

УНИВЕРЗИТЕТ "СВ КИРИЛ И МЕТОДИЈ" - СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ИНСТИТУТ ПО ФИЛОЗОФИЈА

Докторска дисертација

БЕСМРТНОСТА НА ДУШАТА ВО ВИЗАНТИСКАТА
ФИЛОЗОФИЈА
СПОРЕД УЧЕЊЕТО НА СВЕТИТЕ ОЦИ

Ментор:

Проф. др Вера Георгиева

Кандидат:

Слаѓана Ристик Горгиев

Скопје, 1999.

Вовед

*Никој од нас не живее за себеси
И никој не умира за себеси:
туку, живееме ли - за Господа
живееме, умираме ли - за
Господа умираме: според тоа -
живееме ли, умираме ли
Господови сме.*

Рим., 1, 14/7, 8

Сите прашања коишто човекот ги поставува и сите можни негови одговори како да се насочени кон едно единствено тежнење, кон тежнењето да се одгатне или досегне вечноста. Тажен и речиси неутешен е фактот што допира до свеста на секое човечко суштество дека еден ден повеќе нема да постоиме ... Дури и свеста дека човекот зад себе оставил неброени дела според кои ќе биде памтен од генерациите во сите подоцнежни времиња, како да не е доволно утешна во соочувањето со својата сопствена конечност. Некои можни одговори за сопствената конечност човекот ги добива со помош на науката, други низ различните облици на творештвото, а некои низ философијата која всушност ја открива немоќта и

запрашаноста на човекот и која на некој начин му помага што подлабоко да продре во суштината на прашањето за сопствената егзистенција.

Прашањата на егзистенцијата на првите и вечни принципи се во основа на секое поопстојно философско испитување. Токму од тие причини проблемот на бесмртноста се јавува и како фундаментално и секогаш актуелно философско прашање.

Во историјата на философската мисла философите различно се одредувале во однос на прашањето за бесмртноста на душата. Додека едни сметале дека душата не постои, или доколку постои тогаш умира заедно со телото, други, во човекот наоѓале духовен принцип кој постои во вечноста.

Религијата за Бергсон е дефанзивна реакција на природата насочена против сознанието за неизбежноста на смртта. Шпанскиот философ Мигуел де Унамуно смета дека за човечката свест нема ништо поужасно од мислата за човечкото исчезнување. Фоербах пак, меѓу бесмртноста и Бог става знак на еднаквост, но во смисла на тоа дека тие имаат исто потекло во сферата на желбите. Тома Аквински смета дека ние копнееме по бесмртноста и Апсолутното Битие и тоа е според него *природен копнеж*.

Од теориска гледна точка прашањето за бесмртноста на секоја индивидуална душа има иста тежина и носи онолку веројатност колку и претпоставката за смртноста на истата. Токму од тие причини Дунс Скот учел дека бесмртноста спаѓа во оние мистерии на философијата кои се недостапни за природното сознавање и дека таа всушност не може да се докаже. Од претпоставките на Кантовиот *чист разум* и бесмртноста и Бог претставуваат нужна претпоставка на моралот. Бесмртноста според него не може да се докаже и затоа тој смета дека верата во бесмртноста претставува должност. Наспроти на ова се издвојува ставот на Д. Недељковиќ кој во фактот на постоење на смртта ја согледува и изведува нејзината етичка функција, додека во претпоставката за бесмртност гледа потполна неморалност. Според него, кога би биле бесмртни не би можеле да се издигнеме до ниеден повисок идеал, па благодареејќи на смртта човекот вложува напори во рамките на својот живот да оствари некакви потрајни вредности и пронајде смисла. Свеста за конечноста, сметаат философите егзистенцијалисти, го побудува човекот на философирање. Според Хајдегер човекот е битие упатено кон смртта, па затоа тој е нужно упатен и кон прашањето за смислата на својата егзистенција.

Иако во многу нешта различни, сепак сите постоечки ставови за бесмртноста нè упатуваат на некои заеднички именители. Имено, дека прашањето за смртта егзистенцијално го вознемирува човекот, дека тој во својот живот тежнее да пронајде некаков идеал, вредност, или смисла врз основа на што ќе се одреди себеси и своето место во универзумот.

Но дали овие вечни прашања, како и понудените одговори му носеле мир на човекот и утеха во соочувањето со смртта? Можат ли тие да му донесат мир и на човечкото срце а не само на неговиот разум? Човекот со своите творечки сили отсекогаш давал одговори, но постојат и такви одговори кои човекот ги добива низ Откровението, односно, кои потекнуваат од Бога. Во христијанската философија Бог ни се открива како Бог на Љубовта. Тој не е Бог Идеја, туку Жив Бог што ја сведочи својата љубов кон човекот. Бог го испратил синот Христос како живо сведоштво на неговата љубов за да го спаси светот од смртта. Единствена утеха од смртта која допира до човечкото срце и до целото човечко битие е Љубовта. Дури и кога е таа само нежно навестување и трепет на срцето или пак човекот во полнотата на доживувањето ја вдишува со целото свое битие, љубовта е секогаш знак на животот и знак на присуство на Бога

во нашиот живот. Во зависност од тоа колку ќе бидеме свесни за ова присуство и колку ќе и дозволиме на љубовта да процвета во нашето битие, толку ќе бидеме свесни и за можноста на нашата вечна егзистенција.

Основната идеја на овој труд е да ги проучи практичните и теориски аспекти во учењето и делата на Византиските Свети Оци според кои живиот Христов збор внесува во душата на човекот љубов и живот. Проблемот на бесмртноста на душата претставува едно од најзначајните прашања во учењето на Византиските Оци. Ние сме, според Свети Симеон Нов Богослов, затворени во темнина, па затоа и немаме вистински однос кон идејата за вечниот живот. Кога еднаш ќе побегнеме од затворот на страстите и ќе зачекориме во Христовата светлост ќе го видиме вечниот живот и ќе се восхитиме.

Учењето на Светите Оци во принцип се базира на Христовото Воскресение кое претставува победа на животот над смртта со што му се овозможува на човекот стекнување на вечен живот. Со самото тоа јасно е дека стожерот на севкупното нивно учење ќе биде проблемот на спасението на душата од вечната смрт и стекнувањето на вечниот живот. Тие тргнуваат од реалната претпоставка дека човекот не се мири со смртта, дека

смртта е човековиот најголем непријател и дека тој во ништо не може да пронајде вистинска утеха, освен во *живиот Бог*, што го подразбира Бога со кој се воспоставува личен однос. Патот на воспоставување на тој однос е патот на преминување од смртта кон животот, па затоа тој пат подразбира голема духовна борба и “породилни маки”, бидејќи станува збор токму за едно раѓање на новиот “христолик” човек.

Во таа смисла овој труд ќе се обиде да го следи овој пат на духовно раѓање на човекот според Светите Оци на Византија. Едно од основните прашања на кое ќе се обиде да даде одговор овој труд, потпирајќи се на учењето на Светите Оци, е дали е човечката душа бесмртна, и кои се можните услови за остварување на бесмртноста? Христијанското учење на Византиските Оци настанува во време кога била уште присутна античката философска мисла. Некои христијански учења како што се Оригеновото и Евагриевото важат за еретички, токму поради силното влијание на неоплатонизмот во нивните дела. За разлика од нив Светите Оци на Византија како што се Св Василиј Велики, Св Атанасиј Велики, Св Максим Исповедник, Св Григориј Палама, и т.н. во своите учења не отстапуваат од Евангелието.

Црквените Оци се нарекуваат најавтентични учители на црквеното предание. Според Св Климент Александриски Оци се нарекуваат оние кои не учеле на Вистината на Откровението. Кога некој поучува некого тој, според Св Иринеј, се нарекува Отец, оној пак што ја прима поуката син. Секој од Светите Оци во своето време и на своето место пројавувал во своето учење заедништво во верата, едномислие и согласност со учењето на Црквата. Така постепено се искристализирале условите според кои некој може да се нарече "Црквен Отец". Еден од основните услови е неговата наука да биде православна и да биде прифатена на некои од Вселенските собори, а потоа уште еден не помалку важен услов е самиот Отец да биде свет во својот живот. Авторитетот на Светите Оци не се базира само на нивното литературно значење, туку и на нивниот живот кој е живо сведоштво на христијанската вера и на Светото Предание, кое, од друга страна, заедно со Светото Писмо е извор на Црквената вера. Кога Светите Оци се земаат како авторитети во христијанското учење тие не се сметаат за мудреци и мислители, туку пред се за сведоци на Светото Предание. Се разбира дека од голема важност е и нивната мисловна страна, но специфичноста на нивниот

авторитет се пројавува токму во тоа колку се тие сведоци на верата, односно колку низ нив се пројавува Светиот Дух.

Со оглед на големото влијание на духовното наследство на античките философи, овој труд своите испитувања ќе ги започне со античкото гледање на бесмртноста на душата, па ќе биде даден еден краток преглед на овие идеи, притоа задржувајќи се најповеќе на учења на Платон, Аристотел и неоплатонизмот.

Учењата на овие автори за бесмртноста на душата се посебно значајни затоа што Светите Оци на Византија во своите дела мошне често ќе ја истакнуваат разликата помеѓу философската вистина на античките мислителите и Вистината која се прима од Откровението.

Во рамките на духовното наследство на Византиската философија посебно ќе се анализира учењето на Светото Писмо за бесмртноста на душата, кое заедно со Грчкото наследство ни ја отвара вратата за разбирање на Византиското учење за душата. Почетното испитување на Византиското учење на душата ќе се занимава со анализата и дефинирањето на душата како што тоа го чинеле и Светите Оци на Византија. Поблиското одредување на душата ќе биде помогнато и со навлегувањето во проблемот на односот меѓу духот, душата и телото. Посебно ќе се

истакнат разликите во дефинирањето на душата кај грчките философи и Светите Оци. Низ овие дефиниции може да се согледа дека на Бог, според Неговата природа, најслична и најблиска му е токму човечката душа. Затоа како посебен проблем се издвојува и истакнува токму прашањето за возвишувањето и помрачувањето на човечката душа. Оттаму, душата по учењето на Светите Оци на Византија се врзува за смртноста, а возвишувањето и осветлувањето за бесмртноста на душата. Меѓутоа и понатаму се наметнува прашањето на што се базира вака сфатената бесмртност на душата, односно, во што го наоѓа вечниот живот својот базис?

Со ова прашање доаѓаме до подрачјето на онтолошката втемеленост на бесмртноста на душата која пред се ги испитува причините и условите на бесмртноста. Оваа глава ќе се занимава со прашањето на разликувањето на телесната и духовната смрт, каде телесната смрт секогаш се врзува за привремената а духовната за вечна смрт. Врз основа на ова се наметнува прашањето дали душата и после физичката смрт продолжува да живее? Светите Оци на Византија сметаат дека вечниот живот се стекнува во допир со Бога, а вечната смрт со одвоеноста од Бога. Онтолошката втемеленост на бесмртноста на душата во делата на Византиските Оци се наоѓа, пред се, во

Христовото Воскресение кое претставува победа на животот над смртта.

Стекнувањето на вечниот живот во учењето на Светите Оци својата основа ја наоѓа во Воскресението и во Бога кој се воплотува во човек. Воплотениот Логос се јавува низ личноста на Исус Христос. Врз основа на тоа личноста во философијата на Светите Оци е онтолошка категорија која се огледува во Бога, но и во човекот кој е создаден според ликот Божји. Според Светите Оци полнотата на својата личност човекот ја остварува доколку се удостои да го стекне Светиот Дух во себе и со тоа влезе во *домостројот* (=οἰκονομία) на спасението. Проблематиката на личното спасение е посебно прашање и тоа ќе се разгледува во рамките на гноселоската втемеленост на бесмртноста. Тргувајќи од најопштите одредувања на душата доаѓаме до поединечните прашања кои постепено не воведуваат во разбирањето на самиот проблем на бесмртноста во учењето на Византијските Оци. Токму од тие причини оваа претпоследна глава ќе ги испитува патиштата на познанието на Бога во контекст на здобивањето на Светиот Дух. Затоа и ни се наметнува фактот дека само синергијата на Бог и човекот претставува суштински услов за бесмртност на човечката душа. Синергијата на Бог и на човечката душа се остварува со

вера и љубов кои се проследени со молитва. Молитвата го овозможува преобразувањето на целата човечка личност и таа претставува таква духовна пракса која во христијанството имала секогаш централно место.

Низ овие посебни прашања постепено се доаѓа до поимот *обожение* (=θεῶσις) кој ги сублимира сите веќе споменати фактори на бесмртноста на душата, а со кои ќе се занимава последната глава на овој труд. Етичкото учење на Светите Оци како и неговото влијание на духовниот живот нема да биде проучувано како посебно прашање, бидејќи истото провејува низ сите претходни глави, а улогата на христијанските доблести во стекнувањето на вечниот живот особено ќе се согледа низ призмата и процесот на обожението.

Обожението претставува заеднички услов кои прецизно го одредува човекот како бесмртно суштество само доколку себеси се обоготвори, односно, доколку својата душа ја направи подобна на Бога. Доколку Бог, како извор на животот, почне да живее во човекот, дотолку ќе биде реализирана и бесмртноста на душата. Меѓутоа треба да се спомене дека и самиот процес на обожение недоволно е дофатлив на спекулациите од овој тип, бидејќи во крајна линија се работи за тајна која се случува меѓу Бог и човекот. “И не само што

заповеста Божја ни кажува како нашиот внатрешен живот треба да го криеме од туѓите очи, туку и нормалниот духовен инстинкт, како некаков категорички императив ни забранува да ја нарушуваме тајната на душата која стоји пред Бога”.¹ Токму поради оваа Тајна учењето на Светите Оци не е најпогодно за спекулации од овој тип, па секој обид за систематизирање во овој труд треба да се сфати само како можен-методолошки пристап. Имено делата на Светите Оци, пред се, претставуваат извесно упатување кое, според нив, му помага на човекот да ја спаси својата душа. Иако постои и едно мошне често мислење дека бесмртноста е нешто што се подразбира во нивното учење, сепак, мора да се нагласи дека проблемот на бесмртноста на човековата душа не се подразбира *априори* во нивните дела, па овој труд ќе се обиде да не упати на оние моменти од кои ќе може да се заклучи нивниот заеднички став за бесмртноста. Анализата на нивните дела само ќе ја покаже комплексноста на овој проблем и дека ни од далеку не може едноставно да се заклучи дека станува збор за *нужна бесмртност на секоја душа*. Врз основа на оваа проблематика истовремено наидуваме на многубројни разидувања и кај самите проучувачи на философијата на Светите Оци, во поглед на толкувањето на нивните изворни дела.

¹ Архимандрит Софроније, Виџење лица Божјег, Богословски факултет СП Цркве, Београд, 1987, стр.3.

I ДУХОВНОТО НАСЛЕДСТВО НА ВИЗАНТИСКАТА ФИЛОСОФИЈА

Учењето на Светите Оци на Византија се потпира пред се на Откровението, но сложената духовна структура на Византија е истовремено нераскинливо поврзана и со хеленското наследство. Византинците на основите на хеленската философија го усовршиле својот сопствен израз и воспоставиле однос со антиката преку теориските разгледувања на одредени проблеми. Но овие теориски разгледувања - во светоотечката литература од позноантички период - не биле во духот на философијата на старите Грци, туку тие својот дух го градат потпирајќи се на Евангелието. Понекаде ова влијание на антиката може да се согледа единствено во стилот, но оваа сличност е само привидна, бидејќи делата на Светите Оци се базираат на христијанската философија. Повеќето Црквени Оци од тоа време отворено се борат против паганството и против сите примеси на античката мисла во учењето на христијанските философи. Ова особено се однесува на делата на Ориген и

Евагриј во чиишто учења се забележува силно влијание на платонизмот, па затоа се тие прогласени за еретички. Иако мнозина од овие Црковни Оци не спорат дека антиката во себе содржи мудрост, сепак, според нив таа е мудрост која се потпира пред се на учењата на поединците, а не на Откровението коешто за човештвото претставува новина.

Христијанското учење според Светите Оци не е мисла која го продолжува учењето на своите претходници, туку една сосема нова, спасоносна философија. Поради тоа би можело да се каже дека Светите Оци *дишат во еден Дух*, иако секој од нив акцентира некој посебен проблем во своите дела, што најчесто зависело од времето во кое делото настанало, од причини што неретко овие дела и настанале во борба против еретичките учења.

Затоа првата глава на овој труд ќе се занимава со анализата на античкото учење за бесмртноста на душата, поради тоа што токму античката мисла за бесмртноста на душата е оној проблем со кој се сретнало раното христијанство и истовремено го отфрлило како спротивно на Вистината на Откровението. За што подобро увидување на разликата меѓу овие учења, втората глава на овој труд ќе биде посветена на анализата на библиското учење за душата, од причини што токму во Библијата наоѓаме

најважна духовна основа во делата на Светите Оци. Потоа, конечно би се пристапило кон анализата на делата на Светите Оци. Токму таа анализа на овие дела ќе укаже на некои основни поставки за односот на душата со телото и духот.

1. Античкото сфаќање на душата и бесмртноста

Во колевката на западната цивилизација, во античка Грција, со оглед на многубожечката религија не може да се забележи постоење на еден заеднички култ на бесмртноста на душата. Така, уште во Хомеровите епови се изразува уверувањето дека душите на покојниците одат во царството на мртвите. Голем дел од овој древен култ на душата е содржан во легендите и митовите кај Хомер, а своја посебна заокруженост добива во орфичките мистерии. Во средиштето на орфичките учења лежи идејата за бесмртноста на душата. За разлика од Хомеровите епови, каде што боговите не се разликуваат многу од луѓето, освен според бесмртноста и мокта, орфизмот развива една мистична слика за Бога која е исполнета со идеалите на апсолутна добрина и убавина. Боговите кои што Хомер ги опишува на морален план стојат дури и пониско од повеќето прикажани херои. Се чини дека сликата за бесмртноста на човековата душа, која можела да произлезе од ваквата религија, била само онаа која е поврзана со сеќавањето на живите за своите

починати, па доколку ова сеќавање згасне и душата на покојниот може да исчезне. Според Е. Роде² постои една суштинска причина поради која оваа Олимпска религија не можела да го надмине култното сеќавање на душата и притоа да создаде претстава за бесмртноста. Ако душата била сметана за бесмртна, тогаш таа во своето најбитно својство е еднаква со Бога, оној пак кој се сметал за бесмртен кај Грците бил рамен само на Бога. Меѓутоа, познато е дека во религијата на грчкиот народ постоел еден јасен принцип кој го раздвојувал човекот и Бога и тоа е најчесто непремостива бездна. Доколку некој смртник успее да се издигне со своите дела над човечката природа, на тој начин ги умилостиви боговите и остане во вечно сеќавање, тоа се покажува како вистинска реткост или чудо. Но многу митови, меѓу кои и оној за Орфеј, сведочат во крајна линија за немоќта на човекот да ја надмине својата природа и да стане рамен на Бога. Барьерата на природниот поредок на стварите само во ретки прилики се пробива и тоа од за нас непознати “божји причини”. Идејата за бесмртноста на човечката душа, со оглед на тоа дека и самата поседува божја природа, припаѓа повеќе на мистичните религии каква што е орфичката.

² E. Rode, *Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991.

За орфиците е карактеристично едно поврзување на религијата со философската спекулација. Според орфичкото учење човекот мора да се ослободи од врските со телото во коешто душата се чувствува затворена, и притоа мора да помине долг пат до своето ослободување. Откако ќе излезе од телото, таа почнува да лебди, и прилично брзо после ова таа е вовлечена во друго тело. Тоа е еден круг на Нужност (=Ἀνάγκη), на Правда (=Δίκη) и Закон (=Νόμος), на кои што душата мора да им се покорува. Правдата и Законот претставуваат значајни божества во орфичкиот пантеон.

Но сепак, душата може да се спаси од тој затвор преку Орфеј и неговите посветувања, низ кои и се заблагодарува на милоста на спасителските богови. Аскезата се појавува како основен услов за водење на побожен живот; таа бара оддалечување од се она што човекот го вплетува во смртност и телесен живот. Значи според орфичките мистерии душата е бесмртна и непропадлива, но единствено со своето поморално поведење може да се заслужи подобар живот во следната инкарнација. Единствено посветената и исчистена душа од сите телесни нагони може да го прекине ланецот на непрекинатото раѓање, и да излезе на светлоста.

Душата не го прекинува овој ланец за да исчезне во ништавило, туку да живее во вечност со Бога, бидејќи и самата е сочинета од Божја природа. Првите философи на Грција биле подеднакво заинтересирани за сите појави, вклучувајќи ја и смртта; но со таа разлика што нивните промислувања претставувале обид за одвојување од орфичкото и народно-религиозно верување. Според нив учењето за душата било дел од учењето за природата и елементите. За бесмртноста на душата Грците од тој период не зборувале како мистичари, туку во неа наоѓале дел од сеопштото божество кое е вечно како и самата природа. Тие не се занимавале со проблемот на поединечната душа како посебен психички ентитет. Тие прават разлика помеѓу поединечната душа и душата на светот. Философите од космолошкиот период малку се интересираат за поединечната душа, а нивното внимание повеќе е насочено кон душата на светот. Философијата на Јонјаните е во потрага по изворите на се постојано, па својата философија ја насочуваат кон душата која ја одредуваат како психа или животна сила. Еден елемент којшто кај Талес е вода, кај Анаксимен оган, или апеирон кај Анаксимандер, претставува потекло или објаснување на се суштествувачко. Психата според нив била поим којшто ја објаснува онаа животна сила која се наоѓа во поединечното

суштество, но е стопена со целокупното битие. Она што тие го подразбираат под психа поврзано е со силите на мнението, стремежот и волјата. Но истата оваа сила која може да се наоѓа и во психата на човекот, може да се согледа во се материјално, како она единствено живо кое го одржува светот. Колку што душата е потесно поврзана со вселената дотолку помалку успеела да го задржи своето засебно суштествување, па за бесмртноста на душата се говори најчесто во онаа смисла во која се зборува за бесмртноста на сите душевни сили на природата.

Хераклитово учење за душата не се разликува многу од учењето на Јонјаните, во смисла на разбирање на душата како дел од сеопштото постоење и суштествување. Но за разликите во сфаќањето на смртта и бесмртноста кај Јонјаните може да се зборува онолку колку што може да се зборува и за разликите во нивните философии. Душата според Хераклит е дел од сеопштиот оган и таа е вовлечена во промена на формите опфатени со телото. Кај него не наоѓаме крута спротивставеност меѓу душата и телото, туку елементите настанале и непрекинато настануваат од огнот кој се разменува за се. Душата, т.е. огнот непрекинато се претвора во пониските елементи. “За душите е смрт да станат вода, а за водата смрт да стане земја. Па сепак, од

земјата настанува вода, а од водата душата”³. Значи постои знак на еднаквост меѓу душата на светот (која е оган) и поединечната душа (која е мудра единствено ако е сува) . Иако е душата супстанција која постои независно од телото, ниту таа, ниту се постоечко, не се поштедени од промени. “Бесмртните се смртни, смртните - бесмртни; затоа што овие другите живеат со смртта на оние првите, а умрените со нивниот живот”⁴. Значи душата според Хераклит не поседува никаков траен идентитет, туку таа уште во животот непрекинато умира и постојано и повторно оживува. Понекогаш поединечната душа може да заспие и така да ја изгуби врската со сеопштиот логос, што би претставувало одвојување од изворот на “живиот оган”, т. е. одвојување од животот и одење во смрт. Но смртта за Хераклит претставува само точка во која една состојба се претвара во друга. Она едното кое што е во се, воедно е и живо и мртво, бесмртно и смртно. Смртта настанува за човекот кога душата веќе не е во него. Во смртта се гаси огнот за човекот, но тогаш смртта се претвора во нешто друго и, по извесно време, повторно станува душа. Небивството е релативно, бидејќи мошне брзо душата се трансформира во ново бивство. Се чини дека прашањето за индивидуална бесмртност на Хераклит не му било важно, па тој

³ Heraklit, Pevanje i mišljenje, Moderna, Beograd, 1990, str.22.

⁴ Ibid, str.25.

не ја одредува нејзе ни како “селидба на душата”, туку едноставно, Хераклит зборува само за *бесмртност на логосот*, што е претставено во огнот, а прашањето за бесмртноста на поединечната душа е само прашање на еманацијата и учествувањето во тоа сеопшто претварање.

Демокрит во склад со своето учење⁵ за атомите као последни честички од кои се настанува, го одредил и своето сфаќање за душата. Душата според него е супстанцијално засебна ствар, која се состои од тркалезни мазни атоми кои го придвижуваат телото, а исто така влијаат на перцепирањето како и на мислењето. Дишењето се определува како централна функција на животната енергија, затоа што опстанокот на атомите на душата се одржува со дишењето, па ако еднаш дишењето престане, настапува смрт која настанува всушност и како последица на недостаток на оние атоми кои го придвижуваат телото и ја сочинуваат душата. Атомите на душата не го менуваат својот квалитет, но со смртта тие се извлекуваат од телото, се распрснуваат и враќаат во лебдеечката маса на тварите на светот. Така, според Демокритово сфаќање, човекот со смртта сосема исчезнува, а атомите од кои била формирана човечката душа понатаму продолжуваат да постојат, но притоа

⁵ Се за Демокритово учење за душата може најдобро да се види кај Аристотел, *De anima* I 2, p.403 b, 31-404a, 16.

формирајќи нови творби. Јасно е дека според Демокритовото учење не може да стане ни збор за некаква бесмртност на човечката душа.

Анаксагориното сфаќање за душата се разликува од Демокритовото врз основа на самиот увид во неговата философија. Анаксагора го воведува поимот Νοῦς (=Ум), т. е. *космичкиот Ум*, кој не го ствара светот, но го уредува плански, го придвижува, а самиот не е придвижен, тој е значи неподвижен двигател. Тој Ум, или *космички Дух* се покажува како причина за целокупниот живот во светот. Во сите живи суштества дејствува тој "Дух", но со раздвојувањето на телото од душата настапува смрт. И овде, на сличен начин како кај Демокрит, не може да стане збор за некакво продолжување на животот после смртта. Па затоа што и Анаксагора за основа на светот ги зема најситните, но квалитативно одредени честички, тој претпоставува дека животот настанува со нивното спојување, а смртта со нивното раздвојување.

Проблемот на душата на сличен начин го разгледуваат епикурејците кои во своето учење го обновуваат атомизмот. Своето учење за смртта Епикур го изложува во своите две посланија "Послание до Херодот" и "Послание до Менекеј". Според Епикур душата е нешто телесно, која со оглед

на тоа дека е составена од суптилни атоми, на некој начин претставува самостоен дел од човекот, но таа, во крајна линија, и покрај нејзината "самостојност", со смртта на човекот се раствара на неброени атоми. Затоа Епикур вели дека смртта не треба да не засега, бидејќи, кога сме ние тука, смртта не е присутна, а кога смртта настапува, тогаш нас не нема. Но иако душата, како автономен дел на човекот, е смртна, сепак, нејзините составни делови - атомите, т.е. честичките од кои е таа составена, не се. Овие честички се вечни и неуништиви, па заедно со другите честички можат повторно да создадат некој друг облик на живот или свест. Така и Епикур со своето учење за душата се придружува кон оние мислители од античкиот период коишто на душата гледаат само како на феномен или двигател на животните сили во човекот, но само додека човекот постои во телесен облик. Во овие учења не е застапен ставот за постоење на некаква индивидуална егзистенција на душата после смртта.

Дури Питагора во своето учење душата ја сфатил како ентитет независен од телото. Во "произволното тело" престојува "произволната душа", а кога таа со смртта ќе се одвои од телото, по извесно време на прочистување во Адот и враќањето во Горниот свет, се враќа на земјата да пронајде ново тело. Делата од претходниот живот одредуваат во какво тело

повторно ќе се роди душата, така што низ моралниот аспект секоја душа и го формира својот лик. Аскетско-теолошкиот морал кој го пропишува питагорејската заедница е насочен кон одбрана на душата од злото и нејзиното враќање во божјиот свет, а со цел да се достигне нејзината првобитна чистота.

Во Платоновата философија се среќаваме со едно од најсистематичните учења за душата во Антиката. Неговото учење за душата се занимавало со проблемот на смртта и бесмртноста на поединечната душа. Идејата за бесмртноста Платон ја всадил во срцето на философијата, вели Ервин Роде. “па запознавајќи ги така философите со неа, на теолозите им ја вратил подлабоко заснована, воедно пренесувајќи ја преку рамките на школата или сектата, онолку колку што делувале неговите никогаш застарени списи, кои не им припаѓаат на училиниците, туку на најголемата книжевност на хеленството и човештвото”⁶. Платон не ја негувал од секогаш идејата за бесмртноста, а и тогаш кога почнал да ја негува, на пример во *Сократовата апологија*, наидуваме само на една претпоставка во смисла на тоа како би изгледал тој живот после смртта, бидејќи Сократ ја нагласувал двојната можност: или е смртта целосно губење на свеста, или е свесно преминување во царството на

⁶ E. Rode, *Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991, str.345.

душите. Неспорно е дека самиот Платон доживувал трансформирање на својот философско - религиозен светоглед и дека тоа еволуирање се огледува и во неговите дела. Но степенот на овие промени не би можел во потполност да се утврди. Па сепак, извесно е дека неговото учење за душата е тесно поврзано со неговиот целокупен философски систем, па во онаа мерка во која Платон го гради својот философски систем, во таа мерка се изградувало и неговото учење за душата.

Целокупниот Платонов философски систем се базирал на објективно постоење на светот на идеите, односно на наднебескиот свет во кој престојуваатдушите, а сетилниот свет не е ништо друго освен сенка или одраз на светот на идеите. Платоновата есхатологија е тесно поврзана со ова учење. Над светот на сетилно достапните и минливи ствари, постои еден прав и вечен свет на апсолутни идеи. Во сетилниот светдушите поради некоја убавина само на миг се присеќаваат на небесниот свет, но степенот на таа убавина и “присеќавањето” на небескиот свет се различни. Присеќавањето на светот на идеите почнува од поединечните ствари и поединечниете убавини, но постепено се издигнува преку убавите души и познанија до самата идеја на Увабината. На овој начиндушата стекнува бесмртност.

Платон ја одредува смртта како раздвојување на душата од телото со што не воведува во својот дуализам. Со оглед на тоа дека телото пропаѓа, а душата оди во небеското царство, философите се разликуваат од другите луѓе токму по тоа што душа уште за време на животот ја ослободуваат од дружење со телото. Ова ослободување философот⁷ го постигнува со аскетски начин на живеење. Но философот аскетата не ја постигнува со воздржување туку со фактот што е преокупиран од другите нешта. Самиот философски живот кај Платон се издигнува до побожен живот.

Се претпоставува дека при одредувањето на сфаќањето на душата врз Платон влијаело орфичкото учење, па и орфичка религиозна пракса, со тоа што Платон не презема во своето учење така строго практикување на аскеза, туку и нејзе ја подложува на философското втемелување. Но она што кај орфиците претставува религиозен мистик тоа кај Платон претставува философот. Орфичката катарктика преоѓа во философска која подрзабира едно спонтано чистење од се она што е поврзано со телото или смртта. Така како што орфичкиот мистик преку “огнот” се ослободува од се што е штетно за

⁷ Философите умираат лесно од причина што својот живот го посветуваат на светот на идеите и живеат во склад со идеите. Воопшто за Платон и за античките Грци, идеалот на философот е всушност идеалот за најдуховен човек кој својот живот го проведува во склад со врвната идеја на доброто.

душата, така преку философијата, преку “огнот на дијалектиката” се ослободува и чисти философот. Ако некој го прифати телото за соучесник во истражувањето, наскоро според Платон, ќе сфати за каков партнер се работи, ќе сфати дека душата најдобро размислува тогаш кога ништа не може да ја вознемири; ниту слухот ниту видот, ни болката ни наладата⁸. Ако телото е пречка за согледување на вистината, тогаш во крајна линија смртта се појавува како позитивен фактор, па токму од таа причина Сократ вели “ако видиш таков човек кој се лути кога умира, тој не е никаков философ. никаков љубител на мудроста, туку љубител на телото; таков е и среброљубив и славољубив, без сомневање секако е љубител и на едното и на другото”⁹. Правата умереност се постигнува со духовна аскеза.

За Платон единствена права замена за аскезата претставува познанието. Она што овозможува право познаине е умниот дел од душата, односно душата на самата душа. “Душата е чисто духовно битие.. таа е бестелесна... и не е една од идеите; изгледа дека таа во една идеја, идејата на животот не учествува поинаку, отколку што инаку појавите учествуваат во своите идеи, но сепак е поблиска до вкупното царство на вечни идеи, од било што, што самото не е идеја меѓу стварите во светот таа е

⁸ Platon, Fedon, 65D.

⁹ Ibid, 68C.

најслична на идејата”¹⁰. Душата како таква е постара од телото, но со него мора да се поврзе како последица од падот во интелектуален грев, како што тоа Платон го објаснува во “Федар”. А во Тимеј според Платон, душата е извор на семожното движење, па на телото кон кое е придружена го пренесува движењето, но таа е во телото затворена и во него постои како нешто самостојно. Но сепак телото може да влијае на душата, бидејќи со него е поврзана по нагони од понизок вид, а овие нагони можат да влијаат да се одроди од она кон што е сродна, а тоа е светот на идеите. Телото може да влијае на душата и да учествува во заборавот на нејзиното потекло, ако ја исполни со страсти и со безумие. “Се што е душа, е бесмртно бидејќи она што со самото себе се движи е бесмртно... бидејќи секое тело на кое движењето му доаѓа од надвор е без душа, а она на кое движењето му доаѓа од него самото, има душа бидејќи тоа е природата на душата. Ако работата така стои да не постои ништо друго што самото себе се придвижува освен душата тогаш душата мора да биде неродена и бесмртна”¹¹.

Со ова се приближуваме до самиот проблем на бесмртноста на душата за кој Платон зборува исцрпно во “Федон”

¹⁰ E. Rode, Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka, Izdavačka knjžarnica Zorana Stoanovica, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991, str.347.

¹¹ Platon, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str.133-134.

нудејќи докази дека душата мора да биде бесмртна, а не смртна како што тоа го одредуваат некои други мислители. Еден од Платоновите аргументи за бесмртноста на душата е дека смртта не може да и наштети на душата кога ќе и се приближи, од причина што душата и телото, како смртно и бесмртно, се неспоиви иако привидно изгледаат дека се во сојуз.

Значи душата според Платон е самостојна супстанција, која од беспросторниот свет, влегува во овој простор и овие временитости, па со телото не стои во органска туку во надворешна врска. Значи постои остра подвоеност на духовниот и материјаниот свет, па поради тоа невозможно е душата да стане смртна, бидејќи му припаѓа на духовниот свет. Но таа сепак може поради престојот во телото да им подлегне на страстите, но и на “валкање”, но тоа никако не упатува на нејзината смртност, туку пред се на можноста душата да се прочисти преку многубројни раѓања. Душата мора многу пати да го повтори својот живот во телото, се додека не го заслужи вечно престојувалиште во небескиот свет, каде што ослободени од телото сме можеле да ја гледаме вистината.

