

молитвите за другите, за оние кои ги сакаме или за мир на целиот свет (pro totius mundi pace).¹¹⁴ Низ овој облик на молитва веќе имаме потребна смелост (доколку сме исполнети со пламена љубов) измолена од Бога да воспоставуваме адекватен однос со ближниот и целиот свет.

И конечно, четвртиот облик на молитва, "благодаренијата" (gratiarum actiones=εὐχαριστία), се вршат кога умот (mens) му принесува на Бога благодаренија сеќавајќи се на минатите благи дела (beneficia) Негови, или гледајќи ги сегашните, или насирајќи ги оние кои во иднина им ги наменил на оние кои ги љуби.¹¹⁵ Низ овој облик на молитва, како и низ претходниот, се остварува највисокиот облик на комуницирање кој слободно може да се нарече интимен или љубовен. Таа се раѓа од созерцавањето (consideratione) на благите дела (beneficiorum) величието (magnitudinis) и милосрдноста (pietatis) Божја.¹¹⁶

д) Меѓузависноста на чистотата на срцето (puritas cordis), чистотата на умот (extenuata mens) и чистотата на молитвата.

Сите овие облици на молења (preces) не треба да ги гледаме како одвоени и независни делови кои имаат различни усмерувања и цели, туку само како различни призраци на една единствена цел - да се воспостави еден непосреден, интимен дијалог со Бога. Тоа е една условна поделба на молитвите според нивниот предмет, а не според нивниот карактер. Според нивниот карактер, пак, тие можат да бидат неброени, или *онолку колку што во една душа (in una anima), или во*

¹¹³ Coll. 9, 12.

¹¹⁴ Coll. 9, 13.

¹¹⁵ Coll. 9, 14.

¹¹⁶ Coll. 9, 15.

сите души можат да настанат разни состојби (*status*) и расположенија (*qualitatesque generari*).¹¹⁷ Касијан е целосно свесен и за една друга психолошка вистина дека никој не може да вознесува секогаш исти молитви и дека човекот поинаку се моли кога е весел, поинаку кога е обременет со тага или очајување, поинаку кога цвета во духовните успеси, поинаку кога е угнетен од мноштвото на непријателски напади, поинаку кога бара простување на гревовите... поинаку кога е во неволји и опасности, поинаку кога се насладува во сигурноста и мирот, поинаку кога се просветлува со откривањата на небесните тајни, поинаку кога се жалости поради бесплодноста во доблестите и сувотијата во чувствата итн. итн.¹¹⁸

Причината пак за овој разнообразен карактер на молитвата - како повеќе пати укажува Касијан - лежи во фактот што молитвата кај секој човек се преобразува со оглед на мерката на напредокот на умот и чистотата и својствата на состојбата во која се воведува или случајно или поради своите внатрешни делувања.¹¹⁹ Јасно е дека чистотата на срцето (*puritas cordis* - на вториот степен) и напредувањето во чистотата на умот (*extenuata mens* - на вториот и третиот степен) сега стојат во причинско-последичен однос со чистотата, силата и совршенството на молитвата. Поголемиот степен на чистота на срцето и умот овозможува да се досегне еден понизок степен на разнообразност на молитвата, односно, повисок степен на нејзиното совршенство. Оттаму, по практикувањето на наведените четири основни облици на молење (*supplicationes*), според сведоштвото на Касијан, следи некаква највозвишена и најсовршена состојба (*sublimior...status ac praecelesior*)

¹¹⁷ Coll. 9, 8.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

*која се состои во созерцавањето на единот Бог (contemplatione dei solius) и во пламената љубов (caritatis ardore) кон Него.*¹²⁰

Можеме да забележиме дека во оваа највозвишена молитвена состојба однадеж се остварува, од една страна, созерцавањето на Бога, а од друга страна, се ослободува и остварува највозвишената божествена љубов и со самото тоа се исполнува последната цел (finis) на молитвата. Или, како вели Касијан, *во оваа состојба умот наш обземен и проникнат со оваа љубов, беседи (conloquitur) со Бога на најинтимен начин (familiarissime) и со посебна искреност, како со Отецот свој.*¹²¹

Всушност, сите четири основни облици на молитвата се веќе содржани во самата Молитва Господова - Оче наш (Pater noster; Мат. 6, 9-13). И практикувањето само на оваа молитва условно може да не доведе до потребното совршенство, бидејќи таа претставува образец за совршената молитва. Меѓутоа, како вели Касијан: *иако оваа молитва (oratio), која ја изрекол самиот Господ ја содржи во себе севкупната полнота на (молитвеното) совршенство (omnem perfectionis plenitudinem), сепак, Господ своите блиски (domesticos) ги води уште понатаму - кон некаква највозвишена состојба, кон онаа пламена (igneam), па дури, ќе кажам, неискажлива молитва (ineffabilem orationem), која малкумина ја осознале (perpaucis cognitam) и испитале (experta).*¹²²

¹²⁰ Coll. 9, 18.

¹²¹ Ibid.

¹²² Coll. 9, 25.

ѓ) Непрекинатата (*perpetua*) и неискажлива молитва (*ineffabilis oratio*)

Всушност овде станува збор за практикувањето на непрекинатата молитва која претставува совршено средство за постигнување на највисокото совршенство - непрекинатото општење со Живиот Бог. Всушност, станува збор за практикувањето на сублимираниот облик на Оче Наш изразен во нејзиниот најкус облик низ побожната формула (*formula pietatis*): *Боже, дојди ми на помош, побрзај, Господи, да ми помогнеш (Deus in adiutorium meum intende: domine ad adiuuandum mihi festina* - Псал. 69, 1).¹²³ Овој стих, вели Касијан, не случајно е избран од целокупното Свето Писмо¹²⁴ од страна на светите отци затоа што:¹²⁵ *тој ги изразува сите расположенија (omnes affectus) потребни за молитвата и одговара на сите потреби на молитвеникот. Тој го содржи смиреното исповедање на сопствената немоќ, исповедањето на Бога единствениот помошник кој е секогаш подготвен да помогне, и верата и надежта дека ќе ѝ помогне и избави од секоја неволја. Оној кој непрекинато го призива Покровителот (protectorem) со тие зборови, сигурен е дека Тој е секогаш присутен во него (certus est eum semper esse praesentem) ... Тој му се обраќа како на Отец со синовска љубов во срцето и со тоа на себе го привлекува Божјиот покров, заштита и ограда. На тој начин оваа куса молитва (his versiculus) станува неосвоив бедем (inexpugnalis murus), непродирлива брана (impenetrabilis lurica) и крепок штит (munitissimus clipeus)... против нападите на демоните... спасително лекарство против (salutis remedia) немирот на помислите, гонителка (ostendens) на лошите помисли... укротителка на страсните движења и воспитувачка на сите*

¹²³ Coll. 10, 10.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

добри движења во срцето.¹²⁶ Така и при секоја духовна потреба, препорачува Касијан, треба непрекинато да се изговара оваа најкуса молитва.¹²⁷ Таа претставува спас од сè што е лошо и чувар на сè што е добро. *Поради тоа таа нека се врти непрекинато во твоите гради (huius... uersiculi meditatio in tuo pectore indisrupta uoluatur)... при секое дело и служење, при одење на спиење и по будењето од сонот непрекинато пеј го овој стих и поучувај се во него сè додека, низ постојаното практикување, не се навикнеш да го пееш дури и во сонот (per soporem eum decantare conuescas).*¹²⁸

Гледаме дека целта на оваа куса молитва е совршеното молитвено расположение, односно, општењето со Бога да се пренесе во секое движење на срцето и умот не само во будната состојба туку и за време на сонот. Со други зборови, совршената молитва треба да ги надмине вообичаените физички и душевни граници на човекот и да влезе во вечноста, во Царството Божје. Целта е значи да бидеме во состојба да се молиме без помош на физичкото изговарање на зборовите. Тоа е всушност онаа *неисказлива молитва (ineffabilem orationem)*, која малкумина ја осознале (*per paucis cognitam*) и испитале (*experta*).¹²⁹ Со тоа ја исполнуваме и евангелската заповед да се молиме на нашиот Отец Небесен така што ќе влеземе во келијата своја и ќе ја затвориме вратата зад себе. Што значи и нејзино буквално и духовно применување кога се оддалечуваме од сите помисли и овоземски грижи и кога молитвите свои на некој таен начин и со затворена врата, те. уста, или, молчејќи, ги принесуваме до Оној кој го испитува срцето, а не зборовите.¹³⁰

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Coll. 9, 25.

¹³⁰ Coll. 9, 35.

6) ЕКСТАТИЧНИОТ И МИСТИЧЕН КАРАКТЕР НА УЧЕЊЕТО НА КАСИЈАН

За што зборува всушност Касијан? Очигледно тој зборува за едно посебно екстатично и мистично искуство на соединување со Бога кое се постигнува по пат на совршената и неискажлива молитва. *Таа, надминувајќи (transcendens) го секое човечко разбирање (omnem humanum sensum), не се означува ниту со звукот на гласот (sono vocis), ниту со движењето на јазикот (linguae motu), ниту со изговарањето на било какви зборови (nec ulla verborum). Нејзе умот (mens), озарен со изливањето на онаа небесна светлост (infusione caelestis illius luminis inlustrata), ја произнесува не со човечкиот слаб збор, туку, откако ги собрал чувствата (conglobatis sensibus), како од некаков преизобилан извор, незадржливо ги излива, и некако неискажливо ги вознесува кон Господ (ineffabiliter eructat ad deum). Во овој најкраток временски момент (brevissimo temporis puncto) умот наш го искажува она што, откако се повлекол во самиот себеси, не е во состојба ниту со збор да го искаже ниту со мисла да го опфати.*¹³¹

Дека оваа екстатична состојба на духот не била толку невообичаена појава меѓу египетските монаси, иако, како вели Касијан, *малкумина ја осознале и испитале*,¹³² можеби најречито зборува сведоштвото за еден обичај - потврден и од страна на Касијан - а според кој, монасите во секоја сабота оставале во една мала плетена корпа храна за недела дена, те. четиринаесет мали лебчиња, а веројатно само со една цел: во случај да бидат понесени од екстатичниот, љубовен

¹³¹ Coll. 9, 25.

¹³² Ibid.

занес и заборават да земат храна, да можат воопшто физички да ја приметат храната.¹³³

И самиот Касијан, како и неговиот пријател Герман, сведочат за ова искуство, кога срамежливо и скромно му се довериле на авва Даниел. Имено, тие, повлечени во својата келија, често чувствувале како нивното срце им станувало толку разбранувано од силната божествена светлост и едновременно исполнето со толкав степен на неискажлива радост, што воопшто не биле во состојба да најдат ниту збор ниту адекватна мисла да го искажат ова доживување. Единствено можеле со сигурност да почувствуваат дека нивните чисти, чести, те. непрекинати молитви, кои се продолжувале дури и за време на сонот, стигнувале како на небесни крила до самиот Господ.¹³⁴ И авва Даниел го потврдува ова нивно искуство велејќи дека Бог нас не нè смета недостојни за да нè посети со едно вакво свето вдахновение (*inspiratione*) и да предизвика изобилство на свети и духовни мисли (*spiritalium cogitationum*)... *конечно, не е ретко за време на овие посети одненадеж да се почувствуваме преплавени од духовниот мирис кој ја надминува секоја пријатност составена од човечкото искуство (odoribus ultra omnem suavitatem conpositionis humanae) и духот (mens), бидејќи е проникнат од сладоста, опиен од среќа и восхитен, да биде вон себе (excessum seque).*¹³⁵

Касијановите *Беседи на отците* содржат не мал број на вакви и слични места.¹³⁶ Гледаме дека животот на монахот во пустината не бил исполнет само со неподносливи искушенија, натчовечки маки, напори и бескомпромисни одрекувања, туку и со такви неописиви задоволства кои ги надминувале сите познати земски искуства. Бездруго, тоа биле задоволства кои настанувале како резултат на наднебесното и реално,

¹³³ Coll. 19, 4.

¹³⁴ Coll. 4, 2.

¹³⁵ Coll. 4, 5.

¹³⁶ Coll. 12, 12; 6, 10; 19, 4.

конкретно соединување со Бога. Впрочем, овој највисок и единствен облик на молитвена состојба претставува вистински дар Божји,¹³⁷ бидејќи *сите наши добри расположенија произлегуваат од благодатта Божја (gratiam dei)*.¹³⁸

Меѓутоа, мораме да забележиме дека, според учењето на Касијан, дар Божји претставуваат не само овие највисоки духовни расположенија и искуства, туку и сите духовни падови, тешки искушенија и маки на душата кои не само пред, туку често знаеле да уследат и по овие духовни издигнувања.¹³⁹ Така, наместо наднебесната презентна визија на есхатонот и сладоста (suavitas), пријатниот мирис на присуството Божје, се случувало, одненадеж оваа мистична небесна визија да се помати и страстите да се разгорат во огромен степен низ веќе победените страсни облици како што се: гневот, гордоста, или необјаснивата тага и стравот. Во таквите мигови на душевна исцрпеност келијата станувала претесна, загушлива, читањето на Светото Писмо одбојно, досадно, а молитвата речиси невозможна.¹⁴⁰ Сепак, сите овие распнувања на душата, како и сите несфатливи нејзини воздигнувања, потекнуваат од едната и иста милосрдна рака на нашиот Создател која истовремено дава и зема - и тоа не според некаков нејзин хир, произволност или пристрасност, туку, според одредена Божја промисла, смисла, логосност - за човекот често недосеглива и нејасна. Најопштата смисла пак на сите овие духовни искушенија и падови човечки, според Касијан, лежи во промисленото божествено водење на душата човечка до нејзиното прочистување, првосоздадена убавина, цврстина и нежност, совршенство воопшто.¹⁴¹

¹³⁷ Coll. 9, 26.

¹³⁸ Coll. 4, 5.

¹³⁹ Coll. 4, 2; 6, 11; 10, 10 etc.

¹⁴⁰ Coll. 6, 10, 4, 2.

¹⁴¹ Coll. 6, 11; 12, 6-8; 15, 16; 7, 25-28.

Патот на обожението е всушност пат на остварување на човековите божествени потенцијали, пат на нашето усвојување од страна на Бога, или пат на нашето станување на синови Божји по благодат. На овој последен степен на совршеното одрекнување монахот всушност мора да направи не само еден очекуван природен, т.е. психолошки скок, туку, над сè, еден вистински над-природен, т.е. онтолошки скок во правец на Бога. Тој треба да ја почувствува својата онтолошка немоќ и со цело и полно срце да се прилепи до Бога оставајќи ги буквално сите телесни, земски, па и душевни потреби. Па откако ќе се ослободи неговата скоравена и неприродно здебелена душа од наслагите на егоизмот, самољубието, гордоста и сите, во онтолошка смисла "неприродни" страсти и, конечно, дојде до чистотата на своето онтолошки природно, т.е. натприродно битие (*extenuata mens*),¹⁴² тогаш може реално да се надева дека Бог ќе се соедини со нејзе, ќе ја усвои и ќе стане непомешан дел од Него. Оттаму станува сосема јасно дека доколку наша единствена, суштинска, или насушна потреба не стане љубовта кон Бога, соединувањето со Бога е невозможно.

7) ЛЈУБОВТА КАКО ГНОСЕОЛОШКИ И ОНТОЛОШКИ ПРИНЦИП

Од списите на Касијан дознаваме и дека на последниот степен на совршенството не е доволно монахот само да ги надмине пороците и страстите карактеристични за вториот степен на одрекнување. Гледаме дека не се доволна гаранција за душевниот мир дури ни доблестите кои

¹⁴² Coll. 10, 7

биле стекнати на претходните степени. На третиот и највисок степен на совршенство, како што веќе кажавме, мораме да го оставиме буквално сè она што е земско, доколку сакаме да се прилепиме за небесното и невидливото.¹⁴³ *Впрочем, тоа и нѝ го советува заповедта Господова: вашите срца да не бидат оптоварени со прејадување и пијанство, и грижа за овој свет* (Лук. , 21, 34).¹⁴⁴ Тоа значи дека не само смртните гревови како што се прељубата, блудот, па дури и убиството и богохулењето, туку и страстите кои не носат во себе таков степен на осуда - прејадувањето, пијанството и светските грижи - претставуваат препрека на третиот степен на одрекување.¹⁴⁵ Имено, на овој степен на совршенство, каде е монахот и физички и душевно ослободен од сите наведени страсти, сепак и понатаму може да биде присутна скриената опасност нашата душа повторно да биде обземена, но сега од едно своевидно *духовно прејадување и пијанство (crapula...ebrietas spiritalis)*, кое, според Касијан, *потешко се избегнува (difficilius evitanda)*, како и од една специфична *грижа и тага од овој свет (cura quoque ac sollicitudo saecularis)*.¹⁴⁶ Затоа тој смета дека нашата душа дури и во најрестриктивните монашки услови на осамеништво, па дури и по сите одрекувања повторно може да се соочи со страстите на душата, но сега на еден мошне суптилен начин - низ прејадувањето и опивањето со овој свет по себе, те. со загриженоста за него.¹⁴⁷ И ако првиот степен го подразбираше телесното одрекување од светот вон нас, вториот - душевното одрекување од светот во нас, третиот степен сигурно го подразбира највисокото духовно одрекување - одрекувањето од светот по себе во нас. Од друга страна, ако претходните два степена на

¹⁴³ Coll. 9, 4.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Coll. 9, 5.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

одрекнување секогаш балансираат меѓу свртеноста кон минатото и иднината,¹⁴⁸ последниот степен на совршенство, за разлика од претходните два, како што веќе укажавме, подразбира едно бескомпромисна устременост на духот исклучиво кон идното, небесното, трансцендентното, те. кон самиот монашки telos, кон есхатонот, кон единството со Бога. Тоа конкретно значи дека нашиот дух мора да се навикне да го насетува и претчувствува невидливото, есхатолошкото, уште за време на престојувањето во сегашното, телесното. *Така и нашата молитва ќе дојде до совршенството кое ѝ е својствено кога во нас ќе се случи она за што се молел Господ на Отецот свој: Та љубовта (dilectio), со која Ме возљуби Ти, да биде во нив, и Јас во нив (Јов. 17, 26), и уште: како што си Ти, Оче, во Мене, и јас во Тебе... така и тие да бидат во Нас едно (Јов. 17, 21).*¹⁴⁹

Тајниот клуч, значи, за совршената молитва е постигнатото заедништво меѓу Бога и човекот низ совршената љубов (perfecta dilectio). Касијан ова живо екстатично и мистично единство (unitas) меѓу Бога и човекот го опишува, поточно, го воспева на еден поетски начин низ речениците кои не само што поседуваат една жива ритмичка каденца својствена на стиховите во поезијата, туку и елементарна сила и љубов. Така, ова совршено единство ќе се постигне, вели Касијан:

¹⁴⁸ Се разбира, со една јасно назначена и претежна задлабоченост кон иднината сфатена низ одредувањата на поблиската - скорос и подалечната цел Ѓ telos.

¹⁴⁹ Coll. 10, 7.

Кога севкупната наша
љубов,
сите желби,
сите напори,
сите стремежи,
сите наши мисли,
сиот наш живот,
сиот наш говор,
секој наш здив,
ќе биде Бог,

и кога единството кое сега
во Отецот со Синот
и во Синот со Отецот е
ќе биде излеано во нашето
срце и во нашиот ум,
и како што Тој нас нè
возљуби
со искрена и чиста и
неразделна љубов
така и ние ќе бидеме
соединети со Него во вечна и
неразделна љубов,
на тој начин и ние со Него
соединети

сè на што се надеваме
сè што знаеме
сè што говориме
би било Бог.

*Cum omnis
amor,
omne desiderium,
omne studium,
omnis conatus,
omnis cogitatio nostra,
omne quod vivimus,
quod loquimur,
quod spiramus,
deus erit,*

*illaque unitas quae nunc
est patris cum filio
et filii cum patre
in nostrum fuerit sensum
mentemque transfusa,
id est ut quemadmodum nos
ille
sincera et pura atque
indissolubili diligit caritate,
nos quoque ei perpetua
et inseparabili dilectione
iungamur,
ita scilicet eidem copulati,*

*ut quidquid spiramus,
quidquid intellegimus,
quidquid loquimur,
deus sit.*

(Coll. 10, 7)

Оној пак којшто ја постигнал оваа посебно вдохновена, т.е. благодатна состојба на телото и духот се наоѓа всушност пред отворените порти на Царството Божје каде секое движење на неговиот живот и секој стремеж на неговото срце, уште во ова тело (*in hoc corpore*), станува една непрекината молитва и предвкусување (*praegustare*) на небесниот живот и слава.¹⁵⁰ Оваа состојба на духот е вистинска цел на секое совршенство (*finis totius perfectionis est*), каде духот исчистен (*extenuata mens*) од секоја плотска (*carnali*) нечистотија,

секојдневно би се возвишувал кон небесното, додека секој негов разговор, секој стремеж на срцето не прерасне во една единствена и постојана молитва (*una et iugis efficiatur oratio*).¹⁵¹ Така, понесени од призивот на совршената љубов кон Бога сите фази на совршенството мораат да се доведат до својот непосреден *skopos* и последен *telos*.

Истовремено се покажува и дека освен позитивното знаење, свесното одрекување, свесната саможртва и духовната наука воопшто, основен духовен предуслов за успешното надминување на секоја фаза била отсекогаш љубовта (*dilectio, amor, caritas*). Се разбира, не секоја љубов, но само онаа која е долготрпелива, полна со добрина, која не завидува, не се превознесува, не се гордее, не прави што е непристојно, не бара свое, не се срдѝ, не мисли зло... која на неправда не се радува, а на вистина се радува... која сѐ извинува... се претрпува (Кор., 13. 4-7).¹⁵²

Која е всушност, мостра на вистинската и највозвишената божествена и родителска љубов - која е саможртвена и секогаш несебично свртена кон другиот, кон ближниот (*caritas*). Таа е вечен лајтмотив, т.е. *skopos*, кој нужно мора да се провлекува од првата до последната фаза на совршенството. Љубовта (*quod est caritas*) кај Касијан не случајно се изедначува со самата "чистота на срцето" (*id est puritatem cordis*).¹⁵³ Љубовта кон ближниот (*caritas*) е всушност онаа фундаментална доблест која од себе, како своевидни еманаии, сили (енергии), ги излева доблестите својствени на првата и втората фаза на совршенство: смиренieto, т.е. скромноста на духот (понижноста=*humilitas*), целомудреноста (*discretio-σωφροσύνη*), трпението (*patientia*), кротоста (*lenitas*) и спокојниот изобилен мир (*pac*). Тие стојат, грубо кажано, во причинско-последична врска, при што љубовта (*caritas*) има улога на

¹⁵⁰ Coll. , 10, 7.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Coll. 1, 6.

нивна причина. Имајќи ја секогаш нејзе во предвид, монахот насетува дека чекори по вистинскиот пат. Таа претставува основен критериум и мерка на духовниот раст. Таа е вистински *skopos*, т.е. нешто што треба секогаш да ѝ биде пред духовниот вид и, истовремено, друго име за чистотата на срцето (*puritas cordis*). Сè останато: постовите, бденијата, сиромаштијата и отфрлувањето на сите имања, па дури и самото размислување за Светите Писма (*meditatio scripturarum*) не се самите по себе совршенство (*perfectio*), туку само средства за совршенството (*sed perfectionis instrumenta sunt*).¹⁵⁴ *Имено, постот не користи толку колку што губиток нанесува гневот, ниту читањето донесува толку плодови колку што штета причинува презирањето на братот.*¹⁵⁵ Оној кој би се посветил само на практикувањето на овие секундарни подвизи без внатрешениот увид за целината и вистинската цел (*skopos*) на совршенството или обожението, би наликувал на оној човек кој - презадоволен од прекрасните алати кои ги стекнал - самозадоволно седи, ги гали со поглед и од страв да не ги оштети не презема ништо конкретно за да ги употреби во склад со нивната основна намена.¹⁵⁶

Затоа, немајќи ја пред очи главната цел - *skopos* (љубовта кон ближниот - *caritas* и чистотата на срцето - *puritas cordis*), се случува монахот кој ги презрел сите земски богатства, те. *мноштвото на златни и сребрени таланти и прекрасни имања* и тоа уште на првиот степен на совршенство, подоцна, во втората и третата фаза истиот да се раздражни поради обично ноженце, писалка, игла или трскино перо, или толку да се врзе за своите книги што не допушта не само другиот да ги прочита туку и да ги допре.¹⁵⁷ Сето тоа, вели Касијан, светиот апостол

¹⁵³ Coll. , 1, 7.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Coll. 1, 6.

го предвидел во Духот кога кажал: *И да го раздадам целиот свој имот, да дозволам телото да ми изгори, - штом љубов немам, ништо не ми користи* (1. Кор. 13, 3).¹⁵⁸

Исто така, се покажува и дека не само антрополошката тријада - телото, душата и духот, т.е. човекот во целина, туку и љубовта (amor, caritas), сфатена како негова позитивна, дејствителна, творечка енергија, па и созерцанието (contemplatio=θεωρία) и молитвата, согледани како врвни состојби на духот, треба непрекинато да се чистат, негуваат, усовршуваат и развиваат воопшто. Вистина, нивниот заеднички именител е стремежот кон совршенството, или поточно - Совршениот, но секогаш посматран низ призмата на разликувањето на секундарниот од примарниот карактер на нивната природа.

Ова нивно остро разликување Касијан го образлага уште еднаш на еден маестрален начин и низ толкувањето на евангелската приказна за Марта и Марија, во која, според него, непосредно се укажува на односот меѓу патот и целта на монахот - особено на третиот степен на совршенство. Според Касијан, Марија, која седнала наспроти на Христа и која, слушајќи го неговото слово, "очи не симнала од Него", претставува вистински симбол за умот кој се занимава исклучиво со божествените предмети и самиот Бог, т.е. *со согледувањето на она што е навистина едно и единствено* (contemplatione quae vere simplex et una est).¹⁵⁹ Од друга страна, Марта, нејзината сестра, која, за цело време на посетата на Господ, непрекинато, вредно, беспошtedно и пожртвувано го служела самиот Бог, претставува симбол на умот кој е сè уште "загрижен за овој свет". Токму во оваа смисла и Касијан зборува за "непрепорачливата загриженост за овој свет" на овој последен степен на совршенство. Марта би сакала и кога самиот Господ нè посетил, т.е.

¹⁵⁸ Ibid.