Во надсетилниот свет, битието е секогаш исто на само себе и непроменливо, што значи вечно. Кога душата престојува во телото таа според Платон е сосема збунета: прво

поради тоа што телото ја одвлекува во областа на променливоста и второ, поради тоа што е во контакт со нешто што не е од нејзината природа. Душата е единствено среќна и задоволна кога поради некоја убавина или познание, одлетува од надсетилниот свет, каде што најзината природа се усогласува со природата на Битието. Ако душата често престојува во тој свет на вистината, таа станува мудра.

Во многу Платоновы дела¹² се уочува и поткрепува идејата за реинкарнација на душата. Душата која поради падот во интелектуален грев навлегува во “круг на нужност”, циклично го проаѓа својот пат поради својата немоќ да се отргне од кругот на раѓање. Душата како вечна и сродна на “идеите” и “општата душа на светот”, апсолутно е постара од секое тело. Душата е значи она што на телото му дава живот, но паѓањето во телото меѓу останатото има Божја улога да го оживее едно тело и да го стави во движење¹³, за што зборува Платон во дијалогот “Тимеј”. Но во “Федар” причината за падот во телото е директна последица на слабеење на познавателниот дел на трихотомната душа. Душата именно е составена од умствен, волјев и нагонски дел. Складот и хармонија се воспоставуваат дури тогаш кога познавателниот дел управува со

¹² Во Федон, Федар, Држава, Тимеј.

¹³ Душата е значи извор на севкупното движење но и извор на правото познание и мислење.

останатите моќи на душата.¹⁴ Со затварање во телото на душата и прираснуваат волевиот и нагонски дел, а од тоа и сите страсти, чувства, афекти кои се поврзуваат нераскинливо со душата; инаку таа никогаш не би можела да се ослободи од кругот на раѓањето. Спасот на душата од повторното раѓање и ослободување од кругот на нужноста лежи во согледувањето дека "опасноста на оковите е похотата, а бидејќи таа самата е окована, самата е соучесник во оковувањето"¹⁵.

Познанието за тоа дека душата е окована, е доста важно: во спротивно може да се случи душата да мисли дека е вистината се она што и го зборува телото, бидејќи секоја болка и наслада ја приковуваат душата за телото како со клин. Душата на таквиот човек ако не е свесна за својата окованост, нема да стигне чиста до Адот, туку секогаш ќе оди од тело на тело и ќе биде лишена од заедничарење со божественоста. Доколку таа не се спаси "спознавајќи" се во време на земската отелотвореност, не само што вечно ќе се реинкарнира, туку во зависност од степеност на огревовеност ќе направи такви престапи кои тешко ќе успее да ги покае и очисти. Онаа душа која е непоправливо престапничка ќе биде осудена на вечната казна во Тартарот, без

¹⁴ За ова Платон исцрпно зборува во "Држава", а и својата слика за идеалната држава тој ја изградува на трихотомноста на душата.

¹⁵ Platon, Fedon, 83E.

можност повторно да биде родена, таа постигнува едно “негативно ослободување” од кругот на нужноста. Онаа душа чији гревови се големи но сепак подложни на покајување, поднесува казна, која е временски одредена, и повторно доаѓа на местото од коешто се раѓа ново тело. Изборот на новиот живот зависи од самата душа како и од нејзините склоности; доколку е душата тесно поврзана со телото во предходниот живот, може да се случи во наредниот живот да се роди во тело на некое животно. При првото раѓање душата веднаш не се вселува во тело на животно туку тоа се случува подоцна кога таа ќе се деградира во зависност од тоа каков живот живеела во претходното тело.

Во “Тимеј”¹⁶ Платон наведува дека душите на сите животни некогаш престојувале во човечки облик, но веќе во “Федар”¹⁷ ова не е доволно прецизно истакнувајќи дека има и такви животни кои никогаш не престојувале во човечко тело. Ова се зема како недоволно јасен дел во платоновото учење, а претпоставката на Е. Роде е дека ова се јавува од причина што учењето на селење на душата во животинското тело е преземано од орфизмот и питагорејците, се додека душата кај Платон не стане чисто мисловна снага. Проблем на сфаќање на овој дел настанува што умствениот дел од душата е најважен момент и

¹⁶ Platon, Timej, 91D, 96B.

¹⁷ Platon, Fedar, 249B.

единствено практикувањето на дијалектиката т.е. νοησις претставува можност за спасување од кругот на нужноста па останува недоволно јасно, како тоа животните можат да се спасат, ако не се во можност да практикуваат дијалектика.

Во “Федар” особено вдахновено ја опишува душата и нејзиниот престој во наднебесниот свет. Човечката душа Платон ја опишува со митолошката слика за коњите и кочијашот, каде што душата претставува една крилеста запрега од која едниот коњ е добар и тежнее кон височините, а другиот е лош и стреми кон паѓање на земјата. А запрегата на душата е крилеста од причина што “има природна сила да го издига во висина она што е тешко и да го води онаму кај што престојува кај боговите; затоа од се она што се наоѓа на телото таа е најсродна со она што е божествено, а божественото е убаво, мудро, добро, И се што е слично на ова. Со ова крилата на душата најповеќе се хранат и растат.”¹⁸ Но покрај човечките души во тој наднебесниот свет престојуваат и душите на боговите кои се хранат со чист ум и чисто познание, а сите души заедно одат во обиколта на небесните сфери за да го гледаат (она што е) постојното, а според Платон тоа е Врвниот Бог или самата идеја

¹⁸ Platon, Fedar, 247E.

на Доброта.¹⁹ Но многу души иако престојуваат во тој свет не успеваат да ја видат самата идеја на Доброто, поради вознемиреноста на нејзините коњи, а особено оној кој стреми да падне надолу. “Онаа душа која најповеќе се угледува на боговите, најповеќе и им се доближува, таа ќе се издигне во оностарното пространство но бидејќи вознемирувана од своите коњи одвај ќе види она што Е; а некоја друга пак, час ќе се издигнува, час ќе се спушта, па нешто ќе види а друго не. А останатите кој заостануваат зад нив, иако се трудат да ги досегнат горните облести, поради слабата снага заостануваат”²⁰.

Токму поради таа причина кога душата на земјата ќе здогледа некоја убавина или ќе осети љубов кон некого, таа чувствува болка и копнеж кон небесниот свет, бидејќи во тој момент и растаат крила, па на тој начин таа се присеќава на небесниот свет и престојот во него. Единствено душата на философот не останува само на “присеќавање” туку трајно е занесена од небесниот свет па се возвишува до своето природно место (τόπος). На тој начин душата на философот опиена од убавината добива крила, се напојува со прави познанија за светот

¹⁹ Идејата на Доброто, Убавото и Љубовта се издначува во Платоновите дела т.е. тоа е една та истата идеја.

²⁰ Platon, Fedar, 248B.

на идеите, се додека еден ден не ја здогледа самата Идеја на Доброто што ја прави прочистена и света.

Но сето ова зборува дека Платоновите философски системи многу повеќе внимание му посветил на етичкото и познавателното делување на душата и дека токму поради таа причина, некој прашања не ги разјаснил до крај. Сето ова говори дека тука се работи пред сè за еден философски а не религиозен систем, и дека сите прашања за бесмртноста на душа не се докрај осветлени како што е тоа случај кај религиите. Платон само ги користи веќе постојните идеи на тогашните религии за бесмртноста на душата и ги вградува во својот философски систем.

Продолжувачите на Платоновата философија - неоплатонистите а особено Плотин на сличен начин ја сфаќаат душата. Според Плотин душата претставува сдредишен принцип кој се наоѓа меѓу надбивство и небивство. Таа е подеднакво насочена и кон светот нагоре и кон светот надолу. Кон едното односно Возвишеното насочена е со сетилото кое Плотин го нарекува Нус. Во оној дел кој е насочен кон светот на идеите, душата се напојува со прапричината на сите ствари, бидејќи идеите кај Плотин се оној вистински суштествувачки свет, додека се останато претставува само одблесок на овие прави идеи. Во

својата упатеност надолу кон светот на сетилноста, душата и дава живот на природата во целина и влегува во природата која е пространа и временска, но нејзината права суштина останува во оној безвременски свет којшто е бесмртен за разлика од светот на телесноста кој е мнлив. Душата како посреден член меѓу надбивството и небивството, нема сопствена категорија. Таа постои така што гледа во светот над и во светот под неа. Кај Плотин духот, душата и природата се средни сфери на суштествувањата. Духот престојува во сферата на чистите облици и чистата светлост; светот на природата е негова сенка. Душата станува одраз и производ на духот така што гледа во духот, а природата постои така што гледа во душата. Во перципирањето на душата се согледува нејзиниот однос кон природата, а во нејзиното мислење се огледува Нусот. За да може човечката душа да се соедини со она што Плотин го нарекува Едно, таа мора пред се да го љуби и да чезнее по тоа Едно. Првиот степен на трансцендирање кон Едното се остварува со мислење, но дури вториот степен на трансцендирање претставува надминување на замисливото со екстаза. Душата се опива од љубовен копнеж и така се пречекорува самата себе. Мислењето е првиот степен на трансцендирање, но кога душата го “гледа” Едното таа тогаш го одбива мислењето кое го сакал, па сама

гледа во тоа Едно се додека не се соедини со него. “Имено тие чувства како што се: чудење, пријатно изненадување, копнеж и љубов, пратени од уживање треба да настануваат кај она што е убаво. Иако тоа може да го чувствуваат и трпат тукуречи сите души...сепак тоа повеќе го чувствуваат оние кои се во тоа вљубени, како што и кај телата сите гледаат, но не се поттикнати подеднакво, туку постојат оние кои тоа најповеќе го поттикнуваат, за кои се вели дека се вљубени...”²¹

Приближувањето кон Бога, Плотин го сфаќа како активност на човечката душа. Бидејќи таа во самата своја природа го носи тоа Едно, но сепак нејзината главна активност се состои во стремезот кон Бога. Тоа е екстатичен момент и пат нагоре, но Плотин не зборува за активноста на Бога кон човекот, што ќе биде покарактеристично за христијанската философија. За да се исполни душата со љубов кон Бога, прво таа самата треба да стане боголика. Душата според Плотин нема да се задоволи само со тоа да остане на стремезот кон Едното, туку ќе посака и да се стопи со него. Додека христијанството зборува за спојување на Бога и човекот. Плотин слично на индиската мистика, зборува за стопување на душата и Едното.

²¹ Plotin, Eneade, Grafos, Beograd, 1982, str.33.

Аристотел за душата зборува на два начина. Според едно определување, душата е сместена во едно органско природно тело и таа доведува до остварување на можноста за живот. Но душата не е резултат на мешање на тварните елементи, туку е самостојна и лишена од тварта и телото, па телото на некој начин се појавува како орудие на душата, бидејќи таа го придвижува, како еден вид снага за растење и за потхранување на желбите.

Аристотел ја дели душата на два дела: на неразумски и разумски дел. Во неразумскиот дел на душата постои вегетативна моќ која е својствена на сите живи суштества, и страсен, повтежлив дел, кој можеби не сосема, но сепак донекаде има учество и во разумскиот дел. “Јасно е значи дека и овој неразумски дел на душата е двостран, бидејќи нејзиниот вегетативен дел нема ништа заедничко со разумот, додека оној кој ствара копнежи и желби воопшто, има удел во разумот само доколку е послушен и доколку му се покорува..”²²

Но иако поимовно може да се прави разлика меѓу душата и телото, во живиот организам невозможно е да се разликува душата од тварта, така што со смртта на телото умира и оваа функција која е поврзана со телото.

²² Аристотел, Никомахова етика, 1102 а, 32-1102б3.

Покрај оваа функција на животните сили во организмот, во душата егзистира уште едно духовно суштество кое мисли, и кое има натприродно потекло и не е целосно поврзано со телото. Духот е сосема преокупиран од мислењето; тој во себе носи божествено потекло, па иако е составен дел на душата, тој во нејзе доаѓа “однадвор”, односно со образование, но не се спојува со неа. Во спојот со телото и душата тој мислечки ум управува и владее над душата и телото. Божјото потекло на овој мислечки дел на душата зема облик на поединечна душа, па после смртта духот и понатаму продолжува да живее; тој тогаш повторно добива свое засебно постоење. Макар што тој продолжува да живее во вечноста како индивидуален дух, тоа никако не значи дека тој и понатаму поседува свест, мисловна дејност или сеќавање. Единствено што може да се заклучи од Аристотеловите дела, е тоа дека духот продолжува да живее и суштествува, но не на начин кој би му бил познат на човекот кој живее во тело.

Аристотеловото учење не наоѓа свој израз во некакви митолошки приказни како кај Платон; тоа е порационално, но на сличен начин како кај Платон постои дуализам и спротиставување на душата и телото.

Стоичарите се надалеку познати по својата мудрост и идеалот на мудрецот кој го развиват со своето учење, но во својата философија многу повеќе се посветени на етичката проблематика и на умешноста на живеење, одколку на смртта. Тоа што сепак го кажале за душата тесно е поврзано со пантеизмот кој ги објаснува сите појави во природата. Во се што постои владее логосот, светскиот ум, творечкиот оган; во секоја ствар, па и во човечката душа престојува дел од божественниот ум. Мудриот човек го прифаќа нужниот поредок на стварите и живее според него. Основен проблем за стоиците е како да се постигне непоматеност на душата во овој живот, но не и во идниот. Без разлика дали е смртта премин во друго постоење, или конечен крај на личниот човечки живот, таа е подеднакво вредна за стоичкиот мудрец, кој вредноста не ја наоѓа во простото траење, туку во исполнетоста на својот живот. Кај сите стоичари немаме иста претпоставка за животот на поединечната душа после смртта на телото, но во постарата стоичка фаза се среќава мислењето дека постои понатамошно траење на поединечните души, како “убав сон” и тоа се до уништувањето на сите поединечни творби во “светскиот пожар”. Така стоичарите, на сличен начин како и Хераклит, го посматраат светот во постојана промена, а човечката душа претставува само дел од тој поредок.

И покрај тоа што стоичарите ја застапуваат идејата за исклучително индивидуалната обоеност на човечката душа во животот, но тоа не значи дека истата индивидуалност на душата продолжува и после смртта. Според нив најважно е да се постигне мир и хармонија во душата со придржување кон строги етички и аскетски принципи.

Античкото учење за бесмртноста на душата е разнолико. На една страна имаме учења кои се засновуваат на стопувањето на душата во сеопштиот логос, а на друга страна, особено кај Платон и неоплатонистите, учење за животот на душата како посебен и независен ентитет од телото. Платоновото и Аристотеловото учење за бесмртноста на душата на некој начин ги сублимираат сите претходни учења за бесмртноста. Во таа смисла Платоновото учење е мошне важно за споредување со Византиската философија, особено од причина што многу мислителите сметат дека христијанското учење за душата трпи влијание од Платоновата философија. Токму од тие причини на учењето за бесмртноста на душата во антиката му е посветена првата глава на овој труд. Сите овие учења за душата претставуваат одредено духовно наследство со кое Светите Оци на Византија морале да се соочат во своето време.

Во таа смисла Свети Василиј Велики говори дека од класичната философија треба да се земе само она што се слага со вистината, односно тоа што е корисно, додека од она што е штетно треба да се чува секоја душа, зашто секоја наука, според него, треба да се изучува секогаш само според одредена цел, па само тоа што и користи на таа цел треба да се прифаќа. Секако, целта, за која зборуваат Светите Оци е, пред се, онаа која што му помага на човекот повторно да стане бесмртно суштество какво што тоа и било пред падот создадено од Бога.

Античката философија покажува дека душата е мошне таинствена и вредна за испитување, но истовремено покажува и дека не може со сигурност да се тврди дека е бесмртна. Во Платоновата философија посебно се истакнува фактот дека душата претставува нешто нематеријално и дека според своето потекло таа му припаѓа на светот на идеите. Токму овие факти често наведуваат на едно погрешно заклучување, присутно кај многу мислители, дека платонизмот и христијанството имаат многу заеднички елементи. Меѓутоа, анализата на Платоновата философија за душата ќе покаже дека станува збор за сосема различни идеи за бесмртноста на душата. Можеби токму оваа идеја укажува и на најдлабоката разлика помеѓу антиката и христијанската философија.

2. Светото Писмо за човечката душа и за бесмртноста

Византиските Свети Оци своето учење го базирале на Божјото откровение кое е запишано во Светото Писмо и Светото Предание, кое го претставува живото богословие во учењето на Светите Оци. Со оглед на тоа дека Светото Писмо е еден од темелите на духовното наследство на византиската философија, нужно е да ги разгледаме сите оние мисли за душата кои можат да се најдат во овој извор.

Сфаќањето за бесмртноста на душата според Светото Писмо се разликува од античкото, од една страна, според тоа што се нагласува поголемиот степен на лично учество во формирањето на својот богоугоден лик, а од друга страна, според благодатната енергија на љубовта која доаѓа од живиот Бог. Според Светото Писмо Бог не е некоја неодредена сила, дух или идеја, туку Личност. проблемот на смртта е централен и суштински проблем на старозаветното и новозаветното учење, па

затоа прашањето за вечниот живот овде се јавува како едно од основните двигатели на духовниот живот.

Со оглед на тоа дека проблемот на вечниот живот е еден од најважните библиски проблеми, треба да се погледнат и корените на ова прашање. Според учењето на Светото Писмо, во оној момент кога човекот откинал плод од дрвото на познание на доброто и злото била доведена во прашање неговата бесмртност, бидејќи ова дрво Бог го засадил во рајот со цел човекот да се вежба во добродетел и воздржување, како и на верност кон својот Творец. Дрвото на животот на човекот му давало дарба за разликување на она што е вечно и минливо. Со тоа што го изел плодот од дрвото на животот, кај човекот се уништил дарот за разликување на доброто и злото. Јадењето на таквиот плод од тоа дрво, значело да се погази Божјата заповед, подвојување од Бога и Божјата волја, како и губиток на вечниот живот. “Но од дрвото на познание на доброто и злото од него не јади; бидејќи во денот во кој ќе вкусиш од него ќе умреш“ (Пост. 2/17) . Ова се зборови кој Бог во книгата на настанокот на светот му ги упатува на првиот човек Адам. Човекот со собирањето на овие плодови, се отуѓува од Бога според чиј лик е и створен, а оваа отуѓеност го одведува во телесни задоволства и смрт. Со

падот во грев, човекот ја изгубил моќта за вечен живот; му се помрачил умот, а мудроста потонала во безумие.

Значи според Светото Писмо, човекот е створен да живее вечно, но со прародителскиот грев тој се одвојува од Бога. Како последица на духовното одвојување од Бога човекот станува смртно суштество, а со време трулежно и пропадливо. Свеста за смртта постојано го наведува човекот на потреба да ја исполни таа празнина на некој начин. Некои тоа го прават со забава и со посветеност кон материјалните нешта, додека други тоа го прават со размислување за смртта, односно со стварање на науки и воопшто низ различни облици на творештвото. Но заедничка им е на сите овие обиди несоченоста кон тоа, или смртта да се заборави, или некако да се објасни. Ако Хајдегер вели дека човекот е суштество кон смртта, Библијата би кажала дека човекот е суштество кон Бога.

Според Светото Писмо, човекот е створен од Бога, па душата како дел од човечката личност има Божјо потекло. За Божјото потекло на човечката душа сведочат многубројни стихови од Библијата. “И го создаде Господ Бог човекот од прав земен и му дувна во лицето дух животен; и човекот стана душа жива” (1 Мојс. 2/7) како и “Духот Божји ме создал и здивот на Седржителот ми дал живот” (Јов. 33/4).

Божјото потекло на човечката душа неминовно упатува на избавување, но единствено под услов ако човекот го ускладува својот живот со Божјиот. Својата пројава во Стариот Завет Бог ја искажува упатувајќи го човекот на законите и заповедите, а во Новиот Завет преку Исус Христос, односно преку љубовта. Поради тоа и се потврдува дека Исусовата љубов е Божја љубов, бидејќи преку Исус човекот повторно добива можност да биде бесмртен, затоа што првородниот грев на човекот се искупува со Исусовата смрт. “Скапо сте купени затоа прославете го Бога во своите тела и во своите души, кои се Божји” (1. Кор. 6:20). Љубовта Божја кон човекот станува основа на Новиот Завет што Исус ја објавува преку две заповеди: Љубете го својот Господ повеќе од себе, и љубете го ближниот како себе (Мат. 22, 36-40).

Според библиското Откровение, човекот е создаден како личност, а тој го остварува тоа дури во однос со Бога. Ова е суштинско прашање за сфаќањето на проблемот на животот на душата после смртта. Во библиската терминологија под зборот душа често се подразбира секое живо суштество, а најчесто со терминот душа се нарекува човекот. Со неа значи, се искажува начинот на кој животот се појавува во човекот, но притоа не се однесува само на еден дел од човечкото суштество како што е тоа најчесто кај старите Грци. Имено старите Грци

под терминот душа подразбирале некое посебно нематеријално битие кое се наоѓа во материјалното тело и кое, кога ќе умре, излегува од телото со нашиот последен здив. Тоа не е библиската смисла на овој збор. Душата според Светото Писмо не се наоѓа во телото, туку таа се изразува со помош на телото. Телото паралелно со срцето го изразува човечкото јас, односно сочинува единствен жив ипостас. Душата е секогаш личност; таа е знак на живот, но не и извор на животот како што тоа се среќава кај некои Грчки философи. Таа не е двигател, ниту може да се зборува за душата на светот чијшто дел би била некоја поединачна душа. Душата според Библијата е повеќе носител на животот, па поради тоа во Стариот Завет повеќе се јавува како носител на овоземскиот живот, а во Новиот Завет како носител на вечниот живот. Стариот Завет зборува за тоа како после падот на Адам, рајот станува затворен, па и праведниците и грешниците се до Христовото спасоносно искупување, одат во Адот. “А Господ Бог им направил на Адама и жената негова облека од кожа, и ги облече во нив” (Пост.3/21). Кожните облека, според толкувањето на Св. Отец Јован Дамаскин, го претставуваат човечкото грубо, материјално тело, кое се изменило после падот, како последица на духовното одвојување од Бога. Така човекот стапнува во неприродна состојба, односно

во состојба на раздвојување на душата од тоа грубо тело после смртта. Значи телесната смрт, според Светото Писмо, настанува токму како последица на духовниот пад на човекот и таа не е “природна” за човекот, како што е тоа случај во философијата на старите Грци, туку нешто крајно неприродно и недостојно за човекот. Христијанството не ја објаснува бесмртноста на душата како некој вид на преживување на душата после телото, туку како надминување на смртта преку однос со Бога, со Исус Христос, со чиешто доаѓање повторно се отвараат за човекот небесните врати. Ова надминување на смртта низ односот со Бога, на човекот му овозможува да стане едно и неделиво суштество (битие). Духовниот живот, односно, духот го интегрира човекот и неговите поединечни богомдадени функции во една целина, па така се овозможува повторно воспоставување на личноста според Божјиот лик. Личноста на човекот всушност се втемелува на таа сличност на човекот со Бога, а во Новиот Завет таа сличност се поврзува со Исус Христос.

Со отелотворувањето и воскреснувањето на Исус Христос човекот е икупен од првородниот грев. И со тоа смртта повторно е победена со помош на Бога. Но човекот и понатаму може да биде победен со својот грев поради дадената слобода (на волјата) од Бога. Не постои позалудно суштество од него,

бидејќи се што е создадено од Господ во себе веќе ја носи својата цел. Единствено човекот својата цел ја исполнува со насоченост кон Бога, со што се здобива со вечен живот, па доколку не го исполни својот живот со Бога, човекот станува побесмислено суштество од сите Божји творби.

Полнотата на Стариот Завет е во Новиот Завет. Целиот Стар Завет е очекување на ветениот Месија. Христовото Воскресение претставува ослободување на човештвото од прангите на смртта. Можеби од таа причина многу повеќе се спомнува бесмртноста во Новиот Завет. " Вие живеете не по тело, туку по дух, само тогаш ако Духот Бојжи живее во вас, ако пак некој нема Дух Христов, тој не е негов" (Рим. 8/9). Но и во Стариот Завет можат да се најдат стихови кои укажуваат на копнежот на човечката душа кон вечноста. Поради тоа Воскресението се јавува како онтолошки настан кој и материјата ја спасува од пропадливоста. Со тоа суштински се негира дуализмот меѓу душата и телото кој е во голема мерка присутен во платонизмот. Тоа се забележува во следните стихови "А сам Бог на мирот да ве освети наполно во се, и целиот ваш дух и душата и телото да се запазат без порок при доаѓањето на нашиот Господ Исус Христос". (1. Сол. 22/23).

Преку Воскресението Бог се измирува со човекот, душата се измирува со телото. За овој свет проповедта за Воскресението останува лудост, па многумина обидувајќи се некако да го објаснат, се повикуваат на веќе познатите претходни учења за бесмртноста на душата, или пак на современите придобивки на науката. Во врска со тоа дека е тешко да се разбере и поверува во надразумната тајна на воскресението се среќаваме и во самото Евангелие, каде не само Марија, туку и Христовите апостоли не поверувале веднаш во воскреснатиот Исус. Но големата радост што ја почувствувале Христовите ученици кога се увериле дека е тоа токму воскреснатиот Исус не им дошла поради сознанието дека постои и некој друг свет, туку од фактот дека низ Христовото Воскресение човекот ја победил смртта и се здобил со можност за вечен живот. Од таа причина Исус ги пратил своите апостоли да проповедаат за тоа како е смртта победена и како секој човек низ покајување може да му се приближи на Бога, а со самото тоа и на вечноста. Во таа смисла според А. Шмеман, во делото "За животот на светот"²³ треба да се разликува христијанскиот однос кон смртта од останатите религии. Во христијанството на тој однос не се гледа како на некој вид на утеха, туку напротив, како соочување со смртта.

²³ А. Шмеман, За животот на светот, Ортодокс, Никшиќ, Јасен, 1994.

Значи неговата цел не се состои во тоа да им се помогне на луѓето да се помират со смртта, туку да им се открие вистината за животот и смртта со цел оваа вистина да ги спаси. Спасението се однесува на можноста човечката душа никогаш да не умре, односно да остане жива во вечноста. Затоа христијанството не нуди помош и помирување со смртта, туку напротив - секогаш го соочува човекот со смртта, па дури и го нагласува стравот од смртта. Така во православната литература често се среќаваме со синтагмата “сеќавање на смртта”.²⁴ Основа за еден ваков став наоѓаме во Евангелието каде Исус вели: “Па така, бидете будни, зашто не знаете во кој час ќе дојде вашиот Господ. Знајте го и тоа, дека, ако домакилот на куќата би знаел во кој час ќе дојде крадецот, тој би стоел буден и не би дозволил да му ја поткопаат куќата. Затоа бидете и вие готови, зашто во кој час и не мислите, ќе дојде Синот Човечки” (Мат. 24/42-44). Исто така ова се поткрепува со евангелскиот расказ за десетте девојки кои доаѓаат во пресрет на младоженецот. (Мат. 25/1-13)/

Воскресението за кое зборува Евангелието е обновување за севкупното битие на човекот со животворните енергии на Бога. На човекот му е дадено да ја бира својата

²⁴ Свети Серафим саровски голем подвижник на руското монаштво, понекогаш споел во мртвечки сандак кој го направил за себе и кој го држел секогаш во близина на својата Келија за да го потсетува на смртта.

смртност или бесмртност - “било светот или животот, или смртта се е ваше” (1. Кор. 3/22). Човекот станува господар на сопствениот живот и смртта, но после Христа смртта не е натрапник туку можност човекот да влезе во вечното Небесно Царство.

Платоновата мудрост не учи на вештината на умирањето, а христијанската ни покажува како треба да се умре заради Воскресението. Затоа Христос вели “кој го слуша словото мое... има живот вечен и нема да дојде на суд, а преминал од смрт во живот” (Јов. 5/24).

Библијата во никој случај не зборува за некаква безусловна бесмртност каква што била пред прародителскиот грев, туку бесмртноста е секогаш нешто што се заслужува. Иако Христос ја објавува радосната вест дека смртта е победена, човекот сепак според слободата која му е дадена може или да го следи Христос и со Него да го дели Вечниот живот, или да отстапи од Христа и да заврши со смрт. Гревот во христијанството се прифаќа како болест на духот па затоа Исус вели “здравите немаат потреба од лекар но болните” (Лука 5/31). Помошта која им се дава на болните во христијанството не се однесува само на телесното здравје, иако се познати повеќе примери на Исусовите чудотворни исцелувања. Ова оздравување и исцелување се

однесува, пред се на духовното оздравување и во име се на духовниот живот а не само телесниот. Лугето кои биле на овој начин исцелени, според Светото Писмо, повторно го воспоставиле своето духовно здравје, односно духовна врска со Бога. Чудото и преобразувањето за коешто зборува Светото Писмо се однесува на оздравувањето и исцелувањето на човечката душа, а таквото исцелување на душата овозможува премин кон Царството Божје. Во таа смисла христијанството не е помирување со смртта, туку повеќе нејзино откривање, а со откривањето на смртта се открива и животот. Врз основа на кажаново, грешникот би бил болен човек кој не е свесен за својата болест, за својата духовна состојба а “неговото спасение се содржи во елиминирањето на зародишот на распаѓањето и откривањето на Христовата светлост, и враќањето на нормална состојба на природата, на онтолошкото здравје”.²⁵ Поради тоа исцелувањето е симбол на спасението, па во оваа смисла и зборовите “твојата вера те спасила”, значат дека таа те исцелила. Бесмртноста според Евангелието ја стекнува онаа душа која е спремна на покајување со што го откупува својот грев. Тоа покајување може да настане во еден единствен момент, проникнувајќи го целото човечко битие, и така со апсолутна вера

²⁵ П. Евдокимов, Луда љубав Божја, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1993, стр.89.

да ја исчисти душата како разбојникот кој покрај Христос бил на крстот.(Лука 23/40-43). Исчистувањето на душата во Светото Писмо еднакво е на силата на покајувањето и вера. Во орфизмот и платонизмот искупувањето е можно ако грешната душа проживее извесен период на заслужена казна, но во христијанската философија тој момент на искупување може да настане во еден миг, доколку човекот се покае со целото свое битие. Меѓутоа, доколку со ова се потврдува дека човекот бесмртноста ја стекнува само низ Христа, останува прашањето што се случува со душите кои својот живот не го врзуваат за Бога, односно, дали е душата бесмртна независно од нејзиниот начин на живеење во земскиот живот. Во Стариот Завет наоѓаме став дека човекот е вовлечен во смртта поради зависта од ѓаволот. “Бог го создаде човекот за вечниот живот и го направи слика на своето вечно битие; но поради ѓаволот смртта влезе во овој свет, а неа ја доживуваат оние што не му припаѓаат” (Премуд. Сол. 2/23-24). Човекот би бил бесмртен и телесно доколку од зависта на ѓаволот, односно по наговор на змијата не бил вовлечен во грев. Низ гревот човекот станал подложен на смртност на телото, но од тоа не произлегува дека смртта на телото го уништува и постоењето на душата. Кај Соломон се

зборува вака: “и ќе се врати правот во земјата, како што си бил; а духот ќе се врати кај Бога, Кој го дал” (Проп. 12/7).

Во Светото Писмо животот на човечката душа поминува со вера во идниот живот. Живеење на живот според Христос подразбира страдања проследени со тешки искушенија, но тие успеваат да се совладат единствено со верата во идниот живот. “Сите тие умреа со вера, не добивајќи ги ветувањата, а само оддалеку ги видоа и се уверија и ги поздравија признавајќи дека се гости... и ... дека бараат татковина” (Евре.11/13-14). Постојат многубројни сведоштва за идниот живот, или за вистинската татковина на човечката душа, за што зборуваат многу цитати од Библијата. Така праведниот Енох поради својата вера и праведен живот бил пренесен на небото не гледајќи смрт. (Јуда, стих 15, Ереј. 11/5) Пророкот Илија заедно со телото се вознесува на небото (4. Цар 2/11).

Новиот Завет ни дава уште појасни одредувања за идниот живот, затоа што Исус Христос се јавува како ветениот Спасител што “ја уништил смртта и го осветлил животот и нераспаѓањето” (2. Тимот. 1/10). Исус зборува дека царството негово не е од овој свет, затоа праведниците искупувањето на своите маки не можат да го очекуват во овој свет. Овој свет треба низ многубројните искушенија и невољи да ја подготви душата за

небесниот свет, па затоа и се вели “И не бојте се од оние што го убиваат телото, а душата не можат да ја убијат; туку се бојте повеќе од Оној, Кој може и душата и телото да ги погуби во пеколот!” (Мат. 10/20). Воскресението на Христос како посебен доказ за вечниот живот се потврдува и со следните зборови “Јас сум Воскресението и животот, кој верува во мене, ќе живее. И секој што живее и верува во мене, нема да умре довека”.(Јов. 11/25-26) Тоа што дошол Исус на земјата за да му дарува на човекот живот вечен се потврдува на сличен начин и во следните зборови. “Зошто Бог толку го возљуби светот, што Го даде својот Единороден Син, та секој што верува во Него, да не погине, но да има живот вечен” (Јов. 3/16)... “бидејќи смртта дојде преку човекот, така и воскресението од мртвите стана преку човек... И како што по Адам сите умираат, така и во Христа сите ќе оживееат” (1. Кор. 15/21-22).

Според Светото Писмо душата преживува само како личност, како целина на човечкото постоење, па затоа проблемот на бесмртноста е во директна зависност од личносното, односно ипостасно одредување. Бог се потврдува како битие, а со оглед на тоа дека човекот е создаден според ликот Божји и тој станува лично битие. Овој почетен и прв однос меѓу човекот и Бога ни е даден уште на првите страници во

Библијата и стои во основа на христијанската антропологија. Низ сликовитиот јазик на Светото Писмо ни е дадено едно суптински поинакво создавање на човекот од останатите живи суштества, имено, станува збор за суштество кое по волјата Божја е издвоено од сите останати, а со цел тоа да биде икона, односно слика Божја. Тоа значи дека создавањето на човекот според Божјата волја наоѓа израз во потребата човекот да биде непосредно “покажување на Бога” во светот и водач на се создадено и на цела материја, кон нејзината конечна смисла и цел. Бог на првосоздадениот човек му понудил можност за вистински живот кој е непропадлив и бесмртен дарувајќи му го светот. Падот во смртност на првосоздадените луѓе настанува како последица од земањето на плодовите на “доброто и злото”, односно плодот на независноста и егзистенцијална самосталност. Дури и несвесното чувствување на индивидуалноста е чувство на самотност, односно на немоќ на индивидуата да го црпи животот од било кое друго место само не од самата себеси. Падот е “укинување на слободата пред Бога, укинување на односот со Него, признавање на одговорноста за остварување на животот одвоен од Бога, првото доживување на егзистенцијална самотност, што е и првото пробање на смртноста...”²⁶ На тој начин треба да се разликува

²⁶Х. Јанарас, Азбучник верс, Човек, Беседа, Православни богословски часопис, 1-4/93, стр.153.