на последниот степен на совршенството, и понатаму да му служи и тоа на начин на претходните два степенa. Резултатот на оваа погрешна усмереност на духот е нејзиното лишување од подобриот дел, т.е. лишеноста од самата цел (telos) и врвниот плод на монашкиот живот на овој трет степен - созерцавањето на Бога (contemplatio=θεωρία). Затоа, на апелот на Марта - да ја опомене Господ нејзината сестра Марија која безделнички гледајќи го Него и не ѝ се придружува во конкретната и чесна работа на sluжењето на самиот Господ - Тој не ѝ се придружува туку неочекувано ѝ вели: *Марто, Марто, ти се грижиш и се трудиш за многу работи, но само едно е потребно. Марија го избра добриот дел кој нема да ѝ се одземе* (Лука 10, 41-42).¹⁶⁰ Марија го избрала добриот дел (bonam partem eligit) и оној кој нема да ѝ се одземе (quae non auferetur ab ea), бидејќи овој нејзин стремеж (studium) во суштина не може никогаш да дојде до својот крај (nullo prorsus aeuo docet posse finiri).¹⁶¹

Бездруго, оној кој конечно ја сретнал љубовта на својот живот и во пренесена и во буквална смисла едноставно "не може да ѝ се нагледа", што значи: ниту созерцавањето негово престанува, ниту молитвата, т.е. совршениот дијалог и комуникација со Бога, ниту чистотата на срцето негово, ниту интезитетот на љубовта негова се намалува. Со други зборови, сè може да има свој почеток и сопствен крај, само созерцавањето на Бога (θεωρία), молитвата=општењето со Бога, чистотата на срцето и љубовта (amor, caritas) не можат да имаат сопствен крај. Или поточно, можат да имаат свој почеток, но не и сопствен крај. Затоа овие клучни термини, не само кај Касијан туку и во ортодоксното христијанско учење воопшто, најчесто претставуваат синоними за Царството Божјо и Животот Вечен. Што значи - за

¹⁵⁹ Coll. 1, 8.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

разлика од животот наш, кој има и свој почеток и сопствен крај, Животот Вечен, има свој почеток, но нема сопствен крај.

Касијан во антрополошка смисла не го согледува човекот како суштество кое нужно мора да остане да живее во тесните дводимензионални биолошки кругови на животот и смртта. Напротив, според аскетско-богословската наука на Касијан, на човекот му е од Бога дадена спасителната можност тој да зачекори во тродимензионалните спирали на љубовта, чистотата, молитвата, созерцавањето и животот кои имаат свој почеток но немаат сопствен крај. Затоа Касијан со право оваа последна фаза на совршенството ја именува со свртеност кон невидливото. Имено, овие спирали на животот навистина се за нас невидливи бидејќи од визура на човековиот дводимензионален круг на постоење било која друга повисока, па и пониска димензија на постоење во суштина не би ни можела да биде видлива. Оттаму и сè она што монахот го презема на патот кон совршенството (низ сите три степени), или, сè она што се нарекува вообичаено со синтагмата "служење на Бога", според Касијан претставува само телесен, односно, физички ограничен и конечно второстепен подвиг, доблест (*uirtus*). Имено, овие подвизи зависат од различните индивидуални способности на човекот кој - како ограничено физичко суштество - не е секогаш во состојба достоин да одговори на различните предизвици и животни искушенија. Болестите, заморот, староста, конечно смртта, укажува на нивниот привремен и релативен карактер.¹⁶² *И дотолку повеќе што, како вели Касијан, овие подвизи ќе престанат во идниот живот (in futuro cessabunt), кога ова распадливо (corruptibile) ќе се облече во нераспадливост (incorruptionem; 1 Кор. 15, 53), и кога ова исто тело, кое е сега душевно (animale),*

¹⁶² Coll. 1, 10.

воскресне како духовно (*spiritalis*; 1 Кор. 15, 44) и кога плотта (*caro*) ќе престане да биде таква да тежнее наспроти на духот.¹⁶³ Но кога Касијан ќе каже дека се тоа второстепени подвизи тоа не значи и дека тој нив ги смета за излишни, непотребни или неважни. Напротив, тие се неопходни бидејќи, како вели Касијан, *без нив не е возможно да се досегне врвот на љубовта (quia sine ipsis ad caritatis fastigia non possit ascendi).*¹⁶⁴

На ист начин неопходни се и делата на благочестивоста и милосрдноста во ова време (*opera pietatis ac misericordiae necessaria sunt in hoc tempore*) додека сè уште владее неправедната разлика меѓу луѓето (*dum adhuc inaequalis diuersitas dominatur*).¹⁶⁵ Но дури и овие дела, според Касијан, не би биле неопходни доколку неправедноста на луѓето, односно, нивното себично присвојување на заедничките добра кои самиот Создател им ги разделил на сите луѓе подеднакво, не би предизвикала бројно зголемување на оние кои се сиромашни, бедни и немоќни.¹⁶⁶ Но при Второто Христово доаѓање (Откр.), т.е. во идниот век (*in futuro saeculo*), сите овие дејства и подвизи ќе престанат да се вршат бидејќи ќе исчезне самата неправедност меѓу луѓето. На тој начин овие "нови", т.е. преобразени, обожени луѓе, од оваа повеќесложна (*multiplici*), т.е. дејствена активност (*actuali operatione*), ќе прејдат кон љубовта Божја (*ad caritatem dei*) и созерцавањето на божествените предмети (*diuinarum rerum contemplationem*) во непрекинатата чистота на срцето (*perpetua cordis puritate*).¹⁶⁷

Сите овие подвизи и доблести се значи второстепени, т.е. релативни, но само од перспектива на "идниот век" (*futuro saeculo*), т.е.

¹⁶³ Coll. 1, 10.

¹⁶⁴ Coll. 1, 10.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

апсолутот, есхатонот, во кој всушност нема да исчезнат нашите добри дела, туку само нашето вообичаено земско дејствување. *Но зошто ли се чудите*, вели авва Мојсиј на младите монаси Герман и Касијан, *што оние горе спомнати должности (officia) ќе се надминат (transibunt), кога светиот апостол пишувал дека и повозвишени дарови (charismata) на Светиот Дух ќе бидат надминати (transitura), додека љубовта (caritatem) ја одредува како онаа која ќе трае навистина без крај (sine fine mansuram), велејќи: Љубовта никогаш не престанува (caritas nunquam excidit), а другото, ако се пророштва, ќе престанат; ако се јазици - ќе замолкнат; ако се знаења - ќе исчезнат (1 Кор. 13, 8). Значи сите дарови се даваат на употреба и поради неопходноста на одредено време, и откако се искористат, несомнено веднаш исчезнуваат, додека љубовта нема да се прекине во ниедно време (caritas uero nullo intercipietur tempore).*¹⁶⁸

Очигледно е дека љубовта за која Касијан зборува нема темпорален карактер - таа е вечна и стои на самиот врв на совршенството во Царството Божје, во Животот Вечен - таа е вечна, непрекината (perpetua) љубов. Таа е истовремено средство и обединувачки елемент на патот кон совршенството, *skopos* и конечна цел, *telos*, која стои на самиот врв на совршенството во Царството Божје, изедначувајќи се со самиот Живот Вечен. Конечно, станува очигледно и дека не само љубовта, туку и непрекинатата чистота на срцето (*puritas cordis*) која му ја принесуваме на Бога, непрекинатото созерцавање на Бога (*contemplatio dei*) со кое нè дарува самиот Бог, непрекинатото комуницирање со Бога, т.е. молитвата која му ја принесуваме на Бога - исто така не можат да носат во себе темпорален карактер. Поточно, според духовната наука на Касијан, тие нужно

¹⁶⁸ Coll. I, 11.

мораат да го остават својот почетен темпорален карактер и да станат надтемпорални - со самото тоа тие стануваат и дел од Царството Божјо и Животот Вечен.

Оттаму и неговото духовно учење кое како свој фундамент ги има надтемпоралните категории на чистотата на срцето и умот, созерцавањето, молитвата и љубовта, не може да остане само во тесните аскетско-богословски рамки.¹⁶⁹ Со други зборови, тоа нужно мора да биде повеќе мистичко, поточно светотаинско, отколку аскетско, повеќе афирмативно, отколку негативно, одречно, повеќе инструктивно и конструктивно, творечко, отколку деструктивно. Конечно, повеќе перспективно, есхатолошко, трансцендентно, отколку интроспективно, иманентно и психолошко.

Оттаму и можеби поверодостојно би можеле да го согледаме неговото учење низ призмата на трите, кај него ненаведени, но секогаш длабоко присутни совршени прифаќања на себе, ближниот и Бога, отколку низ трите одрекувања од светот надвор од себе, од светот во себе и од светот по себе.

Постојат бројни и тоа не само оние изведени кои веќе ги наведовме, туку и сосема експлицитни докази за оваа претпоставка и сите тие се базирани во суштина на една основна психолошка и антрополошка "прет-претпоставка". Тоа е претпоставката дека секое човечко одрекување на било кое ниво и од било која страст или врзаност на душата може да биде успешно реализирано само под еден единствен услов - тоа да биде заменето со односно прифаќање на одредена позитивна содржина. Со други зборови, тоа значи дека во процесот на позитивното преобразување на личноста, или, нејзиното обожение (Θεώσις), во ниту еден момент не смее да настане било

¹⁶⁹ Впрочем, на оваа претпоставка укажавме уште на самиот почеток на оваа глава.

каков "празен од", или "содржински вакуум". Според интегралното антрополошко учење на Касијан, "содржинскиот вакуум" во човековата духовна сфера едноставно е невозможен од причина што тоа не може да го дозволи самата природа на човечкиот ум и срце (кои не само кај Касијан, туку и кај повеќето христијански богослови на Исток се речиси се изедначуваат). Тој не случајно метафорично ја претставува "душата на човекот" со "воденичкиот камен" (*mola*), во чија природа е, би рекле, присутен атрибутот на вечноста.¹⁷⁰ Имено, тој мора секогаш и нужно да се движи и врти околу својата оска. Како вели Касијан: *бидејќи го придвижува водата, тој никако не може да го запре сопственото движење (quas meatus aquarum praesepe impetu rotante prouoluit).*¹⁷¹ И навистина, во природата на човековиот ум е тој да биде непрекинато исполнет со одредени мисловни содржини, или како ги именува Касијан - со безбројното мноштво на помисли (*cogitationes*). И срцето на човекот, водено од неговата животна енергија, т.е. водата, како и неговиот ум, не може никогаш да остане испразнето од било какви емотивни содржини, било позитивни било негативни. Овој "воденички камен" (*mola*), или "тркало на животот" - додека му придоаѓа водата или енергијата на животот - никој не може да го запре, освен смртта. Тој има атрибут на вечноста бидејќи самиот живот на човекот кој извира од Изворот на Животот, од Бога, го носи во себе потенцијалниот печат на животот вечен. Залуден и јалов би бил секој наш напор да го запреме ова тркало на животот очекувајќи да дојдеме до некаков божествен мир во срцето и некаква божествена тишина во умот, исклучиво по пат на борбеното аскетско протиставување на содржините на нашата личност во целина (иако овој чин по себе е нужен), доколку не сме во состојба, како "добриот и мудриот

¹⁷⁰ Coll. 1, 18.

¹⁷¹ Ibid.

мелничар", да му понудиме на оној "воденички камен", наместо јачмен и како, благородна пченица и жито.¹⁷²

Оваа своја претпоставка Касијан на повеќе места ја одредува и развива: животната снага на духот не му дозволува тој да остане без неговите основни состојби и чувства на желби или страв, радости или таги... а доколку сакаме да ги истребиме плотските движења од нашите срца (*carnales concupiscentias de cordibus nostris desideramus extrudere*), на нивното место должни сме веднаш да ги засадиме духовните желби (*spiritales plantemus protinus voluptates*), како би, духот наш, кој е секогаш занесен (врзан=*inexus*; со некаква содржина), имал прилика непрекинато да се занимава со нешто и како би се стекнал со можноста да ги одбива прелестите на настапувачките (т.е. сегашните: *praesentium*), минливи (*temporalium*, т.е. мирски) радости.¹⁷³

Така, сосема е извесно дека монахот треба да го врзе своето внимание повеќе за доблеста, отколку за порокот, повеќе за образот или ликот Божји, отколку за без-образноста и без-обличноста на порокот и воопшто, повеќе за надтемпоралните категории на созерцанието, чистотата на срцето и умот, молитвата, љубовта и животот, отколку за минливите земски страдања, страсти, борби и задоволства. Поставено на вакви над-небесни темели и неговото аскетско-богословско и над сè мистичко учење нужно ги надминува темпоралните својства на секое човечко учење и од вечниот круг на спротиставените парови актуелно-неактуелно, популарно-непопуларно и важно-неважно учење, влегува во спиралата на вечно актуелното и секогаш важното, божествено учење.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Coll. 12, 5.

ОДНОСОТ МЕЃУ БЛАГОДАТТА И СЛОБОДНАТА ВОЛЈА СПОРЕД АВГУСТИН И КАСИЈАН

Прашањето за односот меѓу милоста Божја, или благодатта, т.е. слободната волја на Бога и слободната волја на човекот, претставува иманентно онтолошко прашање. Се разбира, самото поставување на едно вакво прашање (како и на секое онтолошко прашање), неминовно морало да ги зафати, пред сè, неговите антрополошки и гносеолошки аспекти, но и, како своевидна резултанта, посредно да се допре и до проблемот на предестинацијата и до проблемите поврзани со реалната остварливост на совршенството, светоста и спасението.¹ Во поширока историска смисла овој сет од теолошки прашања и проблеми посебно бил актуелен на просторот на латинската Западна Црква, почнувајќи од крајот на IV век, па сè до Соборот во Оранж во 529 година (сè на сè околу стотина години). Непосредниот повод за разгорувањето на овие прашања било еретичкото учење на англискиот монах Пелагиј (354/60-418/35 год.), кој ја одрекувал божјата милост и тврдел дека не постои наследен грев. Суштината на ова учење се состои во следниот став: природните сили кои му се дадени на човекот од Бога се сосема доволни за постигнување на совршенството, светоста, блаженството. Посредното, па и непосредното исклучување на Бога од патот на спасението и обожението, имплицирањето на апсолутната слобода и суштинската самодоволност на човековото битие, предизвикало бурни реакции не само во Рим и Картагина (каде што Пелагиј имал прилика да го проповеда ова свое натуралистичко и очигледно претерано

¹ Всушност, во источната христијанска богословска мисла, онтолошката, гносеолошката и антрополошката проблематика, мошне тешко би можела да се разгледува одвоено. Во извесна смисла оваа проблематика самата по себе претставува една комлементарна целина.

оптимистично антрополошко учење), туку и ширум западниот христијански свет. Ако го изземеме значајниот Ероним Стридонски и неговиот дијалог со Пелагиј, ипонскиот² епископ Августин и марсејскиот презвитер Касијан, сепак биле главните актери кои непосредно учествувале во артикулирањето на теолошките реакции на ова учење на Запад - Августин (како и Ероним) на свој, би рекле, западен начин и Касијан, исто така, на свој - источен начин. И едниот и другиот, налик на два моќни пола, формирале околу себе одредени теолошки струи кои биле следени од импозантен број на монашки и свештени приврзаници на двете, во суштина и барем во нивната појдовна основа, православни учења. Меѓутоа, нашата намера овде не е да го изложиме целиот нивен спор ниту да го проследиме од сите можни аспекти и со сите можни историски и теолошки поединости - тоа сигурно би ги надминало рамките на оваа глава и на целиот труд во целина. Овде би се концентрирале, пред сè, на следните прашања: на кој начин тие му пристапиле и како го решиле истиот проблем и, конечно, зошто воопшто пристапиле на различен начин и дошле до различни решенија.

Прво да видиме на кој начин Августин и Касијан му пристапиле на проблематичниот однос меѓу милоста Божја и слободната волја на човекот и како го решиле истиот проблем. За неговото разгледување, а особено за 13-та глава од *Беседите* на Касијан, бездруго постои обемна литература која ги опфаќа неговите теолошки, филолошки и историски аспекти.³ Сепак, ние ќе го издвоиме и проследиме мислењето

² Во северна Африка (близу Картагина)!

³ O. Chadwick, op. cit. , p. 119-127; C. Stewart, op. cit. , p. 19-22; Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978, str. , 231-234; C. Tibiletti, *Pagine monastiche provenzali*, Rome, 1990, стр. 33-38. Истиот автор нуди и една поопсежна библиографија на овој проблем во: "Rassegna di studi e testi sui Semipelagiani", *Augustinianum*, 25, 1985, стр. 507-522; "Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina", *Augustinianum* 17 (1977): 355-380; Amann, Emile, "Semi-Pélagiens", *DTC*, 14:1796-1850; Weaver, *Divine Grace and Human Economy: A Study of the Semi-*

на Е. Ребијар кој предложува да се концентрираме конкретно врз две групи на текстови од Светото писмо: I Јов. 3, 9/ I Јов. 1, 8 и Рим. 7, 12-25,⁴ кои биле всушност, според зборовите на самиот автор, *во самото срце на пелагијанската контроверза*, што значи - истите (и оние со слична содржина) биле разгледувани и од страна на Касијан и од страна на Августин.⁵

Со првата група на стихови Касијан се занимава во 11-та Беседа каде авва Хаеремон ја решава привидната противречност меѓу I Јов. 3, 9 и I Јов. 1, 8, те. меѓу ставот за имлицираната безгрешност на "оние кои се родени од Бога" (I Јов. 3, 9) и ставот дека "никој не е без грев" (I Јов. 1, 8). Хаеремон всушност ги образлага степените кои водат кон совршената љубов, разликувајќи три основни мотивирачки става според кои човекот може да се воздржува од гревот: или поради стравот од казна, или поради надешта од добивка или од чиста љубов.⁶ Притоа, служејќи се со параболата за блудниот син (Лук. 15, 11-32), тој дава и еден прелиминарен заклучок за секој стадиум на совршенството според кој: стравот е ропски (неслободен), недешта поткуплива (делумно страсна, т.е. порочна и неслободна), а само љубовта е синовска, т.е. иманентно слободна.⁷ И токму оваа "синовска љубов" го претставува всушност највисокиот степен на совршенството во кое се исклучува робското стравување (I Јов. 4, 18) и порочноста и во кое се станува вистински "син Божји", што претставува објаснување на стихот: *Секој, што е роден од Бога, грев не прави, зашто сето Негово*

Pelagian Controversy. North American Patristic Society Patristic Monograph Series 15. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1996; R. Marcus, "The Legacy of pelagius: Orthodoxy, Heresy and Cociliation", in *The Making of Orthodoxy*. P. 214-234.

⁴ Секој, што е роден од Бога, грев не прави, зашто сето Негово пребива во него; и не може да греши, бидејќи е роден од Бога (I Јов. 3, 9); Ако кажеме дека немаме грев, се лажеме сами себе, и вистината не е во нас (I Јов. 1, 8).

⁵ Eric Rébillard, *Quasi funambuli*: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 40, 1994, p. 197.

⁶ Coll. 11, 6.

пребива во него; и не може да греши, бидејќи е роден од Бога (I Јов. 3, 9).⁸ Од друга страна, противречниот став искажан во стихот: *ако кажеме дека немаме грев, се лажеме сами себе, и вистината не е во нас* (I Јов. 1, 8), Хаеремон ја решава низ разликувањето на најголемите гревови (*peccata capitalia*)⁹ имплицирани во стихот *постои грев за смрт* (I Јов. 5, 16)"¹⁰ и тнр. мали гревови (*peccata minuta*)¹¹ на кои, според Касијан, подлегнуваат и најсветите луѓе, што претставува директен одговор и негација на пелагијанскиот став за апсолутната безгрешност на светите. Втората противречност пак, меѓу стиховите кои велат дека: *во љубовта страв нема... дека совршената љубов го пади стравот ... и дека кој се бои не е совршен во љубовта* (I Јов. 4, 18) и стиховите кои го препорачуваат стравот и надешта во Иса. 33, 6,¹² Хаеремон ја разрешува низ разликувањето на два различни вида на страв: едниот, кој го означува како "робски" (кој е понизок и несовршен страв) и другиот, како "љубовен" (*timor caritatis*) или "совршен страв" (*timor perfectionis*), што претставува највозвишен облик на стравот Божји.¹³ Сервилниот страв го означува односот меѓу надредениот господар и потчинетиот роб, т.е. односот на авторитетот во услови на неслобода, додека љубовниот страв го означува поблискиот и порамноправен љубовен однос меѓу сопружниците, родителите и децата, браќата и сестрите, пријателите, т.е. односот на авторитетот во услови на слобода.¹⁴ Првиот се базира врз *стравот од казна* или, во малку повозвишен облик, врз *желбата за награда*, додека вториот се раѓа исклучиво како резултат на загриженоста љубовта која ја имаме да не

⁷ Coll. 11, 7.

⁸ Coll. 11, 9.

⁹ ... non de omni genere peccatorum, sed de capitalibus tantum criminibus dici; Coll. 11, 9.

¹⁰ Coll. 11, 9.

¹¹ Ibid.

¹² Како и во Проп. 25, 14 и Псал. 18, 9.

¹³ Ibid.

се намали.¹⁵ Во оваа смисла и не постои противречност бидејќи робскиот страв е навистина почеток на мудроста (Псал. 110, 9), а љубовниот страв е нејзино богатство (Иса. 33, 6), смета Касијан.¹⁶

На втората група на стихови, каде ап. Павле вели дека е заробенник на гревот (Рим. 7, 12-25), Касијан ѝ ја посветува целата 23 *Беседа* со една единствена намера: да го подвлече фактот дека Павле всушност зборува за себе, а не за другите, како што сметале пелагијанците. Претходната 22 *Беседа*, пак, ги воведува проблемите кои се разгледуваат во 23-та *Беседа*, а во која авва Теонас ја разрешува апоријата меѓу императивот да се биде свет за воопшто да се пристапи кон телото и крвта Христова (причеста) и реалната невозможност да бидеме свети, т.е. безгрешни.¹⁷ Теонас вели дека е тоа привидна апорија бидејќи постои јасна дистинкција меѓу состојбата да се биде свет (*sanctus*) и да се биде без грев (*immaculatus*).¹⁸ Имено, единствено Христос може да биде без грев бидејќи тој има тело кое е само слично на телото на гревот (Рим. 3, 8). Според исцрпните коментари на Касијан, базирани врз исказот на Павле,¹⁹ оној кој се смета за безгрешен пројавува симптоми на blasphemична вообразеност.²⁰ Оттаму и следи заклучокот на Теонас дека и светите луѓе не се ослободени од грешење, но дека тоа не ги спречува или оневозможува да бидат истовремено и праведни и добри. За да го аргументира своето тврдење Теонас се повикува на стихот: *зашто седумпати ќе падне праведник- и пак ќе стане; а падне ли нечесен, тој изнемогнува во злото* (Изр. 24, 16). Од една страна тоа значи дека светите луѓе навистина разликуваат

¹⁴ Coll. 11, 13.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Coll. 22, 8.

¹⁸ Coll. 22, 9.

¹⁹ Coll. 22, 10-11.

²⁰ "Sibi blasphemae superbiae crimine uindicabit, quisque esse se sine peccato aussus fuerit profiteri": Coll. 22, 12.

седум видови на духовни паѓања,²¹ но истовремено сметаат и дека *падот поради човековата слабост не го изнемогнува светецот*,²² односно, дека овие падови, кои не се без било каков грев, ги тераат дури и светите луѓе, како и сите останати, секојдневно, *вистински (ueraciter)... и... непрекинато (indesinanter) да се молат за простување на своите гревови (pro suis peccatis) говорејќи: и прости нѝ ги долговите наши*.²³ Пелагиј, пак, тврдел дека светите луѓе молитвата господова "pater noster" ја изговарале не во свое, туку во име на грешниците кои сè уште се наоѓаат во власта на Законот.²⁴ Касијан е сосема експлицитен во однос на ставот на Пелагиј, или, како вели Е. Ребијар: *прилозите veraciter и indesinanter, како и посесивот pro suis употребен покрај peccatis не оставаат никакво место за сомнеж*.²⁵

Теонас, во 23-та Беседа, уште еднаш ќе ја потврди својата теза дека светите луѓе не се целосно ослободени од сите заблуди и грешења и дека поради тоа тие мораат секојдневно да принесуваат молитви до Бога не само за другите, туку и за себе, во свое име. Од една страна тие се распнати меѓу желбата непрекинато да го созерцаваат Бога, те. да бидат со Христос и нужноста да се остане во телото²⁶ во кое душата е стално потресувана и подложна на разни возбудувања.²⁷ Според Теонас, тоа значи дека созерцавањето на Бога е вистинско добро кон кое тежнеат совршените,²⁸ но и дека трајното созерцавање не е целосно возможно додека се наоѓаме во смртното тело.²⁹ Од друга страна, истата распнатост меѓу желбите и можностите им овозможува

²¹ Ibid.

²² Coll. 22, 13.

²³ Ibid.

²⁴ De libero arbitrio, fragment 3 (PLS 1, 1542-1543).

²⁵ E. Rebillard, op. cit. , p. 204.

²⁶ Ова објаснување на Теонас (во Coll. 23, 5) е парафраза на Посланието до апостол Филип (Фил. 1, 23-24).

²⁷ Coll. 23, 5.

²⁸ Coll. 23, 3-4.

непосредно да сфатат дека нивното спасение не зависи само од нив, туку, пред сè, од милоста Божја и дека се тие цело време подредени на законот на Адамовиот (општочовечки) грев.³⁰ Истото реално сфаќање на сопствената положба на светите го одржува нивниот благотворен страв и им овозможува искрено и молитвено да ја побараат милоста Божја не само за себе, туку и за другиот - ближниот, кој е во истоветна човечка ситуација. Светите луѓе не се некакви "надлуѓе" кои се противположени на обичните смртници, напротив, тие се само неспоредливо поостварени луѓе. Разликата меѓу светите луѓе и тие кои сè уште не го досегнале тој степен на светост е како меѓу оние кои имаат совршен вид и оние кои патат од некоја очна болест, или, како вели Теонас: *нивниот поглед е толку прониклив што тие ја откриваат и најмалата нечистотија на платното на нивната совест.*³¹ Оттаму и тие секогаш имаат причина да се изјаснат како грешни, ниски и потресени од скрушеноста и да пролеваат вистински покајни солзи барајќи непрекинато од милостивиот Господ простување за сите секојдневни согрешувања во слабоста на телото, дотолку повеќе, што тие увидуваат дека во власта на возбудувањата до крајот на својот живот не можат да понудат молитва без било каков страв.³² Затоа и Теонас често повторува дека непрекинатата молитва на светите луѓе е вистински доказ дека зборовите на Павле во Рим. 7, 12-25 се однесуваат и на совршените.³³ Конечно, распнатоста меѓу копнежот по Бога и инертноста на плотта, меѓу фрустрирачката реална невозможност да се избегне и најситната заблуда и грешка и отворената љубов, милост, или благодат која Бог нештедливо нѝ ја дава непрекинато,³⁴ можеби

²⁹ Coll. 23, 5.

³⁰ Coll. 23, 12.

³¹ Coll. 23, 6.

³² Coll. 23, 10.

³³ Coll. 23, 12.

³⁴ Coll. 23, 17.

најдобро може да се согледа низ Касијановата слика на совршенството која го прикажува пеливанот на жица.