чувството на личноста (ипостасноста) од индивидуалноста која човекот ја чувствува во својата одвоеност од Бога. И додека односот на човекот со Бога помага во стварањето на личноста, односно ликот според сликата Божја, индивидуалноста настанува како последица на одвоеноста од Бога. Индивидуалноста е значи првиот сигнал на осаменоста и смрттноста, индивидуалноста е затвореност за однос со другиот. Човекот пак, според Светото Писмо е суштество кое е создадено да биде отворено за Бога. “Првото движење на душата човечка е посегане за потпора, потреба за сигурност. Душата човечка нема вродено чувство на самоувереност, самодоволност. Таа се раѓа со една ненасита потреба кон другиот. Во другиот е нејзината сигурност, нејзиното себесогледување, нејзиното самоодржување и нејзината самосвест која се остварува дури во огледалото на другиот. Тој друг е Оној Друг, Кого душата единствено и во целост Го препознава како свој. Тој друг е навистина оној Прв”.²⁷

Библијата ни дава јасна слика за тоа дека човечкиот живот, односно животот на секоја душа, може да постои и живее вечно единствено под услов човекот со животот во Бога и низ Бога да се исчистува и окажува. Тоа одржување на чистотата на човекот му е овозможено единствено во

²⁷ Архимандрит Пајсије, Предговорот во Св Теофан Затворник, Старчество или живот под духовним руководством, Манастир Св Пантелејмон, Брање, 1988, стр.9.

молитвеното обраќање на Бога. Борбата за чистотата на душата подразбира подвиг и единствено молитвено општење на човекот со Бога. Меѓутоа дали би била човечката душа бесмртна без оглед на степенот на чистотата, односно грешноста, е прашање на кое Светите Оци на Византија поцелосно ќе одговорат.

Духовната симболика на Светото Писмо на неупатените може да им создаде дилема околу поимите кои се сврзани со бесмртноста на душата, како што се: “смрт” и “живот”, “рај” и “пекол”. Значењето на преданието во учењето на Светите Оци кое претставува, покрај Светото Писмо, најважен духовен авторитет на Источната Црква се огледува и во тоа што овие вистини на Откровението треба да се толкуваат на еден специфичен начин.

Во таа смисла на првосоздадените луѓе не треба да се гледа како на “самозадоволни животни” или како “ малку посвесни од животните” кои со берењето на плодот се овестуваат, туку, како на луѓе кои по своите духовни моќи и бесмртноста му наликуваат на Бога. Со одвојувањето од заедницата со Бога човекот ги губи сите овие “привилегии” и дури тогаш ја губи својата благодатна состојба, па станува животно кое знае да мисли. Човекот станува смртен.

Светото Писмо според Свети Максим Исповедник го симболизира човекот. Стариот Завет го претставува неговото тело, а Новиот Завет душата, духот и умот. Или поинаку кажано, историското Слово на Светото Писмо го симболизира телото, додека смислата на напишаното ја симболизира душата.

II ПРОБЛЕМОТ НА ДУШАТА ВО ВИЗАНТИСКОТО УЧЕЊЕ

Учењето за бесмртноста на душата кај Светите Оци произлегува од целокупниот христијански светоглед. Разликата која може да се види во сфаќањето на бесмртноста на душата помеѓу старогрчката и христијанската философија се базира пред се на самите претпоставки на нивните философии.

Грчката философска мисла го посматра светот како единство меѓу мислечкиот ум и битието (τὸ ὄν), а со тоа се воспоставува идеалот на склад и хармонија кој претставува синоним за старогрчката култура и философија. Врз основа на ова Вистината за старогрчките мудреци е поистоветена со добродетелта и убавината и се појавува како космолошко прашање. Значи проблемот на вистинта кај грчките философи се поврзува со проблемот на Логосот, кој се согледува како закон на хармонија и убавина и на кој му подлежат сите битија.

Христијанското сфаќање на Вистината е поврзано со неповторливоста на Божјата Личност чијашто

суштина не е во законот, туку пред се во љубовта и слободата. Дури и во неоплатонизмот кога станува збор за љубовта, тогаш се говори за насоченоста на човекот кон Бога, односно кон Едното.

Според Светите Оци, човечката душа не наоѓа во самата себе љубов кон Бога, туку оваа љубов е последица на љубовта на Бога кон човекот, односно Бог е темел и извор на љубовта и животот. Византиското учење за душата нуди некои сосема нови толкувања на бесмртноста на душата и поставува некои нови прашања за проблемот на животот и смртта. Во врска со ова првото поглавје на оваа глава ќе биде посветено на односот меѓу духот, душата и телото; следното ќе испитува во колкава мера кај Светите Оци може да се зборува за сличноста на човечката душа со Бога, додека последното поглавје ќе биде посветено на падот на душата и гревот како причина на смртноста.

1. Односот на духот, душата и телото

Според христијанското предание човекот се состои од душа и тело; бидејќи Бог го создал телото, а потоа му вдахнал дух, и како таков *со тело и душа бил создаден да живее вечно*. Телото органски му припаѓа на единството на човечкото постоење и тоа заедно со душата е носител на животот, па токму ова гледиште претставува најрадикална новина на христијанското светоотечко учење. Грчката философија под влијание на орфизмот и платонизмот го сметала телото за затвор на душата, па ова е и причината поради која Грците ги отфрлале првите христијански учења за Воскреснувањето, сметајќи дека Воскресението на телото е само вечен затвор за душата. Гревот и “нечистотијата” на душата доаѓаат од телото, па оттука ослободувањето од телото е единственото право ослободување на душата, а оној кој нема да се ослободи од пропадливото тело и неговата душа ќе стане пропадлива.

Светите Оци на телото гледаат на еден нов начин. “Не е телото она што соблекуваме од себе, туку

пропадливоста. Телото е една стварност, пропадливоста друга...Навистина телото е пропадливо но тоа не е пропадливост. Телото умира, но тоа не е смрт. Телото е Божјо дело, а смртта и пропадливоста влегуваат во овој свет преку гревот...Идниот живот го отстранува не телото, туку она што се приклонува со него.”²⁸

Светите Оци истакнуваат дека полнотата на човечкото суштество се состои во тоа што човекот е истовремено и душа и тело. а дека гревот е оној што ги раздвојува овие од Бога споени природи. Така според Св Глигориј Богослов и Св Јован Дамаскин човекот се јавува како единство на невидливата и видливата природа, односно како единство на душата и телото. Во светоотечката литература суштината на човечкото суштество не се состои во бесмртноста на душата, туку во бесмртноста на душевната, духовната и телесната човечка природа која претставува единство на личноста. Христијанскиот философ од II-от век, Атинагора Атињанецот за овој проблем го вели следново: “Ако целата човечка природа е составена од бесмртна душа и тело кои при настанувањето се складно споени, и ако Бог не

²⁸ Jean Chrysostome, Huit Catecheses baptismales inedites, De ressur. mortuorum, 6, A.A., de l'Inst. fr. des Et. buz, 1957.

одредил такво настанување и живот и целокупно живеење на самата природа на душата по себе ниту пак одвоено на самата природа на телото, туку на лугето кои од тие две (нешта) се соединети, за да тие две (нешта) од кои лугето се состојат, со што живеат, откако ќе го поминат животот на земјата, ќе дојдат до една заедничка конечна цел...А една крајна цел навистина ќе биде, ако тоа исто живо суштество на кое му припаѓа конечната цел остане исто по својот состав...ако останат истите делови од кои се состои тоа исто живо суштество. Тие пак специјални делови според својот специјален состав ќе бидат исти, ако со смртта раздвоените делови повторно се соединат во составот на тоа живо суштество, а тоа ќе се случи кога умрените и распаднати тела повторно ќе воскреснат..."²⁹ Ова укажува на фактот дека според христијанското предание при второто Христово доаѓање се очекува да воскреснат телата бидејќи бесмрноста на душата го опфаќа и телото, со што во целост ќе се оствари Христовата спасителска, или сотириолошка улога, која е овозможена со Христовото Отелотворување и Воскреснување од мртвите.

Во директна спротивност со грчкото сфаќање на телото како затвор на душата, Светите Оци учат дека

²⁹ Антипагора Атињанин, Владика Атанасије, Филозофија и теологија, Св Симсон Мироточиви, Врњачка Бања, 1994, стр.180-181.

телото е храм на душата. Потврда за ова наоѓаме во раното христијанство кај Свети Макариј Велики, кој ја нагласувал важноста на телото и сметал дека воскреснувањето на душата е можно само низ единството на телото, духот и душата. Според него улогата на воскреснувањето на телото е душата да може однадвор да го покаже она што во својата внатрешност скриено го чувала. Потврда на истото наоѓаме кај Св Апостол Павле: “Или не знаете дека телото ваше е храм на Светиот Дух Кој живее во вас, и ви е даден и од Бога и дека припаѓате само на себеси?” (И Кор. 6:19). Телото според Светите Оци не е створено од никаков демиург, туку од Бога, кој од “земјен прав” му го вдахнува Својот Дух.

Според Платон човекот е составен од тело кое му припаѓа на минливиот свет на материјата и душата која е бесмртна и вечна. Според Светите Оци пак, како што видовме, целото човечко суштество е создадено за бесмртност, па врз основа на ова се наметнуваат и повеќе прашања. Имено, дали човечката душа е само условно бесмртна, па следствено на ова само праведните заслужуваат вечен живот, или пак е нужно бесмртна како што мислеле сите платоничари и неоплатоничари.

Ако е телото храм на душата и ако тоа не е “зло по себе”, како што мислат неоплатоничарите, се поставува

прашањето од каде сите зла во светот и како тие се наоѓаат во човечката душа. Според Св Симеон Нов Богослов душата умира кога ќе се одвои од Светиот Дух, на сличен начин на којшто телото умира кога ќе се одвои од душата. Првиот човек со прекршувањето на Божјата заповед се лишил од Божјата благодат, а со тоа и од бесмртноста. Значи според ова укажување на Св Симеон Нов Богослов, се среќаваме со едно сосема ново определување на смртта и злото. Имено, смртта навлегува во човекот преку душата а не преку телото, па следствено на тоа со кршењето на Божјата заповед, душата и подлегнала на смртноста а по неа и телото. Смеслата на постоењето на телесната смрт би се состоела во тоа секогаш да промислуваме и низ неа секогаш да ја согледуваме онаа пострашната и попогубна смрт, а тоа е смртта на душата.

Светите Оци иако говорат за единството на душата, духот и телото, сепак ја согледуваат и нивната различна природа. Телото е тоа кое најпрво се расипува и истоштува па дури по заминувањето на душата умира. Со душата се случува спротивен процес; таа умира во оној момент кога ќе биде напуштена од божјата благодет, па дури потоа се расипува. “Расипаноста на душата се состои прво во тоа што таа го напушта вистинското расудување и во неа почнуваат да

ртат семиња на трње и зло. Слично на црвите кои се појавуваат во мртвото тело, така и во душата лишена од благодет, се плодат мисловни црви: завист, препреденост, лага, омраза, клевета, гнев, грижа, osveta, гордост, презирање, дрскост, непобожност и останато. Така човекот престанува да биде според образот и подобие то Божјо”.³⁰ Улогата на разумната душа е да ги соединува коските, нервите, кожата и т.н. во едно тело, и од тоа да створи единствена хармонија; на сличен начин духот ги собира сите душевни сили и произведува животворни дејства. Така човекот престанува да биде збир на емоционални и психички феномени, но претставува една целина која складно функционира. Кога ќе замине благодетта на Светиот Дух, сите желби на душата се распаѓаат и секое од душевните својства почнува да функционира независно од целината. Како што во мртвото тело не евозможен животот на душата, така и во мртвата душа не е возможна разборитост без благодетта на Светиот Дух. “Она што е мртвото тело во светскиот поредок, тоа е мртвата душа во Божјиот поредок. И нема за неа место на небото, бидејќи се што е мртво за еден поредок, не може во него да се појави”.³¹

³⁰ Свети Симеон Нови Богослов, Искупујте време, Мали мисионар, за август, Приређивач Владика Николај Велимировић, Скопје, 1935, стр.13.

³¹ Ibid, str.15.

Светите Оци ја одредуваат душата како *невидливо "суштество"* кое поседува различни својства кои поради слободата можат да бидат насочени или кон живот или кон смрт. Таа не е одредена како кај Плотон, во смисла на средишен дел кој би бил помеѓу материјата и духовниот свет, туку е средишен дел во смисла на можност да се избере или Христовата светлост или мракот. "Душата е живо суштество, просто и бестелесно по својата природа, невидливо за духовните очи, свесно и разумно, непреставливо, кое престојува во органското тело и му дарува живот, растеж, сетило и способност за рагање. Душата по природа е слободна, надарена со способност за борење и делување, изменлива, има ум не како нешто различно од неа туку како најчист дел од самата себе. Бидејќи она што е окото во телото, тоа е умот во душата".³²

Св Јован Дамаскин вели дека во споредба со Бога, кој е целосно бестелесен, душата е тело, а во споредба со материјалното тело таа е дух. А со оглед на тоа дека душата не е тело, таа е во состојба да го гледа она што е бестелесно. Затоа Макариј Велики вели дека душата по својата природа е нежно и фино тело и дека врз основа на тоа

³² Δαμσκηνοῦ, Ἰωαννοῦ, Περὶ οὐθωβοζου πιστεωσ, Βιβλιον, (Αθηνραι σα), σελ.59.

таа има свој сопствен лик, но сепак таа има груба природа во споредба со Бога, кој е нематеријален, неодреден и неописив Лик.

Човечката природа според Светите Оци, како што можевме до сега да видиме ја сочинуваат: *телото, душата и духот*. Телото се одредува најчесто како дом, или храм на душата, а душата како храм на духот. Свети Григориј Ниски нагласува дека изразот “дух човечки” се употребува на два начина. Понекогаш терминот дух се употребува наместо душа: “Оче, во Твој раце Го Предавам Својот дух” (Лука 23:46), а понекогаш наместо духовна акција, како во Евангелието според Матеј, каде се вели “духот е бодар, но телото е слабо” (Матеј; 26, 41).

Според зборовите на Св Јован Дамаскин, создавањето на човекот треба да се сфати така што и телото и душата се истовремено создадени, а кога Бог им вдахнал и богоподобен дух токму во тој миг се појавува човекот во сета своја величина, совршен со дух и тело.

Сето ова укажува дека постои разлика меѓу душата и духот иако се тие со иста природа, па според тоа духот и душата не се две одделни суштини, два дела на една целина. Но ако постои разлика таа не е од суштинска природа,

а самата се состои во тоа што духот содржи Божји сетила, совест и копнеж кој освен Бог никој не би можел да го задоволи. Духот е онаа сила која Бог ја вдахнал при стварањето во лицето на човекот. Душата е дел од силата на духот кој ги води работите на земскиот живот. Таа е слична на душата на животните, но повозвишена е од нив поради своето единство со духот.

Самата душа пак поседува свои сопствени моќи кои и се дадени од Бога. Во душата, според Св Антониј Велики, може да се разликуваат пет душевни сетила: ум, разум, фантазија, мислење, чувства и пет телесни сетила: вид, слух, мирис, вкус и сетило за допир. Св Јован Дамаскин упатува на тоа дека осетите произведуваат во душата впечаток кој се нарекува претстава, а дека од претставата се раѓа мислењето. И тоа вистинското мислење које што тој го нарекува ум.

Врз основа на ова може да се увиди дека Светите Оци во човечката душа разликуваат: *свесно-разумска, сетилна и волева сила*, но нагласуваат дека секоја од нив може да биде подеднакво насочена кон духовниот или телесно-душевниот живот. Ова најдобро може да се разбере на волевиот дел на душата, а во таа смисла Св Јован Дамаскин

наведува дека волјата е едно, а предметот на волјата нешто сосема друго.

Св Григориј Палама, нагласувајќи ја троичноста на човечката душа, вака го објаснува проблемот на усмереноста на човечката волја: “Основата за гневливоста, нејзиниот извор всушност е незадоволената желба; а нивната болна состојба ја разорува и расејува умот. Затоа е невозможно да оздрави човечката волја, ако претходно не се излечи желбата и чувството, како што нема оздравување за разумскиот дел на душата, пред овие две да бидат исцелени”³³. Страственоста на душата според Свети Григориј Палама треба да се принесе на Бога како жива жртва бидејќи не ја помрачуваат човечката душа дејствата кои се заеднички за душата и телото, туку ако тие дејства не се насочени кон Бога, т.е. само ако нашиот јазик, мисли и желби не се насочени кон Божјата волја.

Ние во нашите тела, според Палама, ја носиме светлоста на Отецот во личноста на Исус Христос, па врската со телото, душата не ја чини помрачна, туку напротив, светлата душа, и телото го оросува со светлост така што го преобразува.

³³ Свети Григорије Палама, Слово о страстима, Отац Јустин Поповић, Манастир Ђелије код Ваљева, Београд, 1977, стр.27.

На тој начин телото ги отфрла сите недостојни зли желби и не ја влече душата надолу, туку заедно со неа се издигнува кон небесните висини. На тој начин Бог го спасува целокупниот човек и не ги спротиставува духот, душата и телото, туку сите заедно со својата благодет ги приведува кон себе. Значи ако може да се говори за посебни својства на душата и телото па и за нивната врска и меѓусебно влијание, сепак не може кај Византиските Оци да стане збор за некакво по природа зло дејство, но само за тоа дека тие дејства се далени од Бога, а користа или штетата доаѓаат исклучиво од насоченоста во душата.

Светите Оци човекот го одредуваат како Божја творба во чијашто душа е всадена: разумната, повтежна и гневлива сила. Разумната го разликува доброто и злото; повтежната понекогаш ги посакува добрите а понекогаш злите ствари, гневливата посакува да се одмазди за навредата. Доколку неразумноста се замени со познание и со просветеност на разумот, јароста и гневот се претвораат во кроткост, а телесната страст и повтежот во копнеж кон божественото и љубовта, тогаш се постигнува духовно приближување и радување на Бога. Христијанското подвижништво бара секогаш да ја будиме “гневливата сила” на

душата за да стапиме во внатрешна борба и самоосудување; “мисловната сила” - кон строго и непрекинато бдење и духовно созерцување и “повтежната сила” - на љубов кон Бога и добродетелта.

Доколку душата не е светла и насочена кон Бога, според зборовите на Свети Григориј Богослов, телото станува облак кој ја замрачува душата, спречувајќи ја јасно да го види Божјиот зрак. Меѓу нас и Бога стои оваа телесна магла како некогаш облакот меѓу Евреите и Египќаните. Телото може да биде храм на човечката душа, но може да биде и ѕид меѓу човекот и духовниот свет, а тој ѕид го подигнал самиот човечки дух одвојувајќи се од Бога и отпагајќи од Него. Телото не било во рајот преграда за непосредна заедница меѓу Бога и човекот, а огрубеноста и тромоста на телото настануваат како последица на гревот. Во голема мерка гревот кај човекот се јавува како скриено, помалку или повеќе несвесно непријателство кон Бога, како ропско служење на тварта, како ропско потчинување на овој или оној нагон. Но телото, па дури и она ослабнатото, според Свети Јован Златоуст, ја ослабнува моќта на гревот и ја смалува вината на грешникот токму поради непознавањето на внатрешните сили кои го придвижуваат неговото делување.

Во такви случаи, според Св Јован Златоуст благодарение на телото се смалува разединувачката моќ на злото во односите меѓу луѓето, бидејќи заемната нужда и потребите на телесниот живот ги принудуваат луѓето да ја признаат заемната корист и правото. Така и покрај сопственото самољубие секој човек го признава и почитува заедничкото добро, па таквиот сојуз меѓу луѓето може да биде основа за духовниот сојуз. Затоа и се случува кај човек кој паднал под целосно искушение на злото, сепак да сочува остаток од доброто и способност за некористољубива љубов.

Според Свети Јован Дамаскин, човекот преставува еден мал свет кој зазема средишно место меѓу материјалниот и духовниот свет; тој е врска меѓу видливото и невидливото, т.е. духовното и сетилното. Она што го поврзува човекот со бестелесните и умствените сили е неговиот дух кој претставува најчист дел на душата. На овој начин се остварува Божјото пројавување во човекот. Имено, кога човечкиот дух ќе го досегне Бога, се остварува обожување на човекот, а тоа истовремено претставува пројавување на Бога во човекот. Но погрешно е да се смета дека човекот поседува само разумски копнеж, тој секако поседува и еден ирационален копнеж кој е составен дел на неговото битие.

Според Св Јован Дамаскин,³⁴ овој ирационален копнеж е само израз на природниот човечки стремеж за постоење. Човекот кој со падот потонал во небитие, се стреми да се врати кон битието, па оттука и ужасот кој се јавува како симптом на губитокот на постоењето, а овој копнеж добива целосно задоволување во воскресението. Според овој автор Добрината сунтествува со сунтаството Божјо. Да се сунтествува и да се биде добар за Бога е едно исто.

Св Леонтиј Византиски смета дека меѓу душата и телото не постои природна врска, туку дека таа врска би се состоила во заедничката *ипостас* на човекот, додека секој од нив има своја посебна природа и своја различна причина. Телото е видливо и смртно, но душата поради спојувањето со телото не губи од својата невидливост и бесмртност. Таа може да поднесува страдања, но не поради тоа што е во телото, туку поради тоа што на нејзината природа и е својствено да поседува афективни способности. Душата може да стреми кон Бога со љубовта која се огледува во волевиот дел на душата, а може да стреми и со својата разумска моќ, но таа исто така може да ги извалка своите способности, па поради тоа паѓа во

³⁴ Δαμασκίνου, Ιωάννου, Περὶ ὀρθοδόξου πίστεως, Βιβλιον, (Αθήναι σα), σελ.60.

зло и незнаење. Св Леонтиј Византиски душата ја дефинира како бестелесна супстанција, самоподвижна и непропадлива.³⁵

Според Св Максим Исповедник, душата не може да се сфати со умот, туку само по своите ефекти. Нејзината природа е таква што може последователно да ги прима спротивностите, а притоа да не ја изгуби истоветноста со самата себеси.³⁶ Св Максим Исповедник наведува дека душата по својата природа е едноставана и придвижувана од самата себеси, така што во извесни ситуации ни злото не може да ја уништи. Но ако сепак се случи душата да биде во целост слободна од злото, тогаш може од Бога даденото целовито човечко битие да се дезинтегрира во небитие.

Умот според Св Максим Исповедник е рационалниот дел на душата. Најчистиот и најумниот дел од душата е духот, кој претставува вид на безоблична супстанција која му претходи на секое движење. Овој автор често ги спротивставува $\nu\acute{o}\sigma$ и $\phi\acute{u}\sigma\iota\sigma$. Во тие случаи, под душа треба да се подразбира разум и осет, а од друга страна, под $\nu\acute{o}\sigma$ треба да се сфати моментот кога душата допира до Бога и се соединува со Него. Душата и за Св Максим

³⁵ Леонтије, Византиски, *Triginta capita, Doctrina patrum de incarnatione*, Munster, 107, 155-64, PG 86, 1128 IB.

³⁶ *Ibid*, str.155-64, PG 91, 365C

Исповедник е троична “од душевните сили, едната го храни и овозможува раст на телото, втора предизвикува мечтаење и нагони (афекти), а третата е разумна и мисловна. Билките (растенијата) заедничарат само во првата, во втората заедно со првата неразумните животни, а во третата, заедно со првите две- лугето. Првите две сили се трулежни и пропадливи, додека третата се покажува како нетрулежна и бесмртна”.³⁷ Во тој смисол Св Максим Исповедник укажува дека смртта е “успение” и тоа на тој начин што заспиваат душевните способности поврзани со телото, а оние поврзани со духот остануваат будни.

Во анализата на односот на телото, душата и духот, треба да се забележи дека Византиските Оци ја одредуваат Црквата како Христово “тело” обликувано во духот. Под дух во овој случај се подразбира Светиот Дух, кој се одредува како “сила” или “двигател на животот”. Тајната на човечката полнота и единство е пресликана слика на единството на Отецот, Синот и Светиот Дух. Повеќе пати кај Светите Оци се нагласува дека човекот постои само како единство на телото и душата, а дека ова единство го овозможува Светиот Дух кој ги прочистува и интегрира сите

³⁷ Свети Максим Исповедник, 400 глава о љубави, Епископ Рашко-призремски др Артемије, Призрен, 1992, стр.106.

човечки душевни и телесни моќи во складна целина. Единствено вака човекот може да се согледа себеси и своите ближни и единствено вака облагороден од Светиот Дух може во својата душа да го пронајде Бога.

Во прилог на ова кај Св Иринеј Лионски наоѓаме едно поголемо истакнување на полнотата на човечкото битие кое всушност претставува претставува склад на телото, душата и духот. Душата и духот, наведува истиот автор, можат да бидат делови на човекот, меѓутоа не и целиот човек. Совршениот човек според него е соединување на душата која добила Дух од Оца, со телото кое е створено според ликот Божји. Во прилог на ова тој ги наведува зборовите на Апостол Павле “Мудрост, пак проповедаме меѓу совршените”(1 Кор. 2, 6.), каде што под совршени се подразбираат оние кои примиле Дух Божји во себе. Затоа Св Иринеј Лионски, потпирајќи се на Апостоловите зборови, истакнува дека “духовни луге” не се нарекуваат оние кои станале едно, односно дух, значи не поради понижување и отстранување на телото, туку оние кои учествуваат во Духот Божји.

Св Иринеј Лионски го истакнува она што е заедничко за сите Оци во поглед на односот на духот, телото и душата, а тоа е дека човекот кој е создаден според ликот

Божји, настанува тогаш кога на неговиот дух, душа и тело се излива Светиот Дух. Дури тогаш човекот станува духовен и совршен. “Ако во душата не би имало дух таквиот човек е навистина душевен, но бидејќи останува телесен, тој ќе биде несовршен: тој го има ликот Божји при стварањето, но не добива сличност (подобие) преку Духот и останува несовршен. На тој начин ако некој го одземе ликот и го отфрла делото (Божјо), тука веќе не се работи за човек, туку творба човечка...или за нешто друго освен за човек. Затоа Апостолот толкувајќи се себеси, го објаснил спасениот човек како совршен и духовен, говорејќи во првото Послание до Солуѓаните вака: А сам Бог на мирот да ве освети на полно во се, и целиот ваш дух и душата и телото да се запазат без порок при доаѓањето на нашиот Господ Исус Христос! (1. Сол. 5, 22-23). Каква причина имал тој да моли за овие три; т. е. за душата, духот и телото да бидат целосно зачувани за доаѓањето на Господ, ако не знаел за обновувањето и соединувањето на овие три и за едно исто спасение? Затоа совршени ги нарекува оние кои на Господа му ги покажуваат овие три без порок. Значи совршени се оние кои и Духот Божји го сочувале во себе и душите и телото ги сочувале непорочни, чувајќи ја верата

Божја т.е. во Бога, и кои се праведни во однос на ближните.”³⁸

Се чини дека сето ова е причина, според Светите Оци телото да се нарекува храм Божји, како што е кажано: “Не знаете ли вие дека сте храм Божји и Духот Божји живее во вас? Ако некој го разори Божјиот Храм, него Бог ќе го разори; зашто Божјиот Храм е свет, а тоа сте вие.”(1. Кор. 3, 16_17) И зборовите на Исус Христос говорат во тој контекст. “Урнете го овој Храм и за три дена ќе го подигнам. А Он говореше за храмот на своето тело”. (Јн. 2. 19, 21) И не само што Христовото тело го нарекуваат храм, туку и телата на сите луѓе, според Светите Оци кои се потпираат на Евангелието, ги сметаат за храм на Христос. “Не знаете ли дека телата ваши се органи Христови? Тогаш, ќе можам ли значи да ги земам органите Христови и од нив да направам органи на блудница?”³⁹

Човечкото тело кое престојува во светост и чистота е храм Божји во кој живее Духот на Отецот, а сите заедно преставуваат Христови органи. “Спознав Господе, дека и јас сум земја во која Ти гориш и говориш. Спознав Владико мој, дека сум јас странец во самиот себеси, а Ти домаќин и господар.

³⁸ Свети Иринеј Лионски, Бог даје спасење целом човску, Господ није створио смрт, Православана мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.48.

³⁹ Ibid, str.43.

И тоа сознание ме доведе до ужас кој ми ја замрзна сржта во коските. Си реков себеси: па ти не си ја валкал својата куќа туку туѓа? - И не си навлекол срам на себе, туку на друг? И не си се навредувал себеси, туку домаќинот во чијшто стан си гостин? И не си фрлал кал на својата свека, туку на некое сонце во тебе?"⁴⁰ Затоа Светите Оци идејата за човечкото тело кое, како Храм Божји, не учествува во спасението, ја отфрлаат како богохулење. "Телото, пак, не е за блудство, но за Господа, и Господ - за телото. А Бог и Господа Го воскресна, и нас ќе не воскресне со силата Своја" (1. Кор. 6. 13). Свети Јустин Философ истакнува дека само проповедниците на лажно учење тврдат дека нема воскреснување на телото односно дека е недостојно воскреснувањето на плотта. "Треба да се зборува против оние кои ја унижуваат плотта и говорат дека е таа недостојна за воскреснување и небесно живеење, најпрво од причина што нејзиното потекло е од земја, и уште поради тоа што плотта е полна со секакви гревови, па ја принудува и душата да греши заедно со неа. Би се рекло дека таквите луѓе не го познаваат целокупното Божјо дело, не го знаат ни првобитното потекло и стварање на човекот, ниту поради што е створено се она што постои во светот. Зар Логосот не вели: "Да создадеме човек

⁴⁰ Епископ Николај, Молитва на језеру, Молитва LXXXI, Св Симеон Мироточиви, Ваљско, 1996, стр.54.

според Нашиот образ и подобие како што сме Ние” (1. Мојс. 1, 26). За каков човек тој зборува? Очигледно за плотскиот. Бидејќи Логосот говори: “А го создаде Господ Бог човекот од прав земен...”(1. Мојс. 2, 7). Јасно е дека човекот, кој е создаден според образот Божји, бил плотски. Но зарем не е апсурдно за плотта, која е од Бога создадена според неговиот лик, да се зборува како да е таа лишена од слава и ништожна?”⁴¹

Свети Јустин Философ го порекнува тврдењето дека плотта може да биде причина за грев, но смета дека причината за гревот се наоѓа во самата душа, бидејќи кога ќе се раскине врската меѓу телото и душата, тие самите по себе не можат ништо да прават. Ниту телото, значи ниту душата самата по себе не може да се нарече човек, туку човек може да се нарече она суштество кое претставува целина на едното и другото.

Во таа смисла Бог ја повикал целокупноста на човекот на спасение, а не еден негов дел. “Душата се наоѓа во телото, бидејќи бездушното тело не живее, и кога душата од него ќе се оддалечи таа не постои. Бидејќи телото е престојувалиште на душата, а душата е престојувалиште на духот. Овие три ќе се

⁴¹ Св Јустин Философ, Фрагмент о Васкрсењу, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.39.

зачуваат кај оние кои имаат искрена надеж и цврста вера во Бога... А сега Он е дојден да благовести нова и нечуена надеж. Вистински ново и нечуено дело е тоа што Бог не ветува дека ќе ја сочува непропадливоста на непропадливото, но дека на пропадливото ќе му дарува непропадливост.⁴²

Учењето на Светите Оци на Византија упатува на тоа дека духот, душата и телото се составни делови на човечкото суштество, односно, тоа што човекот го прави човек, е токму таа нераскинлива врска на овие делови. Човекот е затворен универзум. Таков го прават и неговото чувство за самочувствување и самопознание. Но што се во суштина самочувствувањето и самопознанието? Нивната тајна е скриена во Богот Логос, а единствено Богочовекот Христос ја открил не само тајната на Бога, туку и тајната на човекот. Тајната на човечкото суштество се согледува во нераскинливата врска на духот, душата и телото, кои како такви се створени од Бога, но човечкиот дух се јавува како извор на целокупното самопознание и познанието на човекот. Човекот само со лично осветување и проодуховување навлегува во тајната на Духот. Присоединувајќи го светиот живот кон Светиот Дух, човекот според мерката на своето осветување

⁴² Ibid, satr.42.

добива и знаење за она што е во Бога и за она што е во човекот. На ова упатуваат и зборовите од Евангелието. “Но ние не го примивме духот од овој свет, туку Духот Кој иде од Бога, за да го знаеме она, што ни е дарувано од Бога”(1. Кор. 2, 12). Светите Оци сметаат дека Светиот Дух му дава сила на нашиот дух да може да го спознае она што ни е дарувано од Бога. Така Божјото, според Светите Оци, може да се спознае само со она што е Божјо. Доколку човекот во себе има повеќе Дух Божји, дотолку повеќе го знае Бога и она што е Божјо. Токму поради тоа во терминологијата на Светите Оци го наоѓаме покрај духот кој е составен дел на човечкото суштество и Светиот Дух, кој од Бога се излива на човекот. Човечкиот дух е извор на човечкото знаење, но тој станува извор и на богопознание тогаш кога ќе се уподоби и стекне со благодат на Светиот Дух.

Светите Оци сметаат дека со Богочовекот, а оттука и со богочовечкото знаење, човекот почнува да ја разбира тајната на своето битие: својата душа, своето тело, својот дух. Св Апостол Павле вели: “Се што знам, знам преку Христос кој е во мене, во мојата душа, во мојот разум, во моето срце” (Ср. Гал. 2, 20). Само преку Христос и со Христос целото човечко познание, а преку него и целото човечко

суштество станува бесмртно. Како Богочовек, Христос го вовел човекот во целокупниот Божји живот и во целокупната Божја бесмртност. Човекот е створен со богочовечка можност, а тие се согледуваат во боголикоста на човечкото суштество. Фактот дека душата е создадена боголика не зборува само за нејзиниот троичен карактер, туку укажува дека таа може да живее единствено во сферата на Троичното Божество. Како што може да се види, според учењето на Светите Оци, и врз основа на Троичното Божество и човекот е троичен во своето битие, но и неговата душа е троична во своите моќи. Сите делови на душата претставуваат една органска целина која ја одржува боголиката суштина на душата. А душата пак, заедно со телото и духот претставува целина на човечкото суштество. Она суштество кое е од Бога создадено за вечен живот и кое што Бог го создал според својот лик и подобие.