Тој вели: *би можел да кажам дека светите луѓе кои се, кога се сеќаваат на Бога, над амбисот како на некои јажиња развлечени во воздухот, најслични на играчите на жица кои простиот свет ги нарекува пеливани (quasi funambuli), и кои, додека го минуваат тоа танко јаже, го ставаат на коцка сопствениот живот и спасение и не отстапуваат од намерата иако знаат дека ги чека сурова смрт доколку изгубат рамнотежа и ногата им отстапи или се одврати од правецот на сопственото спасение.*³⁵

Сликата на човековото највисоко, т.е. монашко совршенство која ја нуди Касијан, вели дека таа бара од нас не само една несекојдневна храброст, вештина, знаење, туку, над сè, една совршена будност за нашата реална нестабилна рамнотежна положба во која секоја и најслаба душевна промена може да биде погубна по конечниот исход на нашето патување и приближување до Бога. Развивањето на префинетите чувства на внатрешна одмереност, урамнотеженост, трезвеност, претпазливост, самодисциплираност, самоконтрола и воопшто, целосна будност, како и развивањето на префинетото сознание дека грешките никогаш не се исклучени, т.е. дека тоа не можеме да го постигнеме само со сопствените напори и дека нѝ е насушно потребна Божјата помош - милоста (благодатта=gratia), всушност претставуваат централни моменти во оваа слика на совршенството. Таа претставува и вистински одговор не само на Пелагиј, туку и на секое учење кое отстапува од православната вистина, апсолутизирајќи само еден сегмент и губејќи ја од предвид целината на истата.

³⁵ Coll. 23, 9.

Во однос на пелагијанскиот идеал на непогрешивоста можеме да забележиме дека и Августин зазема позиција која е речиси идентична со онаа на Касијан. Тој уште во неговото дело *За виновноста на грешниците и простувањето (De peccatorum meritis et remissione)*,³⁶ укажува на односот меѓу I Јов. 3, 9 и I Јов. 1, 8, но, за разлика од Касијан кој го разрешува нивниот противречен карактер низ I Јов. 5, 16, т.е. низ разликувањето на смртните од полесните гревови, Августин се обидува да го разреши низ поблиското одредување на гревовите кои не ги прави оној "кој е роден од Бога".³⁷ Д. Дидберг претпоставува дека Августин посредно го признава долгот кон Ероним за обработката на I Јов. 3, 9, бидејќи пелагијанецот Јовинијан се служел со истиот стих за да докаже дека христијанот може да биде без грев, а Ероним побивајќи го му го спротиставил стихот во I Јов. 1, 8.³⁸ И Касијан можел да го прочита делото *Contra Iovinianum* на Ероним, но како што веќе кажавме, тој поинаку ја разрешува нивната противречност. Ероним нагласува дека и I Јов. 3, 9, и I Јов. 1, 8, не зборуваат за никаква безгрешност и дека затоа секој стих треба да се толкува во зависност од контекстот на другите стихови кои му претходат или следат.³⁹

Што се однесува, пак, до разрешувањето на привидно контрадикторните ставови во врска со присуството, т.е. отсуството на стравот кај светите луѓе, кај Августин го имаме поимот на "чистиот или невиниот страв" кој, како смета Дидберг, во голема мера потсетува на Касијановиот "љубовен" (*timor caritatis*), или "совршен страв" (*timor perfectionis*).⁴⁰ Во основа на "чистиот, невиниот страв" лежи всушност афричката верзија на Псал. 18, 9, каде се зборува за чистиот, т.е.

³⁶ Aug. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, CSEL 60, p. 3-151.

³⁷ Види: D. Dideberg, *Saint Augustin et la première Epître de Saint Jean*. Une théologie de l' agapé, *Théologie historique* 34, Paris, 1975, стр. 120.

³⁸ Hier. , *Contra Iovinianum*, II, 1-2.

³⁹ Ibid.

"невиниот страв кој ќе опстане довека".⁴¹ И кај Августин тој е над робскиот страв а брачниот однос е моделот според кој, како вели Е. Ребијар, се опишува сопружничкиот взаемен страв од недопаѓање кој е целиот проникнат од чувството на истовремено почитување на другиот и благотворниот страв да не се намали љубовта која ја имаат.⁴² Разликата меѓу Касијан и Августин е само во нивните извори: Касијан се служи со Иса. 33, 6, а Августин со Псал. 18, 9. Ова ги наведува Е. Ребијар и Д. Дидберг да заклучат дека и Касијан и Августин го разработиле поимот на совршениот страв независно еден од друг, но тргнувајќи од една заедничка традиција за која постојат одредени индиции и која допрва треба да се истражи.⁴³ Во оваа смисла Ероним стои поблизу до Касијан отколку до Августин, бидејќи и тој се служи со Иса. 33, 6 во разрешувањето на противречноста меѓу I Јов. 4, 18 и стиховите кои го препорачуваат стравот.⁴⁴ Конкретно, во делото *In Esaiam*, потпирајќи се на терминологијата присутна во грчката книжевност, Ероним објаснува дека стравот во наведените стихови од Светото Писмо не треба да се сфати во смисла на грчкиот термин *φόβος* (страв), туку во смисла на синонимниот термин *εὐλάβεια* (внимателност, претпазливост, разборитост, загриженост за другиот), чии латински еквивалент е *timiditas*.⁴⁵

⁴⁰ D. Dideberg, op. cit., p. 190-201.

⁴¹ Ibid. ; Во македонскиот превод на Св. Писмо стои: Стравот Господов е чист - пребива довека (Псал. 18, 9).

⁴² R. Rebillard, op. cit., p. 201.

⁴³ D. Dideberg, op. cit. p. 200; E. Rebillard, op. cit., p. 201; Во врска со наведениот став само би додале дека ако Ребијар и Дидберг се прашуваат која книжевна традиција е во прашање тогаш навистина би можела и требала да се истражи, но доколку се прашуваат која мисловна или идејна традиција ја следат, сметаме дека таквото прашање е беспредметно. Како што погоре спомнавме, ние сметаме дека и Августин и Касијан тргнуваат од една православна традиција, но самиот начин на којшто ги согледуваат основните проблеми во врска со милоста Божја и човековата слобода, ги доведува до различно толкување и несогласување во ставовите.

⁴⁴ Hier., In Esaiam, XIV, 1, 10 (CCL 73A, 555-556).

⁴⁵ Ibid. стр. 555: *Nec uero parum putemus esse timere Dominum, iuxta illud quod in Proverbiis dicitur: "Principium sapientiae timor Domini"* (Prou. 9, 10). *Profecta quippe dilectio foras mittit timorem, quia*

И не само на овој план, бројни се воопшто врските меѓу Ероним и Касијан. Такво е Касијановото разликување на состојбата да се биде свет (*sanctus*) и да се биде без грев (*immaculatus*) и Еронимовото развивање на теоријата за *anapartenon* базирано врз стиховите во Рим. 7, 19 и 23. Таква е и блискоста на дебатата која се водела меѓу Теонас и Герман во *Беседите* на Касијан, во која Герман, како претставник на оние многубројни личности кои одбиваат да сфатат дека Павле зборува во свое лично име,⁴⁶ не му дозволува на Теонас да дојде до "пристаништето на тишината"⁴⁷ и сличната таква дебата водена меѓу Ероним низ *Писмото до Ктесифон*⁴⁸ и Пелагиј кој му опонира во делото *За слободната волја*.⁴⁹ Августин, како вели Ребијар, одговара на истиот спор во *De gratia Christi* во 418-та год.,⁵⁰ но не заземајќи одреден став: дури во зимата 420-421-та се одлучува за толкувањето на Ероним.⁵¹ Во целина гледано и Августин го следи мислењето на Касијан дека светите луѓе во молитвата Господова "*pater noster*" се молат и за себе а не само за другите, како што сметале пелагијанците.⁵² Впрочем, како што го следи и во речиси сите отворени и актуелни прашања во врска со пелагијанската криза почнувајќи; од врската меѓу невозможноста да се биде без грев, неопходноста од непрекинатото молење во текот на целиот живот и потребата од секојдневната благодат Христова, па сè до признавањето на Адамовиот грев и неговите последици, вели Ребијар.⁵³ Истиот автор смета и дека

timor poenam habet. Qui autem timet non est perfectus in caritate (I Jn. 4, 18). Sed hic timor pro timiditate, et eulabeia ponitur.

⁴⁶ Coll. 22, 15.

⁴⁷ Coll. 22, 16.

⁴⁸ Hier., Epistola ad Ctesiphonem, 123, 2 (CSEL, 56, 243).

⁴⁹ De libero arbitrio, frag. 3 (PLS 1, 1542-1543).

⁵⁰ Aug. *De gratia Christi et de peccato originali*, CSEL 42, p. 125-206.

⁵¹ E. Rebillard, op. cit., p. 205.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid, стр. 207; На ова место мораме да забележиме дека сфаќањето за првородниот грев кај Касијан и Августин сепак радикално се разликува, почнувајќи од нивното различно сфаќање

ускладеноста меѓу Августин и Касијан би можела да биде согледана дури и на план на начинот на кој тие заземаат став во однос на дебатата со пелагијанските ставови. Имено, Касијан, забележува Ребијар, не влегува во отворена полемика во своите *Беседи*, туку за секој контроверзен став или текст тој прави одреден коментар кој го одвојува од пелагијанците, што е карактеристично за проповедничкиот книжевен стил и затоа неговите *Беседи* треба да го читаме, пред сè, како своевидно проповедничко дело.⁵⁴ Оттаму и во поглед на применувањето на истата пасторална техника во книжевен облик Августин е мошне близок на Касијан.⁵⁵ Затоа, и покрај присутните богословски разлики меѓу Августин и Касијан во врска со толкувањето на благодатта и слободната волја, како и различното анализирање на човековата положба, нивниот склад, присутен не само во однос на јасната реакција кон ставовите на Пелагиј или во потенцирањето на човековата зависност од љубовта Божја на патот кон совршенството, во дефинирањето на нивниот заднички идеал, па и на план на нивните пасторални улоги, несомнено заслужува да биде подвлечен, смета Е. Ребијар.⁵⁶ И навистина, што се однесува до праксата на христијанскиот живот, Августин и Касијан, како вели К. Стјуарт, *едвај да можат и да се разликуваат*.⁵⁷ Впрочем, и Августин и Касијан биле, пред сè, монаси! Меѓутоа, што се однесува до теоретските рефлексии на истата монашка пракса, мораме да забележиме дека евидентни разлики меѓу

на тоа што е гревот воопшто, дали се наследува и што е тоа што се наследува воопшто, па сè до различното сфаќање на последиците од него. Ребијар како што гледаме прави напор да ги изедначи нив по ова прашање, што подсетува на своєвремениот обид на Августин своето учење за првородниот грев да го поткрепи со наводите на св. Јован Златоуст кој очигледно не го застапувал неговото гледиште, но и гледиштата на пелагијанците, кои исто така се повикувале на неговите ставови. За овој проблем поопширно види: Д. Вивер, Тумачење посланице Римљанима - 5, 12, Беседа, 1 - 4, 1993, стр. 235-268.

⁵⁴ Ibid, p. 209.

⁵⁵ C. Straw, "Augustine as Pastoral Theologian : the Exegesis of the Parables of the Field and Threshing Floor", *Augustinian Studies*, 14, 1983, стр. 129-151.

⁵⁶ E. Rebillard, op. cit., p. 209.

нив сигурно постојат. Затоа, да ги проследиме овие разлики и да се обидеме да ја разбереме нивната позадина. Или, како што веќе погоре спомнавме, да видиме не само на кој начин, т.е. во "техничка" смисла, тие им пристапиле на дадените проблеми, туку и зошто воопшто им пристапиле на различен начин и дошле до различни решенија.

За разлика од Пелагиевите претерано оптимистички антрополошки ставови во врска со човековите природни потенцијали, можеме да забележиме дека Августин, барем во неговите последни дела напишани при крајот од неговиот живот, зазел еден противположен став во однос на Пелагиј во кој (во целина гледано) дошло до едно несомнено натценување на милоста Божја и извесно потценување на човековата слободна волја. Овој негов став фактички го пренел тежиштето на дотогашната пелагијанска расправа - која инаку формално се завршила со осудата на учењето на Пелагиј на Соборот во Карагина (418-та год.), од пелагијанизмот кон тврдата анти-пелагиевска доктрина на Августин и неговиот однос кон традиционалната антрополошка теологија. Како вели К. Стјуарт, *проблемот бил делумно акутен за монасите чија антропологија, суштински источно-христијански инспирирана, била повеќе отворена за натуралната можност, отколку за Августиновата.*⁵⁷ Иако ставот на Стјуарт во врска со источната отвореност за натуралната можност може да биде во извесна смисла спорен, сепак, тој понатаму додава прецизирајќи: *дека иако предметот не бил реално пелагијанизмот туку августинизмот, овие монаси не биле пелагијанци.*⁵⁸ Монашката реакција на Августиновото учење за благодатта и слободата уследила мошне брзо (околу 426 год.) и тоа најпрво од монасите на Хадрументум (во

⁵⁷ C. Stewart, op. cit., p. 19.

⁵⁸ C. Stewart, op. cit., p. 19.

⁵⁹ Ibid.

денешен Тунис), т.е. од неговата непосредна монашка средина, за подоцна да се пренесе и во јужна Галија, во една исто така монашка, а во подоцнежната фаза и монашко-епископална средина. Можеби причините и начинот на овој трансфер на контроверзата од северна Африка во јужна Галија не се доволно јасни во историска смисла, впрочем, како и Касијановото вовлекување во нејзе,⁶⁰ но затоа е сосема извесно дека таа предизвикала на книжевен план создавање на одредени дела. Такви се Августиновите расправи *За милоста и слободната волја (De gratia et libero arbitrio)*⁶¹ и *За прекорот и милоста (De correptione et gratia)*,⁶² напишани меѓу 426 и 427-та година и Касијановата прочуена 13 Беседа позната под насловот *За Божествената заштита (De protectione Dei)*, напишана приближно во исто време, т.е. непосредно по овие две расправи. Не навлегувајќи во една опширна компаративна теолошко-антрополошка и филолошка анализа на нивните расправи ќе посочиме два нивни карактеристични става за кои сметаме дека јасно го искажуваат односот кон милоста и слободата.

Во делото *За прекорот и милоста (=De correptione et gratia)* упатено до монасите од Хадрументум како одговор на нивните забелешки дека неговото учење во голема мера го обесмислува личниот монашки напор и подвиг, Августин пишува: *ќе се осмелите ли да кажете дека, дури и кога Христос се молеше верата на Петар да не ослабне, таа наспроти на сè целосно би ослабнала, па и ако Петар посакаше да ослабне? Како да Петар воопшто и можел да посакува нешто различно од тоа што Христос сакал тој да посакува.*⁶³ Можеме да забележиме дека Августин во дадениот став во извесен степен ја

⁶⁰ За овој проблем пошироко види: C. Stewart, op. cit., p. 19, n. 174, 175.

⁶¹ Aug. *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, c. 881-912.

⁶² Aug. *De correptione et gratia*, PL 44, c. 915-946.

⁶³ Aug. , *De correptione et gratia*, PL 44, cap. 17.

предимензионирал улогата на благодатта оставајќи малку простор за било каква лична и слободна иницијатива на Петар. Како индиректен одговор на ова очигледно преувеличување на Августин би го изнеле Касијановото посочување на другиот првоапостол - св. Павле, кој *вели: и Неговата благодат, која е во мене, не остана празна, но повеќе се потрудив од сите нив; само не јас, туку Божјата благодат, која е со мене* (1 Кор. 15, 10).⁶⁴ Касијан понатаму го толкува овој стих на овој начин: *кога тој вели се потрудив, тој посочува на усилбите на сопствената волја; кога кажува само не јас, туку Божјата благодат, тој го искажува присуството на божественото покровителство; кога вели со мене, тој утврдува дека благодатта содејствува со него, не кога е тој безработен и безгрижен, но кога работи и дејствува.*⁶⁵

За разлика од Августиновата позиција во која чувствуваме едно неурамнотежено натценување на благодатта Божја и едно непримерено подценување на личната и слободна иницијатива на човекот на патот на спасението, позицијата на Касијан е целосно јасна и во секој поглед урамнотежена. Касијан и на благодатта Божја и на човековата слободна волја им дава вистински примерено место на патот на обожението и спасението. Тој зборува за едно тајно и надумно рамноправно "содејство на Бога и човекот" во светот и историјата на патот на спасението, кое подоцнежните богослови ќе го означуваат со терминот *συνεργία* (содејство, соработка=синергизам). На тој начин, Касијан не остава простор за никакви противречности, дилеми и погрешни толкувања. Августин, напротив, гледаме дека сепак оставил доста широк простор за погрешни толкувања, па дури и за извесна негова, како смета С. Роуз, *злоупотреба од подоцнежните мислители кои не размислуваат од православна гледна точка и доаѓаат (како*

⁶⁴ Coll. 13, 13.

Јансен во XVII век) дури и до идејата за една "непреодолива благодат", која човекот треба да ја прими независно од тоа дали тој би ја сакал или не.⁶⁶ Меѓутоа, надоврзувајќи се на мислата на С. Роуз, би додале и дека Августин оставил простор и за едно погрешно толкување на оние богослови кои биле мошне близу до ортодоксната мисла, но не и целосно утврдени во нејзе, какви биле неговите ревносни следбеници, Проспер Аквитански и некојси Илариј (за нас непознат монах) - на кои им ги испратил своите последни две расправи: *За предопределеноста на светите* (=De praedestinatione sanctorum)⁶⁷ и *За дарот на подвизавањето* (=De dono perseverantiae).⁶⁸

Во овие две дела содржано е неговото учење за "претходителната благодат", т.е. благодат која "претходи" или "пред-следува" и го вдахнува будењето на верата во човекот. Од една страна, самиот Августин признава во неговото прво дело дека по прашањето за слободната волја, во младоста (т.е. пред ракополагањето за епископ) мислел неправилно: *дека верата, низ која веруваме во Бога, не е Божји дар, но ја имаме од самите себеси и дека низ неа ги примаме Божјите дарови низ кои можеме да живееме воздржано, праведно и благочестиво во овој свет. Бидејќи не сметав дека на верата ѝ претходи Божјата благодат... но (таа вера) ја сфаќав за наше сопствено дело кое доаѓа во нас од внатре.*⁶⁹ На ова место можеме само да забележиме дека Августин искрено ја признава оваа своја пелагијанска грешка во која слободната волја ја апсолутизирал, но мотивот за потсетување на ова негово младешко преувеличување немал исклучиво самопокаен

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Seraphim Rose, The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina CA, 1983; во буг. прев. : Иеромонах Серафим Роуз, *Мястото на блажени Августин в Православната църква*, Праксис, Велико Търново, 1998, стр.21.

⁶⁷ Aug., De praedestinatione sanctorum, PL 44, c. 959-992.

⁶⁸ Augustinus, De dono perseverantiae, PL 45, 993-1034.

⁶⁹ Aug., De praedestinatione sanctorum, PL 44, c. 959-992, cap. 7.

карактер, туку и педагошки. Имено, Августин наведените дела ги пишува како своевидна критика на идеите на Касијан - кои веројатно и не ги ни прочитал во изворен облик, туку врз основа на соопштенијата и поплаките на Проспер упатени до Августин, а во врска со учењето на Касијан. Августин бил веројатно искрено загрижен за ортодоксијата на Касијан. Се разбира, оваа негова грижа била не само целосно беспредметна, туку и погрешна. Касијан, како што веќе кажавме, во целост го следи источното ортодоксно сфаќање за синергискиот однос меѓу Божјата и човековата волја во кој ништо не "претходи", не "претследува", ниту "по-следува". Од друга страна, останува фактот дека Августин исправувајќи ја сопствената младешка грешка, самиот во староста дошол повторно до едно исто такво апсолутизирање, само сега на Божјата благодат. Конечно, не можеме а да не забележиме и дека решението кое е имплицирано во учењето на Августин во самото надминување на противречноста меѓу благодатта и слободата, а кое подоцнежните латински богослови ќе го дефинираат како "претходителна благодат", наликува на некакво логичко, или можеби повеќе "техничко" решение, во кое повторно слободната волја на човекот е некако неудобно сместена на тасот на православната вага. Со други зборови, вака сфатената слободна волја нема никаква онтолошка тежина, таа едноставно лебди и виси во просторот на сеопфатната и речиси нужна, па дури и наметнувачка Божја благодат. Тргувајќи од вакви позиции во однос на слободната волја, се чини и дека можеби било нужно што Августин морал да биде вплеткан и во неговото контроверзно учење за предестинацијата - учење за кое тој најчесто и бил критикуван. Средиштето на ова учење се всушност стиховите на св. апостол Павле: *оти оние, кои ги позна порано, нив и ги определи да бидат слични по образот на неговиот Син... а оние што ги*

предопредели, нив и ги повика; и кои ги повика, нив и ги оправда; кои ги оправда, нив и ги прослави (Рим. 8, 29-30); и оној негов стих кои вели дека Бог: *сака сите луѓе да се спасат* (1 Тим. 2, 4). Верен на својата логика која ја применил врз прашањето за благодатта и слободата, Августин, толкувајќи го 1 Тим. 2, 4, и Рим. 8, 29-30, вели: *Тој сака да се спасат сите луѓе е кажано овде така, за да се разбере сите предопределени, оти меѓу нив има секакви луѓе.*⁷⁰ Толкувајќи ги на ваков начин овие стихови тој всушност ја одрекнал желбата на Бога сите луѓе да бидат спасени и со самото тоа посредно ја ослободил можноста логички да се оди не само кон некои други послободни заклучоци (присутни дури и во неговите дела),⁷¹ туку и кон некои целосно неправославни учења.⁷² За разлика од Августин, ортодоксниот одговор по прашањето на предопределеноста, Касијан го изложува во 13-та Беседа - веројатно имајќи го во предвид веројатно Августин.⁷³ Касијан вели: *зошто, ако Тој не сакаше да пропадне ниту еден од тие малите, како нема да биде ужасно богохулство и да помислам дека Тој во целина сака не сите да се спасат, но само некои, наместо сите да се спасат? Следствено на тоа кој пропаѓа, пропаѓа против Неговата Волја.*⁷⁴ Од аспект на Августиновото учење во кое е едноставно незамисливо нешто да се случува спротивно на Божјата волја,

⁷⁰ Aug. , De corr. et gratia, cap. 44.

⁷¹ Такви се местата (за кои сепак мораме да признаеме дека не се бројни) каде Августин сосема јасно зборува за некакво "одречно предопределение", или за: *категоријата на луѓе, која е предопределена за вечна гибел* ("*За усовршувањето во праведноста*", *De perfectione iustitiae hominis*, CSEL 42, p. 3-48, cap. 13), или на друго место каде повторно вели: *за оние, кои ги предопределил за вечна гибел, Тој е вистина и најправедниот одмаздител* ("*За душата и нејзиното потекло*", *De natura et origine animae*, CSEL 60, p. 303-419, cap.16).

⁷² Какво било учењето на презвитерот Луцидиј (во средина на V век) за апсолутната предопределеност - како за спасение, така и за гибелност, или учењата на Лутер, Цвингли и, посебно, Калвин кој ја исповедал крајната форма на предопределението: дека Бог ги создал некои како "садови на гневот" - за грев и вечно проклетство и дека спасението и проклетството се даваат исклучиво според произволната волја Божја и без оглед на човековите дејствија.

⁷³ Речиси е извесно дека овие дела на Августин биле напишани пред појавувањето на 13-та Беседа на Касијан.

Волја.⁷⁴ Од аспект на Августиновото учење во кое е едноставно незамисливо нешто да се случува спротивно на Божјата волја, православното учење на Касијан за надумниот и таен синергиски однос на човековата и божествената волја, кој во вистинска смисла го допушта човековото слободно одбивање на призивот Божји, е исто така целосно незамисливо.

Врз основа на овие, мораме да признаеме, делумни и куси изводи од делата на Августин и Касијан, сметаме дека можеме да дојдеме до некава одредена, или барем приближна слика за карактерот на нивните учења. Иако се и двете учења според појдовните основи и заедничката цел во основа мошне блиски, тие сепак се разликуваат според духот кој го носат во себе, а оттаму и според начинот на којшто ги рефлектираат основните теолошки проблеми. Како вели С. Роуз: *и св. Јован и бл. Августин се грижеле да го проповедаат православното учење за благодатта и слободната волја во време на ереста на Пелагиј, но додека едниот тргнувал од длабочината на источните богословски традиции, другиот допуштил извесно искривување на тоа учење поради телеолошкиот однос кон него*.⁷⁵ Причините за овие разлики се бројни, но сепак ќе издвоиме неколку поважни: 1) рационалниот, телеолошки и логички карактер на мислата на Августин, која всушност го репрезентира западниот, латински начин на мислење и, од друга страна, нерационалистичката природа на мислата на Касијан, која на одреден начин го репрезентира источниот карактер на мислење 2) разликите на ниво на психолошките и карактерни особини на нивните личности 3) разликите на ниво на разновидните општи културолошки особености и обрасци во кои биле обликувани.

⁷⁴ Coll. 13, 7.

⁷⁵ S. Rose, op. cit., p. 19.

Сметаме дека двете последни причини сигурно можеле значително да придонесат во недоразбирањата и непосредното разгорување на нивниот спор. Личните и културните аспекти секогаш носат одредена тежина. Можеби не е безначајно тоа што Августин не само што се градел на духовен и образовен план во класичните нехристијански школи, туку и самиот долго бил вклучен во нехристијанскиот образовен систем. За разлика од него, Касијан, кој едноставно ги исполнил своите школски обврски во младоста, никогаш не станал дел од класичниот нехристијански образовен систем. Можеби не е безначајно ни тоа што Августин доста долго се опирал да влезе во христијанството, а и кога влегол тоа не било во и низ неговиот чист ортодоксен облик, туку низ еретичкиот аријански облик. За разлика од него, пак, Касијан мошне млад влегол во христијанството и тоа во неговиот најчист и најсилен - монашки облик. Сето тоа несомнено пресудно влијаело на обликувањето на нивните личности и светогледи. Сепак, и покрај сè, сметаме дека најсилната причина за теоретското несогласување меѓу Августин и Касијан лежи веројатно во првиот наведен став кој зборуваше за оние невидливи културни аспекти кои ја обликуваат нашата личност и без активото учество на нашата свест. Според И. Киреевски, како и според С. Роуз, причината за Августиновото делумно отстапување од основните ортодоксни поставки во врска со благодатта и слободата лежела, пред сè, во телеолошкиот и рационален карактер на Августиновата мисла која на најјасен начин и во начело го репрезентирала латинскиот теолошки пристап. Во оваа смисла Киреевски вели: *никој од древните и современи отци на Црквата не покажал таква приврзаност кон логичката последователност на тврдењата, како бл. Августин... Некои од неговите трудови обилуваат од ланци на силогизми неразориво*

сврзани еден со друг. И навистина од тие причини тој понекогаш одел мошне далеку без да може зад нивниот ред да ја забележи нивната едностраност. Отишол и до таму, што во последните години од неговиот живот напишал демантирања на некои поранешни тврдења.⁷⁶

На оваа мисла на Киреевски можеме само да се надоврземе и да ја надополниме со неколку факти. Имено, Августин никогаш во своите дела експлицитно не ја негирал слободната волја на човекот. Напротив, на директно поставените прашања во врска со неа (како во толкувањето на 102-от псалм кој вели: *Тој.. ги исцелува сите твои недела*) Августин вели: *Тој ќе те исцели, но ти треба да го посакуваш исцелувањето*, или на друго место каде ги поправа конкретно оние: *кои ја издигнуваат благодатта до толкав степен што ја одречуваат слободата на слободната волја и - што е уште посериозно - сметаат, дека во судниот ден Господ нема да му пресуди на секој според неговите дела.*⁷⁷

На сличен начин, па дури и со извесна раздразнетост, Августин реагирал и на забелешките во врска со неговото учење за предопределеноста, според кое произлегува дека самиот Бог определува некои да отпаднат од верата. Тој сосема децидно им одговарал дека: *оној кој отпаѓа од верата, тоа го прави поради лично својот недостаток кога му се подава и се согласува со искушението - и тоа е причината за неговото отпаѓање.*⁷⁸ Јасно е дека од Августиновото учење за "предопределеноста за вечна гибел" не следува, како вели С. Роуз: *дека Бог сака или принудува некого да ја отфрли верата или да врши зло.. туку поскоро утврдува дека Бог го сака осудувањето на оние кои поради слободната волја вршат зло... меѓутоа, и ова учење не е*

⁷⁶ I. V. Kireyevsky, On the Character of European Civilization, I – V, Moscow, 1911, во руското изд. : vol. 1, p. 188-189.