2. Бог во човечката душа

Како што можеше да се види во претходното поглавје, според учењето на Светите Оци на Византија, Бог е троичен во лицето, а *душата е троична* во своите моќи кои се однесуваат на умствениот, волевиот и нагонскиот дел. Иако овие три способности се различни, тие сепак сочинуваат една душа. Душата потекнува од Бога, налик е на Бога, не е сложена, не е материјална, и тешко се опишува. Душата е *невидлива* како и Бог за што зборува и Свети Јован Богослов “Бога никој никогаш не го видел” (Јован 1, 18). Според Светите Оци, во длабочината на човечкото битие душата е соединета со Божјиот Дух, а по многу особини таа е *слична во својата природа со Бога*.

Според учењето на Св Јован Дамаскин, нашата душа има способност за расудување, особина која ја прави слична на Бога од кого и потекнува моќта за расудување. Човечката душа на некој начин претставува микросвет, распространета е во целото тело, исто како што и Бог се наоѓа на секое место, со се управува и се придвижува. Бог има

потполна волја во се, па и на нашата душа и подарил потполна волја над себе, така што е таа слободна. Нигде нема таква блискост, каква што постои помеѓу душата и Бога, па иако Бог го створил целиот свет, сепак најголема блискост се чувствува меѓу човекот и Бога. Св Макариј Велики вели дека Господ во човечката душа и тело собира и сместува небесни и духовни богатства, како што човекот во својот земски дом грижливо собира земски богатства. Бог во човечката душа ги всадил добродетелите на духот, разборитоста, знаењето, мудроста, верата и љубовта, за да се оствари заедницата со Него и за да се остварат зборови: “А кој се соединува со Господа еден е дух со Него” (И Кор. 6/17). Бог ја створил душата без пороци, по ликот на дух, но таа може во себе да всади пороци, како што каколот расте во житото. Секоја душа која вистински го љуби Господа живее во заедница со Него и не им попушта на искушенијата. Оние кои не чувствуваат жед за Бога, и кои не го чувствуваат Бог близок во својата душа, нема да се удостојат со вечна слава, за што сведочи Христос “Блажени се гладните и жедните за правда оти тие ќе се наситат” (Мат. 5/6).

Според Св Григориј Ниски човечката душа поради својата богоподобност е способна за копнеж кон Бога,

за да Го бара и да биде во врска со Него. Човечката душа има во себе нешто божествено и затоа таа се стреми да се издигне кон Бога, и може воопшто да го спознава. Според Св Григориј Ниски патот кон богопознание поага од самопознанието. Кој сака да го спознае Бога треба да се одвои од сетилниот свет, и да го насочи својот дух во самиот себеси, во своето сопствено битие и таму ќе го најде образот Божји. Преку својот Дух човекот може да се издигне од Божјиот образ во себе до самиот Божествен Првообраз, во неговата блескава чистота и убавина. Според својата суштина човечкиот дух секогаш стреми кон Бога - кон полнотата на добрината и совршената убавина за да го надополни својот недостаток.

И првиот и последниот човек подеднакво го носат во себе ликот Божји, а тој *лик (икона)* најдобро се огледува во неговата душа. Бестелесноста на Бога е во врска со бестелесноста на душата. Кај сите луѓе не се јавува подеднакво *подобие (сличноста)*; подеднакво е само во потенцијал но не и во реализација. Кај оние кои им подлегнуваат на гревовите овој Божји лик е помрачен, додека таа сличност повеќе опстанува кај оние кои се трудат да му угодат на Бога со добри дела. Доколку некој се труди повеќе да му угоди на Господа дотолку неговиот лик е посветол, што

значи дека не само неговата душа туку и неговото човечко тело зема учество во богосличноста. Ако некој сака, според Св Григориј Ниски, да проучи како е човекот створен според ликот Божји, треба внимателно да го испита составот на својата разумна душа т.е. подеднакво и подробно да ги испита сите нејзини делови. Св Григориј Ниски смета дека е потребно да се испита на кој начин таа е една, а сепак се согледува во троичноста, па така се доаѓа до нејзината голема сличност со троичниот Бог. Човечкото усовршување и човечката душа според него се бескрајни, а бескрајот на човечката душа е уште еден доказ дека во неа почива бескрајниот Бог. Бескрајот на душата се осветлува кога душата ќе се соедини со Бога, а кога ќе се случи ова и кога нејзиниот разум ќе престојува во благодетта Божја, тогаш душата и Господ стануваат еден дух и еден ум. Во човечката душа Господ ги всадил сите оние највисоки способности кои што се во самиот Господ, па иако е Господ најголем Ум, тој на човекот му дал способност за умствено расудување, како и волева способност. Во длабочината на човечката душа всадена е мислата на Премудриот Творец, така што и луѓе со мали знаења можат да ја пробудат во себе мислата за Бог како најсовршено Битие. А тоа приближување се одвива со умот,

срцето и волјата. Бог му дал на човекот внатрешен законодавец според кој го управува своето морално сетило кое се согледува според совеста. Божјиот лик се открива и во човечката волја, а се манифестира преку слободата. Бог се открива и во човечкото срце - преку љубовта. "Срцето е господар и цар на целиот телесен организам, а кога благодетта ќе го заземе подрачјето на срцето, тоа владее со сите негови делови и сите негови мисли, бидејќи во срцето престојува умот и сите мисли на душата и нејзиното исчекување на идните добра".⁴³ Дури и ако таа љубов не е од највозвишен карактер и насочена кон Бога, сепак и најмалото чувство на љубов и жртва кон ближниот е доказ за постоењето на Бога во човечката душа. Макар колку човекот барал задоволство во некакви други извори, Бог е единствениот праизвор од кој душата може да се напојува и прочистува. Св Василиј Велики во таа смисла се запрашува "Како се остварува чистота и просветленоста на душата? Бидејќи Божјото делување во чистата и од страсти непотемнета човечка душа се покажува како во огледало. Светиот Дух престојува во сите, но своето лице го открива на оние кај кој душата не е помрачена од гревовни нечистотии"⁴⁴.

⁴³ Преподобни Макариј Велики, Хом.20, 589АВ

⁴⁴ Творенија Василија Великаго, Паломник, Москва, 1993, стр.7.

Според Св Максим Исповедник, Бог го создал човекот по образ и подобие. По “образ” значи дека човекот е сличен на Бога според умот, слободната воља и можноста за бесмртен живот. По “подобие” значи дека човекот и по моралниот живот претставува одредена слика Божја. Дека човекот е одредена слика Божја сведочат и зборовите на Св Јован Дамаскин, кој смета дека “Бог го создал човекот незлобив, исправен, добродетелен, радосен, безгрижен, украсен со секакви добродетели и украсен со секое добро, како некаков друг свет. мал (свет) во големиот (свет), поклоник на Бога, очевидец на видливата творба и посветеник во умствените тајни. Цар на се она што е на земјата, кој е под власта на Вишниот, земското и небесното, привременото и бесмртното, видливото и умственото...со духот за благодет, со телото за вознесение...со жива душа која е по икономијата овде, односно во овој живот и која преминува “некаде”, односно во идниот век...”⁴⁵

Според Св Симеон Нов Богослов, Бог е *светлост* во човечката душа. “Бог е светлост и на оние кои се соединиле со него им дава од сопствениот величествен сјај во склад со нивната чистота. И тогаш скоро згаснатата светилка

⁴⁵ Δαμασκηνου Ιωαννου, Περι ορθοδοξου πινεως, Βιβλιον, (Αθμναι σα) οελ.62.

на душата - умот, спознава дека божествениот оган кој го обзел, повторно се запалил. Какво чудо - човекот станува едно со Бога, духовно и телесно, иако душата не се одвојува од умот, ниту пак телото од душата, но со ова единство човекот во својата суштина станува триипостасен по благодетта”.⁴⁶ Лугето, според Св Симеон, се синови на Севишниот по сличноста со него, па затоа евангелската порака “Бидете во Мене и Јас ќе бидам во вас” (Јн. 15, 4), ја толкува така што нагласува дека таа Божја светлост мора да се одржува во човечката душа. А таа светлост најдобро се одржува со љубов. “Јас сум во нив и тие се во Мене. за да бидат во се едно, и да узнае светот дека Ти си ме пратил, и нив си ги возљубил, како Мене што Ме возљуби” (Јн. 17, 23), се Христовите зборови на коишто Св Симеон се повикува поткрепувајќи го својот став. Затоа е сосема јасно како што останува Отецот во Синот (Јн. 14, 10) и Синот во крилото на Отецот (Јн. 1, 18) по природа, така и преобразените од Божествениот Дух, кои станале браќа на Христа, на Богот наш со милоста Негова, и синовите Божји и боговите по поставеност, остануваат по благодетта во Бога и Бог во нив.”⁴⁷

⁴⁶ Symeon le Noveon Theologien, Cathéchèses, Le édition du Ceuf, 1957, pouka 15.

⁴⁷ Ibid, pouka 15/3

Св Григориј Богослов говори за можноста за *богопознание* по пат на *самопознание* токму од причина што постои сличност меѓу душата и Бога. Боголикиот човечки ум преку самоочистување и самопознание му се враќа на Бога како на свој оригинал “Кога ова боголико и божествено, велам за нашиот човечки ум и логос (разум), ќе се присоедини кон она што е на себе својствено (ὡς οὐκ ἑἶω) и сликата ќе се воздигне кон Архетип, кон кој сега тежнее, а тоа е она многу пати филозофираното: дека некогаш ќе спознаеме онолку колку што сме спознаени”⁴⁸.

И макар што овде се зборува за самопознание и за враќање на умот кон Бога како кон нешто што е на себе (си) својствено, сепак овој принцип, не е така самостоен и самодоволен како во античката философија, па се поставува во еден поширок, христолошки контекст. Толкувајќи ја мислата на Св Апостол Павле дека најпрво Бог “нас не спознава, а потоа ние го спознаваме Бога” (1. Кор. 13/12; Гал. 4/9) Св Григориј Богослов го претпоставува Христовото доаѓање во светот и неговото отелотворување, како услов за човечкото вистинско богопознание. Византиските Оци поаѓаат од фактот дека дури со отелотворувањето Христос станал “сличен” на

⁴⁸ Григориј Богослов, Теолошко слово, PG 36, 48.

лугето, од една страна, а од друга страна дури со човечкиот добродетелен живот се остварува уподобеност (сличност) и соединување со Христос. Во таа смисла Св Макариј Велики нагласува дека “бескрајниот и непојмив Бог се стеснил во својата доброта и се облекол во наше тело, и ја напуштил својата непристапна слава. Во своето милосрдие и човекољубие тој се преобразил, се отелотворил, се помешал со светите, побожните и верните, и станал според Св Апостол Павле “еден дух” со нив (1. Кор. 6/17) така да се каже, душа со душа и личност со личност; така што душата би можела да живее во вечна младост, а да доживее бесмртен живот и да учествува во непропадливата слава”⁴⁹.

Сличноста на душата со Бога или подобро кажано присуството на Бога во човечката душа е оној никулец кој со растењето и животот во Бога станува важен услов за стекнување на бесмртен живот. Според философијата на Светите Оци оваа сличност и присутност на Бога станува уште повидлива со крштевањето. Имено крштевањето претставува очистување на телото и духот на тој начин што Светиот Дух се вселува во човекот, и гревот кој дотогаш ја одвојувал душата од Бога исчезнува “Благодатта ја крие својата присутност во

⁴⁹ Преподобни Макариј велики, Hom. IV 10, PG 34, 4800 BC.

оној кој е крстен чекајќи душата да ја посака. Ако пак целиот човек се сврти кон Бога, тогаш во неискажливо доживување благодатта (се) открива дека е присутна во срцето⁵⁰. Според Св Дијадох Фотички, ние сме Божја слика која најдобро се согледува со разумното движење на човечката душа, додека телото претставува нејзино престојувалиште. Оваа богосличност се осквернува со Адамовиот грев, низ кој и телото и душата стануваат трулежни. Но затоа со отелотворувањето на Бог во ликот на Исус Христос, којшто со благодатта на крштевањето не чисти нас од гревот, душата повторно (ја) добива првобитната чистота и прозрачност.

Но, човечката душа не е секогаш така чиста и прозрачна, па дури и после крштевањето може да биде извалкана со гревот, а на самата неа, макар колку да е створена по Божјиот образ, може да и стане сокриен и тут оној најсветол дел во неа. “Душата како школка запишана во колевката на океанските длабочини на својот Господ, иако во Него живее, и во него дише, сепак Тој е недоловлив за неа. Несогледив, тајна скриена. И таа самата во тајна е обвинена, бидејќи е во Оној кој и Самиот е тајна. И кој може да ја спознае тајната на Океанот и школката, кој да ги разбере, кој да го

⁵⁰ Дијадох Фотички, Поглавље о духовном усавршавању, 78. изд. E des Placel, Sources Shrefiennes, 5 Edition du Cerf, 1966, str.136.

прислушне шепотот нивен. И самата душа сакајќи да излезе пред Лицето на Својот Господ, да се забисери и засјае, немоќна останува, во треви заплеткана, и во песок заглибена, нејзе и треба посредник, потребен е трет, потребен е рибар кој ќе ја изнесе школката на бела виделина и ќе ја изведе пред лицето на Небото.”⁵¹

Сите Црквени Оци од Истокот се согласуваат дека човечката душа е слична на Бога и дека оваа сличност потекнува од самиот чин на создавањето на човекот според Божјиот образ и подобие. Оваа сличност не треба да биде толкувана како појмовна или психолошка сличност по аналогија, но повеќе како некој вид на договор меѓу човечкото и Божјото битие. Станува збор всушност, за сличност меѓу две личности кои “слободно” пристапуваат кон тој сојуз. Свети Григориј Ниски се обидува во човекот да го пронајде она што соодветствува на Божјиот Образ, односно, оној дел од човечкото суштество кој е најсличен на Бога. Па затоа некаде Божјиот образ се одредува како волев, а некаде како разумски дел на душата, но секаде се наведува дека станува збор за бесмртна особина на душата. Иако различно се одредува, сепак е извесно е тоа што таа сличност најмногу се

⁵¹ Архимандрит Пајсије, Предговорот во Св Теофан Затворник, Старчество или живот под духовним руководством”, Манастир Св Пангелсјмон, Врање, 1996, стр.10.

расветлува тогаш кога Божјата благодат ќе ја осветли душата и кога во неа ќе се всели Светиот Дух. Дури помешана со Небесниот Дух, смета Св Григориј Назијазин, душата станува полесна и “покрилеста”. Значи, присуството на Божјата сила во неа прави таа да стане дел од Божеството. Толкувајќи ја проблематиката на Божјиот Образ во човекот, В. Лоски наведува дека образот е “печат Божји втиснат во човечката душа”,⁵² односно тоа е таков печат кој ја става душата во личен однос со Бога. Овој однос се исполнува и реализира преку волјата.

Човечката душа е дух створен од Бога и таа не може да најде ни утеха, ни задоволство, ниту пак свој мир и своја радост во ништо друго освен во Бога кој ја создал по својот образ и подобие. Кога човечката душа еднаш ќе се одвои од Бога, таа умира од глад, затоа што со оглед на тоа што таа има духовна природа, па се храни единствено со духовна храна.

Кога Византиските Оци говорат за сличноста на Бога со човечката душа, користат изрази кои служат за изразување на основниот наук во нивната философија според кој човекот не бил создаден совршен како Бог, а од

⁵² В. Лоски, Мистична теологија на Црквата од Исток, Табернакул, Скопје, 1991, стр.143.

Створителот бил надарен со се она што му било потребно за соединување со Творецот. Според Св Иринеј Лионски, човекот е створен како дете кое излегло од состојба на неизвалканост и кое е предодредено и ополномоштено да израсне до состојба на зрелост. Црквените Оци го истакнувале разумскиот дел од душата, бидејќи верувале дека е можно со молитвена употреба на разумот да се спознае Творецот и да се присоедини со Него. Со ова настојувале да укажат на онаа разумска способност која луѓето ги поставува над другите суштества.

Мнозина Црквени Оци Божјиот образ го доведуваат во врска со првобитната човечка состојба на безгрешност и неосквернатост, како и со способноста на човекот да достигне морално савршенство. Ова се способности кои на луѓето им се дадени потенцијално, а од нив се бара да ја имитираат Божјата светост. Затоа Св Василиј ја разликува Божјата "слика" од Божјиот "лик" во човечката душа. Зборот "слика" се однесува на она што е вродено, односно дадено во потенцијалот на човечката душа, а зборот "лик" се однесува на онаа димензија на душата која копнее да стане налик на Бога. Ова укажува на човечката можност да се издигне над човечките нагони и своите духовни моќи да ги насочи кон стварноста која е различна од природната.

Значи, Светите Оци укажуваат дека Бог, како творец на човекот, втиснал свој печат не само во неговата душа, туку и во човечкото битие. Тој “печат” се одредува само као сличност, слика, но не и како присутност и лик на Бога во човечката душа, т.е. по слика Бог е присутен во секоја душа, меѓутоа не и по лик. Сликата за да стане лик, нужно е потребна и внатрешна смиреност и внатрешна усредсреденост во “движењето на душата”. Оваа усредсреденост најдобро се постигнува со тишина и контемплација, која по учењето на Светите Оци се определува како созерцание. “Во философијата на Светите Оци зборот созерцание има онтолошко-етичка и гносеолошка смисла. Тој збор значи молитвено благодатно концентрирање на душата на надумните тајни со кои изобилува не само Троицното Божество, туку и самата човечка личност, како и суштината на богостворената твар. Во созерцанието личноста на подвижникот на верата живее над сетилата, над просторот и времето и чувствува жива блиска врска со горниот свет и хранејќи се со Откровението во кое се наоѓа, : она што окото не го виде и увото не го чу и во срцето на човекот не најде (И Кор. 2/8). Описно овој збор можел да се преведе како духовно гледање, посматрање, задлабочување”⁵³. Целта на

⁵³ Отац Ј. Поповиќ, Пут богопознања, Манастир Ћелије, Ваљево, Београд, 1987, стр.129.

тишината е да овозможи присоединување, или како тоа често се истакнува, синергија со Бога. Тишината отвара можност за поистоветување на човекот со неговиот вистински и изворен идентитет - со Божјата слика. Затоа Св Василиј истакнува дека усредсреденото посматрање е всушност себепосматрање, или посматрање на еден микрокосмос во кој јасно се оцртува големата мудрост на Творецот. А Св Исак Сириин советува: “Влезе радосно во онаа ризница која лежи во тебе, и така ќе ја видиш небесната ризница; бидејќи овие две се едно. И само еден е влезот во обете. Лествицата што води кон царството е сокриена во тебе, и ќе ја најдеш во твојата душа. Зануркај во себе и во својата душа, и ќе најдеш скали по кои ќе се искачиш”⁵⁴.

На овој начин човекот ја негува внатрешната вера и се *движи кон својот прав лик*. Но, како што би нагласиле Светите Оци, постојат само два пата: еден, кој води нагоре кон Бога и животот и вториот кој води надолу кон гаволот и смртта. Не постои среден, неутрален, ничиј пат. Самата неутралност подразбира дека душата не е на Божјиот пат; ако човекот не ја искористи неговата богомдадена слобода, ќе биде избран и без неговото знаење. Но сепак овде

⁵⁴ Свети Исак Сириин, *Shariton* 164, у Мистика Истока и Запада, Д. Пајин, Дечје Новине, Горњи Милановац, 1989, стр.122.

мора да се нагласи дека сфаќањето на поимот слобода се разликува од световното, каде што најчесто под овој поим се подразбира можност за делување според своја волја. За разлика од ова вообичаено сфаќање, слободата според учењето на Светите Оци, односно, слободата во духовна смисла значи делување во склад со Божјата волја. Таа, на овој начин сфатена, не се остварува со надворешни норми, но со многу воздржувања и подвизи, со што е потенцирана компонентата на внатрешниот пат. На првостворениот човек токму отстапувањето од Божјата волја му ја одзело првобитно дадената слобода, која е архетипски пример за непослушност кон Бога, па она што може таа слобода да му ја врати е послушанието до ниво на одрекување од себе. И дури откако човекот ќе се одрекне од “себе” и својата волја, може да отстапи место на Божјата волја. Но доколку не и отстапи место на Божјата волја, неговата душа може да се помрачи и падне од висините кои и се од Бога дадени. И така може лесно да го изгуби својот сјај и да престане да личи на својот Творец, па на тој начин од *духовен живот* ќе прејде во *духовна смрт*.

Во таа смисла Св Симеон Нов Богослов вели вака: “На секоја богобојазлива душа и престојат два големи подвига: првиот е да се задобие со благодет на Светиот Дух;

бидејќи никој нема можност дури ни да зачекори на патот на спасението, а камоли да оди по него доколку не стекне однапред таинствена благодат на Светиот Дух; и вториот, оној потешкиот, се состои во тоа благодатта која била стекната со многу труд да не се изгуби. Ова губење на Божјата благодат може да се случи од следнава причина; бидејќи Божјата благодат подолго време престојувала во човечката душа, одејќи со неа на патот кон спасението, после извесно време се подига на неа силна и тешка борба..⁵⁵ Човечката душа е боиште на тешка духовна борба, од причина што на патот низ историјата, на неа, се напластиле гревови врз суштината на човечката личност. Но под сите тие слоеви на гревови се наоѓа оригиналот на човечката душа која е створена според Божјиот лик, онаков каков што бил кај Адам пред падот. На тој начин Логосот престојува во Адам, го оспособува за познание и му дава свој печат и карактер. Адамовото познание на тој начин не се ограничува само на човекот, туку границите и мерилата на Адамовото познание се наоѓат во Божествениот Логос.

Светите Оци сметаат дека човекот пред Адамовиот пад е створен според Божјиот образ, и врз основа на

⁵⁵ Свети Симеон Нови Богослов, Беседа четврта, Господ није створил смрт, Православна мисионарска школа при храму Светеог Александра Невског, 1988, стр.95.

што Божествениот елемент претставува иманентна содржина на неговата личност. И по подобие, врз основа на што е дадена бескрајна можност за бескрајно богоуподобување на човекот. Најголема боголикост поседува човечката душа, но Св Макариј Египетски смета дека боголикоста на душата никако не значи истоветност на нејзината суштина со Бога. Душата сама не е Бог, туку и е целта богоуподобување. Душата според Св Макариј е створена да живее во атмосфера на Троичното Божество, а во тоа и помага Светиот Дух. “Создадена од Бога, според ликот Божји, душата не е своја туку е Божја. Таа не живее за себе и со себе, туку за Бога и со Бога. Целиот свој живот таа го црпи “не од својата сопствена природа, туку од самото Божество, од Духот Негов, од светлоста негова. Таа добива од Бога храна и напиток духовен, и облека небесна... животот на душата не е ништо друго освен таинствена и неискажлива заедница со Небесниот Цар. Метафизичката и неминлива вредност на душата е во нејзината троична боголикост, со која таа задира во надангелски височини, и се воздигнува во надсмртност и бесмртност. Во тоа е неминливата и објективна вредност и на самото познание. Тоа е вистинито, непогрешно и здраво, доколку никнува од боголиката суштина на душата, доколку со неа живее, и доколку со неа раководи. Па и не само

можност, туку и самата стварност на човечкото самопознание се наоѓа со својот центар во боголикоста на душата. Најкраток и најсигурен пат кон вистинското богопознание води низ вистинското самопознание. Св Макариј тоа одлучно го тврди велејќи: Кој може да го спознае достоинството на својата душа, тој може да ја спознае силата и тајната на Божеството”.⁵⁶

Секоја поединачна моќ на душата е создадена со цел душата што повеќе да се уподоби на Бога. Така, умот претставува “*око на душата*”. Со него душата продира во тајните на Божеството и во тајните на богосоздадената твар. Боголокоста на умот овозможува одржување на човечката душа во единство. Волјата е онаа моќ на душата според која сличноста на Бога и човекот се согледува во слободата на изборот. Без оглед на тоа што во секој дел се согледува Бог, сепак таа само како целина претставува носител на потполна боголикост и како таква таа е присутна во сите делови на човечката личност. Со оглед на сличноста на човечката душа со Бог, Св Исак Сириј го применува принципот - слично се познава со слично. На овој начин човекот после многу подвизи го пронаоѓа во себе боголикиот центар на своето битие,

⁵⁶ Отац Ј. Поповиќ, Пут богопознања, Манастир Ѓелије код Ваљева, Београд, 1998, стр.13.

совладувајќи го времето и гледајќи се себеси во вечноста. Во основата на овој принцип се наоѓа ставот дека вистинското самопознание е всушност вистинско богопознание. Најкраткиот пат меѓу себе и Бога човекот го носи во природата на својата душа. Св Исак Сириин вели дека оној кој се удостоил да се види себеси во право светло е подобар од оној кој се удостоил да види Ангел. Но, за да се постигне ова човек мора најнапред да го облагороди срцето како центар на својата душа. Оној кој сака да го види Господ во себе, тој мора со непрекинатото богомислие да го исчисти своето срце, па така, при светлоста на својот разум секогаш ќе го гледа Господа. А светлоста која блеска во него е светлост на Света Троица, па на овој начин може да се зборува и за царството Божјо во човекот. Дури во светлоста на Светиот Дух човекот може да ја спознае природата на својата душа. Според Св Исак Сириин постојат три состојби на душата: природна, противприродна и надприродна. Природната состојба на душата се однесува на познанието на Божја твар, додека противприродната состојба е движење на душата во страсти, бидејќи страстите не и припаѓаат на природата на душата. Добродетелта е природна состојба на душата, а страста неприродна. Надприродната состојба на душата е созерцание на

надсуштинското Божество. Во човечката душа се одликува сета Света Убавина кога умот и срцето се хранат со добродетелите.

Светите Оци истакнуваат дека душата себе се созерцува со добродетели и вера. Верата често се одредува како *“око на душата”*, а добродетелта ја вознесува душата по лестницата на самоусовршувањето. На овој начин Бог му го открива на човекот неговото возвишено потекло и му овозможува да ја спознае бесмртноста на својата душа. Значи, човекот според Светите Оци е боголик, боговдахновен и податлив за Божјото откровение. “Бог претставува и делува во човекот... Оној Кого во себе не може да го содржи ни севкупниот космос престојува мистички во срцето на микроскопскиот човек. Бог е бесконечен и космосот лежи на дланката на неговата рака, а човекот е грст на прашина. Па сепак човекот се издигнува над космосот и над небесата и со умствените очи го созерцува величеството на творбата го испитува и иследува космосот во својот ум, ги открива законите кои управуваат со космосот и ги премерува огромните растојанија и димензии на небесните тела”⁵⁷.

Човекот е создаден да може да го разбира и спознава својот творец, и тоа, пред се низ боголиката човечка

⁵⁷ Свети Нектариј Егински, О бесмртности душе, Господ није створио смрт, Мисионарска школа Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.99.

душа. Но гревот и одпаѓањето од Бога го лишуваат човекот од тоа знаење и го помрачуваат човечкиот ум кој е создаден за созерцување на Бога.

3. Пад и помрачување на душата

Помрачувањето на човечката душа настанува, според Светите Оци на Византија, токму поради *губењето на единството со Бога*, а како последица на разбивањето на тоа единство, како што и самото Евангелие говори, настанува помрачување на душата и смрт. Губитокот на ова единство потекнува од непослушноста на првиот човек - Адам кон својот Творец, кој се земањето на јаболкото од дрвото на познанието ја зелмал и својата смрт. Станувајќи смртен, тој почнува да им робува на страстите, а човек кој им робува на страстите ја губи слободата на волјата дадена од Бога, па самиот тој не е повеќе способен во потполност да расудува, туку низ него расудуваат страстите. На тој начин човекот го помрачува ликот Божји во својата душа. Според Свети Макариј Велики секогаш има надеж во покајувањето дури и за човекот кој е под влијание на страстите, бидејќи и гревот и душата имаат своја засебна природа; тие не се мешаат како водата и виното, туку како пченицата и куколот, па на човекот секогаш му останува шанса да го искорени својот какол.

Свети Симеон Нов Богослов толкувајќи го прародителскиот грев, вели дека човекот вкусувајќи од дрвото на познанието, отпаднал од вистината, а по тој чин човечката душа трпи ужасни маки барајќи ја вистината. За потрагата по вистината сведочат и делата на грчките мудреци во кои опширно се расправа за добродетелта. Но, според Светите Оци на Византија, таа полнота на вистината се содржи во Бога, односно, во зборот и словото Божјо, а се постигнува со Христовата благодат. Вистината од човекот била сокриена поради тоа што поверувал на лаги. па според Св Симеон таа вистина ќе му биде откриена на ист начин - *со вера во неа*. Адам и поверувал на една прикриена лага, а човекот треба да поверува во едно очигледно таинство - Во отелотворениот Бог. Лагата во која поверувал Адам не била веродостојна бидејќи се спротиставувала на Божјата заповед, а оној којшто во нејзе поверувал го одвела во пропадливост и смрт. Наспроти на ова, оној којшто ќе поверува во отелотворувањето, ќе биде ослободен од пропадливост и смрт. Основниот грев поради кој Адам, поттикнат од ѓаволот, отпаднал од Бога е гордоста, бидејќи и обајцата поверувале дека можат да ја достигнат и надминат Божјата слава. Суштината пак на самата Божја слава се состои во добродетелта

на смирението кое е во директна спротивност со гордоста. Свети Јован Лествичник смета дека гордоста се наоѓа секогаш таму каде што се наоѓа и падот. “Гордоста значи губиток на целокупното духовно богатство на се она што со толку пот се постигнало...Срамота е кога некој се кити со туѓ украс, а крајна безумност, е кога се гордее со Божјите дарови. Гордреј се исклучиво со оние добродетели кој би ги извршил пред своето раѓање; оние пак добродетели што си ги стекнал после своето раѓање, Бог ти ги дарувал како што го дарувал и самото раѓање. Единствено оние добродетели што си ги извршил пред да дојдеш до свест, само тие би можеле да бидат твои; Бог ти го дарувал и самиот ум, само оние победи кои би ги постигнал без своето тело, единствено тие би можел да ги припишеш на твојот сопствен труд; телото не е твоја туку Божја творба”.⁵⁸

Смирението, кое се наоѓа на спротивната страна од гордоста, во светоотачката литература претставува една од централните христијански добродетели, и таа како таква претставува некој вид на специфично онтолошка, а не само психолошка особина. “Смирението е сила која го собира срцето и не му дава да се расипе себеси во горди мисли и похотливи желби. Него (*смирението*) го подржува и одржува

⁵⁸ Св. Ј. Лествичник, Лествица, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1993, стр.133.

Светиот Дух, и тоа не само што го приближува човекот кон Бога, туку и Бог кон човекот. Згора на се, смиреноумието е причина за отелотворувањето на Синот Божји, тоа е и-тимно соединување на Бог со човекот. Смиреноумието го прави Бога човек на земјата. Смиреноумието е украс на Божеството, бидејќи Логосот, отелотворувајќи се, се облекол во него, и ни говорел со негова помош во нашето тело".⁵⁹ Отелотворениот Логос во ликот на Исус Христос и со својот живот претставува поим на смирение. Токму поради тоа смирението претставува централна категорија на христијанската духовност. бидејќи, "Исус Христос се смирува себеси се до доброволната смрт на Крстот, смрт која била резервирана за најлош вид на луѓе".⁶⁰

Првородниот грев целокупното потомство го ставил во позиција на паднатост и одвоеност од Божјата благодат. Дури Исусовото отелотворување овозможува повторно воспоставување на тоа единство. Поради тоа доаѓа до второто раѓање, односно препораѓање, кое со Светиот Дух го обновува човекот низ светото крштевање, повторно соединувајќи го со Божествената природа така како што била створена пред падот.

⁵⁹ Ibid str. 133.

⁶⁰ О. Ј. Поповиќ, Пут богопознања Манастир Ѓелије, Ваљево, Београд, 1987, стр.28.

Светиот Дух и дава живот на душата, а таа на телото, па на тој начин таа станува јака и постојана. Со крштевањето се стекнува благодат која и е неопходна на душата поради очистување од првородниот грев, но со самото крштевање благодатта не може да се сочува. За сочувување на стекнатата благодат неопходен е живот воден во смирение, а не во гордост која и го одвела човекот во смрт. “Но кој е смирен во срцето? Не мудрецот, не многузналецот, не научникот, не уметникот, не занаетчиата, туку оној кој поседува благодат на Светиот Дух, кој чистејќи ја душата од секаков грев и учејќи ја да живее праведно и богоугодно и дарува вистинска мудрост и познание, како и можност да делува во склад со тоа.”⁶¹ Христовата смрт се јавува како насушно потребна жртва за сите луѓе, бидејќи никој, па ни оние кои живееле пред него, не би можеле да се спасат без него, бидејќи и тие биле подложни на прародителскиот грев, а огнениот меч никому не му дозволувал да влезе во рајот од каде што Адам бил исфрлен. Оние кои живеат според Христос веќе го поседуваат својот спас, но со оглед на тоа дека сепак имаат можност повторно да згрешат, преку покајувањето и молитвата можат да го повратат и обноват својот дух во Бога.

⁶¹ Symeon le Nouveau Theologien, Caytesheses, Paris, Les Edution, 1957, pouka 37.

Светите Оци на Византија нагласуваат дека Бог го создал човекот како *чист* и *светол*, а не како грешен, но се поставува прашањето во колкава мерка сите луѓе кои настанале од Адамовото семе партиципираат во прародителскиот грев од самото свое раѓање? Во сфаќањето на првородниот грев Светите Оци не ги вклучувале наследувањето и кривицата, туку само пропадливоста и смртноста. Вината според нив може да произлезе само од слободно направеното дело. Ова е во блиска врска со нивното сфаќање на спасението кое повеќе се смета како победа на животот над смртта, отколку како некој закон на помирување на човекот со Бога. Сите Свети Оци се сложувале дека φθoρá (=пропадливоста), била причина за грев преку страсти. Некои Свети Оци фразата ἐφ' ᾧ (=бидејќи, затоа што)⁶² од Посланието на Римјаните ја доведуваат во врска со θάνατος (=смртта), и сфаќаат дека поради смртта сите луѓе согрешиле. Поврзувајќи ги овие две концепции би можело да се рече дека токму гревовите како алчноста и пофтежот кои произлегуваат од гордоста, довеле до страв од смртта. Меѓутоа, во толкувањето на првородниот грев кај Светите Оци не може да се најде акцентирање на директната кривица на Адам,

⁶² Латинските Оци овој израз го преведуваат со, in quo, што значи во кој или во што.

туку неговиот грев се зема како посреден, додека главната кривица је носи демонот којшто Ева ја навел на грев. Св Јустин Философ за ова го вели следново: “Христос страдаше распнат за луѓето коишто уште од Адам биле под силата на сопствената смрт и коишто се заведени од змијата и секој човек прави зло според својата сопствена грешка”.⁶³

Св Климент Александриски ја прифаќа идејата дека првиот човек како дете бил заведен од пофтежот и така според непослушноста кон Бога дошол во ситуација на непочитување на Бога. Св Климент порекнувал дека смртта дошла како казна за Адамовиот грев, но на нејзе гледа како на неморална последица на Адамовото одвојување од Бога.