⁷⁷ Aug. *Epistulae*, 214 (Ad abba Valent. Hadr.), CSEL 34, 1; 34, 2; 44; 57; 58.

⁷⁸ Aug. , *De dono perseverantiae*, (=За дарот на постојаноста), PL 45, 993-1034, cap. 46.

православно и дури со сите прецизирања и дополнувања тоа може да ги заведе луѓето.⁷⁹

Сето ова нè наведува да констатираме дека Августин на директно поставените прашања секогаш одговарал позитивно и во извесен склад со ортодоксните ставови. Но, од друга страна, не можеме да не забележиме и дека во неговите индиректни теоретски образложенија на истите проблеми - следејќи ја сопствената логика ("во ланците на силогизмите"), тој не можел а да не завлезе во извесна апсолутизација оставајќи простор за сите подоцнежни неумерени отстапувања не само на неговите противници, туку и следбеници. Во суштина оној "ланец на силогизми", толку својствен на Августиновиот западен латински менталитет, бил нужно протиставен на Касијановиот "над-силогистички" и источно обликуван модел на мислење. Недоразбирањата, поделбите и меѓусебните обвинувања биле она што следело како директна последица на овие два во суштина инхерентни и различно обликувани модели на мислење.

Во прилог на оваа претпоставка оди и, можеби најречито зборува, самиот начин на којшто Проспер Аквитански ги брани ставовите на Августин од забелешките на Касијан. Во својот трактат *Против авторот на Беседите (=Contra colatorem)*, Проспер, чекор по чекор го побива секој став на Касијан противположувајќи го исправното мислење на Августин. Иако видно вознемирен од оние кои се "доволно смели да изјават дека Божјата благодат... не била правилно заштитена од приснопаметниот епископ Августин",⁸⁰ Проспер се обидува да се смири, да оддаде почит кон овие "свети луѓе"⁸¹ кои паднале во заблуда и да најде пригодни и пофални зборови за оние

⁷⁹ S. Rose, op. cit., p. 31.

⁸⁰ Prosp., *Contra colatorem*, cap. 1, PL 51, 215-276.

⁸¹ За начинот на којшто Проспер зборува со должна почит кон Касијан и неговите следбеници веќе зборувавме во првата глава на овој труд.

места од нивното учење, за кои самиот сметал дека се во склад со мислата на Августин. Проспер вели дека "беседникот", т.е. Касијан, правилно учи за благодатта, токму како и Августин (сметајќи дека и Касијан ја разгледува нејзе во рамките на Августиновите односи на претходителност и последователност) кога вели: *дека начелото не само на нашите дела, но и на нашите добри мисли, е од Бога... и кога учи дека сите стремежи кон добродетелта ја бараат благодатта Божја.*⁸²

Но одненадеж тој го менува тонот и видно изненадено вели: *но во тој момент, по силата на некакво загатливо противречие, се искажува тврдење, според кое мнозина стигнуваат до благодатта без благодат и дека некои, благодарейќи на дарот на слободната волја имаат желба да бараат, да посакуваат, да копнеат...*⁸³

Проспер како да не може да се воздржи а да не му се обрати на Касијан со извесен патос присутен во зборовите : *О вселенски учителу, зошто го изоставаш своето призвание, поради што се приклонуваш кон магливата темнина на заблудата и се одделуваш од светлината на пречистата вистина?*⁸⁴

Недоразбирањето е, како што гледаме, потполно, за да кулминира веднаш во следниот став на Проспер: ... (затоа) *од твоја страна ти немаш полна согласност ниту со еретиците, ниту со нас. Првите ги сметаат поттиците на секое праведно дело за припадници на слободната волја, додека ние неотклониво веруваме дека поттиците извираат од Бога. Ти си открил некаква неописива трета можност, непремлива и за двете страни, низ која ниту постигнуваш согласност со непријателите, ниту го запазуваш разбирањето од нас.*⁸⁵

⁸² Prosp. , op, cit., cap. 2.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid. , cap. 3.

Нема сомнение дека токму оваа "неописива трета можност", лоцирана од страна на Проспер, не е некаква измислица на Касијан. Напротив, таа всушност го репрезентира самото источно-православно учење за синергизмот на божествената и човечката волја. Иронично е тоа што овој луциден и интелектуално исправен аналитички заклучок на Проспер ќе му го донесе на Касијан, од подоцнежните латински богослови, можеби и најнесправедливото можно име - "семи-пелагијанец". Следствено на овој придоден полу-еретички белег и доктрината којашто ја застапувал Касијан ќе се смета речиси низ целиот среден век, не за православна, туку за семипелагијанска. Како вели С. Роуз: *св. Јован, верен на полнотата на таа вистина (ортодоксна), понекогаш ја подвлекувал едната страна (слободата на човекот), понекогаш - другата (Божјата благодат). Инаку, за телеолошкиот карактер на Проспер тоа било "неискажливо противречие"*.⁸⁶

Се разбира, од аспект на источно фундираниот монашки опит на Касијан, противречност меѓу содејството на благодатта и слободната волја во неговото учење нема! Тој е сосема експлицитен по овие прашања и на повеќе места образложуваќи ги конкретно вели: *Што е тоа, што нѝ се кажува, ако не, дека во сите нив (цитатите од Светото Писмо) се открива пројавувањето и на Божјата благодат и на слободата на нашата волја, оти човекот и од самиот себеси може да се упати во барање на добродетелта, но веднаш има потреба од помошта Господова*⁸⁷... *А кое од кое зависи е тешко прашање. Имено: дали е Бог милостив кон нас, бидејќи веќе сме ги покажале поттиците на добрата волја или ние ги предизвикуваме поттиците на добрата волја, зашто е Бог милостив? Мнозина, кога веруваат во овие нешта одделно и ги истакнуваат повеќе отколку што треба, доаѓаат до бројни и*

⁸⁶ S. Rose, op, cit., p. 24.

⁸⁷ Coll. 13, 9.

противположени грешки ⁸⁸ ... Зашто тие двете, те. благодатта и слободната волја, се чинат противположени една на друга, но и двете согласно делуваат во делото на спасението наше подеднакво неопходно. А ние заклучуваме дека поради благочестието треба да ги примиме и двете, за да не отстапиме случајно од правилото на вистинската вера. Кога Бог гледа дека ние сакаме да се приклониме кон доброто, тогаш Тој ја подготвува и укрепува нашата спремност... Но кога ние не го сакаме доброто, или сме изладени за него, Тој нѝ дава спасителни совети, низ кои доброто расположение се образува или возобновува. ⁸⁹

Поексплицитен одговор на овој проблем Касијан веројатно и не можел да даде. Но, и покрај сè, не само што изостанало неговото прифаќање, туку и самиот Касијан и неговиот одговор дополнително се здобиле и со еден семи-еретички белег. Причината за ова несфаќање и неприфаќање, како што веќе спомнавме, лежи во различниот духовен склоп на двајцата протагонисти, склоп, кој во битен степен бил одреден од културните особености на средините кои ги формирале - западната Августин, источната Касијан. Се чини неизбежен бил судирот меѓу отворениот, динамичен и над-рационален источен духовен систем на Касијан и тврдиот, логички заокружен систем пресудно обликуван од цврстите силогизми на Августин, неговите следбеници и, воопшто, од рационалистичката природа на латинската мисла. За С. Роуз, самиот начин на којшто Августин и Касијан ја дефинираат тешкотијата на наведената проблематика, ја разоткрива разликата во длабочината на нивните одговори. ⁹⁰

⁸⁸ Coll. 13, 11.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ S. Rose, op. cit., p. 26.

И навистина, Августин едноставно признава дека е тоа: *проблем кој е мошне сложен и разбирлив за малкумина*.⁹¹ Од друга страна, Касијан, на крајот од 13-та Беседа, рекапитулирајќи ги сите изложени проблеми на благодатта и слободата, заклучува: *ако уште некакви слаби изводи - плод на човечката логика и расудување - се противпостават на тоа толкување, тие треба поскоро да се избегнуваат отколку да се истакнуваат на штета на верата, зошто тоа како Бог го извршува сето тоа во нас и како истовремено сето тоа може да се припише на слободната волја не може да се сфати целосно од човечкиот ум и разум*.⁹²

И додека Августин соочен со овој проблем го нагласува неговиот интелектуален аспект и целосно е предаден на неговата логичка разврска, Касијан едноставно вели дека е тоа надлогичка и надумна тајна која се разоткрива, како вели: *не низ празните словесни дискусии, туку низ делото во животот*.⁹³

Потенцирајќи го христијанскиот и монашки опит а не јаловиот интелектуален напор, Касијан останува верен на духот на источната православна традиција која практичното и лично духовно искуство стекнато во непосредното живеење со Бога секогаш го претполага над безличното духовно искуство стекнато во апстрактниот и оттргнат од животот логички простор. Се разбира, тоа не значи дека источната ортодоксна мисла е ослободена од секаква рационална и логичка фундираност, напротив, тоа само значи дека таа секогаш се обидува јасно да го разграничи подрачјето на човечкото и разумното од подрачјето на божественото и надумното, за повторно да го спои во самиот живот.⁹⁴

⁹¹ Aug. Epist. 214.

⁹² Coll. 13, 18.

⁹³ Ibid. :Веројатно алутирајќи на Августин.

⁹⁴ И не само да го разграничи туку и креативно да го надмине.

Јасно е дека и мислата на Касијан чекори на овој теоретски и практичен пат токму на овој начин. Оттаму и Касијан, изложувајќи го своето источно монашко учење на западниот христијански простор, кој бил доминантно рационално фундиран, несакајќи и неизбежно оставил простор (како и Августин) за разноразни беспредметни и погрешни толкувања кои истрајуваат сè до наши дни. Затоа уште еднаш ќе се навратиме на прашањето за влијанието на проблематичните учења на Ориген, Евагриј, Пелагиј, Месалиј, врз книжевното дело и учењето на Касијан,⁹⁵ но сега на еден поинаков начин: не отварајќи ги поединечно спорните места од нивните учења, туку едноставно противпоставувајќи ја мислата на Касијан во начело. Конечно, ќе се обидеме да дадеме и еден општ преглед на влијанието на Касијан врз духовноста на Запад, наспроти на сите сенки кои, како претпоставивме, очигледно неизбежно морале да паднат врз неговото учење.

ОРТОДОКСИЈАТА КАКО СВОЕВИДЕН "ДУХОВЕН ЕТАЛОН" НА МИСЛАТА И ЖИВОТОТ НА КАСИЈАН

Пред да одговориме на овој последен сет на прашања ќе се обидеме да ја одредиме уште еднаш мислата на Касијан во поглед на неговата, од западен аспект, спорна, или сомнителна ортодоксност. Да видиме дали таа отстапува во било кој поглед и на било кој план од основните православни начела, односно, дали таа воопшто била способна да се одбрани од сите неправославни доктринарни ставови кои ѝ се припишуваат. Затоа, за одредувањето на неговата ортодоксност во

⁹⁵ За што веќе зборуваме во делот кој ги обработуваше книжевните извори и парадигми на

неговото учење сметаме дека мораме поблиску да го прецизираме, пред сè, самиот поим "ортодоксен" во една потесна и една поширока смисла. Да откриеме всушност што се подразбира под овој термин во филолошка, семантичка и историска слисла. Затоа ќе направиме и еден нужен историски пресек на оние настани и еретички учења кои биле актуелни во времето на Касијан (а во којшто и самиот учествувал) и кои битно го одредиле духовниот карактер на православната мисла и живот воопшто, за конечно да дојдеме до некаква можна или барем "работна" дефиниција на терминот ортодоксија.

Во претходната глава од овој труд кога ги разгледувавме книжевните аспекти забележавме дека на принципот "*sola scriptura*" (само Светото Писмо) кој бил застапуван уште од најраните почетоци на христијанскиот запишан збор никогаш не се гледало позитивно. На оваа констатација би можеле само да се надоврземе и да додеме дека во рамките на ортодоксната христијанска мисла не се гледало позитивно воопшто на секое "*sola*". Имено, секое "сола" во суштина е исклучиво, ексклузивно, пренагласено и оттаму и најчесто води во ерес. Во оваа смисла потполно е сеедно дали станува збор за нечие учење или нечие дело. Посматрајќи го овој проблем од историски аспект можеме да забележиме дека христијанската Црква секогаш остро реагирала на секое учење кое отстапувало од православниот дух и без оглед на тоа дали станувало збор за аријанството, несторијанството, пелагијанството (учења кои биле актуелни во време на Касијан), или било кое друго подоцнежнo еретичко учење. Но според кој критериум? Произволен или јасно одреден? Или можеби само јасно претпоставен?!?

Можеме да забележиме дека во случајот на александрискиот свештеник Ариј (256-336) кој го одрекнал божествениот карактер на Синот Божји сметајќи го Логосот за создаден човек, а не Бог Творец, тој тргнал токму од принципот "sola" во кој е всушност имлицирано она адверзативно "или-или" и мошне брзо стигнал до едно пренагласување, но сега "само" на божествениот аспект на Бога, бездруго, на штета на човечкиот. Очигледно е дека токму неговиот принцип "сола" не му дозволил Логосот, т.е. Христос, да го согледа како "богочовек", туку низ призмата на непремостива раздвоеност меѓу природата на Бога и човекот. Според Ариј, Бог Логос е "или човек или Бог". Тој не може да биде "и едно и друго", т.е. "и Бог и човек". Црквата се спротиставила на ова учење на Ариј велејќи одлучно дека е Христос "и Бог и човек". Таа го формулирала и искажала својот став низ терминот "Богочовек" каде е имплицирано ортодоксното начело "не само, туку и...", кое е всушност содржано во она конјунктивно "и-и". Затоа и православното учење се одредува не како монофизитско, туку како диофизитско. Тоа учи дека Бог Логос има две природи: божествена и човечка. Меѓутоа, исто така можеме да забележиме дека воведувањето на она принципиелно "сола", дури и во рамките на православниот диофизитизам повторно предизвикала една "мисловна исклучивост" која одвела дури и голем број на високи црковни лица во своевидна интелектуална заблуда која се означувала повторно со терминот "ерес".⁹⁶ Таков е случајот со цариградскиот патријарх Несториј. Тој од една страна се согласувал со православното учење дека Бог Логос има две природи: божествена и човечка - но, од

⁹⁶ Терминот "ерес" потекнува од ἑρέω, на своја рака земам, грабам, но и бирам, како и од неговата изведена именка ἑρέσις која значи: избор, освојување, блискост, она што е избрано начело, мислење, оттаму и странка, философско следење. Во суштина овој термин во себе ги носи значењата на одделување, самосвојно присвојување и следење на одредено начело.

друга страна, тој сметал дека се тие одвоени, односно, дека Бог Син има една личност, а човекот Христос, друга. Зошто било осудено и отфрлено и ова учење како неправославно? Од иста причина како и аријанското учење - затоа што Несториј отстапил од конјуктивното начело "и-и" (сега во однос на одредувањето на природата на Христос) и побегнал кон дисјунктивното "или-или". Сосема е јасно зошто е аријанството осудено уште на Првиот вселенски собор свикан во 325 год. , а учењето на Несториј век подоцна, во 431 година. На ова место мораме да го подвлечеме и историскиот факт дека токму Касијан бил повикан од Црквата непосредно да учествува во разобличувањето на неправославното гледиште на патријархот Несториј. Неговото трето и последно дело, "**De incarnatione Domini, contra Nestorium**",⁹⁷ кое било напишано на молба на архиѓаконот, а подоцна и папа Римски, св. Лав I, околу 429 - 430 година во Касијановата длабока старост, а пред осудата на Несториј во 431 год. , во суштина го разгледувало токму овој проблем. Не зачудува ни осудата на британскиот монах Пелагиј во истата 431 година, кој учел дека "само" природните сили на човекот се доволни за неговото спасение и обожение - Касијан и во овој случај повторно реагирал. Но, како што веќе кажавме, Касијан реагирал и на учењето на ипонскиот епископ Августин кој, за разлика од Пелагиј, ја пренагласил улогата "само" на милоста Божја во спасението на човекот, а на штета на слободата. И Августин, можеби повеќе несвесно, отколку свесно, преминал на линија на принципот "сола", не можејќи логички да ја разреши противречноста низ ортодоксното начело "и-и". Касијан им се обраќа и на едниот и на другиот во неговата прочуена 13 Беседа, бездруго, пристапувајќи им на различен начин - едниот, остро и бекомпромисно осудувајќи го, другиот,

⁹⁷ "За воплотувањето на Господа, против Несториј"; За што веќе зборувавме во претходната глава на овој труд.

исправувајќи го благо, со извесна дистанца и со очигледен респект. Сепак, суштината на сите забелешки на Касијан била секогаш една и иста: нивните ставови одат во крајност и се заплеткуваат во сопствените премиси.

Во оваа смисла, суштината на ортодоксијата, те. православието, би можеле фигуративно да ја одредиме како некој вид на "духовен еталон", те. духовен критериум според кој се слави Бога, се живее според Бога и бездруго, се мисли за Бога. Впрочем, вториот дел од овој сложен збор, "δόξα", во семантичка смисла ги имплицира токму наведените значења: вистинито мислење, вистинито однесување, те. делување, славење на Бога и вистинито живеење (и мислење и делување). Оттаму и ортодоксијата не е само "исправно славење на Бога" во една обредна смисла, туку и "исправно размислување за Бога" и, конечно, "исправно живеење според Бога". Сининомните парови би можеле да бидат одредени како: православие = правомислие и правоживие. Во контекст на исправноста на нечие мислење, клучно би било разгледувањето на терминот "правомислие". Под овој термин всушност се подразбира само она мислење кое се чува и нè чува од секоја крајност, од секое "сола". Во оваа смисла, кога ќе се каже "свет отец" се подразбира, всушност, "православен отец", односно, "човек со одредена духовна мерка", или "човек со изграден усет за едно урамнотежено, т.е. неподложно на крајности мислење". Не можеме да не забележиме дека мислата на Касијан не е далеку од овој мисловен и животен ортодоксен идеал. Во непосредна и долгогодишна комуникација со египетските отшелници и уште повеќе со темелното практикување на нивното аскетско учење, мислата на Касијан станала токму таква: зрела, внимателна, претпазлива, умерена и длабока. Таа е повеќе синтетичка, отколку аналитичка. Оттаму и таа не ги разгорува

спротивностите, туку ги помирува во еден сосема православен дух. Истовремено, тоа не значи дека е таа лажно толерантна или компромисна, а на штета на вистината. Напротив, компромис меѓу лажното и вистинитото во нејзе не може да постои. Ортодоксната мисла на Касијан ја поседува всушност онаа темелна христијанска доблест која источните монаси ја одредиле како разборитост, *discretio*, σωφροσύνη. Од тие причини таа секогаш знае кога, како и колку да реагира. Со еден збор, неговата мисла која се обликувала низ непосредната монашка пракса едноставно не можела да не стане и животнио православна! Затоа, не земајќи ја во предвид оваа основна претпоставка, секое богословско, па и научно истражување на делото и мислата на Касијан може да биде нецелосно и нужно да одведе до извесни заблуди. Оттаму и речиси сите современи научни истражувања на книжевното дело и учење на Касијан (за жал присутни само на Запад) кои "по правило" тргнуваат само од една аналитичка позиција, како по некое правило и стигнуваат само до неспорните врски со сите проблематични учења на Ориген, Евагриј, Пелагиј, Месалиј итн. итн. , но не и до позицијата од која Касијан нив ги инкорпорира во својот духовен систем. Основниот недостаток на овој истражувачки пристап се состои во тоа што во откривањето на овие нескриени спорни врски најчесто се губи од предвид целината, духот и општиот православен карактер на неговото учење. На тој начин ненужно и неоправдано се предимензионираат некои врски меѓу Касијан и неговите книжевни парадигми, а се минимизираат неговите основни и бездруго, далеку позначајни општи ставови кон истите парадигми. Како што веќе кажавме во делот кој се занимаваше со книжевните извори и парадигми на Касијан, тој секогаш им пристапува на еден потполно ортодоксен начин во кој е присутна и гореспомнатата импликација "и-и". Што

значи: не отфрлајќи го во потполност било кое христијанско учење кое во целина носи одредена вистина, ниту прифаќајќи го безрезервно, доколку тоа носи одредени заблуди. Сметаме дека не постои ниту едно место во неговото книжевно дело и учење во кое овој основен ортодоксен став не е јасно присутен. Книжевното дело и учење на Касијан несомнено било дел од пошироката источна монашка традиција која главно била обликувана низ тнр. александриска школа и нејзината основна богословска мисла, како и низ праксата и теоретската рефлексивна на најраното египетско отшелништво. Затоа не е никакво откритие во неговото дело да најдеме сè она што претставува дел од оваа традиција: учењата на Ориген, Евагриј итн. - тоа несомнено ќе го најдеме не само во делото на Касијан, туку и во речиси секое книжевно дело кое потекнува од овој културен простор. Од друга страна, вистинско откритие би било она кое би ги воспоставувало специфичните врски со проблематичните учења, но согледано од перспектива на самиот начин на којшто Касијан и пристапил на оваа традиција, односно, на кој начин, или како ја вообличил и инкорпорирал воопшто во сопствената теолошка синтеза.

КНИЖЕВНОТО И ДОКТРИНАРНО ВЛИЈАНИЕ НА СВ. ЈОВАН КАСИЈАН ВРЗ ЗАПАДНАТА И ИСТОЧНА ХРИСТИЈАНСКА ТРАДИЦИЈА

Согледан низ претходно дадената призма, Касијан и неговото учење во начело, па и неговото книжевно дело во целина оставиле мал простор за забелешки од било каков вид: доктринарни или книжевни. Фактот што сепак сериозни забелешки за неговото учење на Запад имало може да се објасни единствено низ наведената претпоставка за различната рецепција и различните културолошки особености на Западот и Истокот. Како вели С. Роуз, *причината поради која крајните учења за предестинацијата се распространиле во различно време на Запад (но не и на Исток) лежи не толку во Августиновото учење (кое се јавило само како преттекст и привидно оправдување), туку поскоро од неговото телеолошко нагласување, кое инаку присуствувало кај западните народи.*⁹⁸ Истиот рационален пристап на Августин, смета С. Роуз, го одвел дури и него, како православен мислител, до некои неправославни преувеличувања,⁹⁹ кои, би додале, овозможиле едно понатамошно деградирање на повеќето православни ставови кои во првите векови на христијанството биле заедничко добро како на Исток, така и на Запад. Во оваа смисла е мошне занимлива претпоставката на Роуз според која дури и во случај Августин да го проповедал своето учење на Исток, па и на грчки јазик, ереста на предестинацијата воопшто не би ни можела да биде примена ниту развиена до оној степен како на Запад. Причината за ова, смета С. Роуз, била *во нерационалистичката природа на источното познание, која не би*

⁹⁸ S. Rose, op. cit., p. 33.

можела да извлече никакви "заклучоци" од преувеличувањата на Августин или барем, не би и им дала толкаво значење како на Запад.¹⁰⁰ Во оваа смисла ставовите на С. Роуз не се далеку од оние на И. Киреевски,¹⁰¹ Ф. Черниговски,¹⁰² а во извесна смисла и на Е. Жилсон. Имено, Жилсон смета дека метафизиката во латинската книжевност отсекогаш била нејзин неинхерентен дел, па од тие причини и латинската патристика значително се разликувала од грчката. Оттаму и, според Жилсон, востановената разлика на ниво на две различни школи, или два правци на мислење, ја репрезентира всушност разликата меѓу двете различни култури од кои потекнувале.¹⁰³

Иако овие ставови речиси во целост соодветсвуваат со основната хипотеза на овој труд сметаме дека сме должни да изнесеме и едно нивно дополнително објаснување. Дотолку повеќе што, истите општи ставови, доколку ги сфатиме и подигнеме на ниво на аксиом, едноставно не ќе можат да го објаснат непобитниот историски факт дека Касијан, токму на "рационалниот" и "неметафизички" Запад, имал не само свои опоненти, туку и бројни приврзаници. И делумниот поглед на неговите предговори¹⁰⁴ нѝ го открива импресивниот број на неговите монашки и свештено-епископални приврзаници не само во Галија туку и во најголемата христијанска западна престолнина, Рим - како во неговото време така и во подоцнежните векови. За илустрација на овие факти ќе спомнеме само некои од поистакнатите приврзаници на учењето на Касијан: св. Евхериј Лионски, св. Винкентиј Лерински и

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Op. cit.

¹⁰² Филарет, архиепископ Черниговский и Нижинский, *Историческое учение об отцах Церкви*, СПб., 1882, т. 3, стр. 33-34.

¹⁰³ Етјен Жилсон, *Филозофија у Средњем веку*, Сремски Карловци, Нови Сад, 1997, стр. 144-149.

¹⁰⁴ За којшто веќе зборувавме во претходната глава од овој труд.

св. Фауст Лерински, кои биле сите редум монаси од Лерин - еден од најсилните монашки центри во југозападна Галија.¹⁰⁵

За св. Евхериј Лионски познато е дека во неговото дело *Формула за духовното разбирање*¹⁰⁶ позајмува некои основни ставови од Касијановата *14 Беседа*¹⁰⁷ и прави една епитома на неговите списи која е подоцна изгубена.¹⁰⁸ И за св. Винкентиј Лерински неспорно е дека бил под длабоко влијание на цврстите ортодоксни ставови на Касијан. Имено, неговото дело *Опомени (Commonitorium)*, напишано околку 434 - та година и, веројатно од него изведениот *Винкентиев Канон*, како подвлекува, К. Стјуарт, *чинат мерка на ортодоксијата*,¹⁰⁹ односно, на она што се верувало *насекаде, секогаш и за секого (ubique... semper... ab omnibus)*.¹¹⁰ На овие дела би ги додале и неговите повторени *Опомени на Винкентиј (Obiectiones Vincentianae/ Obiectiones Gallorum)*, во кои им се протиставува на "нечестивите нововеденија" на множеството ереси кои атакуваат на Црквата. Во овие книги Винкентиј ги напаѓа сите оние (не спомнувајќи ги нивните имиња) кои сметаат дека постои некаква божествена специјална благодат која би делувала без оглед на човековиот напор¹¹¹ и дека покајанието е бесполезно за оние кои се предопределени за гибел.¹¹² Конечно, на овие двајца лерински монаси

¹⁰⁵ Островче близу Марсеј.