Св Атанасиј Велики на Адамовиот грев гледа помалку катастрофично отколку што на него се гледа во западната традиција. До состојба на паднатост на целата човечка раса се доаѓа, по учењето на западните христијански мислителни низ поединачни и лични гревови, а не како последица на расцепот настанат во самиот Адам. Св Атанасиј вели дека човештвото е пропадливо по природа, но не вели и дека е грешно по природа. Ваквиот став се изведува уште по доследно од учењето на Св Кирил Александриски, кој смртта ја

⁶³ A. Gaudel, Dictionnaire de theologie catholique, 12. del. col.318.

гледа како универзална последица на Адамовиот пад, а гревот го поврзува со смртта, додека за процесот на пренесување на гревовноста на останатото човештво не зборува. Човечката пропадливост (најблиску) се поистоветува со личниот грев кој се простува преку крштевањето.

Св Василиј Велики на никаков начин не укажува на пренесување на гревот на потомството; тој најчесто говори за тоа дека Адамовиот грев го заразил потомството, а дека суштинската вина на Адам се состои во тоа што оддалечувајќи се од Бога, тој се оддалечил од животот и така и се приближил на смртта. Св Григориј Ниски во Адам гледа еден универзален човек во кој е собран целиот човечки род, па поради тоа можеле да се најдат елементи на виновност и грев во целото човештво.

Основа за ставот дека Адамовиот грев се пренесува на целото човештво, не го наоѓаме кај Светите Оци, туку кај Ориген и Августин под чие влијание се развила западната христијанска мисла. Толкувањето на Адамовиот грев се согледува во некаква казнено поправна мерка која што Бог ја спроведува над човештвото, а поради престапот. Источните Свети Оци имале повеќе онтолошки пристап, со еден стремеж на наследувањето на смртта и пропадливоста да се

гледа како на тажна и трагична последица на одреден тек на случувања, па ако воопшто и се зборува за некакво наследување, тогаш станува збор за наследување на пропадливоста, смртта и моралната слабост, но нема учење за првородниот грев. Основната црта на Западното христијанско учење се сведува на идејата дека секој поединец од моментот на зачнување наследува одговорност и кривица за првиот Адамов грев како за свој сопствен. Пред било каков индивидуален или волев чин, целокупниот човечки род е огревовен и според тоа секој поединец заслужува осуда пред Бога, па доколку не се покае му подлегнува на вечно проклетство.

Источните Свети Оци ја нагласувале личната слобода и одговорност, а помалку биле преокупирани од идејата за наследниот грев. Во толкувањето на овој став Византиските Оци едноставно нагласувале дека смртта дошла сите луѓе преку Адам но не и гревот. Нивниот заеднички став според кој човештвото иако може да ја наследи смртта, сепак не може да го наследи и гревот, односно, дека луѓето учествуваат во Адамовиот грев само доколку го имитираат неговиот грев и истрајуваат во него, па на тој начин ја имитираат и Адамовата непослушност кон Бога. Св Јован Златоуст ја отфрлува оваа идеја за првородниот грев кој се наследува,

сметајќи дека не изгледа разумно еден човек да биде казнет за сметка на друг. Многу поразумно е еден човек да биде спасен од друг. Идејата за првородниот грев била надвор од неговото сфаќање, бидејќи таа во себе би ја вклучувала и идејата со манихејски призвук за постоење на инхерентно зла природа која се огледа во материјата. Она што е едноставно прифатливо за Светите Оци на Византија во толкувањето на Адамовиот престап, се однесува пред се на наследувањето на смртта која со доаѓањето на Богочовекот е поништена. На поединечниот човек му останува личниот избор во прифаќањето на смртта или спасението. Сфаќањето на казната или гревот во учењето на Светите Оци се јавува како нешто мошне дискутабилно, бидејќи евангелското учење се темели на Бог на љубовта и милосрдие.

На ова се надоврзува учењето на Свети Атанасиј кој верувал дека некои луѓе, како пророците Еремиј и Јован Крстител, биле всушност слободни од стварни лични гревови дури и пред Христовото раѓање, што значи дека покајувањето било можно и пред Христа. Кај Свети Кирил, смислата на спасението се одредува како обоготворување, кое го сфаќа како начин на кој човечката природа го прима бестрастието. Тој вели дека гревот влегол преку првиот

човек, но дека смртта и пропадливоста се последица на индивидуалниот грев, иако тие имаат заеднички извор во Адам. Според него, се чини дека смртта ја наследуваат сите, но таа е казна само во онаа мерка во која човекот лично греша. Личниот грев се појавува како оној фактор кој во секоја личност преку смртта дава казнен карактер. “Бидејќи...ние сме осудени во Адам преку престапот и во него пати целата човечка природа, бидејќи таа беше почеток на расата... од еден и преку еден осудата на Адам се прошири на сите бидејќи согреша со сличен престап... бидејќи самиот корен на расата, како што реков, е расипан...Бидејќи ние сме осудени во Адама, како што претходно е кажано, и од коренот на првиот тоа се прошири на сите, и од клетвата се изроди смртта”.⁶⁴ Суштинскиот аспект на човечката боголикост е слободата којашто човекот и покрај својата паднатост не ја изгубил, а токму таа му овозможува, преку личниот подвиг, или да се “спасува” или да го подражава Адамовиот престап. Адамовиот грев може да се пренесе само во смисла на неговите последици, но не и на самата кривица. Свети Теодор Кирски смета дека човештвото паднало под законот на смртта поради сторените лични гревови. Гревот го расипува телото на тој

⁶⁴ Ciril D Alexandrie, PG, 74, 785A.

начин што тој произведува страсти и човекот пропаѓа и умира. Телото би можело да се спаси од смртта под услов душата да стане вечна, а таа станува вечна доколку ја ослободиме од страстите.

Според Свети Григориј Палама, на смртта на човекот укажал Бог, кога му рекол на Адам дека ќе умре оној ден кога ќе го вкуси плодот од забранетото дрво. Така Адамовата душа умрела тогаш кога со престапот се одвоила од Бога. Адам живеел телесно уште многу години и после овој настан, но телото во кое се вовлекла смртта станало многу страдално и трулежно, и конечно смртно. Според Светите Оци на Византија, телото се појавува како еден благодатен чин на Бога после падот, бидејќи така смртта се вовлекла само во телото, но не и во душата, која и понатаму останала слободна и заштитена од гревот, и која и понатаму има можност да ги “бира” со своите дела физичката и духовната смрт. Така, според Св Григориј Палама, постои и друга смрт, што всушност значи дека газењето на Божјата заповед станува причина за двојна смрт, духовна и телесна. За тоа сведочи и Апостол Павле кој вели: “бидејќи, ако живеете по телото, ќе умрете; но ако преку Духот ги умртвувате работите на телото, ќе бидете живи.” (Рим. 8, 13). Правата смрт се состои во

одвојувањето на душата од Божјата благодат.

Според Свети Максим Исповедник, Адам како олицетворение на човечката природа, станал и олицетворение на паднатата човечка природа, бидејќи сите свои способности ги одвратил од нивниот природен стремеж кон Бога и подредувајќи го својот Дух на чулата се свртел кон телесните ствари. Поради првородниот грев човекот ја изгубил внатрешната хармонија која произлегува од соединувањето на Бога и човекот. Наместо хармонија во човекот почнува да владее дисхармонија, а наместо по Бога човекот се раководи со сопственото чувство кое е пратено од сите опасности кои произлегуваат од ова. Со ова човекот тргнува по патот надолу наместо да тргне по патот кон Бога.

Според Свети Јован Дамаскин човекот е плод на соединување на две природи: духовна и телесна, во една личност. Душата и телото се створени истовремено; целата душа е поврзана со целото тело, па попрво би можело да се каже дека душата го опфаќа телото, отколку што телото ја опфаќа душата. На една ваква основа соединувањето на душата и телото сепак останува тајна за човекот. Гревот според Св Јован Дамаскин најпрво бил изум на ѓаволот, но нему никогаш не му била дадена можноста насилно да го одвлече човекот,

бидејќи секогаш останува во човечка власт можноста да биде прифатена или одбиена понудата на ѓаволот. Најголема казна за ѓаволот е тоа што непрекинато го гони желбата за правење зло и грев, како и константни многубројни желби кои никогаш не се исполнуваат. Св Јован Дамаскин го поставува проблемот на Божјото допуштање на злото. Така тој смета дека Бог со тоа ја покажува својата надмоќ, но и својата љубов кон човекот, на кого стварајќи го според својот образ, му дозволил да биде слободен и на тој начин само слободното движење кон слободата Божја може да има права духовна вредност. Но проблемот на злото е најголема потешкотија која човекот треба да ја надмине за да дојде до саканата цел. Вистината за него е познание на Битието, тоа е битие наспроти што е небитието, односно заблудата која се јавува како отсуство на битието. Доброто е битие, а злото е небитие. На овој начин Св Јован Дамаскин го побива манихејството, според кое рамноправно постојат и доброто и злото. Она што се согледува како заеднички став кај Светите Оци на Византија е тоа што злото и гревот најчесто се определуваат као отсуство на секое битие или како привид на “битие”.

Значи падот кај овие автори се сфаќа само како претпоставка на личниот пад и согрешување, иако нивните

толкувања не се сложуваат во потполност, сепак за нивното учење е карактеристично тоа дека се наследува само смртта, но дека смртноста се поништува со Христовото Воскресение. Со самото тоа му останува можноста да учествува во бесмртноста преку личниот подвиг и покајување. Со падот значи доаѓа до духовно одвојување од Бога со што се помрачува душата, а со помрачување на душата пропаѓа и телото.

Она со што поопширно се занимаваат Светите Оци поврзано е со личната партиципација во Божјата Љубов. Тоа што се случило со Адам е само модел на личен грев, а она што може да се третира како грев е се она што ја помрачува душата и така ја одвојува од Бога. Така се наметнува одговорот дека гревовноста е небитие, бидејќи природна последица на гревот е бесплодноста, немоќта и неспособноста за раѓање на живот. Гревот го "умртвува" животот, односно има само привидно битие. Но правата природа на гревот не мора според Светите Оци да биде нешто што се коси или се санкционира на етички а уште помалку на социјален план, гревот не мора да се манифестира како нешто јавно, туку како длабоко внатрешен пад и помрачување на душата, а се манифестира преку мислите на злобното срце односно

расудувањето. Злото се оградува и затвара и тежнее кон самообожување, па не останува слично на себеси, се троши и уништува во внатрешна борба. Спротивставувањето на Бога е извор на распаѓање и безумност, бидејќи Бог е корен на умот. Според Светите Оци само љубовта повторно ја приведува личноста кон единство, но ако личноста во некоја мерка се распаднала, па и понатаму не сака да живее според Бога, неминовно настанува понатамошно распаѓање. Божјата љубов е врска на личносните елементи во човекот. Гревот се определува како момент на распад и разбиеност на духовниот живот, па на тој начин душата го губи своето супстанцијално единство како и познанието на својата творечка природа. “На тој начин душата отстапува од самата себеси. Губитокот на врската со Бога ја донесува во состојба на изгубеност, која всушност не ја претставува полнотата на свесниот однос со самата себеси, па повеќе живее во привид, односно самата станува предмет на случајни околности и заблудувања, па не може за себе да каже дека живее, туку само дека со неа се случува нешто неодредено. Таа постои како ентитет но не во некаков ред и целина, туку како разбиена целина опстојува во делови без интегративниот фактор кој доаѓа од Бога. Ако во душата згаснува творештвото, таа самата се сведува на

механички процеси, па огреволената душа се наоѓа во состојба на опиеност или сонливост. Кога се губи вистинската контрола над стварите, како телесниот, така и душевниот живот се претвара од целосно и хармонично орудие составено од органи на личноста во случајни колонии, во кој секој работи за себе... се се покажува слободно во мене - се освен самиот мене".⁶⁵ Гревот се изразува во стремешот да не се излезе од состојба на самоистовестност, без однос кон ближниот, кон Бога и целокупната негова творба; со помош на гревот човекот за себе станува единствена точка на реалност, а со помош на љубовта човекот излегува од таа состојба на своја реалност и го воведува во друга реалност, реалност која е единствена. Така гревот се јавува како некој вид на препрека меѓу реалноста и она "Јас", меѓу вистината и душата. Гревовите не дозволуваат пристап на освежувачката благодат Божја за да го смекне човечкото срце.

Според Свети Макариј Египетски, гревот и е туѓ на душата, бидејќи природата на душата е *боголика*, но со Адамовиот пад, боголиката природа на душата се откинува од Бога. Со престапување на Божјата заповед душата го унаказила својот лик и го изгубила образот и подобиеото Божјо. А со

⁶⁵ П. Флоренски, Грех, Православље, Год 2., Београд, ж983, бр.2-3, стр.120.

првобитниот грев човекот и понатаму продолжува да живее, но не според Бога туку според својата природа. Гревот според овој автор се дефинира како обезбожување на човекот. “Со гревот се пренесува центарот на човечката личност од Творецот во тварта, од битие самобитно во битие несамобитно. Гревот е целиот во стремеж да се истисне од Бога од целото човечко битие, да се уништи се што е боголико во човекот”.⁶⁶

Но макар бил гревот и стран на душата, сепак злото се вкоренило постепено во неа, па со тек на време станало природно за човекот. Така се врши некој вид отелотворување на гревот во душата човечка и настанува “тело на темнината” (И Кор. 6/16). Преку гревот душата изумира. Кога човекот ќе падне во грев тој умира со страшна душевна смрт бидејќи гревот е “осило на смртта”, преку кој смртта се излива на душата. Секоја душа без благодатта Божја почнува да трули и да се распаѓа. Свети Макариј смета дека и покрај тоа што душата му се препушта на гревот таа сепак не ја губи својата суштина, односно, покрај очигледното соединување на душата со гревот, суштината на гревот сепак се разликува од суштината на душата. Суштината на душата се

⁶⁶ Отац Ј. Поповиќ, Пут богопознања, Манастир Ѓелије, Ваљево, Београд, 1987, стр.9.

состои во нејзината боголикост во битието, а суштината на гревот во небитието. Гревот според зборовите на Св Григориј Ниски, има битие во небитието. Злото и е зло според тоа што своето битие го втемелува на небитието. И покрај мешањето и душата и злото имаат свои сопствени природи, и остануваат при нив. Токму поради тоа секоја душа додека е во живот има шанси да се покае.

Проблемот на гревот се зголемува и од причина што низ гревот, злото не само што влегува во човекот, туку низ човекот и во целата богостворена природа. Затоа Светите Оци сметаат дека гревот е корен на секое зло во светот. И како што човечката душа и човекот во целина преку благодатта се осветлуваат, така преку гревот сите од Бога дадени способности се замрачуваат. Низ душата гревот продира до умот којшто е “око на душата”. Помрачувајќи го и ослепувајќи го умот, гревот ја помрачува богообразноста на човечката природа. Па така умот се спушта од духовните висини занимавајќи се со земски ствари. Злото го поробува умот и го оневозможува да се издигне низ молитва до Бога. Умот како дел од душата оптоварена од гревот и самиот станува грешен, а со оглед на тоа дека е мртва онаа душа со која владее гревот тогаш и умот е мртов.

Слично се случува и со волјата. Имено, слободната волја и е дадена на душата од Бога, токму од причина за да му биде слична. Но Адамовиот престап пред Бога се случува токму поради злоупотребата на волјата. Од таа причина расипаноста на волјата од гревот во учењето на Светите Оци се јавува како еден од клучните фактори на злото, па како спротивност на огревовената волја се истакнува омаловожувањето на својата волја во име на Божјата. Бидејќи е составен дел на душата, волјата има моќ на творечка или разорна сила. Доколку под влијание на гревот таа поседува разорна сила најдобро е според Светите Оци да се негира таквата волја, која со Адамовиот пад веќе станала заразена од злото. Човечкото срце претставува таинствен преод од соматичко во психичко и од психичко во соматичко. Срцето во себе содржи и душа и ум и волја. Умот е око на срцето со кое срцето го надгледува својот внатрешен свет и живот. Доколку срцето е заразено од злото, тоа станува гробница на човечкото битие и потполно умира во Бога. “Поради тоа никој од луѓето што дојде во овој свет, а особено никој од христијаните, да не мисли дека е роден за да се насладува во животот и во неговите радости да ужива, бидејќи кога тоа би бил крај и цел на нашето раѓање

тогаш не би умирале! Туку нека држи во умот дека на овој свет дошол најпрво, за да "битува" (за да почне да постои) од небитието, каков што бил пред тоа; второ, слично на телесното растење постепено да почне да напредува и во духовното растење, па со добар подвиг да се воздигне во онаа свештена и богокрасна состојба...трето за да се удостои на престојувањето во небесните населби...па сепак и покрај сето тоа луѓето не само што не ги усмеруваат делата свои кон оваа единствена цел поради која и се родиле како луѓе, односно достигнувајќи ја мерката на раст на полнотата Христова, за да станат Богови по благодетта, но токму напротив, тие прават се наспроти на ова и тоа со големи усилби, предавајќи им се на гревовите на сите можни начини..."⁶⁷

Спротивноста на гревот, според Светите Оци, се согледува во "целомудреноста" или "целоумието", која и по своето етимолошко значење укажува на единство и неповреденост. Таа означува духовна устроеност (која е спротивна на растроеноста) на внатрешниот човек и свежина на духовната моќ. Целомудреноста, спротивно на гревот е органско единство на личноста, односно единство на духовниот, душевниот и телесниот аспект на човекот.

⁶⁷ Свети Симеон Нови Богослов, Беседа четврта, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.95.

Полнотата на човечката личност во христијанството е поврзана и со основните поставки на христијанската философија, која не само човекот, туку и Бога го третира како Личност. Сето ова укажува на тоа дека во самото онтолошко учење на христијанството се наоѓа основа за полнотата на живеење во Бога, која претставува нужен предуслов за стекнување на вечен живот. Вечниот живот, според учењето на Светите Оци се стекнува единствено во заедницата на Бога и човекот и тоа не која било, туку, пред се, во онаа која е “слободна”, со што се потврдува дека човекот е “ипостас”, што значи, личност создадена според образот и подобие на Божјо.

III ОНТОЛОШКАТА ВТЕМЕЛЕНОСТ НА БЕСМРТНОСТА

Бесмртниот живот е најважниот момент во христијанското учење. Тој е содржан и во Христовите зборови дека Тој е патот, вистината и животот. Светите Оци на темелите на овие Христови зборови па и на севкупното Евангелие изградиле една посебна онтологија. Таа се градила на темелите на христолошките содржини на евангелската порака. Онтолошкиот проблем на вистината секогаш започнува со она основно прашање “што е?”. Во Платоновата философија тоа што е се определува како Идеја на Доброто. За Платон идејата на Доброто со својата несознатливост, надминува се што е, таа е “од онаа страна на суштествувањето”. Во онтолошка смисла тоа што е, за Платон и неоплатонистите е трансцедентно, па оттука несознатливо и не припаѓа на сферите на сознанието.

И за кападокиските Оци, пред се Св Григориј Ниски, Бог е *апсолутно трансцедентен*, што значи и

несознатлив, па говорењето за Бога би го означувало говорењето за тоа што Тој не е, а не што е. На прашањето за основите на светот, или она што е, античките философи одговараат така што на изворот на се што е, па и на самото е, му припишуваат Божествени атрибути. Божественото ја гарантира полнотата на постоењето (бивствувањето). Па оттаму Тоа што е, или логосот, се квалификува со одредби како што се бесмртно, неминливо, вечно, незалезно, едно. Според христијанското учење Логосот се поистоветува со Бог. Христијанството говори за Христа дека е Тој оваплотен Логос и дека во Него и низ Него постоењето наоѓа свој темел и смисла. Во списите на Св Игнатиј Антиохиски се укажува на тоа дека идејата на вистината не е епистемолошки проблем, во онаа строга смисла на зборот, туку дека таа се поврзува со она што можеме да го наречеме живот. За Аристотел животот е квалитет даден на битието, а не самото битие. Вистината на битието не се наоѓа во животот туку му претходи. Во христијанството вистината е битие. За битието се врзува глаголот “*да се биде*”, додека пак за животот “*да има*”. Св Игнатиј за вистината говори секогаш во врска со животот, а животот во христијанството значи “вечен живот”, т.е. да се биде засекогаш, па се доаѓа до поистоветување на битието и животот.

Св Иринеј Лионски Христа го согледува не како вистина на умот, туку како непропадливост на битието. Христос е вистината не затоа што е епистемолошко начело кое ја објаснува вселената, туку затоа што е живот и што севкупниот свет на битието ја наоѓа својата смисла во неодминливото Христово постоење.. Битието е несфатливо надвор од животот. Па сепак ова не е живот во смисла на Аристотеловското движење кое на механички начин произлегува од внатрешноста на постоењето. Тоа е живот на заедничарење со Бога, живот каков што постои во самата Света Троица и кој се отелотворува меѓу самите членови на евхаристиската заедница. Вистината која во сета своја полнота се открива во Бога, во учењето на Византиските Оци, се појавува како нужен фактор на вечниот, бесмртен живот. Но и понатаму се појавува проблемот како да гледаме на оние души кои не се откриле себеси во оваа вистина? Дали душата која не е спасена од Вистината преживува по смртта на телото, и на кој начин треба да ги разбереме поимите вечна смрт и вечен живот? Токму од таа причина онтолошката втемеленост на бесмртноста на душата во овој труд ќе се разгледува од три аспекти. Најпрвин ќе го разгледаме односот помеѓу телесната и вечната смрт во светоотечкото учење, потоа ќе зборуваме за Воскресението

како темел на спасението, за на крајот на оваа глава посебно да го проследиме проблемот на личноста која во светоотечкото учење се согледува како онтолошка категорија.

1. Телесната и вечната смрт

Од досега кажаното може да се заклучи дека во философијата на Византиските Оци може да се говори а две форми на смртта. Едната е *телесна* и се наследува од падот на Адам, додека пак другата смрт е *духовна* и е последица на одвојување на личноста од Бога. Оваа духовна смрт е примарна и “вистинска”. Проблемот настанува во толкувањето на поимите “живот” и “смрт” кои во светоотачката литература добиваат нова смисла. Сето ова не доведува до прашањето дали станува збор за условна или безусловна бесмртност на душата? Имено дали под “вечна смрт” се подразбира престанок на секаква егзистенција на душата и нејзино исчезнување во небитие, или пак вечна “осуденост на пеколни маки”?

Според Св Григориј Палама, треба да се плашиме од оваа “*друга*”, смрт бидејќи таа е смрт на душата, која од друга страна, за него е “природно бесмртна”⁶⁸. На оваа упатува и текстот од Евангелието каде се кажува дека “постои

⁶⁸ Свети Григориј Палама, О страстима и о плодовима умног тиховања, Отац Јустин Поповиќ, Манастир Љелије код Ваљева, Београд, 1997, стр.26.

грев за смрт: за тој грев не велам да се моли. Секоја неправда е грев, но има грев не за смрт”.(1. П.Јов. 5/16,17) Дека духовната смрт има поголема тежина од телесната, сведочат и Христовите зборови според кои треба да ги оставиме мртвите да ги сохрануваат своите мртви, притоа мислејќи на луѓето кои се сеуште живи. Св Григориј Палама го наведува ставот кој се провлекува кај сите Византиски Оци според кој *одвојувањето од Бога е смрт за душата*, како што одвојувањето на душата од телото е смрт за телото. Според Палама, Адамовата душа е умртвена тогаш кога со престапот се одвоила од Бога. Толкувајќи ги Евангелијата вечната смрт настапува дури по второто Христово доаѓање кога ќе воскреснат праведните, но и телата на “безакониците и грешните” за да се предадат на “втората смрт”. Она што е извесно во ова толкување е тоа дека кажаново се однесува на оние кои се веќе телесно мртви, но и на оние кои во тој момент ќе бидат телесно живи. Поимите “жив” и “мртов” во терминологијата на Светите Оци имаат едно савим одредено значење, каде под живот се подразбира духовен живот во Бога, додека под смрт “духовно мртвило во Бога”, односно одвоеност од Бога. Сврзаноста исклучиво за телесниот живот, не подразбира ништо друго освен духовна смрт, за што сведочи и Апостол Павле “...ако живееет по телото, ќе

умрете; но ако преку духот ги умртвите работите на телото, ќе бидете живи” (Рим. 8/13). По Св Григорј Палама тука Апостол Павле говори за животот и смртта на идниот век. Под живот се подразбира уживање на вечното царство, а под смртта овековечување на вечните маки.

Тоа значи дека погазувањето на Божјите заповеди е причина за двојна смрт и духовна и телесна, без разлика да ли се работи за телесна смрт или за смрт во вечноста. “Вистинската пак смрт се состои во одвојувањето на душата од Божествената благодат и во нејзиното присоединување кон гревот. Тоа е смрт од која бегаат и од која се плашат сите... таа е пострашна и од пеколните маки. Затоа и ние бегаме од неа... да се откажеме од се она што не разорува и одвојува од Бога и од што таквата смрт се состои. Оној кој од таа смрт се чува и плаши, за него телесната смрт не е страшна, бидејќи во него престојува вистинскиот живот, кој токму низ смртта станува неотугив. Бидејќи како што е смртта на душата вистинска и главна смрт, така е и нејзиниот живот - вистински живот”⁶⁹.

Но вечната смрт е пандан на вечниот живот, кој Бог преку Исуса Христа го дарува на човекот, па

⁶⁹ Ibid, str.28.

така воскресението Христов за некои е за “вечен живот”, а за другите е за “вечна смрт”.⁷⁰ Рајот и пеколот постојат како состојби на душата, во зависност од тоа дали е тоа поврзано со животот или смртта. Според Ј. Зизјулас “Пеколот претставува егзистенцијален простор во кој се населени сите оние кои го посакуваат уништувањето на другиот. Омразата е предвкус на пеколот... тој човек вечно ќе остане слободан да го посакува уништувањето на другиот и своето. Но не можејќи да го оствари тоа, тој вечно ќе се мачи заради таа своја неисполнета слобода”⁷¹. Пеколот за Светите Оци е живот без Бога. Следствено на ова, тој не почнува после смртта туку и пред тоа, доколку нечија душа е обременета со грев.

Предвкусот на пеколот е стравот, болката, жалоста. *Бог е огин*. Огинот има две својства. Тој согорува и озарува. Бог како огин ги озарува праведниците а ги согорува грешниците.”Зошто секој кој прави зло ја мрази светлината”. (Јов. 3/20). Грешниците ја мразат светлината. Бога.

⁷⁰ Треба да се нагласи дека идејата за “рајот и пеколот” е застапена и кај Светите Оци како учее за митарствата. Имено се работи за симболично претставување на “небесните царински зони” низ кои душата минува после смртта. Секое од поединечните митарства претставува некое можно искушение на кое душата му била подложна додека била во живот. Душата се задржува на она ниво каде што за нејзе постојат искушенија и каде постојат гресови којшто не ги покајала. Ова може да се најде кај Св Кирил Александриски, Реч о души и телу и страшноом суду, Ниш, 1995, а посебно во делото на И. Брајчанинов, Слово о смрти, Београд, 1994.

⁷¹ Ј. Зизјулас, Христологија и постојање, Беседа, Православни богословски часопис, Нови Сад, бр.1-4, 1993, стр.128.

Затоа ги согорува омразата. Нивната трагична духовна состојба твори да ја мразат не само светлината, Бога, туку и се што е во врска со светлината”⁷². За разлика од пеколот, рајот во светоотечката литература се одредува како причестие на животот Божји до кој се доаѓа со запазување на Божјите заповеди. Плодовите на ваквиот живот се: љубовта, радоста, мирот, долготрпението, благоста, добрината, верата, кротоста, воздржливоста (Гал. 5/22). Плод на рајското чувство и неземскиот мир “Мир ви оставам; мирот Свој ви го давам; Јас ви го давам не како што го дава светот” (Јов. 14/27). Св Јован Златоуст⁷³ вели дека човекот ќе го освои рајот доколку е свесен за пеколот, односно никој од оние кои пред себе го имаат пеколот нема да паднат во него. Со свеста за пеколот ќе го придобијат животот вечен.

Вечниот живот не припаѓа и не се однесува само на душата туку и на телото. Бидејќи тој по Светите Оци и телото го обесмртува со воскресението спасувајќи го од пропаѓање и вечна смрт⁷⁴. Христос и на телото му дава вечен живот. Бидејќи како што после духовната смрт доаѓа телесната

⁷² Архимандрит Василиос Бакојанис, После смрти, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.232.

⁷³ Jean Chrysostome, Huit Catecheses baptismales inedites, A. Wenger, A.A., de l'Inst. fr. des Et. buz, 1957.

⁷⁴ Доказите за ова се наогат во Христовото телесно воскреснување, но и според Христовата парадигма во нераспадливоста на телата на многубројни светители. По христијанското учење се очекува воскресение на телата, по другото доаѓање на Христос.

смрт, така и по воскресението на душата ќе дојде до воскресение на телото кога тоа на вистински начин повторно ќе се соедини со душата. На ова воскресение ќе му следи вистинска нетрулежност и вечно заедничко живеење во Бога, за сите достоини. Човекот најдобро ќе се уподоби на бесмртниот живот со послушност кон Божјите заповеди.

Ако со непочитување на заповедите и одвојувањето од Бога се умртвува душата, со "послушание" на Божјите заповеди таа повторно се соединува со Бог. Тука под заповед не се подразбира само етичката компонента на животот во склад со доблеста туку пред се една онтолошка компонента која подразбира духовен живот во смирение. По истиот пат по кој Адам излегол од дадената му слобода треба и да се врати назад во слободата. Бидејќи она што на првосоздадениот човек му ја одзема таа слобода е отстапувањето од Божјата волја т.е. непослушанието. Она што таа слобода му ја враќа е послушанието до граница на себеодрекување. За Светите Оци тоа е единственото нешто што ни ги прави достапни плодовите од дрвото на животот, правејќи го така човекот бесмртен по благодат. Послушноста кон Бога значи мимезис на оној Божји лик кој што го создал во човекот, а тој Божји лик се открива со духовноста. "Кој

се уподобил на ваквата духовна состојба, го има во себе населен, уште во телесниот живот самиот Бог, кој секогаш го раководи во сите зборови, дела и мисли. Затоа таквиот човек преку внатрешната озареност слуша во себе како некој глас, кој му ја открива волјата Господова и станува повозвишен во споредба со секое човечко учење. “Кога ќе дојдам и ќе се јавам пред лицето Божјо (Пс. 43/2)? Не го поднесувам повеќе пламенот на овој стремеж, туку ја барам бесмртната убавина која Ти, Господи ми ја дари пред да паднам во кал”.⁷⁵

Ако духовната смрт е одвоеност од Бога и нешто што доведува до телесна смрт, тогаш со смртта на телото само се потврдува состојбата на одвоеност од Битието, т.е. состојбата на небитието. Вакавата теза се потврдува и во христијанското учење за постанокот на светот.

Христијанската философија смета дека ништото од кое Бог го создаде светот е апсолутно “небитие”, (ὄν καὶ εἶναι), така, што смртта по својата дефиниција не е ништо друго освен враќање на битието во ништота, т.е. враќање во предсоздателна состојба. Смртта е нешто што постои во рамките на материјалната природа. За тоа сведочат и зборовите на Св. Атанасиј: “Бидејќи престапот на заповедите повторно ги

⁷⁵ Св. Јован Лествичник, Лествица, Света Гора Атонска, Београд, стр.200.

доведе до состојба која е според природата, па така како што од небитие стапија во живот, природно е низ времето да настане пропадливост, бидејќи ако по природа се такви никогаш да не постојат, па со енергијата и човекољубието на Логосот се повикани во битие, логично е штом го загубиле поимот Бог и стигнале до “небитие” да ја загубат и можноста за вечно битие. Тоа значи дека оние кои се распаднати остануваат во смртта и пропадливоста. Човекот е значи по природа смртен бидејќи настанал од небитие...”⁷⁶ Ваквиот став на Св. Атанасиј се темели на местата во Библијата кои говорат за смртта и пропадливоста, гибелта и пропаѓањето. (2 Сол. 1, 9; 1 Сол. 5, 3; Рим. 9, 22; Фил. 3, 10; Јев. 10, 39; Мт, 7, 13)

Според библиското и светоотечко толкување животот секогаш се разбира како однос, а не како битие по себе, односно како движење или енергија која постои во самото битие. Дури кога станува збор и за самиот Бог, животот е прашање на односот во заедницата на лицата на Света Троица. Тоа уште повеќе се согледува во човечките односи како и во целата вселена која е создадена од Бога. Смртта е таму каде што се раскинува заедницата со Бога.

⁷⁶ Свети Атанасиј Велики, Λογος περι ενανθρωπησεως του Λογου, J 4-5, J. Lebon, prof. a l Univ. de Louvain, 1947.

Јован Зизјулас смета дека не може да се зборува за било каква природна бесмртност на душата, туку дека учењата на Светите Оци повеќе не упатуваат на смртноста на душата во моментот на одвојување од Бога.⁷⁷ Бесмртноста на душата според неговото мислење е условена од Божјата благодат и човековото послушание. “Овој став создава многу проблеми кои претежно произлегуваат од кај многумина христијани прикриената вера во бесмртност на душата, така што смртта не претставува враќање во небитие, бидејќи душата по својата природа живее вечно: или пак од верувањата според кои Бог не создава смртни суштества, па така она што е материјално нема друга можност освен вечно да живее...Можно е секако да се говори за бесмртност на душата која не е природна, туку претставува благодатна дарба... но кога прифаќаме можност душата да стане бесмртна по благодат, автоматски прифаќаме дека таа не е бесмртна”.⁷⁸ Според Ј. Зизјулас на душата не може да и се признаат својствата на бесмртност, бидејќи тие во христијанството се наменети и на телото. Затоа што Бог не сака да се спасат само душите туку и севкупниот свет.

⁷⁷ Под бесмртност на душата повеќе се подразбира тоа дека таа е по природа од Бога создадена со можност да биде бесмртна, но притоа не подразбирајќи ја нејзината безусловна бесмртност.

⁷⁸ Митрополит Ј. Зизјулас, Христологија и постојање, Беседа, Православни богословски часопис, 1-4, Нови Сад, 1993.