¹⁰⁶ Euch. , *Formulae spiritualis intellegentiae (Form.)*, Ed. Karl Wotke. Sancti Eucherii Lugdunensis Opera Omnia, str. 153-156, CSEL 31, Vienna: Tmpsky, 1894.

¹⁰⁷ Конкретно во неговиот предговор цитира делови од Coll. 14, 1, 14, 4 и 8.

¹⁰⁸ Vidi Gennadius, *De Vir. inlustr.* 64 (83, 13-15). 222 бел. кај Стјуарт.

¹⁰⁹ С. Stewart, op. cit., p. 24; Како вели Стјуарт: христолошките аргументи изложени во Касијановото *Воплотување* ја вообличуваат Винкентиевата мисла, како што се покажува во белешките на CCL издание; иста страна, бел. 223.

¹¹⁰ Vinc. *Commonitorium*, 2, 5 (p. 149.) SL 64, p. 147-195; За Винкентиј, види Rousseau, Cassian: *Monastery and World*, str. 76-77; Weaver, *Divine Drace and Human Agency*, 157-160.

¹¹¹ *Obiectiones Vincentianae*, cap. 26; Vincent of Lerins, *Commonitorium (Comm.)*, Ed. Roland Demeulenaere. Foebadius, Victricius, Leporius, Vincentius Lerinensis, Evagrius, Ruricius: *Collectanea*, pp. 147-195, CCL 64. Turnhout: Brepols, 1985.

¹¹² S. Rose, op. cit., p. 28-29; С. Роуз смета дека овие критики веројатно биле повеќе упатени кон приврзаниците на Августиновото учење за благодатта кои веќе во негово време започнале да го искривуваат истото во еден неправославен правец, отколку кон самиот Августин. Сепак, мораме да признаеме дека истите критики посредно го опфаќаат и самиот

кои во целост го следеле учењето на Касијан им се придружува и уште еден славен авва од Лерин - св. Фауст Лерински, кои подоцна станал епископ на Риц (од 457-та или 459-та до 495-та год.). Во трактатот со наслов *За Божјата благодат и слободата на волјата*,¹¹³ Фауст го нападнал не само "Пелагиј, учителот на гибелта", туку и "заблудата на предопределението" (се разбира имајќи го во предвид презвитерот Луцидиј, а не самиот Августин).

Освен овие три најистакнати лерински монаси во редот на вистинските следбеници на учењето на Касијан би можеле да го вброиме и прочуениот масилиски презвитер Генадиј. Од неговите две главни дела: *За знаменитите мажи*¹¹⁴ и *За Црковните догмати*, напишани приближно по пеесет и повеќе години од смртта на Касијан, дознаваме дека Генадиј не само што го познавал и почитувал книжевното дело на Касијан, туку и јавно и мошне храбро се декларирал себеси како следбеник на неговото учење за благодатта и слободата.¹¹⁵ Дека Генадиј е очигледно искрено воодушевен не само од неговиот книжевен стил,¹¹⁶ туку и од неговото учење, зборува фактот што во оној дел од неговата книга *За знаменитите мажи*, кој бил посветен на делото на Касијан, тој ги наведува насловите на речиси сите книги, како на *Правилата* така и на *Беседите* (и тоа сите 24 Беседи).¹¹⁷ Врз основа на овој "квантитативен" факт, би можеле да забележиме (бездруго, неиронично) дека од сите "знаменити мажи", Касијан, според Генадиј, е всушност "најзнаменитиот" маж на Запад до

Августин - особено во некои делови од неговото учење за благодатта и предопределението за коишто веќе зборувавме во претходниот дел од оваа глава.

¹¹³ Види: Weaver, *Divine Grace and Human Agency*, стр. 162-168.

¹¹⁴ Кое во тематска и жанровска смисла претставува едно продолжување и на доврзување на истоимената книга на бл. Ероним.

¹¹⁵ Особено во неговото второ дело: *За Црковните догмати*.

¹¹⁶ За што веќе и зборувавме во делот кој се занимаваше со книжевните аспекти на делото на Касијан.

¹¹⁷ De vir. illustr. , cap.64.

првата половина на V век". Затоа не нè изненадуваат зборовите на Генадиј кој за Касијан вели: *Тој пишуваше црпејќи од неговиот богат опит и со сигурен јазик, или, доколку треба да се изразам поточно, со смисла во неговите зборови и со дела во поткрепа на неговиот збор. (Тој) ги покри сите можни практични аспекти и тоа за сите видови на монаси.*¹¹⁸ Овие зборови на Генадиј, кои сосема експлицитно ја нагласуваат единственоста на книжевното и докринарно дело на Касијан, како и единството меѓу теоријата и праксата, го поткрепуваат фактот дека Касијан во неговите очи бил вистински православен свет отец. Затоа не зачудува ни фактот што Генадиј само ладно забележува дека учењето на Проспер Аквитански "се разликува" од она на Касијан,¹¹⁹ истовремено ставајќи се отворено на страна на св. Фауст Лерински,¹²⁰ додека за Августин - претходно ја истакнува неговата ненадмината *духовна и светска образованост... вера... чистота на животот...* и книжевна продуктивност - па вели: *поради што во неговата продуктивност се исполниле Соломоновите зборови дека во многуглаголивоста гревот е неизбежен.*¹²¹

И приближно до Генадиј би можеле сосема јасно да ја повлечеме линијата на несомненото влијание на Касијан и да забележиме како истото се пројавува на Запад во еден интегрален облик. Тоа значи дека сите останати книжевни дела¹²² кои биле конкретно инспирирани од делото на Касијан обично се јавувале во еден "прочистен", или редактиран облик, односно, ослободени од сите спорни места во неговото учење, или барем со извесни напомени кои ги посочувале

¹¹⁸ Gen. De vir. illustr. cap. 62.

¹¹⁹ Ibid, cap. 85.

¹²⁰ Ibid, cap. 86.

¹²¹ Ibid, cap. 39; Иако не може со сигурност да се каже дека овие зборови на Генадиј биле негови или на некој негов подоцнежен препишувач, може да се претпостави дека "препишувачот" веројатно само се надоврзал на мислата на Генадиј присутна во неговото дело.

¹²² Односно, не само од неговото време, туку и сите подоцнежни книжевни дела.

истите. Таков е случајот со африканскиот епископ Виктор од Маттара и прочуениот Касиодор. Виктор Маттарски направил едно опсежно издавање на Касијановите монашки списи во кои може јасно да се забележи отсуството на сите проблематични ставови на Касијан во врска со слободната волја. Касиодор бележи дека истиот Виктор оваа редакција на Касијановите списи не ја направил своеволно, туку *со Божја помош и под дирекција на другите од афричките региони*.¹²³ Самиот пак Касиодор, за кој кажавме дека е искрено воодушевен од Касијановиот стил,¹²⁴ сепак јасно го назначува Просперовиот суд за Касијановата позиција во однос на слободната волја и го предупредува читателот да ја вежба својата внимателност кога чита за такви контроверзни места.¹²⁵ За разлика од Генадиј, Касиодор не се изјаснува во поглед на страната која ја зазема во однос на контроверзните ставови, иако е јасно назначено неговото парцијално воодушевување од одредени сегменти на Касијановата доктрина, како што е учењето за молитвата¹²⁶ и осумте основни облици на страстите.¹²⁷

Во слична парцијална смисла Касијановото книжевно дело и учење било подоцна вклучувано и во вообличувањето на латинските монашки правила. Во раниот VI век можеме да го забележиме неговото влијание врз монашкото законодавство на св. Цезариј од Арл - особено врз првата секција на неговите *Правила за монасите (Regula ad virgines)*¹²⁸ за кои Вогие смета дека биле напишани под непосредно

¹²³ Cassiod. Div. litt. PL 70.1105D-50C, cap. 29.

¹²⁴ Опишувајќи го како *мошне речит (facundissimus)* во *Expos. Ps.* 69, 2 (p. 624), *Expos. Ps.* 141 (p. 1274); и на уште едно место нарекувајќи го *eloquentissimus* во предговорот на *Div. litt.* (col. 1108)

¹²⁵ Cassiod. , Div. litt. , PL 70.1105D-50C, cap. 29.

¹²⁶ Cassiod. Praef; *Expositio Psalmorum (Expos. In Ps.)*, Ed. Marcus Adriaen, CCL 97-98, Turnhout:

Brepols, 1958 *Expos. Ps.* 141; *Expos. Ps.* 69.

¹²⁷ Cassiod. , Div. litt. , cap. 29.

¹²⁸ Caes. Arl. *Regula ad virgines*, во изд. и франц. превод на: Vogüé i Courreau: *Cèsaire d' Arles: Oeuvres Monastiques, Tome 1: Oeuvres pour les moniales*, SC 345, Paris: Cerf, 1988.

влијание на Касијановите *Правила* од 1- 4 книга,¹²⁹ но и според други несомнени индиции кои јасно зборуваат за неговата зависност од делото на Касијан.¹³⁰ Истите *Правила* на Касијан (особено од 1-та до 4-та книга) биле во IX век систематски развиени од Бенедикт Аниански (745/50 - 821 год.) и вклучени во неговиот *Зборник на монашки правила* (*Codex regularum*).¹³¹ Исто така мошне силно било Касијановото влијание врз еден анонимен монашки законодавец познат под името Мајстор, Учител, (Magister) - и тоа како на план на монашките канони, така и на план на монашката доктрина воопшто. Имено, во неговото дело *Правило на Учителот* (Regula Magistri), тој не само што се инспирира конкретно од Касијановите десет белези на понизноста,¹³² туку и креативно се надоврзува на истите пишувајќи ја својата *лествица на понизноста* во дванаесет степени.¹³³ Според К. Стјуарт, влијанието на делото на Касијан врз Учителот било можеби пресудно за целиот Среден век,¹³⁴ а особено во светлото на фактот што прочуениот св. Бенедикт Нурсиски (480 - 547 год.) го наследил учењето на Касијан токму низ делото на анонимниот Мајстор. И не само што Бенедикт го наследил учењето на Касијан низ Мајсторовата рецепција; те. во еден преработен вид, туку и самиот очигледно бил запознаен со сите дела на Касијан. Неговото учење за молитвата всушност во целина се

¹²⁹ Види: Vogüé, Cèsaire d' Arles: Oeuvres Monastiques, I, 45-47.

¹³⁰ Види го мислењето на Куро во Vogüé et Coureau: Cèsaire d' Arles: Oeuvres Monastiques, II, 45-46; Во оваа смисла е индикативно интерполирањето кое го врши некој подоцнежен препишувач на делото на Цезариј во писмата на Цезариј на еден дел од 4-та книга на Касијановите *Правила*; за ова види Vogüé, Une interpolation inspirée de Cassien dans un texte monastique de Cèsaire d' Arles, SM 25, 1983, 217-221.

¹³¹ Bened. Ann. Codex regularum monasticorum et canonicarum, PL CIII, 393-702; Concordia regularum, PL 103, 713-1380; Исто така види ги поновите изданија на: Henri Ledoyen, Regula Cassiani, RB 94, 1984, 170-194; Adalbert de Vogüé, La 'Regula Cassiani' : sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien, RB 95, 1985, 185-231.

¹³² Inst. 4, 39.

¹³³ *Regula Magistri*, 10; во издание и француски превод на: Adalbert de Vogüé, *La Règle du Maître*, SC 105-107, Paris: Cerf, 1964-1965.

¹³⁴ C. Stewart, op. cit. , p. 25.

надоврзува на истото учење изложено во делата на Касијан.¹³⁵ Бездруго, ако св. Бенедикт имал една мошне значајна и историски потврдена улога во воспоставувањето на латинско монаштво на Запад, тогаш е сосема неспорна и важноста на Касијановото монашко дело во утврдувањето на овој процес.

Врз основа на овие куси изводи и забелешки на Касијановите не само отворени, туку и прикриени следбеници на неговото дело, би можеле да заклучиме дека истото пресудно влијаело врз обликувањето на западното канонски вообличено монаштво во целина.¹³⁶ Но не би се задржале само на неговиот канонски план. Сметаме дека на ова место треба да го подвлечеме и фактот што книжевното дело на Касијан пресудно влијаело врз процесот на пренесување и на поедини клучни сегменти од источната духовност во монашката духовност на Запад. Тоа се учењата за молитвата, созерцанието, есхатологијата, односно, целиот спектар на поединечни учења кои го зафаќаат монашкиот живот во целина. Очигледно е дека наспроти на сите сомничења, оспорувања и предупредувања на читателите на неговото дело, својата основна намера и замисла да го обликува западното монаштво во православен дух и на темелите на големата источна монашка традиција, Касијан - макар и на посреден начин, па и делумно - сепак ја реализирал. Оттаму и повеќето западни истражувачи на неговото дело со право го нарекуваат Касијан со ласкавата синтагма - "мост на духовноста" меѓу Истокот и Западот.¹³⁷

Од друга страна, несомнено е дека влијанието на едно вакво книжевно дело (иако напишано само на латински јазик) не можело да

¹³⁵ Види ги коментарите на Вогие забележани врз основа на *Reg. Ben.* 20, 3-5 во *La Règle de Saint Benoît*, 537-538.

¹³⁶ Ова мислење очигледно го делат и повеќето западни истражувачи: Chadwick, John Cassian, str. 148-162; Carpius, Cassien, 1343-1347; Olphe-Galliard, Cassien, 267-274; Stewart, Cassian the monk, 24, Pichery, p. 68.

¹³⁷ C. Stewart, op. cit., Praef., VIII.

се ограничи само на Запад, а да не се протегне и на Исток. Како бележат Олф-Галиар, Жил и Капуин - основата на учењето за седумте смртни гревови на Григориј Велики било директно инспирирано од Касијановото учење за осумте главни страсти на човекот.¹³⁸ И не само ова учење, Григориј Велики, според истите автори, се надоврзува на учењето на Касијан и во поглед на молитвата, совеста, како и учењето за контемплативните и активните аспекти на монашкиот живот.¹³⁹ Според Стјуарт, речиси е сосема извесно дека постоела некаква грчка верзија на Касијановите трудови која циркулирала на Истокот,¹⁴⁰ додека Печениг вредно ги бележи грчките епитоми на *Правилата* и *Беседите* врз основа на описите и анализите на патријархот Фотиј на делата на Касијан.¹⁴¹ Како што веќе спомнавме, Касијан е единствениот латински свет отец присутен во големата грчка алфабетна Колекција наречена *Aporhthegmata*, која ги содржела мислењата, учењата и делата на најголемите отци и мајки на пустинската традиција.¹⁴² Во оваа смисла вредна е забелешката и на О. Чедвик кој вели дека Касијан е исто така единствениот Латин кој нашол достоино место и во грчкиот зборник на учења и мислења на истакнатите свети отци - *Philokalia* (во слов. превод - *Добротољубие*).¹⁴³ Дерваз Чити пронаоѓа врски меѓу *Писмата* на св. Варсануфиј и делото на Касијан,¹⁴⁴ додека Л. Рено и Ж.

¹³⁸ Olphe-Galliard, *Cassien*, 269; Cappuyns, *Cassien*, 1346-1347; R. Gillet, *Grégoire le Grand*, SC 32bis. Paris: Cerf, 1975, 89-102.

¹³⁹ Ibid, На ова мислење му се придружува и: C. Stewart, op. cit. p. 25; p. 114-130.

¹⁴⁰ C. Stewart, op. cit. p. 25.

¹⁴¹ Фотиј во неговата прочуена *Bibliotheca*, cod. 197, изнесува три епитоми од делата на Касијан: Inst. , 1-4; Inst. , 5-12; Coll. 1-2 и 7; Печениг пак се базира на епитомите на Фотиј дадени во CSEL 17, pp. xciv-civ; Грчките епитоми на Inst. се наоѓаат во PG 28. 849C-905B.

¹⁴² Во Alph. c. 244A-45D се наоѓаат осум изводи од Касијан, воглавно на делови од *Правилата*: I-от текст од Inst. 5, 24; IV-от од Inst. 5, 25; V-от од Inst. 5, 28; VI-от од Inst. 5, 29; VII-от од 7, 19; додека II и VIII, како бележи Стјуарт, не се од Касијан: C. Stewart, op. cit., p. 158, n. 239.

¹⁴³ O. Chadwick, *Cassianus*, TRE, p. 656.

¹⁴⁴ D. Chitty, *The Desert a Sity*, 134-136.

подоцна, тој е сепак прифатен како вистински основоположник на латинското монаштво. Сметаме дека овие контродикторни факти нѝ даваат за право да контатираме дека во суштина е делумно прифатено неговото источно фундирано монашко учење и дело, но не и неговата источно-православно фундирана телогѝја која стоела во нивната позадина. Причините, пак, за оваа поделеност во прифаќањето на практичните и теоретско-богословските аспекти во неговото учење на Запад, сметаме дека лежат повторно во спомнатите различни културолошки претпоставки на Западот и Истокот.

Затоа, објаснувањето за ова делумно прифаќање и делумно отфрлање на учењето на Касијан на Запад ќе се обидеме да го дефинираме и образложиме врз основа на два, според наше мислење, карактеристични спора - едниот, кој го разгледувал односот меѓу милоста и слободата, на Запад и, другиот, познат како исихастички спор, кои го разгледувал односот меѓу реалната остварливост на совршенството и познанието на Бога, на Исток.

Во решавањето на првиот теолошки спор познато е дека освен Августин и Касијан, учествувал и веќе спомнатиот св. Фауст Лерински. Исто така познат е и фактот дека Фауст го застапувал источното синергиско учење за благодатта и слободата како и Касијан, но притоа тој вовел и некои новини во истото учење. Такво било неговото споредување на слободната волја со некаква "мала кукичка" низ која би се се протнувала благодатта Божја. Како смета С. Роуз, споредувајќи ја слободната волја со онаа новововедена "мала кукичка", Фауст всушност сакал да им се приближи на крајните августиновци и нивното изведено учење за тнр. "предварителна благодат", бездруго, за да ги помири нивните бескомпромисни ставови со учењето на

¹⁴⁷ Damasc., *Sacra parallela* 1, 23 (PG 95. 1212B-13C) за унијнието (*acedia*); а во 9, 5 (PG 96. 25C-28A) за тагата (*tristitia*).

подоцна, тој е сепак прифатен како вистински основоположник на латинското монаштво. Сметаме дека овие контродикторни факти нѝ даваат за право да контатираме дека во суштина е делумно прифатено неговото источно фундирано монашко учење и дело, но не и неговата источно-православно фундирана телогѝја која стоела во нивната позадина. Причините, пак, за оваа поделеност во прифаќањето на практичните и теоретско-богословските аспекти во неговото учење на Запад, сметаме дека лежат повторно во спомнатите различни културолошки претпоставки на Западот и Истокот.

Затоа, објаснувањето за ова делумно прифаќање и делумно отфрлање на учењето на Касијан на Запад ќе се обидеме да го дефинираме и образложиме врз основа на два, според наше мислење, карактеристични спора - едниот, кој го разгледувал односот меѓу милоста и слободата, на Запад и, другиот, познат како исихастички спор, кои го разгледувал односот меѓу реалната остварливост на совршенството и познанието на Бога, на Исток.

Во решавањето на првиот теолошки спор познато е дека освен Августин и Касијан, учествувал и веќе спомнатиот св. Фауст Лерински. Исто така познат е и фактот дека Фауст го застапувал источното синергиско учење за благодатта и слободата како и Касијан, но притоа тој вовел и некои новини во истото учење. Такво било неговото споредување на слободната волја со некаква "мала кукичка" низ која би се се протнувала благодатта Божја. Како смета С. Роуз, споредувајќи ја слободната волја со онаа новововедена "мала кукичка", Фауст всушност сакал да им се приближи на крајните августиновци и нивното изведено учење за тнр. "предварителна благодат", бездруго, за да ги помири нивните бескомпромисни ставови со учењето на

¹⁴⁷ Damasc., *Sacra parallela* 1, 23 (PG 95. 1212B-13C) за унијето (*acedia*); а во 9, 5 (PG 96. 25C-28A) за тагата (*tristitia*).

Касијан.¹⁴⁸ На ова место можеме само да забележиме дека напорот на Фауст за помирување на овие учења не вродиле со некаков позитивен резултат. Имено, Фулгенциј Руспенски, епископот на Риц (507-532 год.), иако искрено одушевен од монашките списи на Касијан,¹⁴⁹ сепак застанал бескомпромисно на страната на Августин и во своите трудови за благодатта и слободата ги отфрлил ставовите на св. Фауст.¹⁵⁰ Спорот се разгорел повторно со несмален интезитет, за да биде конечно формално прекинат на Соборот во Оранж во 529-та година благодарение на св. Цезариј, митрополитот на Арл, кој во младоста бил мошне строг подвижник, приврзаник на учењето на Фауст и, како и неговите претходници, воспитаник на Леринскиот манастир. Веројатно само авторитетот на некој кој веќе бил во извесна смисла доволно утврден во источно инспирираниот монашки живот (како оној во Лерин) и кој подеднакво им бил приврзан на личностите на Августин и Касијан, можел во извесна мерка и барем во извесна формална смисла да ги надмине надворешните спротивности во нивните учења. Во прилог на ова одат историските факти кои велат дека конкретните дваесет и пет одлуки на овој Собор,¹⁵¹ содржеле една умерено променета верзија на Августиновото учење за благодатта, во која мошне внимателно биле избегнати неговите преувеличувања за непреодоливата природа на благодатта, додека учењето за предопределеноста не било ни спомнато. Единствено оној негов дел од неговото учење кој зборувал за "предопределеноста кон зло" било целосно осудено, а неговите приврзаници биле едноставно анатемирани.¹⁵² Сепак, за нас е овде индикативен уште еден не помалку

¹⁴⁸ S. Rose, *op. cit.* p. 37.

¹⁴⁹ Фулгенциј се преобратил во монашкиот живот низ делата на Августин, но списите на Касијан го натерале да размислува да го посети Египет.

¹⁵⁰ Ferrandus, *Vita Fulgentii*, PL 65, 117B-150D.

¹⁵¹ На коишто присуствувале четиринаесет епископи.

¹⁵² J. C. Ayer, *A Source Book for Ancient Church History*, New York, 1922, стр. 475.

важен факт. Имено, што на овој Собор, ортодоксното учење на Касијан и Фауст не било воопшто ниту спомнато, ниту цитирано, но, од друга страна, мораме да признаеме, не било експлицитно ни отфрлено. Токму на овој факт беше базирана нашата претходна забелешка дека спорот меѓу Августин и Касијан бил само формално и во една сосема надворешна смисла разрешен, додека неговите внатрешни противречности биле едноставно елегантно избегнати. Според С. Роуз, причината за ова лежела во фактот што *нивното учење за синергијата едноставно не било разбрано* и што *слободата на волјата била повторно утврдена, но во рамките на телеолошкото сфаќање за благодатта и природата*.¹⁵³

Оттаму и Роуз некако разочарано констатира дека и покрај тоа што учењето на Августин навистина било поправено, сепак изостанало јавното признание на полнотата на далеку подлабокото источно учење на Касијан и неговите приврзаници.¹⁵⁴ Иако и овие ставови на Роуз одат во прилог на повеќето наши изречени ставови, сепак мораме сериозно да се запрашаме зошто воопшто изостанало она очекувано признание на ортодоксното учење на св. Јован Касијан, за кое Роуз вели дека во себе носело *еден подлабок и поцелосен израз на вистината*, од она на Августин.¹⁵⁵

Веројатно одговорот на ова прашање во извесна мера може да ја доведе во прашање нашата основна претпоставка дека различните културни особености на средините од коишто потекнале овие две учења во значителна мерка го обликувале различното духовно искуство на Исток и на Запад, а со самото тоа пресудно влијаеле и учењето на Касијан да биде прогласено и отфрлено како полу-

¹⁵³ S. Rose, op. cit. , p. 40.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid. , p.41.

еретичко. Меѓутоа, привидната противречност меѓу бројните приврзаници на целото учење на Касијан и конечното одбивање на некои делови од истото,¹⁵⁶ сметаме дека би можела да биде објаснета токму врз основа на истата претпоставка. Имено, духот, или специфичниот белег на една култура, освен што се пројавувал поединечно низ нејзините најавторитетни претставници, својот конечен печат, облик и легитимитет секогаш го добивал во заедницата - во дадениов случај низ нејзиниот колективен и најавторитетен орган - соборот. Во извесна смисла, црковните собори (Вселенски или помесни, локални) на колективен план секогаш ја имале улогата на своевиден филтер кој го вообличувал критериумот или стандардот на она што може да биде прифатливо *"насекаде, секогаш и за секого (ubique... semper... ab omnibus)*, или не. Како што веќе кажавме, критериумот за разликувањето на вистинската трезвеност, умереност, вистинска мерка, разборитост, *discretio* (σωφροσύνη) од лажната, во рамките на христијанското сфаќање на доблеста "разборитост", бил базиран на релационите врски меѓу духовникот, те. неговиот духовен совет и оној кој го примал истиот. Се чини дека христијанските собори ја имале онаа улога на потврда на вистината на колективен план, како и советот на духовникот на индивидуален план. И ако на духовникот како на поединец можело да му се случи во извесна мерка да отстапи од учењето на христијанската средина која го вообличила, на соборот, како на еден своевиден "колективен духовник", истото речиси било невозможно да му се случи. Оттаму и на соборите секогаш и речиси нужно победувале оние мислења кои биле доминантно присутни на колективен план: на Исток, Источно вообличените, на Запад, Западно вообличените. Што значи и не самото мислење како искажан став, туку

¹⁵⁶Ние би рекле најбитните, или оние кои го одразуваат православниот дух во неговото

најчесто и самиот начин и облик на размислување. Согледани низ оваа призма, ставовите на Касијан во врска со милоста и слободата едноставно не ни можеле да бидат прифатени на Соборот во Оранж. Источно-православниот, т.е. доминантно над-рационален и синтетички начин на размислување на Касијан не можел да го стекне својот легитимитет пред латинскиот, претежно рационален и аналитички начин на размислување кој бил присутен не само на овој, туку најверојатно и на било кој друг Собор кој би бил одржан на Запад.