Според Св Кирил Александриски вистинска е онаа смрт која ја оддалечува душата од телото, а не она што ја оддалечува. Бидејќи Бог е живот, оној кој себеси се одвојува од Него, умира бидејќи се оддалечил од животот. Слично говори и Св Макариј Велики “Вистинската смрт е внатре, во срцето, и таа е скриена; со неа умира внатрешниот човек. Затоа ако некој преминал од смрт во скриен живот, тој навистина живее вечно и не умира. Дури и ако телата на таквите пропаднат со текот на времето, пак ќе воскреснат во слава бидејќи се осветени. Затоа смртта на христијанинот ја нарекуваме сон и успение”⁷⁹ И Свети Григориј Палама смета дека душата е смртна, затоа што се што е создадено е смртно бидејќи нема во себе сопствен живот туку го добива од несоздадените Божји енергии. Душата не пропаѓа под видливите знаци на трулежноста, и тоа е видлив знак на смртноста. Смртта на душата според Светите Оци духовна е и мистичка последица на гревот и непокајаноста, а мртва душа е онаа душа која се оддалечила од Бога и се отргнала од Божјите животворни енергии. Душата е смртна по својата природа но бесмртна по Љубовта и Волјата Божја, а за таа бесмртност е неопходна соработка помеѓу човечката љубов и волја со

⁷⁹ Св Макарије Велики, Будући живот, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра неуског, Београд, 1998, стр.35.

Божјата Љубов и Волја. И Свети Теофан Затворник говори за “вечна смрт на душата”, т.е. за состојба на целосна непокаеност и трпење на адски маки. Заради богооставеноста, душата за Св Теофан останува во состојба на апсолутна осаменост, па ова христијанско сфаќање на душата радикално се разликува од античкото сфаќање на бесмртноста.

Свети Амвросиј Милански⁸⁰ наведува дека според Светото Писмо можат да се издвојат три облици на смртта: една е онаа смрт кога се умира за гревот а се живее за Бога. Ова е “*блажена смрт*” бидејќи не одвојува од смртното и не приклонува кон бесмртното. Втората смрт е излегувањето од овој живот, односно тоа е онаа смрт при која се прекинува сојузот на душата и телото. Трета е онаа смрт за која говори Исус Христос: “и остави ги мртвите да ги погребуваат своите мртвовци”(Мат. 8/22). Со оваа смрт не умира само телото туку и душата.

Дека животот на душата зависи од Бога сведочат и следните зборови на Свети Иринеј Лионски: “Но како што телото на душата не е самата душа, туку е присоединето на душата додека му е тоа на Бога угодно, така и самата душа не е живот, туку учествува во животот кој и го

⁸⁰ Св Амросије Милански, Прва беседа, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.72.

дарувал Бог. Затоа и пророчкиот збор за првосоздадениот вели: “и човекот стана жива душа” (Битие 2/7) учејќи дека душата партиципирајќи во животот постанала жива, така што посебно се сфаќа душата, а посебно животот кој таа го има”⁸¹. Затоа, според Светите Оци вечниот живот е можен само во синергија со дарителот на вечниот живот, Вечниот Бог. Бог е бесмртен бидејќи неговиот идентитет и истоветност се потврдуваат како Отец, Син и Дух Свети. “Божјиот живот е вечен бидејќи е личен, т.е. се остварува како појава на слободната заедница, како љубов. Во личноста се поистоветуваат љубовта и животот: личноста не умира токму затоа што е сакана и што сака... За личноста смртта значи да престане да биде сакана и да сака, да биде единствена и неповторлива, додека пак животот за личноста значи опстанок на единственоста на нејзината ипостас, која ја посведочува и одразува љубовта”⁸². Бог е живот и од него произлегува животот на човекот, како и животот на човечката душа. Човечката душа од самиот свој постанок е проткаена со чувството за бесмртност. “Постојано да чувствуваш и постојано да бидеш свесен за божествената логосност и божествената севредност

⁸¹ Св Иринеј Лионски, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.47.

⁸² Ј. Зизјулас, Од маске до личности, П. П “Дом”, Ниш, 1992, стр.15.

на светот е рај за човековата душа. Да го имаш тоа чувство и тоа сознание - пекол за душата... Ѓаволот е на тој начин ѓавол што потполно и вечно ја порекнува логосноста и логичноста на светот”.⁸³ Во светоотечката литература наоѓаме многу примери во кои душата по смртта се одвојува од телото, но ова е “природна смрт” која настанала како последица на одвојувањето на душата од Бога. Одвојувањето на душата од Бога, кој е Битие, душата ја става во состојба на небитие.

Врз основа на ова се наметнува прашањето дали е можно Бог да создал нешто што треба да исчезне, нешто што во себе не го носи семето на бесмртноста. Тоа семе Бог го дарувал на човекот, но само во заедница со Бога. Па и кога би му била дарувана бесмртноста, како пред падот, тогаш би била беспотребна Христовата жртва, бидејќи, според Св. Атанасиј, Христос е “очовечен Логос”. Очовечувањето на Логосот, според него се случило, токму поради заканата за уништувањето на светот. “Гледајќи како се губи словесниот род и како смртта со својата пропадливост царува над него, Тој си зема тело, за луѓето кои се сврatile кон смртта повторно да ги преобрази кон непропадливото и ги поврати од смрт во живот, за со телото што го присвои и благодатта на

⁸³ О. Ј. Поповиќ, Пунт богопознања, Манастир Ѓелије код Ваљева, Београд, 1987, стр.153.

воскресението да ја уништи смртта како што огинот ги уништува трските...повеќе не умираме осудени, туку со надеж на воскресение го чекама сепштото воскресение на сите”.⁸⁴

Клучот за разбирање и решавање на проблемот на смртта се наоѓа во Христовото Воскресение, бидејќи тоа на смртта му го одзема семето на уништувањето, така што и материјата опстојува благодареејќи на Воскресението. Христос како човек го поврзува материјалното и нематеријалното. Исто така Духот Свети по педесетницата и Вознесението ги соединува Светителите во телото Христово, но тоа единство секогаш ја претпоставува слободата. Воскресението докажува дека слободата е неприкосновено право на личноста на човекот, но тоа значи дека тој не престанува да биде во состојба која може да тежнее кон *НИШТОТО*.

⁸⁴ Athanase d Alekhandre, De l Incarnation du verbe, p-th, Camelot, O.P. trad. seule, 1974, str.138.

2. Воскресението како победа над смртта

Според Светите Оци Христовото Воскресение најповеќе потврдува дека човекот е создаден како *психофизичко суштество*, односно, дека постоењето на душата има смисла само ако постои и човечкото тело. Токму тоа е причината што старите Грци, неразбирајќи ја надразумската тајна на воскресението во својата средба со христијанството сметале дека воскресението е апологија на телото. Ваквиот став е формиран под влијанијата на античките философи и религиозни системи според кои телото е сандана на душата. Но суштината на воскресението, според учењето на Светите Оци не се наоѓала во апологијата на телото како што мислеле Грците, туку во неразделноста на телото и душата. Христос со воскресението ја спасува целата природа, а воскреснувајќи со телото ја спасува и душата, што значи дека го потврдува спасението на човекот во целост. “Говорејќи за воскресението ние мислиме на воскресението на телото. Бидејќи воскресението е повторно подигање на она што било паднатото; како ќе воскреснат душтите кога се бесмртни? Бидејќи ако

како ќе воскреснат душтите кога се бесмртни? Бидејќи ако смртта е одвојување на душата од телото, воскресението е повторно соединување на душата и телото, и повторно издигнување на умреното живо суштество. Значи само пропадливото тело ќе воскресне како непоминливо. Бидејќи Оној, кој на почетокот го создаде од прав земјен, може повторно да го воскресне по неговото пропаѓање и враќање во земјата од која и постанал по волјата на Создателот...»⁸⁵

Според Леонтиј Византиски неразумни се оние кои го презираат телото како Божја творба и го негираат неговото спасение па со тоа на некој начин му го одрекнуваат и преобразувањето говорејќи дека тоа не учествува во непропадливоста.⁸⁶ Ако не се спасуваме со телото, според Леонтиј Византијски, бесмислена е Христовата жртва на крстот, што посредно значи дека Господ не го искупил човештвото, со својата крв и дека чашата на Евхаристијата не е општење со Христос. Дека телото е неразделно од душата говори и фактот дека Црквата се определува како “*тело Христово*” и токму таа го овозможува спасението на луѓето низ телото Христово. Главната целисходност на Црквата и

⁸⁵ Св Јован Шангајски, Вакрсење тела, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.131.

⁸⁶ Леонтиј Византијски, Doctrina patrum de Incarnatione, PG 86, 1-2.

Евхаристијата е очувувањето на целосноста на човечкото суштество.

Сличен антрополошки поглед на човекот во светлината на евхаристиската заедница ќе застапуваат сите Византиски Оци, особено Оците на исихастичката традиција. Светите Оци истакнуваат дека во подвигот на спасението учествува севкупниот човек, а не само поединечни составни делови на неговото битие, бидејќи само целиот човек може да ги прими божествените спасоносни енергии.

Светите Оци на Византија кои живееле непосредно во наследството на античката философија, со своето учење имале задача да посведочат дека не станува збор за орфичко-платонски дуализам, или пак за неоплатонско сфаќање на Едно, туку за едно ново реалистичко сфаќање на човекот. Христијанството, според Светите Оци, не го застапува ставот за бегство од материјата, бидејќи тоа би означувало постоење на една обестелеснена духовност, туку го бараат богочовечкиот реализам. Христијанството, наспроти античкото учење, нагласува дека телото е исто така Божја творба, а се што Бог создал не може да биде лошо. Според Светите Оци целта на Евхаристијата е целата материја да биде поставена во позитивен однос со Бога. Светоотечкото учење потенцира дека

душата без телото е фантом, а телото без душа леш.

Одговорноста за овие две заеднички својства на човечката природа и припаѓа на личноста како собирен центар на човекот. Показател на суштината на човекот е неговата внатрешна свест, односно срцевината на неговото внатрешно битие. Ова внатрешно битие се открива со јакнење на човековите духовни способности кои доаѓаат од Божествените спасоносни енергии. Така основата на христијанското учење не се состои во тоа секој од нас да си го раздели животот на духовен и материјален, туку во целост да го обнови

Христовото воскресение е спасоносен чин со кој се овозможува обновување на севкупното човечко суштество. Но воскресението не се толкува као повторување или “вечно враќање”. Воскресението е вистинско обновување, преобразување и преобликување на целата творба. Тоа би било обично враќање на она што поминало, туку возвишување и исполнување на нешто подобро и посовршено. “Но ете Христос Воскресна од мртвите и со тоа стана првина за умрените” (1. Кор. 15/20). Исусовото тело не можело да подлегне на пропаѓање бидејќи престојувало во Самиот Бог Логос, кој е живот. Во оваа непропадливост телото се преобразува во слава. Телото понижено е погребено, а телото на славата

станува од гробот. Во Исусовата смрт според Светите Оци, се открива немоќта на смртта над него. Во полнотата на својата човечка природа Исус беше смртен, но полнотата на божествената природа го врати во живот. Така, тоа враќање е посведочено спасение на севкупната природа. И самото Исусово симнување во Адот кое се случило помеѓу распетието и воскресението претставува објавување на животот и победа на животот над смртта. Така, Исус Христос, како втор Адам со својата смрт на крстот и своето воскресение го искупува првиот Адам. Ако првиот Адам на човекот му донесе смрт, вториот Адам му донесе бесмртност.

Дури и во обичната човечка смрт, по зборовите на Свети Григориј Ниски, раздвојувањето на телото и душата никогаш не е потполно, и извесна врска се уште постои, но во Христовата смрт таа не била само врсаката, туку неговата душа никогаш и не престанала да биде животна сила на телото. Одвојувањето на телото од душата не е остварено со раскин кај Христа, туку само се потврдува, дека човекот само целосен е комплетно суштество. Така неговата смрт, по зборовите на Св Јован Дамаскин, повеќе наликува на сон. Преку Христовата смрт се покажува силата на воскресението на

секоја смрт, бидејќи се преобразила материјата во тело на слава и се облекла во сила на светлина.

Во Воскресението се завршило воплотувањето и се реализирало пројавувањето на животот во човечката природа, со што е всушност всадена бесмртноста во човечкиот состав. Свети Атанасиј укажува на победоносниот карактер на Христовата смрт така што потенцирајќи дека тој не “трпел” храмот на неговото тело долго да остане безживотен, туку станал веднаш третиот ден со што ја реализирал победата над се што е смртно. Затоа Христовото воскресение се слави како победа над смртта воопшто, како воскреснување на севкупната човекова природа. Со воскресението е одстранета безнадежноста на смртта. Ова го нагласува Св Јован Златоуст кога вели: “Вистина е, ние се уште умираме како порано, но не остануваме во смртта. Моќта и реалноста на смртта постои само во неможноста мртвиот човек да се врати во животот... Но ако тој после смртта треба да биде оживеан и уште да добие подобар живот, тогаш тоа повеќе не е смрт туку заспиеност”⁸⁷

Сличен став се наоѓа и кај Св Атанасиј Велики: “Откако пропадливоста престанала и била уништена со благодатта на воскресението, ние привремено се разделуваме

⁸⁷ Св Јован Златоусти, Тумачење посланице Јеврејима, Ом.17/2.

со смртната природа на нашите тела; како семе фрлено во земја не исчезнуваме, туку посеани во земја повторно ќе станеме, бидејќи смртта е уништена со благодатта на Спасителот”.⁸⁸

Свети Григориј Ниски мошне јасно ја потенцира органската зависност помеѓу Крстот и Воскресението. Тој посебно истакнува два момента: единството на Божествената Ипостас, во која Христовата душа и тело се поврзани дури и во смртното раздвојување, и потполната Христова безгрешност. Според него Воскресението е повторно спојување на разделените делови на човекот: душата и телото. На тој начин според него се обновува првичната благодат која човекот ја добил од Бога. Разделувањето на душата и телото е последица на првобитниот грев, но со Воскресението човекот со помош на Светиот Дух ги поврзува разделените делови. И како што душата со воскресението повторно се вратила во телото, така ова соединување на деловите преога, според новиот принцип, на целиот човечки род. Па тоа, според Св Григориј Ниски, би била тајната на Божјата промисла како за Неговата смрт, така и за Неговото Воскресение од мртвите.

⁸⁸ Athanase d Alexandrie, De l Incarnation du Verbe, P-Th.

Со други зборови, Христовото Воскресение е обновување на полнотата и целината на човечкото постоење и повторно создавање на севкупниот човечки род, а тоа е, според Светите Оци, новата материја. Тие како и Св Апостол Павле, Христа го споредуваат со вториот или новиот Адам.

Дека Христовото Воскресение е темел на христијанското учење и дека тоа има примат над сите тајни сведочат и зборовите на Апостолот: “Ако пак, Христос не воскреснал, тогаш празна е нашата проповед, празна е и нашата вера” (1. Кор. 15, 14).

Општото Воскресение е потполно остварување на Неговата победа над смртта и пропадливоста. Над историското време се наоѓа “*животот на идното царство*”, со кој се реализира есхатолошката цел на човечкиот род.

Св Григориј Богослов Христа го нарекува “*порта*”, затоа што не воведува во своето царство, го нарекува и *пат*, затоа што со негова помош чекориме кон тоа царство, а уште го нарекува и *Јагне*, затоа што себеси се жртвува за да го спаси човештвото. Благодарейќи на таа жртва Господ Исус Христос станал “*облека на непропадливоста*” за човекот. Св Кирил Александриски потенцира дека Христос ги прифатил маките доброволно заради нас и дека го претрпел распетието на

крстот затоа што се принела како жртва на Бога и Отецот. “Затоа ме љуби Отецот, зошто Јас душата своја си ја полагам за да ја примам пак. Никој не ми ја отима, туку Јас Сам од Себе ја давам” (Јов. 10/17_18). Св Кирил нагласува дека оваа доброволна Христова жртва е причина за неговото повеќекратно молчење. Молчење пред првосвештениците и пред Пилат, бидејќи тие не ја разбрале Тајната на молчењето. Св Јован Златоуст истакнува дека со своето однесување Христос не учи како да ја практикуваме тајната на Евхаристијата, како да умреме во смирение. Св Јован Златоуст вели дека Исус Христос со своето доброволно жртвување на крстот покажал неискажлива длабочина на смирението и љубовта, иако неговата смрт се чинела дека е една од најсрамните во тоа време. Смртта на крстот била наменета за најлошите луѓе. Затоа со овој чин Тој земал облик на слуга, се понизил и станал послушен до смрт, и тоа смрт на крст. Па иако претрпел смрт, сепак заради неизмерното смирение кое го покажал се вратил од смртта.

Христовото воскресение не е само победа над смртта туку и архетипски пример за христијаните како треба во Божје име да ги истрпат сите искушенија. Христовото однесување на крстот укажува како смртта се победува со животот. Св

Кирил Александриски вели дека сите сме биле на крстот со Христа и дека Тој заради нас воскреснал, дека Еден умрел за сите, за сите да живеат во Него и низ Него.

Св Јован Дамаскин потенцира дека со Исусовото распетие и Воскресение материјата е осветена со крвта на Бога и така е сторена тиранијата на ѓаволот. Човештвото на тој начин, според него, престанува да биде затвореник на демоните и добива надеж за сопствено воскресение. Св Симеон Нов Богослов за тоа говори: “Затоа Синот Божји стана човек и умре искупувајќи го севкупниот човечки род. Без сомнение неговата крв беше неопходна жртва и за оние побожни луѓе кои се упокоиле пред неговото воплотување. Бидејќи, после Адамовиот пад, никој дури ни меѓу праведните не можеше да биде спасен, бидејќи сите беа подложни на гревот на претаткото Адам, а со самото тоа и на пропаѓање и смрт...затоа, нераспадливиот Син Божји са своето распадливо тело послужи како жртва за искупување на тие праведници од пропадливоста... А за оние родени на Неговото раѓање, Тој е исто така жртва и храна во причестувањето со најсветите Тајни со кои го обновува и препородува човекот”.⁸⁹

Христовата жртва покажува дека единствено на

⁸⁹ Symeon Le Nouveau Theologien, Cathecheses, Paris, Les Edution du Ceuf, Pouka 27/5.

тој начин може да се победи смртта и да се влезе во вечен живот. Затоа Светите Оци укажуваат дека Христос го облекол човековото тело за да ги покаже безграничните човечки способности дадени од Бога. Христос е парадигма, па иако човекот не може да биде Бог, тој може да се обожии следејќи го Христовиот пример. “О човеку Веруваш ли дека Христос е Бог ако веруваш прашај ги гаволи “на кој си се покорил” и кај “нив ќе дознаеш дека нема друг Бог освен Него, дека Тој е Имател, Судија и Цар на се Творец на светлоста и светлост непристапна”.

Свети Симеон Нов Богослов истакнува дека само онаа душа која поверувала дека Христос е Бог ќе биде воскресната. Таквата душа уште во животот се удостоила да биде причесница на благодатта Божја, па бидејќи е самата осветена го осветува таа и своето тело. Таквата душа го обединува и одржува целото тело, престојувајќи во сите делови од телото. На тој начин благодатта на Светиот Дух, како што ја придобива душата исто така се вселува и во телото. Меѓутоа, додека душата се наоѓа во телото, Сесветиот Дух не ја пројавува сета своја слава затоа што е неопходно до крајот на животот душата да покажува добра волја и до крај

⁹⁰ Св Симеон Нови Богослов, Искупујте време, Прештампано из “Малог мисионара”, за август, Приређивач, Владика Н.Велџириовиќ, Скопје, 1935, стр.11.

да ја следи благодатта на Светиот Дух. Меѓутоа кога ќе дојде до крајот и кога душата што ја добила благодатта на Светиот Дух се одвои од телото, ќе биде овенчана со непропадливост. Но “благодатта на Светиот Дух и во телото на оваа душа пројавува освештена сила, та затоа моштите на Светите, голите коски или нетрулежните тела, излеват исцеленија и лечат секакви болести. Кога во смртта душата се одвојува од телото, таа сама без учество на телото, почнува да престојува во целото Божество, односно, во благодатта Божја, и самата станува Бог по благодат: телото пак останува без душата само со Божеството и пројавува на луѓето божествена сила низ чуда... Но бидејќи и двете, и душата и телото, се спасија од секаква потреба и секое искушение под кои порано потпаѓаа со оглед на меѓусебната поврзаност, сега и благодатта Божја делува без било каква препрека и во едното и во другото, така што и душата и телото стануваат во целост Божји, посиновувајќи му се на Бога со својот богоугоден живот кој го воделе во светот, кога биле во заедницата”.⁹¹ Ова се случува со телото на праведникот само до сеопштото воскресение, бидејќи во тоа време и телото ќе добие непропадливост каква Бог дарувал и на осветената душа.

^{91 91} Св Симеон Нови Богослов, Беседа четврта, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998, стр.96.

Во таа смисла говори и Свети Григориј Богослов, сметајќи дека како што во овој свет душата била тесно поврзана и условена со телото, така при воскресението на телото ќе му биде префрлена состојбата на радоста со која ќе располага душата.

Светите Оци сметаат дека во времето на соопштото воскресение ќе се случува сосема спротивен процес од оној кој се случил со падот на Адам. Бидејќи, како што на Адам телото било зафатено со пропадливоста заради гревот, па тоа се префрлило на душата, тогаш телото со силата на Светиот Дух ќе биде зафатено со душата која веќе престојувала во состојба на слиеност во Бога. Тогаш душата ќе го исполни целото тело и ќе стане едно со него бидејќи се трулежно и смртно ќе биде обземено од животот. Како што во овој живот смртта заради гревот добила сила и моќ, така и во иднината таа ќе пропадне и самата ќе биде проголтана од благодатта. Смртта е згазена и порамнета со Христовото воскресение, а по сеопштото воскресение ќе биде потполно уништена како што и навестува Апостол Павле “А најпоследниот враг за уништување е смртта” (И Кор. 15/26). Како што се разликува состојбата на животот кај различните луѓе, така ќе биде различна и состојбата на воскресението. Сите ќе воскреснат, но како што

вели Апостолот, секој во својот ред. Плодот на божественото милосрдие е заеднички, но поредокот на заслугите е различен. Се зависи од тоа кој уште во животот поверувал во воскресението Христово, а како што Оците зборуваат на тоа не упатува целата природа. “Воскресението е ветено на сите, но тешко е во него да се поверува, бидејќи тоа не е наша заслуга туку Божјо добро. Нада во воскресението ја потврдува целиот свет, состојбата на стварите, поредокот на видовите кои следат едни по други. Знаците на раѓањето и смртта, смената на денот и ноќта која секој ден следи една по друга. Ни самата земја не би можела да ги дава своите плодови кога влагата, која по Божја волја испарува од сончевата топлина, не би се обновувала со ноќна роса. А што да кажам за плодовите? Зарем тие не умираат кога ќе паднат и зарем не воскреснуваат тогаш кога повторно растат? Што е посеано тоа и воскреснува, и што е умрено тоа и станува и се преобраќа во исти видови и форми. Како што земјата ги враќа своите плодови, така и нашата природа го имитира тој вид на воскресение? Плод на воскресението е бесмртноста и нераспадливоста, бидејќи што повеќе може да се посака од вечен починак и сигурност?”⁹²

⁹² Св Амросије Милански, беседа друга, О нади у Васкрсење, Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Св Александра Невског, Београд, 1998,

Ако така очигледно се покажува воскреснувањето на се во природата, тогаш и за верникот би било уште поочигледно воскреснувањето на човекот. Со *воплотувањето, вочовечувањето и воскресението*, Бог ја покажал и докажал својата жртва и приврзаност кон човекот. Воплотувањето на Бога е најсудбоносен пресврт на земјата бидејќи со тоа се покажало чудото над чудата. Воскресението сето тоа чудо само го потврдува. Затоа, според Светите Оци, животот во Богочовекот е еднаков на излеченост од смртта. Со своето воскресение Бог на човекот му обезбедил двојно воскресение: воскресение на душата и воскресение на телото. Душата воскреснува од гревот, а телото воскреснува од трулежност, која низ гревот завладела со човечката природа. До воскресението Господ Исус Христос учел за животот вечен, но со воскресението покажал дека Самиот е Тој навистина вечен живот. "Нема сомнеж во севкупната историска реалност, историска моќ и семоќ, христијанството е втемелено на фактот на Христовото воскресение. А тоа значи: на вечно живата Личност на Богочовекот Христос. Сета многувековна и непрекината чудотворна историја на христијанството сведочи за тоа. Бидејќи ако има настан на кој можат да се

сведат сите настани од животот на Господ и апостолите и воопшто сето христијанство, тогаш тој настан е Воскресението Христово. И уште ако има реалност, под која можат да се подведат сите новозаветни реалности, тогаш таа реалност е Воскресението Христово. И ако има евангелско чудо, под кое можат да се подведат сите новозаветни чуда, тогаш тоа чудо е Воскресението Христово. Бидејќи дури во светлината на Воскресението Христово станува волшебено јасен и ликот на Богочовекот Христос и делото негово. Дури во Воскресението Христово добиваат потполно објаснување сите чуда Христови, сите вистини Негови, сите зборови Негови, сите настани новозаветни”⁹³

Според Светите Оци Бог станал човек и Воскреснал, со цел човекот да го направи Бог по благодат. Воскреснатиот Исус Христос го исполнува човекот со сеживотна сила и чудотворна мудрост. За тоа искуство Св Григориј Богослов го вели следното: “Вчера се сораснав со Христос, денес сопрославувам со Него; вчера се соумртвив со Него, денес сооживувам; вчера се сопогребов, денес совоскреснувам”.⁹⁴ Секој кој тргнал по Христовиот пат се

⁹³ Отац Ј. Поповић, На богочовечанском путу, Манастир Ѓелије код Ваљева, Београд, 1980, стр. 161.

⁹⁴ Ibid, str. 161.

соочува токму како и Тој со распнување и воскресение. “Секој ден умирам”(И Кор.15/31) вели Апостолот а Свети Исак Сириин го вели следното “Патот Божји е секојдневен крст. Никој не излегува на небото живеејќи безгрижно. За безгрижниот пат пак знаеме каде тој завршува. На Бога не му годи да биде безгрижен оној кој му се предал со сето свое срце. Грижата пак негова мора да се однесува на вистината. А оттука се познава дека тој е под Божја промисла, кога Бог без прекин му праќа тешкотии... Кој сака, во овој свет да нема грижи, но во исто време сака да се вежба во добродетелта, тој не е на нејзиниот пат. Душата која во себе го има стравот Божји не се плаши од ништо такво што и штети телесно; бидејќи се надева на Бога и денес и во вечните векови”.⁹⁵

Воскресението на Исуса Христа во учењето на Светите Оци се чини дека претставува најзначаен *онтолошки настан со кој човекот и целата вселена се спасуваат од смртта*. Воскресението претставува можност за човековото преобразување и спасение.

Со оглед на фактот дека Христос станал доброволна жртва и дека тој на секој начин лично и пристапува на секоја единка, во христијанството се отвара еден сосем нов

⁹⁵ Одабрана места из дела Св Исака Сирина, Св Симсон Мироточиви, Врњачка Бања, 1992, стр.38-39.

однос меѓу поединецот и Бог, кој не бил познат во античкиот свет. Не само што поединецот молитвено му се обраќа на Бог туку и Бог и му се обраќа нему лично. Всушност, секое обраќање на човекот кон Бога е последица на Божјото обраќање кон човекот. Затоа во философијата на христијанството се отвара едно сосема ново разбирање на личноста кое своите корени ги наоѓа и во самото сфаќање на Бог како личност.

3. Личноста како онтолошка категорија

Централен поим на којшто се темели онтолошката претпоставка на бесмртноста во христијанската философија е *поимот на личноста*. Христијанството истапува со една онтолошка идеја која за грчките философи е непоимлива, а тоа е една онтолошка идеја за создавање на светот од ништо. Според христијанството светот го создал Бог како личност, со својата волја. Ова е една од основните претпоставки во разликувањето на вистината кај Грците и во христијанството. Ваквиот став ја потврдува тезата дека бивствувањето на Бога не е во неговата суштина туку во неговиот волев, и пред се креативен однос кон светот. “Кога на Мојсеј Бог му говореше не кажа Јас сум суштина (οὐσία), туку *Јас сум Суштиот* (ὁ ὢν) бидејќи не е Суштиот од суштината туку, суштината од Суштиот. Бидејќи Суштиот во себе го опфаќа целото бивствување (τὸ εἶναι)”.⁹⁶ Тоа е содржано и во Божјото самоименување: “Ја сум оној кој е” (2. Мој. 3/14) Веќе ово Божјо

⁹⁶ Св Григориј, Палама, Triades, 3.2.12.

претставување укажува дека Бог е оној КОЈ е, а не само ШТО е. Он е не-КОЈ, а не е ни-ШТО.

Постои еден заеднички став на Светите Оци искажан во тврдењето дека она што причинува да постои Бог е личноста на Отецот, а не Божествената суштина. Личноста во светоотечката литература има онтолошко првенство над суштината, а суштината се темели на личноста. Божјата трансценденција е апсолутна, и е над сите познанија и бивствувања, таа е за Св Дионисиј Ареопагит Надсуштавствена и Надбитијна.⁹⁷ И Св Јован Дамаскин ја истакнува несознатливоста на Божјата суштина: “Бог не е некоја од стварите што бивствуваат, не затоа што воопшто не бивствува, туку затоа што е над сите ствари што бивствуваат, дури над самото бивствување”⁹⁸. Иако е Бог несознатлив за човекот по својата трансценденција и суштина, тој сепак станува сознатлив по својата волја како Личност.

Името “*Оној кој е*” значи дека Бог е Личност. Божјата Личност според Светите Оци е несознатлива за рационалниот човечки ум. Единствена форма на сознание која го овозможува сето тоа е љубовта. За да се разбере поимот на љубовта мораме да се повикаме на христијанската онтологија

⁹⁷ Δουβλιου, Αρεοπαγίτου, Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας, PG 3, 997B-1000.

⁹⁸ Св Јован Дамаскин, De fide orth., PG 94 BOOB.

каде Бог не се поистоветува со некаква првобитна причина, ниту со законот туку пред се со волјата. Св. Атанасиј разликува супстанција (која ја смета апсолутна) и волја. Ова разликување е важно и затоа што со тоа се потенцира дека битието на Синот не е од ист вид со битието на светот.

Битието на Синот и припаѓа на супстанцијата на Бога, додека пак битието на светот припаѓа на волјата на Бога. Така важно е да се направи уште една дистинкција: помеѓу да се БИДЕ и да се САКА. Битието на Бога во однос на светот останува слободно во апсолутна смисла, така што Бог и светот не се наоѓаат во онтолошка нужност како што сметаат повеќето грчки философи. Тоа ослободување на нужноста остава простор за заедницата, па затоа и не може да станува збор за супстанција од прв и втор ред како кај Аристотел. Разликувањето на “првата” и “втората” супстанција никако не може да се примени во толкувањето на Светотроичниот Бог, како што можеме да сретнеме кај некои христијански мислител, но не и кај Светите Оци на Византија.

Со тоа што битието на Синот го поврзал со самата супстанција на Бога, Св. Атанасиј је преобликувал замислата на супстанцијата. Да се каже дека Синот и припаѓа

на супстанцијата на Бога значи дека супстанцијата речиси по дефиниција поседува односен карактер. Ако битието на Бога по природа е односно, зарем тогаш не може да се извлече заклучок дека супстанцијата е замислива единствено како заедница. Според Св. Атанасиј заедницата се воспоставува како онтолошка категорија и таа не припаѓа на нивото на волјата и делото, туку на нивото на супстанцијата. Помеѓу светот и Бога, како што нагласивме, постои еден однос кои можеме да го одредиме како “поинаков”, затоа што е базиран на фактот дека битието на светот е втемелено на волјата а не на супстанцијата на Бога. Во таа смисла употребата на идејата за супстанцијата одиграла незаменлива улога во развојот на една онтологија поставена на библиска основа. Идентитетот може да има онтолошко значење единствено во рамките на односот. Некој или нешто за да може да биде потребно е тој да биде самиот тој и да биде во однос со некој друг. И едното и другото ја подразбира личноста и свеста за личноста. Кападокиските Оци со терминот личност (ὕποστασις) го означувале битието на Бога во апсолутна смисла. “Според светоотечкото Предание, воипостазираноста (ἐνυπόστατον) има двојно значење: самобитно (αὐθυπόστατον) и

постоење низ другиот. Во оваа смисла и Синот се нарекува воипостазиран (*ἐνυπόστατος*), бидејќи постои сам по себе и во однос на Отецот, т. е. неодвоиво од Оца”.⁹⁹ Така се објаснува односот на Бога, Отецот и Духот, но на тој начин се објаснува и личниот однос на човекот со Бога. “Не постои значи никакво онтолошко првенство помеѓу ипостасите и Божествената природа, туку поврзаност и неслиено единство.

Сето тоа значи дека “Суштиот” Бог не е заробен со својата природа, туку дека дејствува надминувајќи ја својата природа, па затоа е познат како *Сушти во три ипостаси*, т.е. го прави препознатливо своето битие на природните енергии на еден сосема личен начин. Значи како триипостасна дејствувачка природа Бог не е безлична суштина. Кога ни се открива низ енергиите, ни се покажува целиот, а не делимично, имајќи ја во себе севкупноста на Битието, како Отец, Син и Светиот Дух, но секако до крај не станува достапен.”¹⁰⁰ Ова укажува на тоа дека Божеството постои во три Личности: Отецот, Синот и Светиот Дух, Тоа на човекот му е познато преку три ипостаси.

⁹⁹ С. Јагазоглу, Прологомена за теологију о нествореним енергијама, Србиње, стр.55.

¹⁰⁰ Ibid, str.50-51.

Античката философија не можела да дојде до поимот на личноста на начин на христијанските Свети Оци. Според Платоновото учење поимот личност станува онтолошки невозможен, затоа што душата нужно живее вечно, па може да се спои и со друго тело и така да претставува друга индивидуалност. Во Аристотеловиот систем конкретната индивидуалност трае додека трае и психолошкото соединување, со што станува невозможно поврзувањето на личноста со човечката суштина. Во христијанството суштината и личноста се поистоветуваат. Бог е Бог затоа што е Тој Личност, односно затоа што неговото Битие не зависи од ништо. Тој Самиот е Личност. Слободата ја одредува неговата суштина или Природа, а не се Природата или Суштината тие кои го одредуваат Неговото Битие. Он постои затоа што слободно САКА да постои, а таа желба се остварува како љубов, или како Троична заедница. Истата таа можност на Лично постоење Бог ја втиснал и во човечката природа. Човекот е икона Божја што значи дека секој човек може да го оствари своето постоење како и Христос преку слободата и љубовта, а не преку природната нужност. Вака сфатениот живот може да ја оствари вечноста и непропадливоста.

Кога Христос вели дека е Он вистина и живот

на светот, Тој со тоа во поимот на вистината внесува содржина која има онтолошки импликации. Ако вистината го спасува светот тоа е затоа што е таа живот. Христолошката мистерија значи дека спасението е можно единствено преку Личноста која онтолошки е вистинита. А единствен начин на кој вистинската личност може да постои е случајот кога битието и заедницата коинцидираат. Христос е вистина токму поради тоа што Он на Самиот Себеси го покажува битието и трајноста на битието. Вистината и битието во егзистенцијална смисла се поистоветени единствено во Христовото Воскресение.