Како своевидна илустрација и потврда на оваа теза ќе ги земеме оние собори кои биле свикани во врска со исихастичкиот спор на Исток во XIV век. Тие биле одржани во Константинопол во повеќе наврати, почнувајќи од јуни и август 1341 година, па сè до последниот во јули 1351 год. Овој спор би го зеле не само поради посредните врски со учењето на Касијан - особено со неговото учење за непрекинатата молитва, те. непосредниот повод за разгорувањето на овој спор кои подоцна добива свои теоретско-богословски рефлексии - туку и поради високиот степен на неизвесност кој го следел истиот. Имено, речиси до последен момент не се знаело кои ставови ќе преовладеат на овие собори и ќе стекнат право на легитимитет - дали западно вообличените христијански ставови на Варлаам, или источно-ортодоксните на св. Григориј Палама (1296-1359). Не навлегувајќи во теолошките поединости на овој спор ќе се ограничине само на суштинските прашања и одговори кои биле дадени. Гносеолошките аспекти на самиот спор се состоеле во прашањето дали на човекот му е дадена можноста воопшто да го спознае Бога кој е по природа несознатлив, те. трансцендентен.¹⁵⁷

учење.

¹⁵⁷ Пошироко види: В. Георгиева Петковска, *Византиска филозофија*, Табернакул, Скопје, 2001; *Филозофија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993

Варлаам, еден мошне образован Грк од Калабрија (Јужна Италија),¹⁵⁸ тргнувајќи од аристотеловиот постулат дека севкупното човеково познание (па и она за Бога) потекнува од сетилното искуство и неоплатонскиот постулат базиран на христијанските автори (особено на Псеудо-Дионисиј) дека Бог се наоѓа надвор од сетилно достапното искуство, заклучил дека Бог е несознатлив. Според него севкупното човеково познание на Бога е посредно (бидејќи е посредувано низ сетилата), па следствено на тоа дури и мистичното познание може да биде само "симболично" а не реално. Оттаму и мистичниот реализам на исихастичките монаси кои низ непрекинатата Исусова молитва се спојувале реално со Бога, за Варлаам било недопустливо суеверие и ѓаволска измама.

Од друга страна, Палама, својата мисла ја позиционирал исто така врз два постулата, но кои се навидум противречни: дека самото откривање на Бога во Исуса Христа му овозможува на човекот едно интимно и целосно реално согледување на Бога "лице в лице" и дека Бог е истовремено несознатлив, но по природа. Всушност, тој тргнал во помирувањето на овие два противречни става (подеднакво присутни во патристичката традиција) дека христијанскиот Бог, Богот на Светото Писмо, е жив Бог, те. личен и присутен во историјата, а во исто време и суштински трансцендентен во однос на сè создадено. Можеме само да забележиме дека Палама, како и Касијан, во однос на логичките и привидни противречности во теолошките ставови, повторно се базирал врз ортодоксното начело "и-и". Теоретската основа на ова начело била

¹⁵⁸ Варлаам како странец во Константинопол мошне брзо стекнал углед на научник и философ. Под покровителство на Јован Кантакузен, "големиот domestik" на Андроник III добил катедра на Царскиот универзитет на којшто држел предавања за св. Дионисиј Ареопагит. Колку бил неговиот углед голем - не само како научник и философ, туку и како осведочен православец, зборува и фактот што токму нему му била доверена улогата на главен посредник во преговорите со римокатоличката Црква за повторно воспоставување на црковното единство во повеќе наврати - прво во Константинопол во 1333-1334, па во мисија кај папата Бенедикт XII во Авињон.

содржана во Паламиното разликување на енергиите Божји и природата, суштината Божја. Според Палама и исихастичката православна традиција која ја застапувал - Бог не се изедначува целосно со својот акт, Тој останува над него, па дури и кога целосно се манифестира во светот. Оттаму и Тој може реално да се спознава низ Неговите создателни енергии, дејства, а истовремено да остане несознатлив според својата природа. Конечниот заклучок на Палама е сосема недвосмислен и непротивречен: и човековото познание на Бога и обожението на човекот се воопшто можни и реални уште во овој свет и во ова смртно тело. Овој негов став всушност претставувал конечна и силна теоретска потврда на исихастичката молитвена мистичка пракса која на Исток можеме да ја забележиме и следиме сè до Касијан и, се разбира, пред него.

Сложеноста на овие богословско онтолошки, антрополошки и гносеолошки прашања е несомнена и веројатно во извесен степен придонела во развлекувањето и оддолжувањето на исихастичкиот спор низ бројните собори свикани по тој повод. Па сепак, претпоставуваме дека на оваа неизвесност во одлучувањето повеќе погодувале тогашните политички прилики во Византија, отколку сложеноста на отворените прашања во самиот спор. Иако Паламината теологија била потврдена и на јунскиот и на августовиот собор, царот Андроник III Палелог, кој умрел четири дена по завршните дебати, не го потпишал декретот. Тоа го искористила опозицијата на династијата на Палеолозите собрана околу "големиот дука" Алексиј Апокавк и патријархот Јован Калека и во август 1341 год. направиле државен удар во кој го симнале "големиот доместик" и во тоа време вистинскиот владетел Јован Кантакузен. Палама бил уапсен во 1343, осуден за ерес и екскомунициран заедно со сите негови приврзаници во 1344.

Всушност, на Паламината "телогија на енергиите" се спротиставиле, од една страна, конзервативната "теолошка струја на повторувањето" која сметала дека седумте Вселенски Собори дале одговор на сите прашања и, од друга страна, интелектуалната елита на Истокот која незадоволна од постоечката "теологија на повторување" заговарала една своевидна ренесанса на световниот хеленизам налик на онаа која се будела во тоа време на Запад.¹⁵⁹ Овој неприроден сојуз меѓу крајниот црковен конзерватизам и обновениот неопагански хеленизам не можел долго да се одржи. Царицата Ана Савојска, која била формален владетел, регент и жена на малолетниот Јован V, свикала црковен собор во 1347, на којшто Калека бил соборен, а следниот ден Кантакузен влегол во престолнината и председавал на низа собори кои биле поволни за Палама. Конечно, во јули 1351 год. , откако последниот противник на Палама, Никифор Григора бил отфрлен, телогијата на енергиите станала конечно потврдена и влегла во интегралното учење на ортодоксната Црква.

Врз основа на овие историски пресеци на двата теолошки спора водени - едниот на Запад во V и VI и другиот во XIV век на Исток - можеме да подвлечеме неколку битни факти. Учењата на Касијан и Палама имале бројни приврзаници и моќни опоненти. Тоа значи дека некаков апсолутно хомоген културен и духовен простор не постоел ниту на Запад ниту на Исток. До потребната хомогенизација пак, како што кажавме, секогаш се доаѓало низ свикувањето на одредени собори. Во случајот на Палама гледаме дека на неговата отворена православна позиција се спротиставила отворената "прозападна" световна опозиција здружена со онаа вкоскенета и затворена православна традиција. Тоа значи дека во рамките на она што се нарекува

¹⁵⁹ J. Мајендорф, Свети Григорије Палама и православна мистика, Повереништво манастира Хландара и Православни богословски факултет, Београд, 1995.

симболично со терминот Исток, иако во втор план, сепак рамноправно егзистирал и западниот начин на размислување и консеквенциите од таквиот начин на размислување. Во случајот на Касијан пак, гледаме дека на неговата отворена православна позиција, како и на неговите приврзаници, се спротиставила доминатно рационалната и "затворена" западна духовна традиција. Тоа исто така значи дека во рамките на она што се нарекува метафорично со терминот Запад, иако во втор план, сепак рамноправно егзистирал и источниот начин на размислување и консеквенциите од таквиот начин на размислување. Разликата меѓу позицијата на Касијан и Палама се состоела во тоа што православниот теолошки отворен став на Касијан бил уште од самиот почеток во положба на опозиција на Запад, додека ставот на Палама уште од самиот почеток самиот бил во положба на позиција на Исток - иако во дадените историски околности се стекнал впечаток дека неговата позиција е неизвесна. Обидот на Касијановиот ученик Фауст Лерински да ги приближи и помири ортодоксните теолошки ставови на Касијан и оние на Августин, се завршил безуспешно, но истиот и послужил на Западната латинска Црква успешно да ги формулира и зацврсти сопствените ставови по истото прашање. Обидот на Варлаам да ги помири Источните и Западните теолошки ставови врз хеленско-христијанската основа се завршил исто така безуспешно, но истиот и послужил на Источната православна Црква успешно да ги формулира сопствените по истите прашања. Вистинското обединување на ставовите е теоретски возможно единствено низ заедничкото прифаќање само на еден доминантен начин на размислување и делување. Тоа е пак теоретски возможно само под еден услов: она што претставува главен тек на размислување на една страна да се обедини со она што претставува алтернативен начин на размислување на

другата страна. Сите други обиди би биле само делумно успешни. Таков е случајот на Касијан. Неговото книжевно дело и животна мисија овозможиле источната монашка пракса да се пренесе и заживее на Запад на еден легислативен и оттаму општоприфатен начин. Истовремено, ортодоксната теоретска основа која и ја овозможила истата монашка пракса не само што не била општоприфатена, туку и била осудена како семи-еретичка. Но и покрај сè, сепак останува фактот дека Касијан успеал да ја постави на Запад базичната ортодоксна теоретско-практична претпоставка за еден поинаков, алтернативен, или "праисихастички" начин на размислување и живеење на Запад. Тоа можеме да го насетиме, претпоставиме, почувствуваме во извесен степен и во делата на германскиот мистик Маистер Екхарт (1260-1328),¹⁶⁰ во "Духовната борба" на Лоренцо Скуполи (1530-1610),¹⁶¹ или "Духовните вежби" на Игнацио Лојола (1491-1556).¹⁶² Важноста на оваа духовна, практична и теоретска алтернатива која ја понудил Касијан на Запад во V век и која постепено и систематски била занемарувана во подоцнежните векови, денес повторно се открива и актуелизира (особено на Запад), за што зборува и зголемениот интерес и се побројните студии за неговото книжевно дело, почнувајќи од крајот на XIX век, па сè до денес.

¹⁶⁰ Meister Eckhart, *Selected Writings*, Penguin USA, 1995.

¹⁶¹ Lorenzo Scupoli, *Combate espiritual*, ed. Damian Gonzalez, Vienna, Johann Baptist Schilgen, 1772.

¹⁶² St. Ignatius Loyola, *The Spiritual Exercises and Selected Works*. Classics of Western Spirituality, George E. Ganss, ed. New York: Paulist Press, 1991.

ЗАКЛУЧОК

Значењето и историската важност на книжевното и животно дело на галскиот монах и презвитер св. Јован Касијан, во воспоставувањето на источно-христијанската инспирирана монашка духовност на Запад во V век, е несомнена и одамна потврдена како во црковните така и во научните кругови. Касијан со право се нарекува мост на источната и западната духовност. Ретки се оние автори кои можат симболично да се споредат со ова ласкаво име.¹ Иако до денес не е разрешена дилемата околу неговото потекло - Галско (Massilia) или Балканско (Scythia minor- во денешна Добруџа), фактите кои зборуваат во прилог на двојазичноста на средината од која потекнувал (латинска и грчка), како и неговата несомнена ученост која била втемелена не само врз класичната дохристијанска школа, туку и врз традицијата на александриската (Климент и Ориген, II-III век; Евагриј, IV век) и кападокиска христијанска школа (св. Василиј Велики, Григориј Богослов, Григориј Ниски, IV век) и нивниот жив израз египетско-сириското отшелништво, во извесна смисла и го препорачало да биде достоин преносник на духовноста од Исток на Запад. Па сепак, овој негов ласкав и целосно заслужен епитет во суштина не останал без одредени сенки. Несомненото признание на неговото дело и сјајот на неговата слава започнал да потемнува на Запад уште при крајот на неговиот живот. Недвосмислените критички забелешки на Касијан (изложени во неговото најзначајно дело *Беседи на отците*) на одредени ставови на бл. Августин во врска со неговото неправославно сфаќање

¹ Освен св. Јован Касијан, постојат само уште две имиња за коишто можеме, исто така, да кажеме дека ја пренесуваат источната духовност на Запад: св. Ероним Стридонски и св. Амбросиј Медиолански.

за благодатта Божја и слободната волја на човекот, очигледно биле непосредниот повод за реакцијата и нападот кој веднаш уследил од страна на следбениците на бл. Августин - предводена пред сè од Проспер Аквитански. Причините пак, за суштинското несфаќање и отфрлање на мислата на Касијан по одредени богословски прашања, како и за темелното недоразбирање меѓу приврзаниците на едниот и другиот начин на мислење, бездруго лежеле во подлабоките културни слоеви кои несомнено во голема мерка ја обликувале мислата на главните протагонисти и нивните следбеници во овој спор. Во секој случај, речиси е сосема извесно дека иницијално умерената и умесна конфронтација на мислата на Касијан со мислата на Августин,² уште во неговото време, па и во текот на целиот Среден век - особено по конечното завршување на спорот во врска со благодатта и слободата на соборот во Оранж во 529 год. кога ставовите на Августин биле прифатени во еден "поправен" облик а ставовите на Касијан официјално отфрлени - му донела на Касијан и еден не толку ласкав семи-пелагијански, т.е. семи-еретички епитет и белег. Од овој неправеден и сосема неоправдано прилепен белег врз книжевото дело и доктрина на Касијан, истото едвај и да можело да се ослободи. Неговата повторна актуелизација при крајот на XIX и особено во XX век, наместо ослободување од сите неправедно стекнати наслаги на сомничења и осуди, дополнително му донела можеби и уште потешки квалификации кои, сега поткрепени со моќното оружје на современите аналитички методи, научно ја поврзуваат неговата мисла и книжево дело со делата на плејада, од теолошки аспект, сомнителни, т.е. семи-еретички автори и духовни движења: Ориген, Евагриј Понтски, месалијанството. Соочени со едноставниот но неприкосновен факт

² Како на еден свет отец со друг свет отец и тоа во рамките на истите христијански постулати кои несомнено ги делеле.

дека речиси сите истражувања на книжевно-богословското дело на Касијан како по правило најчесто се завршуваат не само со формално валидна научна потврденост и оправданост на сите сомнежи кои го следат неговото дело, туку и со "занимливо" отворање на некои сосема неочекувани и нови претпоставки, се запрашавме дали целта на овие проучувања била воопшто да се одгатне вистинската позиција на Касијановата мисла или можеби само дополнително да се замагли? Не сомневајќи се во добрите намери на истражувачите на неговото дело, причините за овие истражувачки промашувања, кои обично "ја погодуваат целта, но ја промашуваат далеку поважната целина", се обидовме да ги побараме главно во три подрачја: 1) во самото книжевно дело и духовно учење на Касијан 2) во непосредниот дијалог на Касијан и Августин, како и во дијалогот на нивните следбеници 3) во подлабоките културни и цивилизациски слоеви на мислата кои пресудно ја обликувале истата на еден специфично различен источен, односно, западен начин.

Тежиштето на истражувањето во овој труд е главно концентрирано врз првото подрачје кое го испитува книжевното дело и учење на Касијан, додека останатите две подрачја во значителна мерка ги осветлуваат проблемите поврзани со темелното недоразбирање и несфаќање на основите постулати на неговата мисла. Во извесна смисла овој труд имаше претензии да понуди одредени одговори и скромно да придонесе во расветлувањето на овие проблеми и отворени прашања. Главните резултати и заклучоци би можеле да ги сумираме во следните ставови:

1) На план на книжевната форма, стилот, јазикот, реченицата и воопшто надворешниот книжевен израз, Касијан претставува еминентно класичен автор - бездруго, во рамките на особеностите,

можностите и ограничувањата својствени за V век. Сите истражувачки дилеми, недоразбирања и произволни оценки на овој план главно потекнуваат од неускладениот и несоодветен пристап кон неговото дело. Што значи, повеќе го гледаат Касијан низ сопствените овоековни естетски и книжевни критериуми, а помалку низ визуурата на неговите современици од кои и го добил ласкавото признание на добар и раскошен - "мошне речит" (*facundissimus /eloquentissimus*) писател.

2) Касијан во потполност ја остварува идејата на паганските ретори од последните антички столетија чија суштина била во следната претпоставка: формата може да се одвојува од содржината, како што и секоја содржина може да се стави во одредена форма. Оваа книжевна претпоставка на неговите први нехристијански учители Касијан ја применил двојачко: не само што воведол христијанска содржина во еден класично напишан текст, туку и во рамките на постојната христијанска книжевност воведол една релативно нова содржина, ја вообличил на еден нов начин, востановувајќи еден нов книжевен жанр - монашката теологија. Истражувањата кои не ја земаат во предвид оваа претпоставка не можат да ја согледаат ни новината ни степенот на оригиналноста на неговиот книжевен зафат.

3) Книжевните парадигми на Касијан се бројни и никако не можат да се ограничат само на Ориген или Евагриј. Неспорните врски на Касијан со книжевните дела на Ориген и Евагриј можат да останат само на книжевен, но не и на докринарен план и тоа во рамките на пошироката александиска, а во извесни сегменти и кападокиска школа. Секое ненужно проширување на овие, пред сè, книжевно инспирирани врски, на план на теолошката доктрина е нецелисходно и во крајна линија погрешно. Истражувањата кои имаат за цел да воспостават

единство меѓу книжевните и докринарните влијанија обично ги потенцираат неспорните врски, а го занемаруваат односот и начелниот став на Касијан кон истите парадигми. Ставот на Касијан е недвосмислено јасен и во целост соодветствува на ортодоксното начело применувано од повеќето свети отци според кое никогаш не се осудува човекот, туку гревот во човекот.

4) На теоретско-книжевен план истото начело би гласело: да не се отфрлат сите учења, туку само оние кои според општа согласност се прогласени за спорни и проблематични. Книжевните техники и книжевните начела применувани во спорните христијански, па и нехристијански дела биле вон секоја проскрипција и обилно користени од мнозина христијански автори меѓу кои Касијан не претставува никаков исклучок.

5) Она што се однесувало на книжевен план Касијан го применил очигледно и на доктринарен план. Во суштина станува збор за истото начело. Во оваа смисла, проблематичните и теолошки спорни учења на Ориген и Евагриј од страна на Касијан можеле само да бидат преработени, ставени во еден друг контекст и заедно со другите теолошки неспорни учења да послужат како фермент за неговото во суштина оригинално синтетизирање на сите дотогашни монашки и теолошки учења на Црквата од Истокот кон крајот на IV и почетокот на V век.

6) Аскетско-богословската доктрина на Касијан согледана низ призмата на наведените книжевни и теоретско-богословски постулати се покажува во секој поглед како целосно ортодоксна. Таа секогаш го носи во себе фундаменталното ортодоксно начело кое го одредивме на мисловен и догматски план како условно конјунктивно, во извесна смисла парадоксално и во начело надрационално - "и-и", според кое: 1

и 1 и 1, во конечниот збир не даваат 3, туку повторно 1. Овој модел на размислување се однесувал не само на план на ортодоксното сфаќање на Бога како жива заедница на Света Троица, според кое од Отецот се раѓа Синот Логос и исходи Светиот Дух, туку и, како што покажуваме во самиот труд, во речиси сите теолошки и догматски спорови водени на седумте Вселенски Собори. Надрационалниот аспект на ова начело е јасно присутен во речиси сите православни формулаци веројатно и затоа што фундаменталните христијански содржини како што се љубовта, благодатта, слободата, волјата, промислата Божја, животот итн. , во суштина се неподатливи за било какво "математичко" и рационално докажливо собирање и заклучување.

7) Јасно е дека истото фундаментално православно начело суштински ја одредило и "мерката", или критериумот на она што се нарекува и подразбира под терминот ортодоксија каде се всушност секогаш имплицирани три компатибилни значења кои семантички се прелеваат од "правомислие" до "православие" и "правоживие", чинејќи во секој поглед повторно едно ново и креативно единство. Токму таква е и мислата на Касијан и делото (животно и книжевно) и неговиот живот во целина. Затоа секое аналитичко одвојување на неговото книжевно дело од животната пракса, теоретско-богословските од практично-аскетските аспекти, животот од мисијата, секогаш носи во себе една скриена опасност да го види и прикаже Касијан во едно делумно искривено и оттаму погрешно светло.

8) Аналитичкиот пристап кој обично заборава дека неговата конечна цел треба да биде синтетичкиот и креативен одговор, а не поединечно досегнатото парче од вистината, освен на книжевен план (во поново време), можеби уште почесто бил применуван и врз самата доктрина на Касијан. Оттаму е имплицирана методолошката

претпоставка на овој труд според која аналитичкото одвојување на сите сегменти кои го одредуваат книжевното и животно дело на Касијан имаат смисла само во контекст на една нужна синтетичка завршница која секогаш ќе ја зема во предвид целината на неговото дело, учење и живот. Секој друг методолошки пристап нужно би водел во секогаш "свежи" и мошне "занимливи" открипија кои во крајна линија никогаш не би кореспондирале со неговата вистинска, фундаментално ортодоксна теоретска позиција која несомнено и во секој поглед ја следел во сопствените дела.

9) Посредните дијалози водени меѓу Касијан и Августин во врска со благодатта и слободата и, уште повеќе, непосредните дијалози водени меѓу нивните следбеници го откриваат општиот карактер и на источната и на западната мисла во основа како различен и противположен.

10) Учењето на Касијан суштински било вообличено во духот на источниот мисловен идеал во кој доминантно место зазема надрационалната и синтетичка компонента. Начинот на којшто Касијан го решава проблемот на односот на благодатта и слободната волја на човекот низ нивната суштински неподелена и истовремено неслиена врска, односно, низ нивната меѓусебна синергиска поставеност, сосема јасно укажува на овие компоненти.

11) За разлика од Касијан, Августиновиот начин на решавање на истиот проблем - кој иако поаѓа од слични позиции и ги дели истите вредносни и позитивни погледи во однос на благодатта и слободата - следејќи ја логиката на силогизмите и применувајќи го западниот доминантно аналитички пристап, едноставно се заплеткал во сопствените премиси и несвесно ја предимензионирал улогата на благодатта, а на штета на слободата. Оттаму е се чини сосема јасно

зошто западниот мисловен идеал и модел во кој доминантно место зазема рационалната и аналитичка компонента не можел да го прифати во целина подлабокото источно инспирирано ортодоксно учење на Касијан.

12) Една од поважните претпоставки на овој труд дека различната духовна рецепција на исти стандардни философски и теолошки проблеми имплицирала различно духовно искуство и нужно вообличила различни духовни системи, во целина гледано, се потврди во сите три истражувачки подрачја како валидна.

13) Истата културолошка претпоставка ставена во историски контекст значително го оневозможила дијалогот меѓу Истокот и Западот и од почетните мали и навидум незначителни недоразбирања во времето на Касијан и Августин постепено се дошло до мошне сериозни несогласувања кои кулминирале во уште посериозни поделби. Наспроти на сè подлабоките и сè поочигледните разлики и поделби меѓу западната католичка и источна ортодоксна Црква, желбата за обновувањето на некогашното Црковно единство никогаш не исчезнала во потполност. Дијалогот воден меѓу Палама и Варлаам во XIV век ја открива не само присутната желба за помирување на ставовите, туку и нејзината реална неостварливост - токму како и во дијалогот на Касијан и Августин и нивните следбеници девет векови пред тоа.

14) Истите дијалози посредно укажуваат и на фактот дека не постои апсолутно цврст и хомоген духовен и културен простор. Она што претставува алтернатива на Исток, истото тоа на Запад е вообичаен стандард и обратно - она што претставува алтернативен и нестандартен начин на размислување на Запад, истото се препознава како стандарден начин на размислување на Исток. Затоа уште еднаш се

потврдува значењето и важноста на делото на Касијан во дефинирањето на овој, од Западен аспект, нестандартен, те. православен начин на размислување во рамките на претежно "рационалниот" Запад.

15) Историски мошне важен факт е дека Касијан, наспроти на сите недоразбирања и несфаќања на неговите основни пораки, сепак успеал да го постави легислативниот и духовен темел на монашкиот живот на Запад, те. она што можело несомнено и безрезервно да биде воопшто прифатено и прифатливо на Запад. Но можеби уште поважен е оној не толку често потенциран факт во студиите кои се занимаваат со неговото дело, а во овој труд сосема јасно подвлечен, дека книжевното и животното дело на Касијан посредно овозможило да се втемели и позиционира едно вистински источно-ортодоксно инспирирано размислување на Запад кое во вековите кои следат ќе биде секогаш присутно како алтернативна можност и стална инспирација.

16) Касијан навистина претставува мост на духовноста меѓу Истокот и Западот. Сомнежите во однос на квалитетот и опстојноста на овој мост изразени уште во неговото време, на кои им се придружиле и подоцнежните официјални забрани за несметано користење на истиот, придонеле, со текот на времето, тој да биде делумно заборавен и некако оставен на страна. Духовниот сообраќај на овој мост, се чини изграден за "еднократна употреба", како да се одвивал, или одвил само во една насока - од Исток на Запад. Оние кои чекореле по овој, од официјален Западен аспект, несигурен и потенцијално опасен мост, тоа го преземале на сопствен ризик и одговорност. Нивните резултати од контактот со овој мост можеле да бидат прифатени само како поединечно издвоени духовни учења како

што се молитвата, созерцанието, или учењето за осумте основни страсти, но не и целото учење на Касијан во кои се недвосмислено и јасно присутни неговите основни ортодоксни постулати. Сепак, во поново време, некои истражувања на западните историчари, филолози, па дури и католички богослови, посветени на делото на Касијан, постепено ја откриваат длабочината на неговата мисла и со самото тоа ја ревидираат неговата позиција на Запад. Се надеваме дека и овој труд претставува извесен скроман придонес во расветлувањето на вистинска позиција и значење на делото и мислата на Касијан кое несомнено му припаѓа во историјата на човековата мисла.

БИБЛИОГРАФИЈА

ИЗВОРИ

- *Apophthegmata patrum (Apoph.)*
кратенки
Alph. Alphabetical Collections, PG 65, 72A-440D.
Alph. Suppl. Jean-Claude Guy, ed. *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, 2-a ed. Subsidia hagiographica 36, Brussels: Société des Bolandistes, 1894.
- Anon. Anonymus Collection, референците на Ф. Но се од 1-400 во изданието на François Nau: Nau 1-132 во ROC 12 (1907); Nau 133-215 во ROC 13 (1908); Nau 216-297 во ROC 14 (1909); Nau 298-358 во ROC 17 (1912); Nau 359-400 во ROC 18 (1913); Франц. прев., Regnault, SPA.
- Augustinus (Hipponensis), *De correptione et gratia*, PL 44, с. 915-946.
- Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali*, CSEL 42, p. 125-206
- Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, CSEL 60, p. 3-151
- Augustinus, *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, с. 881-912
- Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, с. 959-992.
- Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis*, CSEL 42, p. 3-48.
- Augustinus, *Epistulae*, CSEL 34, 1; 34, 2; 44; 57; 5.
- Augustinus, *De dono perseverantiae*, PL 45, 993-1034.
- Augustinus, *De mendacio*, CSEL 41, p. 413-466.
- Augustinus, *Contra Iulianum*, PL 44, с. 641-874.
- Ambrosius, Mediolanensis, *De paenitentia*, SC, 179
- Benedict of Aniane, *Codex regularum monasticorum et canonicarum*, PL 103, 393-702.
- Benedict of Aniane, *Concordia regularum*, PL 103, 713-1380.
- Cassianus, Iohannes, *De Incarnatione Domini* (contra Nestorium; **De Inc.**), Изд. на Michael Petschenig, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) 17., Vienna: Tempsky, 1888; Англ. прев. : The seven books of John Cassian "On the Incarnation of the Lord", Against Nestorius и заб. на C. S. Gibson во: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Volume 11, New York, 1894.

- Cassianus, Iohannes, *Collationes Sanctorum Patrum* kaj P. Ciacconius-a, Rome, 1588. и *Conlationes XXIII* (Conf.) kaj M. Petschenig во Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) 13., Vienna: Geroldus, 1886.; Franc. prev. na E. Pichery "Jean Cassien, Conférences" t. I (I-VII), Изд. Sources chretiennes (SC) 42, Paris: Cerf, 1955. ; Франц. прев. на E. Pichery: "Jean Cassien, Conférences" t. II (VIII-XVII), Изд. Sources chretiennes (SC) 54., Paris: Cerf, 1958. ; Франц. прев. на E. Pichery: "Jean Cassien, Conférences" t. III (XVIII-XXIV), Изд. Sources chretiennes (SC) 64, Paris: Cerf, 1959.
- Cassianus, Iohannes, *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII (Inst.)*, Ed. Michael Petschenig, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) 17., Vienna: Tempsky, 1888., Франц. прев. на J. C. Guy "Jean Cassien, Institutions cenobitiques", Изд. Sources chretiennes (SC) 109, Paris: Cerf, 1965.
- Cassiodorus, *Expositio Psalmorum (Expos. In Ps.)*, Ed. Marcus Adriaen, CCL 97-98, Turnhout: Brepols, 1958.
- Cassiodorus, *Institutiones divinarum litterarum (Div. litt.)*, PL 70.1105D-50C.
- Caesarius of Arles, *Regula ad virgines*, во изд. и франц. превод на: Vogüé i Courreau: *Césaire d' Arles: Oeuvres Monastiques, Tome 1: Oeuvres pour les moniales*, SC 345, Paris: Cerf, 1988.
- *Decretum Gelasianum (Dec. Gel.)*. Ed. Ernst von Dobschütz. Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, TU 38, 4 Leipzig: Hinrichs, 1912, isto taka vo PL 59: 157A-64B.
- Dorotheus of Gaza, *Instructions (Instr.)*, Изд. и франц. прев: Lucien Regnault, Jacques de Préville. *Dorothee de Gaza: Oeuvres spirituelles*, SC 92, Paris: Cerf, 1963.
- Diogenes, Laertius , VII, 125 = SVF III, 295
- Evagrius Ponticus, *Ad Monachos (Ad Mon.)*, Ed. Hugo Gressmann, "Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Ponticos," pp. 153-165, TU 39, pt. 4, Leipzig 1939.
- Evagrius Ponticus, *Antirrethicos (Antirr.)*, Syriac version and Greec retroversion, Wilhelm Frankenberg, Euagrius Ponticus, pp. 472-545, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge 13. 2. Berlin: 1912.
- Evagrius Ponticus, *De oratione (De orat.)*, PG 79.1165A-64D.
- Evagrius Ponticus, *Protrepicus (Protrep.)*, Siriska verzija i gr~ka retroverzija, Wilhelm Frankenberg, Euagrius Ponticus, pp. 554-557, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge 13. 2. Berlin: 1912.

- Evagrius Ponticus, *Sententiae aliae (Sent. aliae)*. Ed. Anton Elter. Evagrii Pontici sententiae, Bo *Index scholarum quae summis auspiciis regis augustissimi Guilelmi II imperatoris germanici in Universitate friderica Guilelmia Rhenana per menses hibernos a. 1892-1893 a die XV m. octobris publice privatimque habebuntur*, pp. 53-54. Bonn: Georg, 1891.
- Evagrius Ponticus, *Gnosticos (Gnost.)*. Грчки фрагменти и франц. превод на: Antoine i Claire Guillaumont, *Evagre le Pontique: Le Gnostique*, SC 356, Paris: Cerf 1989.
- Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae (de octo spir. Mal.)*, PG 79.1145A-64D.
- Evagrius Ponticus, *De vitiis quae opposita sunt virtutibus (De vit.)*, PG 79.1140B-44D.
- Eckhart, Meister, *Selected Writings*, Penguin USA, 1995.
- Eucherius, *Formulae spiritualis intellegentiae (Form.)*, Ed. Karl Wotke. Sancti Eucherii Lugdunensis Opera Omnia, str. 153-156, CSEL 31, Vienna: Tmpsky, 1894.
- Ferrandus, *Vita Fulgentii, (V. Fulg.)*, PL 65, 117B-150D.
- Gennadius, *De viris inlustribus (De vir. inlustr.)*, Ed. Ernest Cushing Richardson, TU 14, pt. 1, Leipzig: Hinrichs, 1896.
- *Historia Monachorum in Aegypto (Hist. Mon.)*, Ed. André-Jean Festugière, Subsidia hagiographica 53, Brussels: Société des Bolandistes, 1961.
- *Historia Monachorum in Aegypto (Hist. mon. [Ruf.])*, Латинска верзија на Руфин од Аквилеја; Ed. Eva Shulz-Flügel, *Tyrannus Rufinus, Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*, Patristische Texte und Studien 34, Berlin: de Guyter, 1990.
- Gregory the Great., *Epistolae (Ep.)*, Ed. Paul Ewald, Gregorii I Papae Registrum Epistolarum, Monumenta Germaniae Historica: Epistolarum 1-2 Berlin: Weidmann, 1887.
- Innocent I, Pope, *Epistolae (Ep)*, Ed. Pierre Coustant, PL 20, 463-608
- Irenaeus, *Adversus haereses (Adv. Haer.)*, Kniga 4, Ed i franc. prevod na Adelin Rousseau, Irénée de Lyon: Contre les hérésies, SC 100, Paris: Cerf, 1965.
- Jerome, (Hieronymus), *Epistolae (Ep.)*, Ed. Isidore Hilberg, Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, CSEL, 55-56, Vienna: Tempisky, 1910-18.
- Jerome, *Vita Pauli Primi Eremitiae*, PL 23.17A-28C.
- Jerome, *Vita Malchi*, Classical Essays presented to J. A. Kleist, 1946 (ed. C. C. Mierow). P. 3160.
- Jerome, *Vita sancti Hilarionis*, Vite dei Santi del III al VI secolo, 4, 1975 (ed. A. A. R. Bastiaensen), p. 72-142
- Jerome, *Commentarium in Hieremiam (Co. in Hierem.)*, Ed. Marcus Adrien , CCL 74, Turnhout: Brepols, 1960.

- Jerome, *Tractatus in librum Psalmorum (Tract. In Ps.)*, Ed. Germain Morin, Opera Homiletica, pp. 1- 352, II ed. CCL 78 Turnhout: Brepols, 1958.
- Jerome, *Tractatum in Psalmos series altera (Tract. In Ps. {ser. Alt.})*, Ed. Germain Morin, Opera Homiletica, pp. 353- 447, II ed. CCL 78 Turnhout: Brepols, 1958.
- Jerome, *Contra Iovinianum*, PL 23, c. 221-352.
- Jerome, *Commentarium in Isaia*, SL 73-73A.
- Jerome, *In Esaia paruula adbreuiatio*, SL 73A, p. 803-809.
- John Climacus, *Scala paradisi (Scala parad.)*, PG88.632A-1164D.
- Loyola, Ignatius st., The Spiritual Exercises and Selected Works. Classics of Western Spirituality, George E. Ganss, ed. New York: Paulist Press, 1991.
- Macarius, Pseudo-, *Homiliae (Hom.)*, Collection I (Coll. I), Ed. H. Berhold. *Macarios/Symeon: Reden und Briefe, Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*. 2 vols. GCS, Berlin: Akademie Verlag, 1973.
- Macarius, Pseudo-, *Epistola Magna (Ep. Mag.)*, Ed. Reinhart Staats. *Macarios/Symeon: Epistola Magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umshrift in Gregors von Nyssa 'De instituti chistiano'*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, 134, Göttingen, 1984.
- Origen, *De principiis (De princ)*, Ed. P. Koetschau, GCS Origenes Werke 5. Leipzig: Hinrichs, 1913, Ed. And French trans. Henri Crouzel et Manlio Simonetti.
- Origen: *Traité des principes*, SC 302. Paris: Cerf, 1983.
- Origen, *Biblia Patristica 3*, Paris, 1980.
- Origen, *Contra Celsum (C. Celsim)*, Ed. And French trans. Marcel Borret, SC 132, 136, 147, 150, 227, Paris: Cerf, 1967-76.
- Origen, *Homoliae in Numeros (Hom. in Num.)*, ed. W. A. Baehrens, GCS Origenes Werke 9, 2nd ed. Berlin: Akademie Verlag, 1959.
- Palladius, *Historia Lausiaca (Hist. Laus)*, Ed. Cuthbert Butler, The Lausiac History of Paladius, Vol. 2, Texts and Studies 6, Cambridge: Cmabridge University Press, 1904.
- Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi (Dial.)*, Изд. и франц. перевод на: Anne-Marie Malingrey i Philippe Leclercq, Paladios: Dialogue sur le vie de Jean Chrysostome , SC 341—342, Paris: Cerf, 1988.
- Prosper of Aquitaine, *Contra colatorem (C. coll.)*, PL 51, 215-276.
- Prosper of Aquitaine, *Epistola ad Augustinum (Ep. Ad Aug.)*, Ep. 225, CSEL 57, str. 454-467.
- Prosper of Aquitaine, *Epistola ad Rufinum (Ep. Ad. Ruf.)*, PL 51, 77A-90A.

- *Regula Benedicti (Reg. Ben.)*, Ед. и франц. превод на: Adalbert de Vogüé, Jean Neufville, *La Règle du Maître*, SC 105-107, Paris: Cerf, 1964-65
- *Regula Cassiani*, Ed. Henri Ledoyen, RB 94, 1984, 170-194.
- *Regula Magistri (Reg. Mag.)*; Ед. и француски превод на: Adalbert de Vogüé, *La Règle du Maître*, SC 105-107, Paris: Cerf, 1964-1965.
- Scupoli, Lorenzo, *Combate espiritual*, ed. Damian Gonzalez, *Vienna, Johann Baptist Schilgen*, 1772.
- Sozomen, *Historia ecclesiastica (Hist. Eccl.)*, Ed. Joseph Bidez, GCS, Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
- Sulpitius, Severus, *Epistolae (Ep.)*, Ed. Karl Halm, *Sulpitii Severi: Libri qui supersunt*, стр. 138-151, CSEL 1, Vienna: Geroldus, 1886, Ep. App.(писмата со неизвесно авторство припишани на Сулпициј), 219-256.
- Sulpitius, Severus, *Vita martini (V. Mart.)*, Ед. и франц. прев. на Jacques Fontaine, *Sulpice Sévère: Vie de Saint Martin*, SC 133-135, Paris: Cerf, 1967-69.
- Sulpitius, Severus, *Dialogi (Dial.)*, Ed. Karl Halm, *Sulpicii Severi, Libri qui supersunt*, стр. 152-216, CSEL 1 Vienna: Geroldus, 1866.
- Vincentius, Lerinensis, *Commonitorium*, SL 64, p. 147-195.
- Vincent of Lerins, *Commonitorium (Comm.)*, Ed. Roland Demeulenaere. *Foebadius, Victricius, Leporius, Vincentius Lerinensis, Evagrius, Ruricius: Collectanea*, pp. 147-195, CCL 64. Turnhout: Brepols, 1985.

ЛИТЕРАТУРА

- Abel, Otto, Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus, Munich: Wolf, 1904.
- Amann, Emile, "L'Affaire Nestorius vue de Rome", RSR 23 (1949): 3-37, 207-244; 24 (1950): 28-52, 235-265.
- Amann, Emile, "Nestorius", DTC, 11:76-157.
- Amann, Emile, "Semi-Pélagiens", DTC, 14:1796-1850.
- Amann, Emile. "Leporius", DTC, 9:434-440.
- Atsma, Hartmut, "Die christlichen Inschriften Galliens als Quelle für Klösterbewohner bis zum Ende des 6. Jahrhunderts," Francia 4, 1976, стр. 1-57.
- Amélineau, Emile, *La Géographie de l' Egypte à l'époque Copte*, Paris, 1893.
- Ayer, J. C., *A Source Book for Ancient Church History*, New York, 1922
- Bunge, Gabriel, "Evagre le Pontique et les deux Macaire", Irénikon 56, 1983, стр. 215-227, 323-360.
- Brand, Charles, *Le De Incarnatione Domini* de Jean Cassian, Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du Concile d'Ephèse, Doctoral diss., University of Strasbourg, 1954.
- BIBLIA SACRA (IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM), TYPIS SOCIETATIS S. JOANNIS EVANG, DECLEE et SOCII, Edit. Pont., Romae-Tornaci-Parisiis, 1938.
- Будимир, Милан и Флашар, Мирон, *Предлед римске књижевности*, *De auctoribus Romanis*, Научна књига, Београд, 1986.
- Bauer, F., *Die Hl. Schrift bei den Monchen des christlichen Altertums nach J. Cassianus*, Theologie und Glaube, t. 17. p. 512-532. 1925.
- Bousset, Wilhelm, *Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönhtmts*, Tübingen: Mohr, 1923.
- Cappuyns, M. , *Cassien, Dictionnaire d'histtoire et de géographie ecclésiastique* (DHGE), XI, 1949, 1319-1348.
- Chadwick, Owen, *John Cassian, a Study in primitive Monasticism*, Cambridge, 1950.
- Chadwick, Owen, "Euladius of Arles." JTS 46 (1945): 200-205.
- Chadwick, Owen, "Cassianus." TRE, 7:650-657.
- Cristiani, L., *Jean Cassien. La spiritualite du desert*, 2 vol., Abbaye S.-Wandrille, 1946.
- Cuper, Guillaume, "De Sancto Joanne Cassiano Abbate Massiliae in Gallia", *Acta Sanctorum Iulii*, Vol. 5, 458-482, Paris: Palmé, 1868.

- Clark, E. A. , *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992, p. 78-83
- Coman, Jean, "Le patrimoine de l'oecuménisme chrétien du quatrième au cinquième siècles en Scythe-Mineure (Dobrudja), " *Contacts* 22, 1970, стр. 61-85.
- Coman, Jean, "Les 'Scythes' Jean Cassien et Denys le Petit," *Kleronomia* 7, 1975, стр. 38-46.
- Cody, Aelred, *Scetis*, CE, стр. 2102-2106.
- Codina, Victor, El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano, OCA 175, Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1966.
- Cabrol, Fernand, Cassien, DACL, 2348-2357.
- Coquin, René-Georges, Maurice Martin, Monasteries in the Daqahliyyah Province, CE, стр. 1649- 1650.
- Courcelle, Pierre, "*Late Latin Writers and Their Greek Sources*", Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Daniélou, Jean, Origène, Paris, 1948.
- Damian, Theodor, Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian's Birthplace, OCP 57, 1991, стр. 257-280.
- D. Chitty, Derwas, J., *The Desert a Sity: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford: Blackwell, 1966.
- Dideberg, D., *Saint Augustin et la première Epître de Saint Jean. Une théologie de l' agapé*, Théologie historique 34, Paris, 1975.
- Driver, Steven, D. , "From Palestinian Ignorance to Egyptian Wisdom: Cassian's Challenge to Jerome's Monastic Teaching" ABR 48, 1997.
- Douchesne, Louis, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Vol. 1, *Provinces du Sud-est*, Paris: Fontemoing, 1907.
- Djuth, Marianne, "Cassian's Use of the Figure *Via regia* in *Collatio* II 'On discretio' , " SP 30, стр. 166-174, Leuven: Peeters, 1996.
- Evelyn-White, Hugh Gerard, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrun*, vol 3, New York: Metropolitan Museum of Art, 1932/33.
- Frank, Karl Suso, "John Cassian on John Cassian", SP 30, стр. 418-433, Leuven: Peeters, 1996.
- Fontaine, Jacques, L'ascétisme chretien dans la dans la litterature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien, *La Gallia Romana*, 87-115, Problemi Attuali di Scienza e di Cultura, Quaderno 158, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1973.
- Филарет, архиепископ Черниговский и Нижинский, *Историческое учение об отцах Церкви*, СПб. , 1882, т. 3.
- Franes, D. , *Prosper et Casianus*, *Studia catholica*, t. 3., p. 145-185, 1927.

- Guillamont, Antoine, "Macaire l'Egyptien ou le Grand" DSp, 10:11-13.
- Guillamont, Antoine, "Macarius the Egyptian, Saint," CE, 1491.
- Guillamont, Antoine, "Paphnutius of Scetis, Saint," CE, 1884-1885
- Guillamont, Antoine, "Sarapion," CE, 2094-2095.
- Guillamont, Antoine, "Le problème des deux Macaire dans les Apophthegmata Patrum," Irénikon 48, 1975, str. 41-59.
- Guillamont, Antoine, Evagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine, t. 1, SC 170, Paris, 1971.
- Griffe, Elie, *Cassien a-t-il été pretre d'Antioche ?*, Bulletin litt. eccl. de Toulouse, 1954, стр. 140-145.
- Golinski, Z. "*Doctrina Cassiani de mendacio officioso*," *Collectanea Theologica* 17: 491-503, 1936.
- Gibson, Edgar C. S. , "Prolegomena", *The Works of John Cassian*, Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, II seria, vol. 11, Reprint, Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1982.
- Gould, Graham, *The Desert Fathers on Monastique Community*, Oxford Early Christian Studies, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Guy, Jean-Claude, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*, Lethielleux, Paris, 1961.
- Giamberardini, G., D. Gelsi, *Scete*, DIP, 8: 1023-1030.
- Gillet, Robert, Introduction to *Grégoire le Grand: Morales sur Job*, pp. 7-109. SC 32bis. Paris: Cerf, 1975.
- Георгиева Петковска, Вера, *Византиска филозофија*, Табернакул, Скопје, 2001.
- Георгиева Петковска, Вера, *Филозофија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993.
- Hausherr, Irene, *L'origine orientale des huit péchés capitaux*, vo *Orientalia Christiana Period.*, XXX, 3, 1933, 164-175.
- Hoch, Alexander, "Zur Heimat des Johannes Cassianus", *Theologisches Quartalschrift* 82, 43-69, 1900.
- Heinrichs, R. , *Die Arbeit und das Monchtum in Kassians Schrift von den Einrichtungen der Kloster*, Der Katholik, 72, p. 395-403, 1892.
- Jenal, Georg, *Itala Ascetica atque monastica: das Asketen und Mönhtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden* (ca. 150/250-604), Monographien zur Geschichte des Mittelalters 39, Stuttgart: A. Hiersemann, 1955.
- Kelly, J. N. D, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, London: Duckworth, 1995.
- Kelly, J. N. D, *Jerome, His Life, Writings, and Controversies*, New York: Harper and Row, 1975, Reprint, Westminster, Md. : Christian Classics, 1980.

- Kemmer, Alfons, *Gregorius Nyssenus estne inter fontes Jo. Cassiani numerandus*, *Orientalia christ. period.*, t. 21 , p. 451-466, 1955.
- Kemmer, Alfons, *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seine Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938.
- Kireyevsky, V. I., *On the Character of European Civilization*, t. I – V, Moscow, 1911.
- Leroy, Julien, "*Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*", *RAM* 42 (1966): 157-180.
- Laguier, J., *S. Jean Cassien et sa doctrine sur la grace*, Lyon, 1908.
- Leclercq, Henri, "Marseille", *DACL*, 10: 2204-93.
- Maspero, J. , G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l' Egypte*, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, t. 36, Cairo: IFAO, 1919.
- Marsili, Salvatore, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Dottrina sulla carità e contemplazione, *Studia Anselmiana* 5, Rome, 1936.
- Merkle, S., *Cassian kein Syrer*, *Theolog. Quartalschrift*, t. 82 , p. 419-442. 1900.
- Мајендорф, Јован, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Повереништво манастира Хландара и Православни богословски факултет, Београд, 1995.
- Ménager, A. , *La patrie de Cassien*, *Echos d' Orient*, t. 21, p. 330-356., 1921.
- Ménager, A. , *La doctrine de Cassien*, *Vie spirituelle*, t. 8., p. 183-212, 1923.
- Ménager, A. , *Cassien et Clément d' Alexandrie*, *Vie spirituelle*, t. 9, p. 138-152, 1924.
- Marrou, Henri Irénée, *Jean Cassien à Marseille*, *Revue de moyen age latin*, t. 1., 1945, p. 5-26.
- Marrou, Henri Irénée, *La patrie de Jean Cassien*, *Miscell. de Jerphanion* (*Oriental. christ. period.*, 13, 1947), p. 588-596.
- Marcus, Robert A., "The Legacy of Pelagius: Ortodoxy, Heresy and Cociliation", in *The Making of Ortodoxy*. p. 214-234, Ed. Rowan D. Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Митевски, Витомир, *Хераклит*, Матица македонска, Скопје, 1997.
- Митевски, Витомир, *Нега на душата*, Матица македонска, Скопје, 2000.
- Ни~е, Оsvit, Rad, Beograd, 1984.
- Olphe-Galliard, M. , art. *Cassien* du *Dictionnaire de spiriualité*, II, 1, 1937, стр. 214-276.

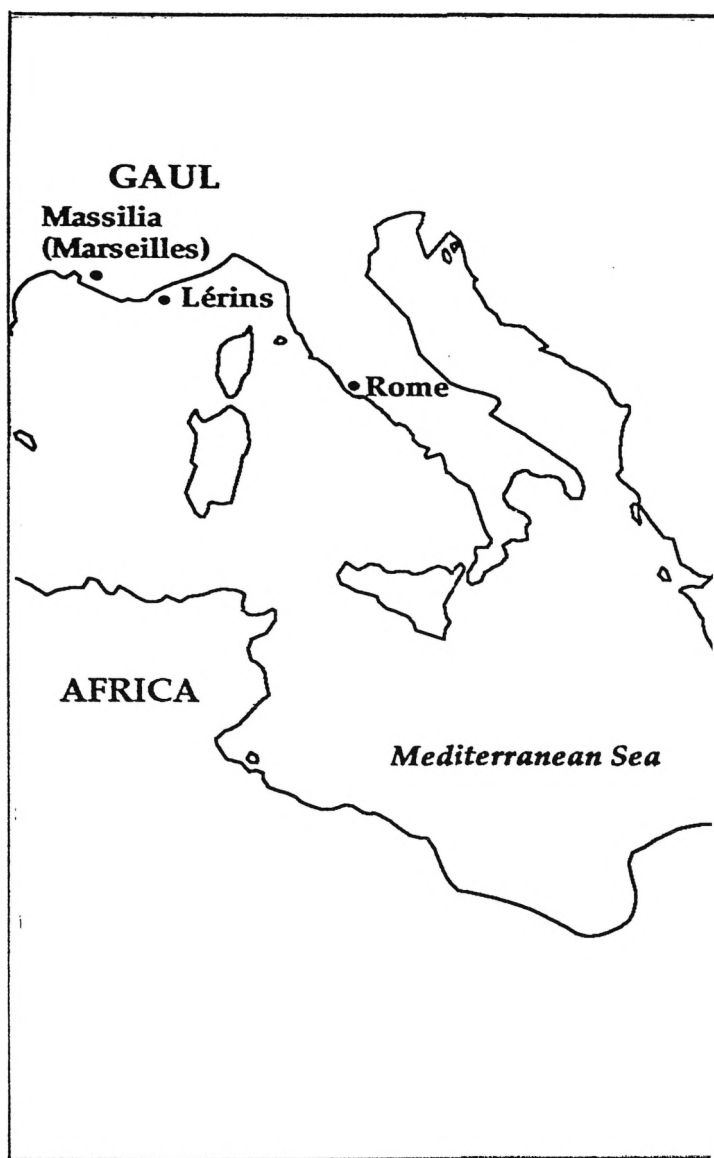
- Olphe-Galliard, M. , *Les sources de la Conférence XI de Cassien*, , Revue d' asc. et de myst., t. 16, p. 289-298, 1935.
- Olphe-Galliard, M. , *Vie contemplative et vie active d' apres Cassien*, Revue d' asc. et de myst., t. 16, p. 252-288., 1935.
- Olphe-Galliard, M. , *La pureté de coeur d'apres Cassien*, Revue d' asc. et de myst., t. 17, p. 28-26, 1936.
- Olphe-Galliard, M. , *La science spirituelle d' apres Cassien*, Revue d' asc. et de myst., t. 18, p. 141-160, 1937.
- Palanque, Jean-Remy, "Le Diocèse de Marseille," Histoire des diocèse de France, Paris, Letouzey et Ané, 1967.
- Paucker, C. von, "Die Latinität des Johanes Cassianus," Romanische Forschungen 2: 391-448, 1886.
- Pichery, Eugène, *Les Conférences de Jean Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du Désert*, Vie sprituelle, t. 3., p. 289-298, 336-380, 434-450., 1920.
- Pichery, Eugène, *Les idees morales de J. Cassien*, Melanges de sc. relig., t., 14, p. 5-20, 1957.
- Pichery, Eugène, Вовед во Jean Cassien: Conférences. p. 7-72, SC 42, 54, Paris: Cerf, 1955-59.
- Pristas, Lauren, "*The Theological Antropology of John Cassian*", Ph. D. diss., Boston College, 1993.
- Pricoco, Salvatore, L'isola dei santi: Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico. Rome: Edizioni dell'Ateneo and Bizzarri, 1978.
- Rousseau, Philip, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford Historical Monographs, Oxford: Oxford University Press, 1978, 170-171.
- Rousseau, Philip, "*Cassian: Monastery and World*", The Certanty of Doubt. Tributes to Peter Munz, str. 68-69, Ed. Miles Fairburn and W. H. Oliver. Welington, New Zealand: Victoria University Press, 1995.
- Rébillard, Eric, *Quasi funambuli: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection*, Revue des Etudes Augustiniennes (REA), 40 (1994), p. 197-210.
- Resch, P., *La doctrine ascetique des premiers maitres egyptiens du IV e siecle*, Paris, 1931.
- Rose, Seraphim, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina CA, 1983.
- Роуз, Серафим Иеромонах, Мястото на блажени Августин в Православната църква, Праксис, Велико Търново, 1998.
- СВЕТО ПИСМО НА СТАРИОТ И НОВИОТ ЗАВЕТ, издание на Светиот Архиепископски Синод на МПЦ, 1998.
- Schwartz, Eduard, "Cassian und Nestorius", *Konzilstudien*, 1, *Cassian und Nestorius* 2 Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von

Konstantinopel, pp. 1-17, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 20, Heft. Strasburg, Trübner, 1914.