Значењето на личноста се темели на фактот дека таа претставува истовремено две работи кои на прв поглед се чинат противречни: посебноста и заедничарењето. Да се биде личност кај Светите Оци во темелна смисла е различно од поимот да се биде индивидуа или “персоналност”, бидејќи личноста не може да се замисли по себе туку единствено во своите односи. Човекот е според Св Василиј Велики “дружевно суштество”, а тоа значи дека во суштина на самата личност лежи односноста и заедничарењето со другите личности, а пред се во заедничарењето, односно синергијата со Христовата богочовечка личност. Мошне често личноста во современите психолошки толкувања се поистоветува со

“сопството” и со се она што таа го поседува во смисла на искуства и квалитети. Учењата на Светите Оци на личноста гледаат од сосема друга позиција. Човечкото суштество, според светоотечкото толкување, кое е препуштено на самото себеси не може да биде личност, тоа станува личност во она мерка во која се отвора кон другиот, значи мора да биде во однос со другиот, а доколку не се отвора кон другиот, тогаш тоа станува индивидуа. Индивидуата која не заедничари со другиот станува суштество на кое му е блиска смртта, а не животот.

Свртувањето кон животот, според Светите Оци значи свртување кон *изворот на животот - кон Бога*. Свртувањето кон Бога е свртување кон она најсуштинското во човекот, т.е. свртување кон својата ипостас. Додека душата и телото,¹⁰¹ како две паралелни енергии, само го откриваат човекот, односно го откриваат неговиот начин на постоење, дотогаш само личноста во целина ни ја открива целта на постоењето. Според Св Василиј Велики и Св Максим Исповедник произлегува дека Бог како Личност е слобода и љубов, затоа што е слободен и наспроти на нужноста на

¹⁰¹ Разликувањето на душата и телото не е онтолошко како што е случај со природата и личноста. Види: H. Janaras, *The freedom of Morality*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY 10707, 1984, 111.

сопствената природа и затоа што вечно како љубов го има и го љуби Синот и Светиот Дух. Таа слобода го наоѓа својот најјасен израз во Христос, Синот Божји, кој ЛИЧНО станал човек. Ова нагласување на личното укажува на тоа дека тој слободно од љубов кон човекот станал човек, а притоа да не се лиши од Неговата Божествена природа. И токму оваа слобода е пренесена на човекот во самиот чин на неговото боголико создавање, но сепак тој не е слободен во апсолутна смисла. “Човекот како боголика личност го има тој дар на слободата - на самовласноста, со подвигот на својата слободна волја, на својот ум, срце и сите психофизички моќи на целото човечко битие да ја надминува својата природа...па и тој да стане Бог по благодатта, за што сведочи и целата православна источнохристијанска духовна и мисловна традиција”.¹⁰² Човекот само потенцијално е слободна личност, затоа што е условен и ограничен со својата создадена природа. Човековата природа и претходи на личноста, додека кај Бога Личноста и претходи на природата.

Св Јован Дамаскин нагласува дека христијанскиот Бог како Личност не се објаснува со Неговата Божествена и духовна природа, туку со начинот на Неговото

¹⁰² Владика Атанасије, Филозофија и теологија, Св Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1994, стр.182.

лично постоење: во заедница со Света Троица. Онтолошкиот источник на Личноста е во Бога Отецот кој се наоѓа во вечна заедница со својот Син и Светиот Дух, кој исто така се вечни Личности. “Дури во личноста на Богочовекот ја нашла својата вечна вредност и личноста на секој човек воопшто. Бидејќи суштината на личноста на секој човек се содржи во ликот Божји. Според учењето и искуството на Богочовечката Црква, Црквата Православна: најважно е - да се пронајде ликот Божји во човекот. Го пронајдеш ли тоа во човекот си ја пронашол неговата немијлива вредност, неговата апсолутност, неговата незаменливост, неговата бесмртност и вечност. Често пати ликот Божји во човекот е затрупан со калта на сласта и со трњата на страстите, трњата на гревовите и каколот на пороците. Но православниот христијанин е токму затоа христијанин, за сето тоа од ликот Божји во душата човечка да го симне, и да заблеска тој лик со својата божествена убавина”.¹⁰³ И Св Глигориј Палама смета дека човекот може да се врати на самиот себеси, односно на својот лик само доколку се соедини со Божјата личност, а овој повик за соединување упатен му е на човекот преку Богочовекот Христос. “Во својата неизмерна љубов кон човекот, Синот

¹⁰³ Отац Ј. Поповиќ, Пут богопознања, Манастир Ѓелије код Ваљева, Београд, 1987, стр.155.

Божји не ја соединил само својата Божествена ипостас со нашата природа, примајќи го душевното тело и разумната душа, и на земјата се појавил и живеел со нас, туку немерливо ли и прекрасно чудо: Се соединува со човечките ипостаси, проникнувајќи ги со себе сите верни преку причесната со Неговото свето тело. Така Тој станува со нас едно тело и прави од нас храм на целото божество, бидејќи во самото тело Христово престојува секоја полнота на целото Божество телесно. Како тогаш Тој да не ги просветли оние кои достоино се причестуваат со Него, осветлувајќи ги душите нивни со Божественото зрачење на Неговото во нив вселено тело, исто како некогаш на Тавор што ги осветлил телата на Апостолите”?¹⁰⁴ За Светите Оци преку Светата Тајна на причеста се доаѓа до христоликата личност. Без личното причестување, односно личното искуство, не е возможно да се познае Тајната на Божјата Личност, а со самото тоа и на човечката. Според Св Макариј Велики синергијата на човековата личност со Христос се врши во Светиот Дух. Кога човечкиот ум ќе се обогочовечи тој станува еден дух и еден ум со Господ Христос. Преку искуството на Христос човекот ја

¹⁰⁴ Св Григориј Палама, *Triades*, I, 3, пар. 38, стр.193, у Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, 1995, стр.84.

преживува Личноста на Богочовекот како познавање на полнотата на вистината.

Личноста во философијата на Светите Оци е онаа конкретност и реалност заради која постои свеста за смртта. Смртта станува трагична само тогаш кога човекот се сфаќа како личност, така за биологијата смртта е нешто сосема природно, бидејќи ако не поединецот, тогаш врстата човечка преживува. Суштината на Личноста во философијата на Светите Оци не е во простото преживување на видот, туку во вечниот живот на едно неповторливо суштество. "Личноста не сака едноставно да постои, или да постои вечно, т.е. да поседува онтолошка содржина. Таа сака нешто многу повеќе, да постои како конкретно, единствено и неповторливо битие. Личноста не може да биде објаснета едноставно како екстаза на суштината: нужно е да биде посматрана и како ипостас (*подставка*) на суштината, како конкретна и единствена истоветност (*идентитет*). Единственоста е нешто што апсолутно и прилега на личноста. Личноста е толку апсолутна во својата единственост, што таа не си дозволува на самата себеси да биде сфатена како аритметички поим, просто да биде придодадена на другите битија, да се врзе за другите предмети, да биде употребена како средство, па макар тоа

било и за најсветата цел. Самата личност е цел, таа е полнота на целото битие, севкупна појава на неговата природа”.¹⁰⁵

Во склад со ова Ј. Зизјулас смета дека личноста како поим и како доживување е изнедрена од светоотечкото богословие, и дека без него поимот на личност не ни можел да биде сфатен, ниту оправдана нејзината подлабока содржина. Суштината на таа подлабока содржина е, како што можевме да видиме, во пронаоѓањето на една подлабока онтолошка реалност во човечкото суштество, која пак се базира на реалноста на Богочовекот. Човекот не е суштество кое е предодредено само да преживува, туку суштество кое во себе носи една димензија на вечност, а токму таа вечна и бесмртна димензија е она најдлабокото и најличното во човекот.

Од позиција на христијанските Свети Оци личноста кај човекот е една онтолошка реалност покрај веќе постоечките биолошки, психолошки и социјални димензии на човековото битие. Оваа онтолошка реалност на човечката Личност потекнува од онтолошката реалност на Божјата Личност. Човекот за да стане личност мора да ја надмине и својата биолошка и својата социјална и својата психолошка

¹⁰⁵ Ј. Зизјулас, Од маске до личности, Дом, Ниш, 1992, стр.31-32.

реалност во име на онтолошката реалност. Самото будење на оваа онтолошка реалност овозможува одржување на сите човечки димензии и моќи во една складна целина, а токму тој склад е услов на бесмртноста. “Овој божествен и небесен живот на богоподобните мажи преку неделивото учество во Духот (како што Апостол Павле, според Св Максим Исповедник, го доживува божествениот и вечен живот имајќи го Духот во себе), постои вечно иманентно и соприродно со Светиот Дух. И со право од Светите се нарекува Дух, бидејќи е боготворечка моќ која не се раздвојува од Светиот Дух кој дава (т.е. од Ипостасите на Светиот Дух). А се нарекува и светлост бидејќи се дава преку таинственото просветлување и станувајќи позната само на оние кои и се достојни. Воипостазирана е не како самобитна туку како онаа која Светиот Дух ја дарува на некоја друга личност во која таа и се согледува”.¹⁰⁶

Личноста на човекот не е според Светите Оци на Византија во бесмртноста на душата, туку во човечкиот бесмртен однос со Бога како и со другите бесмртни личности. Архетипот на правата Личност се наоѓа во Исус Христос.

Личноста на човекот почива на сличноста на човекот и Бог која се остварува преку Христос. Личноста на

¹⁰⁶ С. Јагазоглу, Прологомена о нествореним енергијама, Србиње, 1995, стр.64.

човекот не е значи во неговата душа, а не е ни во неговото тело, кои според Светите Оци се само *енергии на човековата природа*, односно, начини на кои се остварува човековата ипостас. Она што навистина човекот е, или неговата ипостас, не се идентификува ниту со неговото тело ниту со неговата душа, туку со можноста да ја надмине својата човечка природа и да му се приближи на Бога. Тоа посредно отвора и некои сосема нови гносеолошки прашања кои се однесуваат пред се на патиштата и можностите за осознавање и приближување на Бога.

IV ГНОСЕОЛОШКАТА ВТЕМЕЛЕНОСТ НА БЕСМРТНОСТА НА ДУШАТА

Проблемот на создавање на Бога како и на светот во целина според Византиски Оци во многу нешто се разликува од современото сфаќање на знаењето. Денес знаењето после Беконовото откривање на индуктивниот метод, повеќе се користи како средство, односно како одредена моќ за постигнување на некоја цел, отколку како духовен увид. Со оглед на тоа дека акцентот секогаш се става на едно искористување на знаењето, се доаѓа до фактот дека ако некое знаење не може да биде искористено и употребено за некоја практична цел, таа едноставно се отфрла како незнаење.

Кај Св Климент Александриски, се јавува нов вид на сознание, кое потекнува од една сосема поинаква онтологија. Таа нова онтологија се појавува и во списите на Св Дионисиј Ареопагит. Суштината на оваа онтологија е дека таа се заменува со гносеологија. Се доаѓа до знаење за Бога, кое е *знаење поради знаење*, а не поради искористување. Таквиот

пристап се огледува во апофатичката гносеологија која Бог го одредува како Незнаење.

Апофатичката теологија која е застапена во христијанската философија почнувајќи од Св Дионисиј Ареопагит, па и кај многу кападокиски Оци, се однесува на несознатливоста на суштината Божја.¹⁰⁷ Тие сметаат дека Бога можеме да го сознаеме единствено како Личност, а дека Божјата суштина е тоа што е во Бога апсолутно несознатливо. Единствен начин да се дојде до спасение односно бесмртност според Св Оци, се содржи во тоа да воспоставиме однос со Божјата личност. Меѓутоа, да се спознае Бог како Личност не е можно врз основа на својствата кои ги има по природа, па макар биле и највозвишени. Бога не можеме да го познаеме врз основа на неговите поединечни својства, односно не врз основа на тоа што е Тој добар, милостив или што е Љубов.

Во тој случај ние не Го познаваме како апсолутна и неповторлива Личност, Бог така станува апстракција или ствар како и секоја друга. Ние ни друг човек не можеме да го сознаеме ако го знаеме само според неговите епитети, туку само ако го љубиме. Со други зборови, да се сознае Бог како неповторлива и за нас апсолутно потребна

¹⁰⁷ Διονισίου, Αρεοπαγίτου, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, Πατρικαὶ ἐκδόσεις Γρηγορίου οὐ Παλαμάου, Θεσσαλονίκης, 1986, στp.27.

личност можно е единствено ако него го засакаме. И тоа е според Светите Оци остварливо само во Црквата низ поистоветување со Господ Исус Христос, Синот Божји, затоа што единствено Христос го познава Бога Отецот, бидејќи тој како Син во вечна љубовна заедница е со Него. Идентитет на Бога Отецот извира токму од заедницата со Синот. Низ поистоветување наше со Христос во Црквата, Бог станува и за нас Отец.

Бог и човекот во личноста на Богочовекот Христос се неразделно соединети, каде човечкиот разум, се препородува, чисти и оспособува за познавање на богочовечките вистини на животот. Во Богочовекот, според Светите Оци, реално и ипостасно е дадена целата апсолутна Вистина. Врз основа на тоа во него и низ него е дадено целокупното познавање на светот и животот. Соопединувајќи се со Христос човечкиот ум се исцелува и станува способен за познание. Според Светите Оци *злото е болест од која боледува душата* и сите човечки органи на сознавањето. Според Свети Исак Сирин доколку човекот се одлучи за здравјето на душата најнапред треба тој да го испита целокупното свое битие и да научи да разликува доброто од злото.

Човекот кој пристапил кон исцелување на душата запознава се, дури кога вистински ќе се запознае себеси како лик Божји. Запознавајќи се себеси тој стапува во непосреден онтолошки допир и однос со то што постои. Така Св Григориј Палама ја развива мислата според која целиот сетилен свет не се согледува со помош на сетилата, ниту со помош на размислување, туку со благодатта на боголикиот ум. Св Григориј Ниски вели дека не само што сетилата и знаењето не матаат, туку и воопшто се што согледуваме со помош на сетилата и умот всушност не постојат вистински, освен Суштеството кое надминува се и Причина е на се. Познанието според Светите Оци најчесто се одредува како чувствување на бесмртниот живот, бидејќи со помош на тоа чувство по благодат се познава на неразделен начин тоа што е разделливо, и на единствен начин она што не е единствено.

Кога човекот доаѓа до “умозрение” и барем на кратко согледа нешто од непроменливиот свет, тој не само што го заборава минливиот свет, туку престанува да се интересира и да знае за него. Тој сфаќа што е тоа право знаење и затоа во неговиот ум исчезнуваат сите синтези и анализи. Со таквото знаење се раѓа чувство на непропадливост и тивка, радосна и несоздадена светлост која го открива

самиот Логос на Битието, а која во терминологијата на Светите Оци се опишува како “предвкус на небескиот свет”. Врз основа на ова Св Максим Исповедник смета дека верникот не го игнорира светот затоа што го презира, туку од причина што одбива да се потчини на “методите на расчленување” кои се плод и предуслов на забуна. Христијанското незнаење носи со себе сведоштво за едно друго знаење со кое се укинува пропадливоста и човекот го приближува кон вечниот и бесмртен живот. Таквото знаење според Светите Оци е знаење во Светиот Дух што е главен белег и печат на вистинскиот верник. “Овосветското” знаење е знаење “според телото” и тоа е неплодно и мртво. “И ако Христа Го познаваме по телото, но сега веќе не го познаваме” (2. Кор. 5/16). Ние можеме да се поистоветиме со Христос во Црквата, значи со Светиот Дух да се стане Тело Христово низ причест во Светата Евхаристија.

Така низ Христос го создаваме Бога како Отец. Вистината е објективно дадена во личноста на Богочовекот Исус Христос. Начинот на кој таа субјективно се усвојува, односно некој вид на методика на христијанска методологија наоѓаме во разработен вид кај Светите Оци. Прв најзначајен метод на усвојување на христијанска вистина е Љубовта и верата, по што доаѓа молитвата на која и се дава посебно значење од причини

што таа претставува основен фактор во комуникацијата меѓу Бога и човекот. Според овој редослед во следните заглавија ќе се испитуваат и наведените фактори во светоотачката гносеологија.

1. Љубовта и верата како фактори на познанието

Љубовта као посебен сознаен принцип заедно се верата, во философијата на Светите Оци претставува основа за разбирање на Личноста Божја, а со самото тоа за разбирање на интегрирањето на човечката личност. Како што нагласивме во претходните глави интегрирањето на човечката личност претставува еден од основните услови на бесмртноста на душата која се постигнува со стекнување на Благодатта на Светиот Дух.

Разбирањето на љубовта и верата како фактор на познанието на Бога, па врз основа на тоа и стекнување на бесмртниот живот не им било својствено на сите христијански мислители. Така Ориген сметал дека бесмртноста се постигнува со чистење на умот од се што е страшно, значи и дал примат, на една умствена контемлација на Бога. Овој Оригенов став потекнува од Платоновата и неоплатонистичката философија. Платоновите идеји Ориген ги заменил и ги нарекол духовни битија и логоси на стварите. Според него секоја ствар има свој логос, а сите тие се собрани во

секоја ствар има свој логос, а сите тие се собрани во Божествениот логос. Врз основа на тоа Ориген зборува за падот кој се случува во вечниот духовен свет, а светот според него е создаден како последица на тој пад. Светот е некој вид на Божја казна и тој настанува така што Бог ќе го создаде материјалниот свет и во него ќе ги затвори духовите, односно преегзистентните души. Спасението е можно според него кога со помош на умствениот увид се ослободуваме од се што е материјално и на тој начин се враќаме во првобитна состојба. Враќањето во првобитна состојба и спасението ќе може да се оствари со умните сили, односно сознанието и увидот во вишите Божји светови овозможува ослободување од материјалниот свет. Основниот акцент кај Ориген е ставен на исчистувањето на умот од се она што е страшно и материјално за да може чистиот ум да го созерцава Божествениот логос и со тоа да биде во заедница со Него. Сето ова го овозможува спасението и враќањето во првобитна состојба, односно, во вечниот живот.

Паралелно со оваа линија се развива една друга која е карактеристична за Византиските Оци, а нејзе ја следат Св Игнатиј Богоносец, Св Иринеј Лионски, Св Јустин Маченик, Св Максим Исповедник итн. Гносеологијата на

Светите Оци поврзана е повеќе со евхаристијското собрание, каде евхаристијата се одредува како центар и цел на нашиот живот. Во евхаристијата на еден видлив начин, низ даровите кои ги принесуваме се причестуваме со Божествениот Логос кој се воплотил, а не со Божествениот Логос кој е исчистен од сè што е материјално. На овој начин поимот знаење добива една сосема друга духовна димензија.

Знаењето според Св Максим Исповедник, ќе биде поврзано со подвижничкиот живот, а полното сознание кое се прима од Бога како Личност, ќе биде искусвено сознание кое е резултат на *литургијското сознание*. Св Максим Исповедник нагласува дека само *тоа што се љуби може да се сознае*. Љубовта за него е еден однос со другите, една (*συνπλέχεια σκωσών*) односно литургијско собрание. Љубовта не се толкува како психолошка категорија, туку као литургиски однос.

Св Максим Исповедник толкувајќи ги списите на Св Дионисиј Ареопагит зборува за логосите на стварите, но тие логоси ги толкува поинаку од Евагриј и Ориген. Св Максим Исповедник логосите на стварите ги поистоветува со Божјата волја.¹⁰⁸ Значи, не повеќе со Божјиот ум како што тоа го

¹⁰⁸ Свети Максим Исповедник, Предговор делима Св Дионисија Ареопагита, Св Дионисиј Ареопагит, О мистичком богословљу, Часопис за светоотачку праксу и теорију, Црквена општина Врњачка, Врњачка Бања, 1996, стр.7-15.

правеле неговите претходници. Бог според него не го познава светот ниту умно, ниту врз основа на неговата природа, туку врз основа на неговата волја, затоа што со слободна волја и го створил од ништо. Бог не го сознава светот ниту врз основа на идејата за светот, ниту пак анализирајќи ги неговите природни својства, ниту пак неговото сознание се содржи во тоа што може да проникне во најмалата честичка на светот и да ја познава нејзината структура. *Бог го идентификува светот со својата волја.* Да се познае некој врз основа на неговата волја, слободно подразбира да го идентифицирате како постоечки и покрај неговата природа, дури и покрај неговото физичко присуство. А тоа значи дека заедно со постоењето му го давате и неговиот идентитет. Бог со неговата волја се создал од небитие во битие и Неговата волева идентификација кај него се поистоветува со неговото постоење. Тоа што Бог го сака, тоа и постои и тоа Бог и го познава. Слободно да се сознае некој, и да се создаде некој од небитие може единствено Бог кој е Личност. Бог апсолутно го познава светот бидејќи единствено тој е апсолутно слободен во однос на светот, т.е. единствено Бог е апсолутна Личност.

Од друга страна и светот кого Бог го сознал се јавува во однос на Бога како Личност. Св Максим

Исповедник вели дека на тој начин светот постои како Христос, бидејќи во личноста на Христос постои се што е создадено. На ова укажува и Апостол Павле говорејќи дека светот е создаден низ Христос, за Христос и во Христос. Светот би поседувал една безлична природа во случај да постои и покрај волјата Божја. Во тој случај Божјото знаење за светот и самото постоење на светот би биле две различни ствари. Св Максим Исповедник нагласува дека Бог го создал светот во оној момент кога тоа го посакал, дури нагласува дека Бог го познавал светот и пред да го создаде, а со тоа всушност истакнува дека го познава светот не врз основа на природата на светот, туку само врз основа на својата волја, односно љубовта.

Кај Светите Оци *знаењето се поистоветува со постоењето* затоа што и едното и другото извира од волјата Божја. Божјото знаење за светот ниту претходи на постоењето на светот, ниту пак постоењето на светот му претходи на знаењето. Односно, знаењето Божјо за светот како и постоењето на светот се поистоветува со љубовта Божја кон светот. А таа љубов Божја кон светот најдобро се покажува според тоа што Бог го пратил својот Единороден Син да го спаси од пропаста.

Наспроти на ова, ако Божјите логоси се поистоветуваат со умот тогаш се доаѓа до заклучок дека

светот нужно постои, дека тој е во некоја рака еманација на Бога. Дека Бог имајќи ум од вечноста мисли и од вечноста го созерцава и го гледа светот, кој пред својата материјална форма постои како мисловна форма. Свети Максим Исповедник, кој спротивно на ова ги поистоветува логосите Божји со волјата, прави премин од нужноста на терен на слободата. За Ориген вистината е во минатото, додека според Св Максим Исповедник вистината е секогаш есхатолошка, значи во иднината. Ако вистината на овој свет е во минатото, тогаш ништо друго не ни преостанува освен да се ослободиме од се она што ни пречи, а тоа е пред се она материјалното, така ќе се вратиме во првобитната состојба за која зборува Ориген. На тој начин и времето и материјата се непријатели на вистината. Но според Св Максим Исповедник времето и просторот се афирмираат со Христовото воскресение бидејќи така и се спасуваат. “Св Максим зборува за икониската теологија. Тоа значи дека овој свет ја има вистината во себе и дека таа вистина е иконична. Оваа вистина е само икона на вистината која ќе дојде во идниот век”.¹⁰⁹ Ако се афирмира минатото тогаш се што е материјално губи важност и станува непријател на духовното, па смртта се јавува како ослободување и селење од лажниот

¹⁰⁹ Владика Браничевски Игњатије, О непознању Бога, Отачник, бр.1, Црквена општина Врњачка, Врњачка Бања, 1996, стр.101.

живот во оној “горниот” вистинскиот. Спротивно на тоа, според Светите Оци, со воплотување на Бога Логосот, материјата добива нешто највозвишено - влегува во заедница со Бога. Значи Бог дошол да ја спаси материјата, а не да се ослободи од нејзе.

Апофатичката гносеологија видена низ призмата на Свети Максим Исповедник не се базира на платоновата концепција на сознанието, односно на светот на идеите, со оглед на тоа дека еднаш пред телесното раѓање престојувале во светот на идеите. Теоријата на сознанието на Св Максим Исповедник свртена е кон иднината и таа ги поучува душите за она што допрва ќе се случи. Новината во сознавањето, која ја донесува Св Максим Исповедник, е токму во љубовта која Бог ја чувствува кон човекот и човекот кон Бога. Секоја ствар се сознава во заедница со Бога, во заедница со Христос, па следствено на ова, тоа би била една христолошка гносеологија. Стварта не се сознава по себе, туку само со другиот, а тој другиот е Христос. Според Светите Оци на Византија Бога можеме да го сознаваме низ воплотениот Христос. Бог е апсолутна и неповторлива Личност затоа што е заедница на личности. И тоа не било која туку своевидна љубовна заедница на Личности.

Во светоотечкото предание самиот Бог во својот внатрешен троичен живот ќе биде дефиниран како севкупност на љубовта, полнотија на неизмерното љубовно единство. Ако љубовта, како што во вообичаена смисла ја познаваме, повеќе изразува некаков слеп инстинкт, тоа е поради тоа што ја познаваме како безвреднета, ја познаваме како грев, односно како егзистенцијално промашување и (губиток) на нејзината цел и намера. Па сепак дури и во состојба на падот и гревот, љубовта е сила која е како икона Божја втисната во нашата природа, и има за цел да не приведе кон Бога и така да станеме *причесници на божествената природа*. Св Максим Исповедник препознава дури и во љубовната привилечност кај бесловените животни, како и во силата на привлечност која го чини и општествениот поредок на севкупната материја, едно единствено љубовно стремење и повторно движење кон еднообразноста на божественниот живот.¹¹⁰ Св Исак Сирин во љубовта го пронаоѓа врвниот сознаен принцип: “Посматрањето на стварите во овој живот, иако е пријатно, сепак не е ништо друго освен сенка на знаењето. Пријатноста на ова посматрање не би можело да се разликува од мечтаењето во сонот. Затоа посматрањето на

¹¹⁰ Св Максим Исповедник, Четиресто глава о љубави, Епископ рашко-призренски др Артемјије, Призрен, 1992.

новиот свет со духот на откровението со кој умот се насладува духовно, всушност е дејство на благодат, а не сенка на знаењето и пријатноста на ова посматрање е онаа истата, каква ја опишува Апостолот, говорејќи, што око не виде, уво не чу, ниту на човека на ум му падна, тоа Бог го приготвил за оние, кои Го сакаат. А нам пак ни го откри тоа преку Својот дух, зашто Духот испитува се, па дури и длабините Божји (1.Кор. 2/9-10). И ова посматрање служи како умна храна, додека тој не биде во состојба да го прими посматрањето кое е поголемо од првото: затоа што едно посматрање го предава човекот на другото посматрање. додека умот не влезе во областа на совршената љубов. Љубовта е стан на она што е духовно. и се населува во душевната чистота. Кога умот се наоѓа во областа на љубовта, тогаш делува благодатта, умот добива духовно гледање, станува гледач на она што е сокриено”.¹¹¹

Поради тоа не е случајно што односот меѓу Бога и човекот во Светото Писмо скоро секогаш се изразува како љубовен однос. Кога Израел е неверен и им се поклонува на идоите пророците сметаат дека тој чини прељуба, и дека го обесчестува единственоста на односот со Бог кој го избрал него на местото на “саканата” (Ос.2/25; Рим. 9/25). Но

¹¹¹ Одабрана места из дела Св исака Сирина, Св Симсон Мироточиви, Врњачка Бања, 1992, стр.58-59.

љубовниот однос меѓу Бога и Израел само е икона на единството кое Бог го остварил со очовечување во Христовата Личност. Во Новиот Завет Христос е младоженец на Црквата и младоженец на душата на секој човек. Во Јовановото Евангелие, оној вечен живот, кој Христос со своето доаѓање ни го дарува одреден е со глаголот *да познава*, со кој во библискиот јазик се означува љубовниот однос на мажот и жената. “А животот вечен е тоа, да Те познаат Тебе Едниот вистински Бог, и испратениот од Тебе Исуса Христа” (Јов.17/3).

Заедно со љубовта, верата претставува неопходен услов на познанието на Бога. Под терминот вера во научната спекулација најчесто се подразбира прифаќање на принципите и вредностите без испитување, прифаќање на некоја теорија или учење кое останува недокажано. Се претпоставува дека прифаќањето на верата е изразено поради приклонување на некој авторитет, па макар и не разбирале за каков авторитет се работи. Христијанските Оци за предмет на верата не земаат никаква апстрактна идеја, односно верата во Бога кај нив не потекнува затоа што тоа го налагаат некој теориски принципи или затоа што Црквата го гарантира неговото постоење. Верата во Бога потекнува од верата во Неговата Личност, поконкретно во имањето доверба во Неговата Личност. Оваа доверба во Бога

се раѓа од чувството на Неговата Присутност во природата и историјата.

Постојат степени во верата, кои претпоставуваат бесконечно движење од помал кон поголем што претставува своевидна динамика на бесконечно човечко усовршување. Тајната на таа доверба е во воспоставувањето на личниот однос со Бога. Овој однос од “проста доверба се преобразува во наше апсолутно предавање, дарежливо себедавање, кога се раѓа љубовта и еросот. А во вистинскиот ерос, колку повеќе љубам толку повеќе и го познавам другиот и верувам во него и се предавам на неговата љубов. Вистинскиот љубовен однос никогаш нема крај, туку е едно непрекинато изненадување и откривање на другиот, секогаш едно незапирливо проучување на единственоста на неговата личност”.¹¹² Верата е искуство на односот, еден пат кој е сосема поинаков од увереноста на умот во објективното знаење. Логичките докази на Неговото постоење ни приближно не ја погодуваат суштината на верата. Верата е прифаќање на живиот однос со Бога и таа го преобразува севкупниот живот на поединецот. До Бога се стигнува со еден начин на живеење, а не со еден начин на мислење. Затоа што е верата однос,

¹¹² X. Јанарас, Вера, Искон, Православни илустровани часопис, А. Фонд Св Прогора Пчињског православно епархије Врањске, Врање, 1997, стр.32.

Црквата е манифестација на телото на заедницата, па нејзините членови не живеат само за себе, туку, секој член се наоѓа во органско единство на љубовта со другите. Така верата ја преобразува и заедницата преку поединци кои се во вера и љубов со Бога. Во световната литература љубовта кон Бога се изразува подеднакво со зборовите *ἔρως* и *ἀγάπη*. Св Иринеј Лионски учи како Бог во создавањето на светот и во спасувањето на човечкиот род се раководел од својата љубов која секогаш ги излива своите дарови и дека се дарува со своето богатство. Бог не го создал човекот заради Себе, туку за да има суштество кое би можело да го дарува со своите добродетелства. Во основа на промислителната активност на Бога се наоѓа човечкото спасение кое се остварува со Божјата љубов. И токму оваа Божја љубов кон човекот во светоотечката литература се одредува као ги. Возвишеноста и величината на Божјата љубов кон човекот според Св Иринеј Лионски се огледува во тоа што Божјата љубов кон човекот не престанала во оној момент кога човекот ја нарушил Божјата Света Волја и така од него се одалечил. Според Св Иринеј Лионски агапи е Божјиот пат кон човекот. Тоа е љубов која се симнува на земјата и го спасува човекот за да му даде моќ да се воздигне кон небото за да се обожи. Симнувањето на Божјата

љубов кон човекот е средство за човечкото воздигнување кон спасението и вечниот живот. Основната порака на Божјата љубов кон човекот според Св Иринеј Лионски, дадена е низ Исус Христос. Затоа што Бог станал човек, за човекот да може да стане Бог. Низ отелотворувањето Бог нас ни предава “совршен леб”, “лебот на бесмртноста”.¹¹³ Св Атанасиј Велики придава големо значење на човечките богоподобни духовни моќи благодарейќи на кои човекот се воздига и така го создава Бога. Кога човечката душа е чиста таа е во состојба да го види Бога како во огледало. Но оваа природна способност на човечката душа да го познава Бога и да го согледува, според Св Василиј Велики, во голема мерка ослабела преку гревот, кој се состои во тоа што човекот низ својата слободна волја се оддалечил од Бога.

Со прекинувањето на врската со Бога, човечкото битие на себе навлекло смрт и распаѓање. Од љубов кон човекот Бог се овоплотил, ја откупил смртта и ја обновил човечката богоподобна природа. Затоа Св Василиј Велики нагласува дека низ снисодењето на Божјата љубов човекот повторно добива сила за да се воздигне на Божествената висина.

¹¹³ Irenaeus, Contra, Haereses, lib, IV, XXXVIII, 1; 7, 1105.

кој верува во Бога со својата љубов доаѓа во супстанцијален однос со небесниот Отец.

Доживувањето на овие моменти според својата суштина се неискажливи а најблиску се објаснуваат со зборот блаженство. Во моментот на доживувањето на љубовта кон Бога душата на верникот се исполнува со духовна наслада и духовна радост која се одразува на целото негово суштество. За тоа сведочат и зборовите на Св Ефрем Сирин “радост си на оние кои Те сакаат и љубат, радост и веселба на оние кои Те очекуваат, мој животе и моја светлино”¹¹⁴ Ова го потврдуваат и зборовите на Св Василиј Велики според кој првите плодови на духот на љубовта се радоста и мирот. Во таа смисла зборува и Св Симеон Нов Богослов дека насладувањето со Божјата љубов и убавина е исполнето со Божествена наслада и сладост. Тој исповеда дека така се станува учесник во светлоста и славата и дека целото човечко суштество, вклучувајќи го и телото засветлува кога ќе го сретне Најсаканиот. Св Симеон Нов Богослов го опишува новиот живот на човечката душа до кој таа доаѓа низ вера во Господ Исус Христос и низ содејство со Божјата благодат. Низ копнежот кон Бога и силната љубов кон него, човечката душа доаѓа не само до мистичкото

¹¹⁴ Ефрем Сирин, Творенија, Из. 5. Сергиев Посад, 1907, ч. I, стр.140.

Според Св Григориј Ниски во човечката душа присутна е љубовта, а душата, според самата своја природа, усмерена е кон *добрината и убавината*. Меѓутоа, таа може својот предмет на усмереност да го пронајде во два правци. Кон чулниот свет и кон Бога. Но дури и тогаш кога човечката љубов е усмерена кон чулниот свет, таа не треба да биде искоренета, туку треба да биде исчистена и преобразена т.е. насочена кон нераспадливата Божја убавина. Свети Максим Исповедник смета дека *ἔρως* и *ἀγάπη* се само различни зборови кои според содржината имаат исто значење. Тој ја истакнува вистината за љубовта како Божја заповед. Од љубов Единородниот Син Божји станал човек и до смртта се борел за исполнување на заповедта за љубовта, надминувајќи и победувајќи ги сите искушенија и никогаш не покажувајќи ни омраза ни осуда, дури ни кон неговите убици. Секој христијанин се наоѓа пред таквата борба затоа што демоните со своите стални напади сакаат да го направат прекршител на заповедта за љубовта.