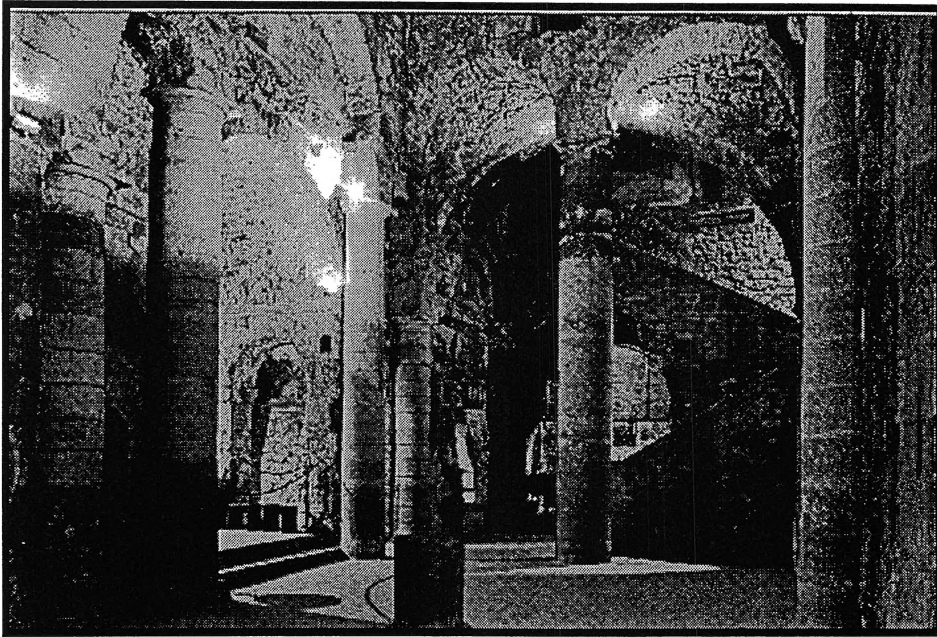
- Schwartz, Eduard, *Lebensdaten Cassians*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, t. 38, стр. 1-11.1939.
- Vogüé, Adalbert de, 'Un morceau célèbre de Cassien parmi des extraits d'Evagre,' SM, 1985.
- Vogüé, Adalbert de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Patrimoine christianisme. Paris: Cerf, 1991.
- Vogüé, Adalbert de, *Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*, Theologie de la vie monastique p. 213-240, Aubier, Paris, 1961.
- Vogüé, Adalbert de, et Neufville, Jean, , *Césaire d'Arles: Oeuvres monastique I – II*, SC 181-186, 186a, Paris: Cerf, 1971-77.
- Vogüé, Adalbert de, and Joël Coureau. *Cesaire d'Arles: Oeuvres monastique I-II*, SC 345-398, Paris: Cerf, 1988 i 1994.
- Vogüé, *Les sources des quatres premiers livres des Institutions de Jean Cassien*, 303.
- Vogüé, Adalbert de, *Une interpolation inspirée de Cassien dans un texte monastique de Césaire d' Arles*, SM 25, 1983, 217-221.
- Adalbert de Vogüé, *La 'Regula Cassiani' : sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien*, RB 95, 1985, 185-231.
- Вивер, Д. , *Тумачење посланице Римљанима* - 5, 12, *Беседа*, 1 - 4, 1993, стр. 235-268.
- Summa, Gerd. *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, t. 7, Würzburg: Echter, 1992.
- Stewart, Columba, *Cassian the monk*, Oxford U. P., New York, 1998.
- Stewart, Columba, "From λόγος to *verbum*, John Cassian's Use of Greek in the Development of a Latin Monastic Vocabulary", *The Joy of Learning and the Love of God, Studies in Honor of Jean Leclercq*, 5-31, Ed. E. Rozanne Elder, CSS 160, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1995.
- Straw, Carole, "Augustine as Pastoral Theologian : the Exegesis of the Parables of the Field and Threshing Floor", *Augustinian Studies*, 14, 1983, 129-151.
- Thibaut, Jean-Baptiste, *L'ancienne liturgie gallicane. Son origine et formation en Provence aux cinquième sixième siècles sous l'influence de Cassien et de Saint Césaire d'Arles*, Apendice: "Etude biographique sur J. Cassien de Serta", Maison de la Bonne Presse, Paris, 1929, стр. 103-110.
- Tillemont, Louis-Sébastien le Nain de, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vol. , Paris, 1701-1712, Reprint, Venice, 1732.
- Tibiletti, Carlo, *Pagine monastiche provenzali, Il monachesimo nella Gallia del quinto secolo*, Cultura cristiani antica, Rome, 1990.

- Tibiletti, Carlo, "Rassegna di studi e testi sui 'Semipelagiani' ", *Augustinianum*, 25 (1985), 507-522.
- Tibiletti, Carlo, "Giovanni Cassiano. Formatione e dottrina", *Augustinianum* 17 (1977): 355-380.
- Wrzol, L., *Die Psychologie des Johanes Cassianus*, Divus Thomas, 2e srie, t. 5, p. 181-213, 425-456, 1918; t. 7., p. 70-96, t. 9, p. 269-294, 1922.
- Weaver, Rebecca Harden, *Divine Grace and Human Economy: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*. North American Patristic Society Patristic Monograph Series 15. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1996.
- Жуњић, Слободан, *Сумрак византијске философије у VII веку*, Градац, 43/1997, 69-84.
- Жилсон, Етјен, *Филозофија у Средњем веку*, Сремски Карловци, Нови Сад, 1997.
- Zelzer, Klaus, "*Cassianus natione Scytha*, ein Südgallier", *Wiener Studien* 104, 1991, стр. 161-168.

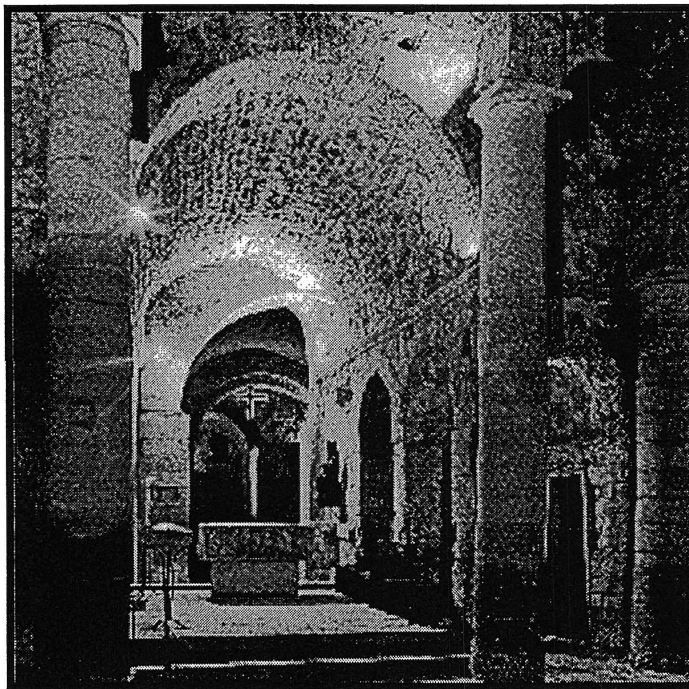
1) Поважните места на престојување и делување на св. Јован
Касијан



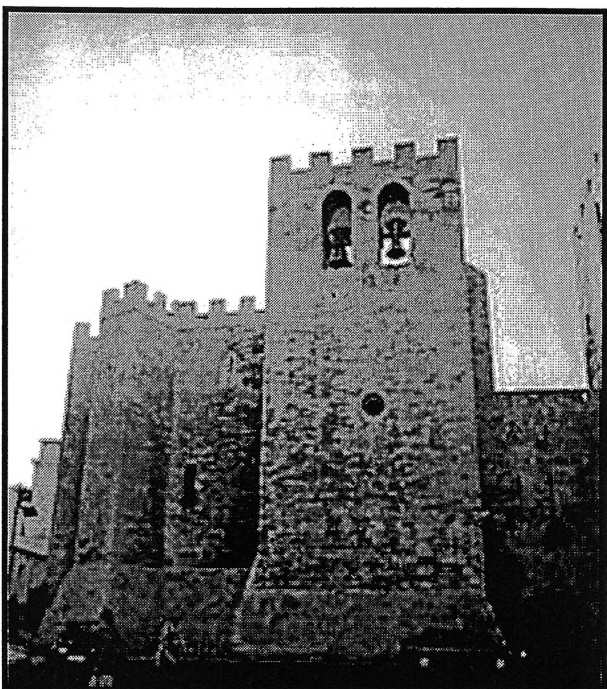




2) Криптата во која биле моштите на св. Јован Касијан во манастирот св. Виктор (Марсеј) - внатрешен изглед



3) Внатрешен изглед на криптата

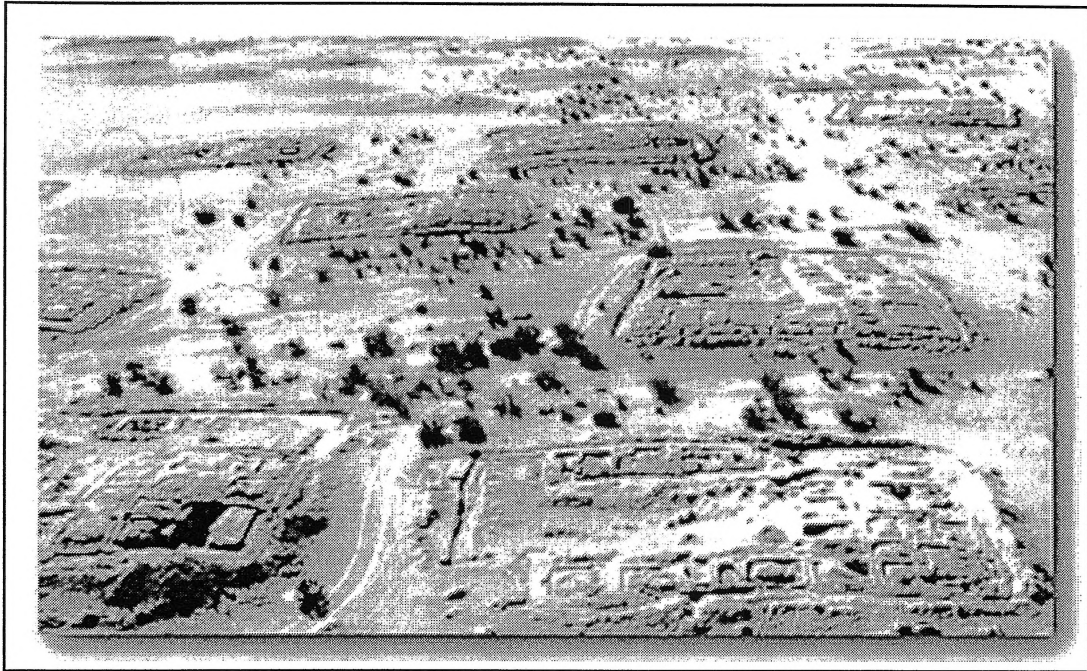


4) Св. Виктор (надворешен изглед)

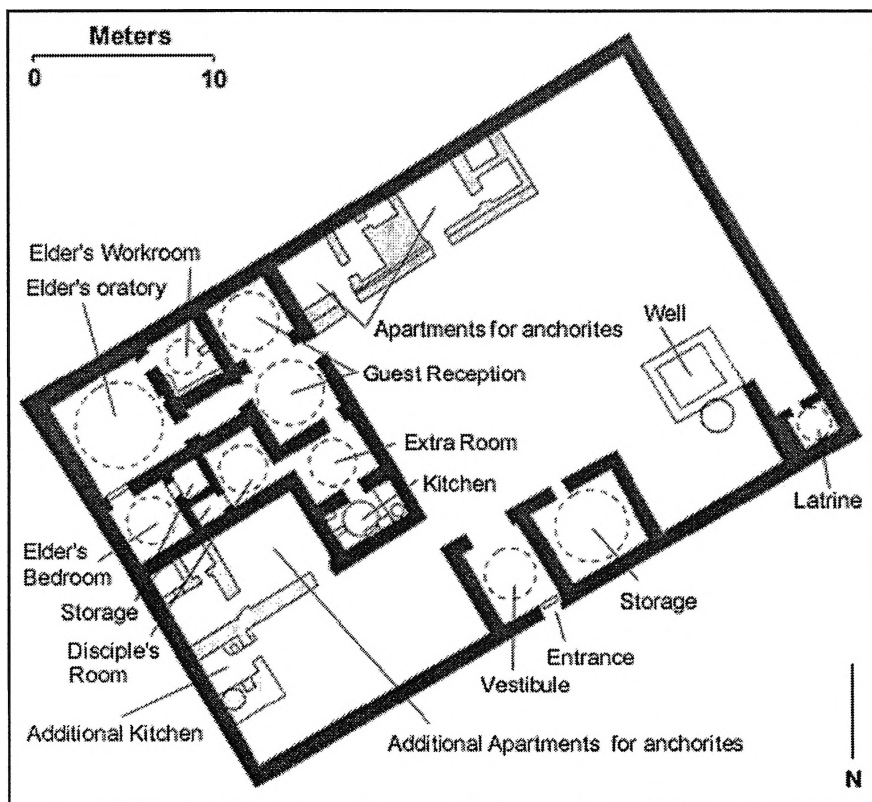
5) Св. Виктор (и дел од пристаништето во Марсеј)



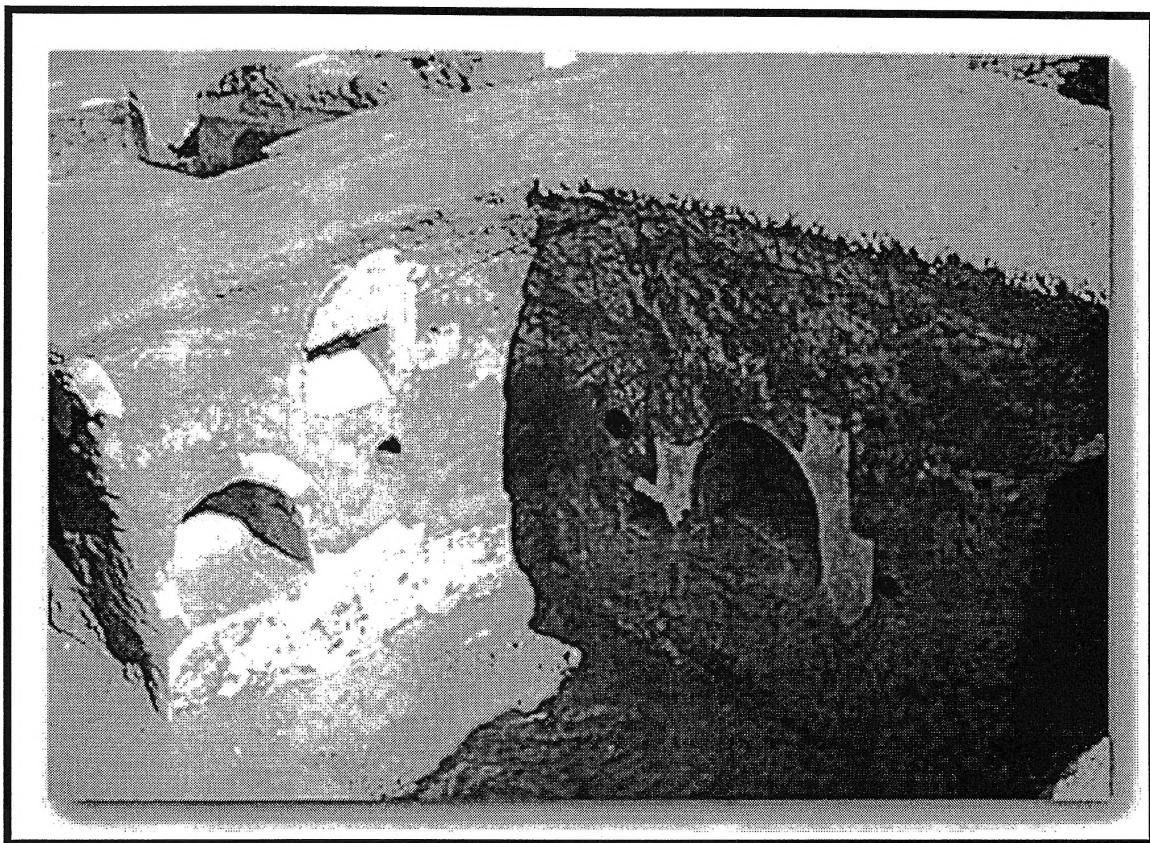
6) Оаза во Нитрија (Египет)



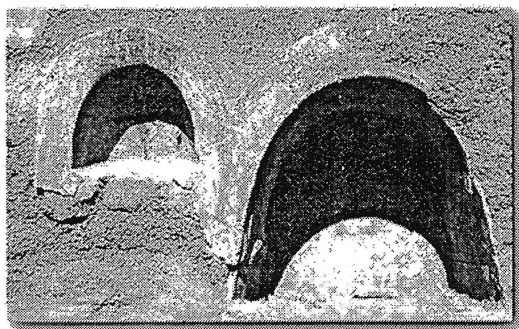
7) Остатоци од монашките анахоретски населби во Келија и Нитрија (Египет)



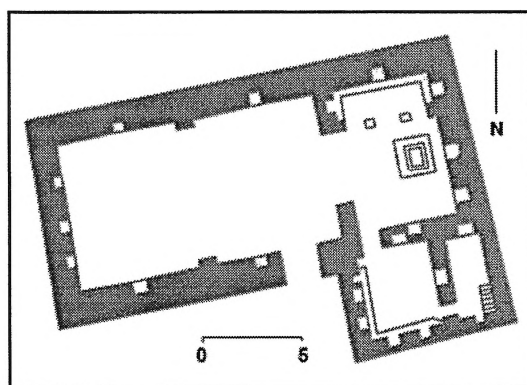
8) Пустиножителски стан за поголем број на анахорети



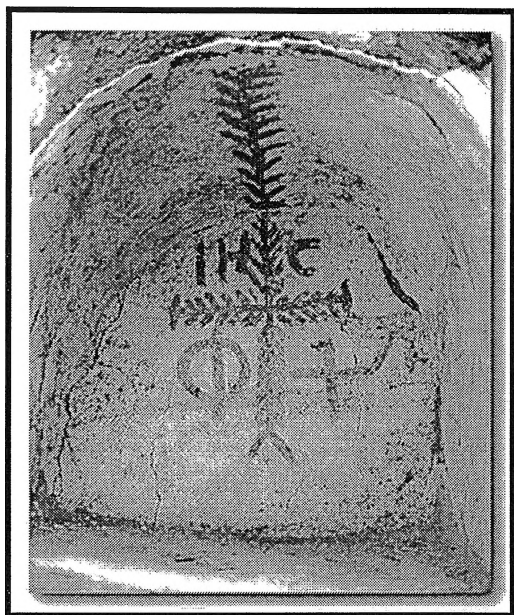
9) Остатоци од пустиножителските келии



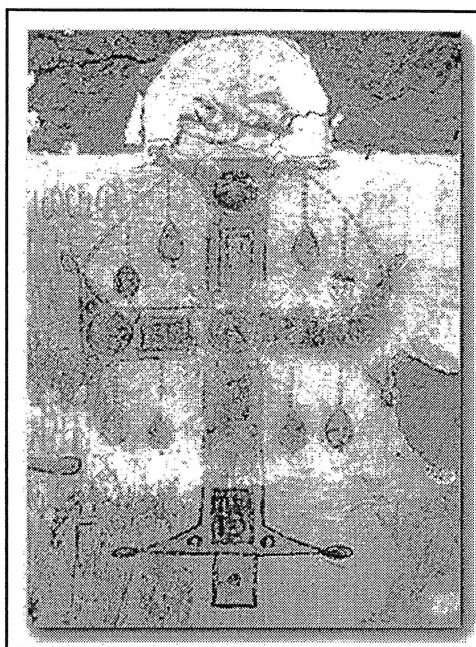
10) Остатоци од пустиножителските келии



11) Основа на еден анахоретски храм



12) Орнаменти и делови од фрескоживописите



13) Орнаменти и делови од фрескоживописите

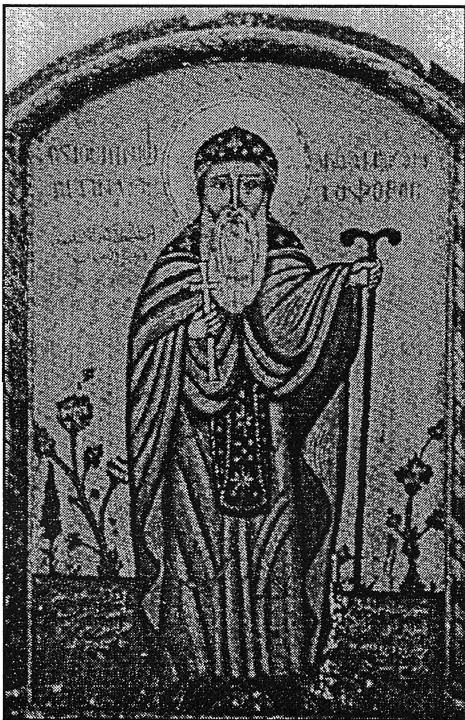


14) Делови од фрескоживописите



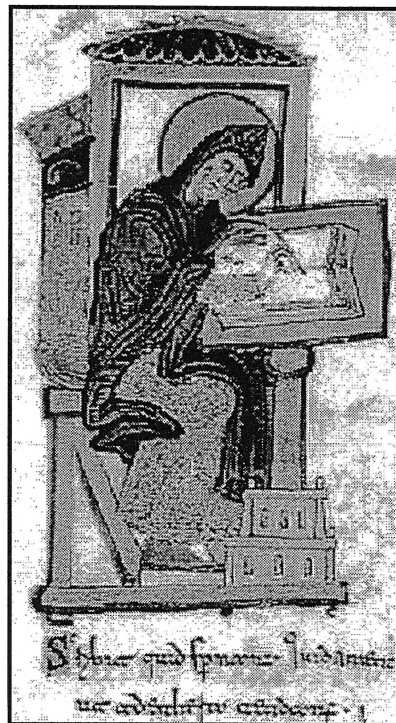
15) Делови од фрескоживописите

16) Манускрипт на дел
од Касијановите дела



18) Св. Макариј Египетски

17) Св. Бенедикт Нурсиски



19) Св. Антоніј Велики

СОДРЖИНА

I ИСТОРИСКИ АСПЕКТИ

МЕТОДОЛОШКА ОПРЕДЕЛБА	9
КОЈА БИЛА НЕГОВАТА ТАТКОВИНА?.....	10
ВО ПАЛЕСТИНА	20
ВО ЕГИПЕТ.....	30
ВО КОНСТАНТИНОПОЛ.....	48
МИСИЈАТА ВО ГАЛИЈА.....	58

II КНИЖЕВНИ АСПЕКТИ

ТРИ ПРИСТАПНИ ПРОБЛЕМИ.....	73
1) ЕКСТЕНЗИВНОСТ И РАЗНОВИДНОСТ НА ТЕМИТЕ.....	75
2) ЈАЗИК, СТИЛ, РЕЧЕНИЦА	76
3) ОБЕМНОСТ И РАЗНОВИДНОСТ НА ИЗВОРИТЕ.....	86
ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТА И ВНАТРЕШНИОТ КАРАКТЕР НА ДЕЛАТА НА КАСИЈАН.....	121
ПЛАНОТ И СТРУКТУРАТА НА АСКЕТСКИТЕ ДЕЛА: <i>DE INSTITUTIS COENOBIORUM</i> и <i>COLLATIONES PATRUM</i>	129
1) <i>DE INSTITUTIS COENOBIORUM</i> (ПРАВИЛАТА НА КИНОВИТЕ).....	130
2) МЕЃУЗАВИСНОСТА НА "ПРАВИЛАТА" И "БЕСЕДИТЕ".....	136
3) ОДНОСОТ МЕЃУ АНАХОРЕТСКИОТ И КИНОВИТСКИОТ МОНАШКИ ЖИВОТ СПОРЕД УЧЕЊЕТО НА КАСИЈАН.....	140
4) <i>COLLATIONES PATRUM</i> (БЕСЕДИ НА ОТЦИТЕ).....	153
ПЛАНОТ И СТРУКТУРАТА НА ДОГМАТСКО -ПОЛЕМИЧКОТО ДЕЛО: <i>DE INCARNATIONE DOMINI</i>	163

III АНТРОПОЛОШКИ АСПЕКТИ

УНИВЕРЗАЛНИ ПОРАКИ.....	175
-------------------------	-----

МЕЃУЗАВИСНОСТА НА УЧЕЊЕТО И КНИЖЕВНИОТ КАРАКТЕР НА КАСИЈАНОВОТО ДЕЛО.....	177
--	-----

ДОКТРИНА

1) Разликувањето на монашкиот "σκοπός" (<i>destinationem</i>) и "τέλος" (<i>finem</i>); "чистотата на срцето" (<i>puritas cordis</i> =ἀπάθεια) како "σκοπός" и "Царството Божјо" како "τέλος"	184
--	-----

2) АСКЕТСКО-БОГОСЛОВСКИОТ КАРАКТЕР НА ДОКТРИНАТА НА КАСИЈАН.....	191
---	-----

3) УЧЕЊЕТО ЗА ТРИТЕ ОДРЕКНУВАЊА ВО СВЕТОТ (TRES RENUNTIATIONES).....	193
--	-----

4) ПРВОТО И ВТОРОТО ОДРЕКНУВАЊЕ ОД СВЕТОТ.....	195
а) Учењето за осумте основни страсти на човекот.....	199
б) Учењето за доблестите.....	205

5) ТРЕТОТО ОДРЕКНУВАЊЕ	208
а) Созерцавањето (<i>contemplatio</i> = θεωρία) на Бога како гносеолошки принцип.....	210
б) Два предмета на созерцавањето.....	211
в) Молитвата како конечна цел (<i>finis</i> =τέλος) и врв на совршенството на срцето (<i>perfectio cordis</i>).....	214
г) Четирите основни видови на молитвата.....	216
д) Меѓузависноста на чистотата на срцето (<i>puritas cordis</i>), чистотата на умот (<i>extenuata mens</i>) и чистотата на молитвата.....	218
ѓ) Непрекинатата (<i>perpetua</i>) и неискажлива молитва (<i>ineffabilis oratio</i>).....	221

6) ЕКСТАТИЧНИОТ И МИСТИЧЕН КАРАКТЕР НА УЧЕЊЕТО НА КАСИЈАН.....	223
---	-----

7) ЛЈУБОВТА КАКО ГНОСЕОЛОШКИ И ОНТОЛОШКИ ПРИНЦИП.....	226
--	-----

ОДНОСОТ МЕЃУ БЛАГОДАТТА И СЛОБОДНАТА ВОЛЈА - СПОРЕД АВГУСТИН И КАСИЈАН.....	240
ОРТОДОКСИЈАТА КАКО СВОЕВИДЕН "ДУХОВЕН ЕТАЛОН" НА МИСЛАТА И ЖИВОТОТ НА КАСИЈАН.....	266
КНИЖЕВНОТО И ДОКТРИНАРНО ВЛИЈАНИЕ НА СВ. ЈОВАН КАСИЈАН ВРЗ ЗАПАДНАТА И ИСТОЧНА ХРИСТИЈАНСКА ТРАДИЦИЈА.....	273
ЗАКЛУЧОК.....	293
БИБЛИОГРАФИЈА.....	303
ПРИЛОЗИ.....	315