Од ова јасно се забележува дека љубовта на оние кои верувале во Бога не е некаков чист интелектуален однос, ниту пак станува збор за некаква апстрактна љубов. Оној

согледување на божествената светлост, туку и до личното духовно општење со Него.

За Св Јован Богослов верата и љубовта се поврзани неделиво. Како оној кој верува, така и оној кој љуби роден е од Бога. Верата во Бога и низ неа стекнатото знаење не се совршени и без љубовта тие не доведуваат до општење со Него. Заповетта Божја вели според Св Јован Богослов “да веруваме во името на Неговиот Син Исус Христос и да се сакаме еден со друг,”(И Јов. 3/23). Св Игнатиј Богоносец ја поврзува верата со љубовта нарекувајќи ја верата почеток на христијански живот, а љубовта цел и завршеток. Верата и љубовта поврзани во едно се самиот Бог според него, па се останато што му припаѓа на праведниот живот доаѓа од нив. Св Јован Златоуст истакнува како на човекот не му е потребна само вера, туку и живот и љубов. Кога верата и надежта престануваат, со исполнувањето на добрината кои ја сочинуваат нивната суштина, љубовта станува најмоќна. Љубовта според зборовите на Св Јован Златоусти никогаш не престанува и ги надминува сите други дарови вклучувајќи ја и верата. Св Григориј Богослов смета дека како што е верата без љубов и добри дела мртва, така и природната љубов и од нејзе произлезените добри дела не се доволни да ја спасат

човечката душа. Ова посебно се истакнува од причини што многумина чинат добри дела заради слава а не заради Бога. Св Кирил Александриски вели ако се соединуваме со Христос само со вера а не го утврдуваме ова општење со подвизите на љубовта, тогаш ќе бидеме мртви и неплодни гранчиња на Неговата Божествена лоза, бидејќи “верата без дела е мртва” (Јак. 2,20). Во таа смисла и Св Јован Дамаскин утврдува дека човекот без вера не може да се спаси затоа што на верата е втемелено се што е духовно и човечко. Од друга страна Св Јован Дамаскин го потенцира ставот дека верата достигнува савршенство само со исполнување на се она што Исус Христос го озаконил, бидејќи вистинската вера се манифестира низ дела.

Според Светите Оци подвигот на верата овозможува оздравување на душата од страстите. Но душата треба да биде опиена со Бога за верата да биде исцелител на страстите. “Душата која со сетилата е расеана по стварите од овој свет се собира себеси со подвигот на верата, пости од стварите, и целата се наога во богокопнежливо чувство...Со верата, умот, расеан од страстите, се собира, се ослободува од сетилата и постигнува мир и кротост на мислите. Живеејќи со сетилата во вртлогот на сетилното, умот е болен. Со помош на верата умот излегува од занданата на овој свет, која е загушлива

од гревот, и влегува во новиот свет, каде вдишува чудесно нов воздух”.¹¹⁵ Со верата умот се утврдува во богомислие, затоа, патот на спасението според Светите Оци, е стално сеќавање на Бога. Верата е почеток на сите богочовечки доблести.

Светите Оци се слагаат во ставот дека од верата кон Бога се раѓа молитвата, а дека од молитвата се раѓа љубовта. *Верата, молитвата и љубовта се едносушни доблести* и затоа се раѓаат една од друга. Со помош на верата човекот влегува од ограничениот во безграничниот свет во кој не се живее според законот на сетилата, туку според законот на љубовта и молитвата. Св Исак Сириин посебно истакнува дека љубовта Божја доаѓа од молитвата. “По љубовта која светите ја покажувале кон Бога, бидејќи страдаат за Неговото име, кога ги држи во теснотија и не отстапува од оние кои ги љуби, срцето нивно добива смелост да гледа на Бога со отворено лице и да го моли со надеж. Голема е моќта на смелата молитва...Љубовта на која и е причина Бог, наликува на извор кој избива од земјата, а потоците нејзини никогаш не пресушуваат (бидејќи самиот Бог е извор на љубовта) и тоа што ја храни оваа љубов не недостасува...”¹¹⁶ Љубовта е од

¹¹⁵ Отац Ј.Поповиќ, Пут богопознања, Манастир Ѓелије код Ваљева, Београд, 1987, стр111.

¹¹⁶ Одабрана места из дела Св Исака Сирина, Св Симсон Мироточиви, Врњачка Бања, 1992, стр.40.

Бога, а оној кој би ја стекнал оваа љубов се облекува и храни со Бога. Бог нема граници, па затоа и љубовта е безгранична и не знае за мерка. Оној кој го љуби Бога подеднакво ги љуби сите без разлика, па тој, по зборовите на Св Исак Сирин, достигнува совршенство. Во царството на љубовта исчезнува антиномичноста на разумот бидејќи подвижникот на љубовта чувствува рајска хармонија во себе и во Божјиот свет околу себе. Низ љубовта Божја на човечката душа се излива Божествен, Надземен мир, па спротивностите и противречностите од категориите на времето и просторот престануваат да бидат смртоносни за човечката душа.

Светите Оци во своето учење изградиле гносеологија на љубовта која се базира на онтологијата на Љубовта. Поаѓајќи од основните Христови заповеди, според кои едната е упатена кон Бога, а другата на љубовта кон ближните, се гради всушност една гносеологија на верата која својата највисока и крајна точка ја наоѓа во љубовта. Љубовта на некој начин е вера која не води до познанието на Бога. Вие можете да верувате но љубите дури тогаш кога се наоѓате во средба со жива личност. Затоа и апостол Павле вели дека постојат надежта, верата и љубовта, но дека

љубовта меѓу нив е најголема. Св Василиј Велики пишува дека љубовта кон Бога на човекот му е вродена, но дека таа се разгорува со дарот на Божјата благодет. Климент Александриски смета дека целиот човечки религиозен живот не е ништо друго освен постепен пат на воздигнување од земјата кон небото. На тој пат постојат неколу скалила. Првото скалило претставува премин од неверувањето во вера, другото од вера кон знаење, а третото од знаење кон љубов. За духовните скалила најубаво зборува Св Јован Лествичник. Самиот чин на верата е мошне важен, но тој во христијанската духовна пракса се наоѓа на понизок степен од љубовта. "Верата е зрак, надежта светлост, а љубовта сончев диск, а се заедно сочинува еден болскот и еден сјај. Верата се може да стори, надежта милоста Божја ја оградува и ја чини несрамна, а љубовта никогаш не зостанува и не му дава мир на оној кој е занесен од нејзиното блажено одушевување. Кога целиот човек е така проникнат со љубовта Божја тогаш и однадвор, на телото негово како на некое огледало се приметува сјајот на неговата душа..."¹¹⁷ Свети Јован Лествичник нагласувајќи го значењето на љубовта кон Бога (*кој е и самиот Љубов*) советува поставување на скалила во

¹¹⁷ Св Јован Лествичник, Лествица, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, Београд, 1993, стр.202-203.

срцето бидејќи така може да се наслушне Христос. Наслушнувањето на Бога, или јазикот на верата според Светите Оци на Византија, е молитвата која претставува на некој начин практично изразување на љубовта кон Бога.

2. Молитвата и преобразувањето на умот

Молитвата во учењето на Светите Оци претставува еден од најважните начини за комуникација со Бога. Со молитвата се потврдува дека Бог не е никаква идеја или апстракција, па не може да се спознае со умните согледувања на светот на идеите како кај Платон. Со значењето кое Светите Оци го даваат на молитвата се потврдува дека се работи за жив Бог, односно Бог кој е Личност, па познаанието на Бога може најповеќе да се постигне токму со таквиот начин на комуницирање, кој би претставаувал разговор меѓу две личности: Личноста на Бога и личноста на човекот. “Молитвата е непрекинато творештво, повозвишено од секоја уметност или наука. По пат на молитвање доаѓаме во допир со Беспочетното Битие. Поинаку кажано, животот на самопостоечкиот Бог влегува во нас по тој канал. Молитвата е чин на највисоката мудрост, доблест, убавина над

убавината. Таа е свет занес на нашиот дух”.¹¹⁸

Молитвата ја става во движење целокупната човечка личност. Подвижникот на верата со молитвата мисли и чувствува. Посебно истакнато и централно место зазема молитвата особено во монашкиот живот. Според ранохристијанското сфаќање секое дело можело да стане молитва, служење, создавање и сведочење за Царството. Секојдневните работни обврски кои се пропишани во монашките типичи, сами по себе немаат значење, тие не се ни служење, ни звање, тие се нужни само како подпора на молитвата. И не само работата и трудот воопшто, туку и целиот живот всушност се заменува со молитвата. Еве како Св Јован Лествичник ја дефинира молитвата: “Според својот квалитет молитвата е сопостоење и единство на човекот со Бога. Според своето дејство, таа е одржување на космосот, помирување со Бога, мајка на солзите и нивна ќерка истовремено, смилување за гревовите, мост со кој се минува низ искушенијата, градобран кој штити од секоја маќа, разбивање на демонските напади, служба на ангелите, храна на сите бестелесни, идна веселба, бесконечен подвиг, извор на доблеста, причинител на благодатните дарови, невидливо напредување, храна за душата,

¹¹⁸ Архимандрит Софроније, О молитви, Манастир Хриландар, Света Гора Атонска, 1995, стр.21.

оздравување на умот, секира за очајување, потврда на надежта, ослободување од тагата, богатство на монахот, ризница на безмолвниците, смалување на гневот, огледало на духовниот напредок, показател на духовните мерки, откривач на духовната состојба, претскажувач на идните добра, предзнак на вечната слава.¹¹⁹

Молитвата е од примарно значење за животот на секој христијанин, а не само на монахот, сметаат Светите Оци. Иако сите тие дале свој придонес во разбирањето на феноменот на молитвата, таа добива посебно значење во исихастичката философија. Исихазмот всушност почива на таканаречената Исусова молитва¹²⁰ која е мошне кратка и изразува неколку фундаментални ставови на христијанството. Истовремено таа е важна бидејќи низ неа се воспоставува еден молитвен однос со Бога, и Божјо откривање на човекот. “Централната идеја во философијата на исихазмот е пронаоѓањето на смислата на човечкото постоење во еден непосреден допир и доживување на вечноста. Исихастичката теорија и пракса ја освојуваат среќата, смиреноста и

¹¹⁹ Св Јован Лествичник, Лествица, Манстир Хиландар, Света Гора Атонска, 1993, стр.192.

¹²⁰ Таа гласи: Господе Исусе Христе помилуј ме грешен!

притаеноста преку излезот од временското растојание помеѓу раѓањето и смртта.”¹²¹

Терминот *исихија* буквално значи мир, мирување, тишина, а поинаку се одредува како молитвено тихување. Но тоа миривањене не означува некаква пасивност туку напротив духовен напор и борба против страстите. Според Св Григори Палама додека Мојсиј кутел го слушал тој глас кој е во некоја рака внатрешен глас и тишина која “прераснува во длабочински повик на битието”.¹²² Всушност, станува збор за едно бесконечно внатрешно пространство кое се освојува со длабочинска молитва.

Со длабочинската молитва сметаат Светите Оци, на човечкиот ум му стануваат достапни нестворените Божји енергии. Оваа проблематика најдобро ја развива исихастичката философија на чело со Св Григориј Палама. Исихазмот се јавува као врвен дострел на христијанскиот начин на живеење. За разбирање на исихастичката молитва посебно е важно да се објасни самото учење на Св Григориј Палама. Целокупното паламистичко учење се базира на разликувањето на суштината и енергиите во Троичното божество. Божјата

¹²¹ В. Георгиева, Философија исихазма, Градина, Јунир, Ниш, 1995, стр.6.

¹²² Митрополит А. Радовиќ, Основи православног васпитања, Исихазам као освајање унутрашњег простора, Врњачка Бања, 1993, стр.213.

суштина е потполно непристапна за општење, бидејќи таа е непристапна и на сетилното и на духовното искуство. Но Бог е присутен низ своите творечки и промислителски појави и енергии. Според Св Григориј Палама Бог е потполна добрина и потполна мудрост и во секоја од овие енергии тој се открива во својата дејност. Според него надсуштинскиот и трансцендентниот Бог никогаш не се открива по својата Суштина, туку единствено според својата суштинска природна енергија, која секогаш ја става во дејство самиот Личен Бог. Божествениот Ипостас. “Мораме да го бараме Бога кој е на некој начин причастен. Со него, секој на себе својствен начин, ќе бидеме, ќе живееме и обожение ќе стекнеме, аналогно, според мерката на општењето”.¹²³

Св Григориј Палама го истакнува двостраното исходење на Светиот Дух: според битието (егзистенцијата) и според енергијата “исходењето според битието се базира на ипостаста на Отецот и спага во натприродната тајна на Божественото Троично битие. Исходењето според енергијата или според откривањето е заедничко дело на божествените ипостаси и од Оца низ Синот во Светиот Дух. Односно тоа го открива

¹²³ Г. Палама, Дијалог православца и варламовца, Дела 1, Солун, 1996, стр.209.

неискажливата и вечна заедница и единството на Отецот, Синот и Светиот Дух.

Од молитвата се раѓа посебен вид на духовна состојба која Оците ја нарекуваат умозрение. При умозрението кое се раѓа од молитвата, умот се воздига над самата молитва и наоѓајќи го врвното добро ја напушта молитвата. “Молитвата е енергија од сосема посебен вид. Таа е стопување на две дејства: нашето Тварно, и Божјото - нетварно. Како таква таа е и во телото, и вон телото: дури и вон светот одреден од просторот и времето. Кога се наоѓаме во состојба на благотворен ужас од светоста на видението на Бога, и во исто време во очајување поради својата крајна недостојност пред таквиот Бог, тогаш молитвата станува моќен полет на духот кој го кине обрачот на тешката материја”.¹²⁴ Така тој се наоѓа во несфатлива стварност, која го надминува светот на смртност, потопен во кутење кое настанува преку заборавување на се што е онострано. На овој начин умот се соочува со незнаењето кое е повисоко од знаењето. Св Јован Лествичник смета дека оној кој стекнал такво молитвено тихување, ја спознал длабочината на тајната.

¹²⁴ Архимандрит Софроније, О молитви, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1995, стр.50.

Оваа состојба Св Максим Исповедник вака ја изразува “Таа е совршен ум, кој со совршена вера непостигливо спознавајќи го несознајното ги согледал воопшто сите негови созданиа, и колку е достапно на мудрите, добил од Бога сеопфатно знаење за Неговата промисла и судот во нив”.¹²⁵ Овде Св Максим Исповедник зборува за човечкиот ум кој заниркува во несознајното и кој жаднее за него. Кај Светите Оци ова се одредува како теолошка мистагогија, или пак често, како мистичка теологија. Но она што е најважно се состои во тоа дека и во највисоката фаза на спојување со Бога, човечкиот ум го согледува само она што е околу Бога, но не и Неговата Суштина која останува до крај несознатлива за секоја создадена природа.

Според Св Симеон Нов Богослов молитвениот тихувател ќе треба да биде како Мојсеј, самиот да влегува во облак, криејќи се од очите на другите, затоа што единствено така ќе му се открие Божјото Лице. Така дури и молитвениот тихувател ќе може да го запознае Бога, па на таинствен начин знаењето Божјо ќе се излее на оној кој го слуша Божјиот глас, а тој пак со своето сопствено просветление ќе може на останатите да го предочува ова знаење. “Треба да се напушти

¹²⁵ Св Максим Исповедник, 400 глава о љубави, Призрен, 1992, стр.21.

се што е нечисто, па дури и она што е чисто; потоа треба да се напуштат најсветите висини на светоста, да се остават зад себе сите Божествени светлости, сите звуци и сите небесни зборови. И дури тогаш се продира во мракот, во кој живее Оној Кој е над сè “.¹²⁶

Без молитвеното тихување, сметаат Светите Оци, нема да бидеме во состојба да ја сфатиме Божјата сила и промисла на Божествените зборови, па во склад со тоа самите да ги прочистиме и да ги сознаеме нашите слабости. Св Григориј Палама наведува дека Пресвета Богородица прва се обратила на Бога со една внатрешна собраност на умот во срцето, па на тој начин таа ја принела и најсветата жртва, и собирајќи го целото свое внимание во непрекинатата Божествена молитва на срцето. На тој начин таа стекнала и совршен мир и оддалечување од се овоземско. Се ослободила од сите земски врски и занемарувајќи го сопственото тело целиот свој ум го усредредила на општење со Бога молејќи се непрестано. Така Св Глигориј Палама смета дека таа открила нов пат кон небото, кој според него би можел да се нарече “мислено кутење”, бидејќи, низ кутењето таа ја примила божествената благодат, На тој начин, како се изразува Палама,

¹²⁶ В. Лоски, Мистична теологија на Црквата од Исток, Табернакул, Скопје, стр.43.

таа станува светол облак и вистински жива вода која го пренесува знаењето на Логосот.

Св Василиј Велики вели дека таквото мислено кутење е всушност посебен вид на говорење. Според него пости еден вид уста на умот со која човекот се храни и се причестува со животниот Логос Божји. Затоа Св Григориј Богослов нагласува дека човекот својот живот треба да го помине така што неговиот ум ќе биде храм Божји, а срцето живеалиште на Бога. “Почетокот на молитвата се состои во тоа помислите кои ни доаѓаат да се одбијат со кратките зборови во оној момент кога ќе се појават. Средината се состои во тоа разумот да биде само во она што во молитвата се зборува или мисли. Совршенството на молитвата е во тргнувањето кон Господа”.¹²⁷

Основата на исихастичката молитва е во јавувањето и спознавањето на Бога, која би била истовремено и општење и соживување со Бога. Сето ова доведува до едно лично самооткривање и покајување кое е основа на исихастичката молитва. Покајувањето овде има гносеолошко-онтолошки карактер бидејќи се однесува, пред сè, на преобразувањето на човечкиот ум и на откривањето на еден

¹²⁷ Св Јован Лествичник, Лествица, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, стр.194.

нов христолик човек роден во Светиот Дух. Правото раѓање и чистење се случува во чинот на крштевањето, па со чистата молитва, која е всушност сообраќање со Бога, може да се дојде до преумувањето. Преумувањето претставува стекнување на нов ум, и тоа Христов, бидејќи на тој начин се добива и нов живот, ново раѓање. Преумувањето секако не значи дека станува збор за некој кој станува апсолутно нов, туку тој е нов во смисла на окажување на претходните гревови, што посредно го имплицира и фактот дека тој понатаму не поседува страсти кои би го одвеле во повторување на истите гревови. Во таа смисла Светите Оци ќе го истакнуваат и големото значење на личниот увид во однос на гревот, што значи дека исихастичката молитва најнепосредно го доведува човекот во состојба на потполна свесност за сите гревови и можеби за првиот и најопасниот од сите, имено, за гордоста. Гордоста е секако прва помеѓу сите гревови кои го одвојуваат човека од Бога, па затоа Светите Оци мошне често ја нагласуваат важноста на свеста за истата. Затоа е неопходно едно доброволно смирување на умот човечки, пред Божјата тајна на човекот и светот во времето и вечноста. Но тоа смирение не е само повлекување и отстапување од подвигот на сознанието, туку е тоа и припрема на човекот за средба со

вечната вистина. “Длабочината на смирението и смиреноумието го низводи во човекот просветлувањето на Духот, тука е изливот на светлината Божја, и присуство на Бога во мудроста и познанието на неговите тајни”.¹²⁸ Според Свети Симеон Нов Богослов со смиреноумието му се отвараат душата и умот на човека за неограничените можности во бескрајниот човечки дух. Смирението според Светите Оци не значи запоставување на човечките способности, туку напротив, сите човечки умни и духовни способности токму со него се афирмираат.

Според Св Јован Златоуст, темелот на христијанската философија е смиреноумието, а човекот за да го достигне овој степен на смирение - треба да се угледа на образецот на смирението кој ни го понудил самиот Исус Христос. Така, според Светите Оци на Византија, познанието не е само прашање на спекулацијата, туку и прашање на трајниот и вистински живот и вистинско просветление. Почетокот на новиот христијански живот според нив започнува со преумувањето, а тука пред се станува збор за духовното преумување кое би било спротивставено на духовната смрт. Тоа е процес на истовремено умно преобразување и духовно

¹²⁸ Symeon le Nouveau Theologien , Catecheses 2, izd. Sources Chretiennes, No 96, Paris, Ceuf, 258-250.

препораѓање на човекот, а таа обнова на умот ја бара целата личност на човекот.

Сите Свети Оци се согласуваат во тоа дека без искуството и доживувањето на покајување е невозможно да се започне христијански живот, а тоа најдобро се постигнува со молитвата. Според нив само покајувањето е почетокот на спасението на човекот, бидејќи дури на тој начин во него се воспоставува здраво и целовито духовно јадро, а ова се изразува како целомудрие (σωφροσύνη). Тоа не треба да се сфати само како етички чин, или сеопфатен личен настан туку пред се како гносеолошки чин кој човека го поврзува со Бога. Покајанието според Св Јован Дамаскин за човекот претставува враќање од неприродната во природна состојба, затоа што тоа на човекот му ја открива неговата најавтентична страна и ги обновува првенствено неговите умни способности кои му се дарувани од Бога. Овие способности пред покајанието биле потемнети и ослабени од огревовеноста.

Се чини парадоксално но исихастите целата погубност на гревот и смртта ја доживуваат дури кога човекот почнува да живее со христијански начин на живот, низ молитва и покајание. “Никој не согреша Исусе мој, како што согрешив јас покајаниот, но припагам и се молам, Исусе мој, спаси ме, и

дарувај ми да го наследам животот..."¹²⁹ Според Св Максим Исповедик во самото доживување на гревот како трагично погрешен избор, се открива внатрешната можност на покајувањето на човекот и дури на тој начин со овој друг вистински избор човекот може да се спаси од смртта. "Човекот грешејќи не успева и промашува, паралогично се носи кон небитието, не движејќи се кон сопственото начело и причина, според кое е и за кое е создаден, и се наоѓа во непрекинато кружење без цел и во изопачен неред на душата и телото, бидејќи со своевидното стремеење кон полошото тој остварува неуспех на својата вистина и вистинска причина и цел"¹³⁰

Со молитвата душата се воздига кон Бога и спознавајќи го Бога ја открива длабочината на сопствената грешност па во склад со тоа таа чувствува покајание. Според Св Симеон Нов Богослов во онаа душа која секојдневно се подвизава и практично се труди во молитвата, расте чувството на познавање на Бога но и чувството на покајание. Тоа укажува на тесната поврзаност на љубовта и знаењето, и тоа од причини што само низ вистински живот се достигнува вистинско знаење. За Св Максим Исповедник создавањето на молитвата и исполнувањето на заповедите Божји го избавуваат

¹²⁹ Молитве Слаткоме Исусу, Православни молитвеник, Манастир Хиландар, 1998, стр.83.

¹³⁰ Sveti Maksim Isповednik, PG 91, 108-5

умот од страстите. “Молитвата се јавува како видовит водач низ бесконечната реалност откриена низ врска. Мислите треба да бидат водени со молитвата, тој мудар кормилар, разумот треба да биде проникнат со непрекинатата молитвеност, како не би бил соблазнет од метежните помисли на духот на злото; целата душа треба да ита низ молитвата кон важното пристаниште, и да се предаде себеси целата на Бога, веруван и сакан, со молитвата се собира во Бога со гревот расеаниот разум и се исчистува од гревот, затоа треба целата душа со телото да се предаде на молитвата. Со молитвата се победуваат и поробуваат страстите - па се исчистуваат сите гносеолошки орудија, се обезгрешува и исправува совеста”.¹³¹

Молитвата претставува изразен знак на љубовно општење меѓу Бога и човека, но и помеѓу луѓето во согласност со двете најважни Божји новозаветни заповеди “Возљуби Го Господа, својот Бог, со сето свое срце, и со сета своја душа, и со сиот свој разум...возљуби го својот ближен како себеси” (Матеј, 22/36_40). Овде значи се работи за дејствената молитва која претставува исчистување на умот и срцето човечко, па на тој начин може да се согледа правото знаење. Така низ молитвата, според Светите Оци на

¹³¹ Отац Ј.Поповиќ, Пут богопознања, Манастир Ѓелије, Београд, 1987, стр.59.

Византија, на човекот се спушта благодетно искуство кое е вистински плод на меѓусебна синергија меѓу Бога и човека. Низ молитвата се стекнува благодат на Светиот Дух, што е основа на пневматологијата која е посебна точка на христијанска гносеологија. "нека никој не се лаже со празни и измудрени зборови дека воопшто може да се сфатат божествените тајни на христијанската вера без Светиот Дух, кој мистагошки ги воведува и просветлува, но за да се стане сосад на благодатните дарови на Светиот Дух потребна е чистота и смиреноумие"¹³² Низ ова искуство човекот станува озарен и присутен во Божествената светлост. Ова е истата онаа светлост со која се удостоиле Апостолите на Тавор да ја видат и да влезат во онаа сфера на светлост која исходи од Оца и да го слушнат Божјиот глас како сведочи за љубениот Син. Бог според Византиските Оци не се покажува само како незнаење или како "мистички примрак", туку се открива и како светлост.

Архимандрит Софрониј толкувајќи ја светлоста зборува за тоа дека постојат неколку вида на осветленост. Светлоста на уметничкото вдахновение, која е предизвикана од убавината на видливиот свет, светлоста на философската

¹³² Св Симеон Нови Богослов, Етичко слово IX, S, Ch, No 129, 220.

контемплација која преоѓа во мистичко искуство, патем светлоста на научното сознание, која секогаш има релативна вредност, покрај ова постои и светлоста која потекнува од духовите на злото со цел човекот да биде излажан, но независно од сите овие светлости постои онаа светлост која ги засенува сите останати со својата белина и сјај. Оваа светлост која доаѓа од Бога е искуство кое го надминува секое друго “слично како што сонцето кое изгрева не дозволува да ги посматраме дури ни најсјаните ѕвезди”.¹³³

Светлоста на вистинското знаење во човекот е овозможена со помош од Бога, и таа претставува дар од Бога на смиреноумниот човек. Важно е исто така да се нагласи дека оваа светлосна заедница на животот и познанието не е за човека никакво поробување, ниту некое обезличувачко и “екстатичко изумление, туку е токму право духовно ослободување, вистинска духовна слобода за човекот...Оваа светлост на Светиот Дух е доживеана кај исихастите како реално присутна во човечката вечна, божествена, нестворена светлост, а не само како некоја внатрешна просветеност”.¹³⁴

¹³³ Архимандрит Софроније, Вишње лице Божјег, Богословски факултет СП Цркве, Београд, 1987, стр.184.

¹³⁴ А. Јефтић, Филозофија и теологија, Св Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1994, стр.92-93.

Светите Оци ја отфрлаат идејата за рационалистичко испитување на Божјото бивствување, бидејќи според нив Бог никогаш не може да биде објект туку секогаш Субјект, така што дури и при нашето спознавање на Бога тој првиот не познава нас. А кога човек го познава Бога низ молитва, тоа го прави со целото свое битие, и затоа се зборува за преобразување на умот, срцето, разумот, телото, бидејќи човекот затоа е и создаден за целосно да живее и општи со Бога.

Молитвата според Светите Оци се јавува како најважен гносеолошки момент, бидејќи низ неа се стекнуваат сите христијански доблести. Таа е извор на спасување за човекот. Започне ли човекот да живее и да диши со молитвата тој не само што стапува во однос со Бога туку и лесно ги поднесува сите искушенија. Секоја добра мисла со молитвата се претвара во богомисла, а секоја доблест во Божествена доблест. Молитвата е невидлив пат до небото, таа му овозможува на човекот од царството на нужноста да се сврти кон царството на слободата. Со молитвата се изгонуваат страстите и се просветлува умот. Со смирувањето на страстите во себе човекот се повеќе станува уподобен на Христос, но и неговата молитва станува се посрдечна. "Кога гневот ќе ја

возбуди душата, или кога станува поматен од пијанството или притиснат од тешка изнемоштеност, умот не може да се усредсреди на молитвено сеќавање на Господа Исуса, колку и да се присилуваме. Но кога душата ќе се ослободи од страстите и кога ќе стекнеме благодат, тогаш таа заедно со неа се задлабочува во размислување и копнее по Господ Исус, токму како што мајката го учи своето дете да каже *отец*, повторувајќи го со детето зборот се додека тоа не научи, наместо обичните детски пелтечења, својот отец да го нарекува јасно по име дури и во сон. Затоа Апостолот вели: бидејќи не знаеме за што да се помолиме, како што треба, туку Духот сам посредува за нас со неискажливо воздигнување (Рим. 8/26)”.¹³⁵

Благодаревјќи на молитвата границите на човечката личност се повеќе се прошируваат, па егоцентризмот му го отстапува местото на теоцентризмот. Токму од таа причина молитвата е тежок подвиг, бидејќи човекот себеси се распнува во молитвата, ги распнува оние страсти и оние гревови кои сраснале со неговата душа. “Боледува нашиот дух, но таа болест се одразува на целиот човек: на срцето и на телото. Целиот човек пати во своето стоење пред вечниот Бог, но тие

¹³⁵ Диадок Фотички, Поглавља о духовном усавршавању, изд. E. des Placel, Sources shretiennes, 5 Edution du Cerf, Paris, 1966, gl.61. str.121.

патења не убиваат туку оживуваат. Маките на духот поради својата суштина се метафизички и им припаѓаат на светлосната област на бесмртноста: низ нив ние минуваме на онаа страна на вештаственоста, во светот на нетварната Светлост”.¹³⁶ Молитвата претставува максимално ангажирање на човечкото битие за да се живее во согласност со Божјиот Збор. Низ покајната молитва човекот ја сфаќа целата трагичност на човечкиот пад пред Бога. Со молитвата човекот влегува во правото знаење за себеси и за светот, но за да биде спремен да прими такво знаење неговото срце и неговиот ум мораат да бидат исчистени од страстите и заблудите. “Молчењето колку и да се чини безначајно, сепак е мошне значајно, ние никогаш не ќе можеме да се молиме вистински и од срце, доколку не научиме да молчиме и да се радуваме на чудото на Неговото присуство, или да бидеме лице в лице со Него, иако не го гледаме”.¹³⁷ Дури себесмирувањето до “способноста” за молчење според Светите Оци е знак дека човечката душа е спремна да го прими Божјото знаење и благодарейќи на тоа знаење да се приближи до вечноста.

¹³⁶ Архимандрит Софроније, О молитви, Манастир Хиландар, Свет Гора Атонска, 1995, стр.48.

¹³⁷ Митрополит А. Блум, Школа за молитву, Агос, Крагујевац, 1996, стр.7.

Светите Оци зборуваат за живата заедница на Бога и човекот. Човекот не стекнува само чисти поими за Бога туку учествува во полното откривање на своето битие пред Божјата Личност, но и во откривањето на Божјата воља. “Кој се удостоил за таква духовна состојба, има во себе престојување уште за време на животот во тело, самиот Бог кој секогаш го води во сите зборови, и дела и мисли. Затоа таквиот човек низ внатрешно озарување слуша во себе како некој глас кој му ја открива волјата Господова и станува повозвишен од секоје учење човечко”.¹³⁸ Љубовта, верата и молитвата несомнено претставуваат гносеолошко втемелување на бесмртноста на учењето. Според учењето на Светите Оци причина за ваквиот став секако наоѓаме во тоа што низ молитвата го запознавме Бог како Љубов. Низ молитвата на срцето и умот човекот остварува потполна заедница на своите духовни моќи со Бога со што всушност ја обожува својата Личност.

¹³⁸ Свети Јован Лествичник, Лествица, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1991, стр.200.

V ОБОЖЕНИЕТО КАКО УСЛОВ НА БЕСМРТНОСТА

Обожението ($\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$) претставува основа и цел на животот според учењето на Светите Оци на Византија. Обожението се стекнува со *задобивањето на Светиот Дух*, кое пак се остварува со молитвен и подвижнички живот. Сепак, треба да се нагласи дека *задобивањето на Светиот Дух* е тајна која во крајна линија е плод на Божјата промисла и човековото чисто срце. Модел на обожението претставува животот на Исус Христос. Христос на човекот му го донесува Царството Божјо на земјата кое треба во потполност да се оствари. Обожението во таа смисла не е само некоја есхатолошка можност, туку претставува силно воздигнување на оној кој се бори и на кој му е во име на тоа дарувано да го пронајде Божјото царство во својот сегашен а не само иден живот. Обожението се остварува во будната аскеза на христијанинот и во неговиот повтеж за соединување со Бога. “Во самата суштина спасението на човечката природа не е ништо друго туку нејзино обожение во

човечката природа во Господ Исус Христос доаѓа до нејзиното ипостасно соединување со Бога Логосот; но притоа човечката природа не ја губи својата ограниченост и тоа што ја чини човечка. Богот Логос според богомудрите зборови на Свети Јован Дамаскин, го зема на себе целиот човек, со цел на целиот човек да му дарува спасение. Христос на себе го зема целиот човек и се што е својствено на човекот освен гревот, за се да се освети. Обоженото на човечката природа во личноста на Богочовекот Христос е извршено на тој начин што Божествената природа на Логосот ја проникнува човечката, и ги пренесува на нејзе своите совршенства¹³⁹. Обоженото во таа смисла претставува комплексен процес кој човекот го изведува од небитие и го воведува во битие, односно, го изведува од смртта и го воведува во животот. Затоа обожението се јавува како еден од основните услови на бесмртноста на човечката душа.

Според Св Максим Исповедник обожението претставува процес кој се остварува на три нивоа: *практично, созерцателно и мистичко*. На практично ниво доаѓа до оздравување и исчистување на дејствените сили на душата, односно, до смирување на човечкото афективно делување, и тоа

¹³⁹ Архимандрит Ј. Поповиќ, Догматика православне Цркве, Књига друга, СПЦ, Београд, 1976, стр.333,

му одговара на почетничкиот степен. Ова ниво на обожение се однесува на етичкиот живот на човекот и пред се на исчистувањето на душата од страстите до бестрасноста и нејзиното исполнување со доблести. Ова ниво се остварува со практикување и живеење на Божјите заповеди. На созерцателното ниво се доаѓа до оздравување на човечките сознајни способности. Ова ниво е теориско - гностичко и се однесува на умственото сознание и тоа пред се, на исчистувањето на умот од заблудите, лажните претстави и поими. При чистењето на умот од заблудите се доаѓа до Божјите вистини, односно чистиот ум го воведува човекот во правото спознавање на постоечките битија и ствари. На мистичкото ниво човекот во целина се обожува, односно воздига до богоопштење, а со тоа и до богопознание. Ова ниво е еднакво на синовство Божјо и претставува своевидна мистичка теологија. Ова ниво на обожение се однесува на исчистувањето и просветлувањето на целиот човек, а тоа најповеќе се постигнува со верата и љубовта. На ова ниво се постигнува исчистување на срцето што е предуслов за вистинското видение на живиот Бог.

Св Максим Исповедник нагласува дека процесот на обожението е наменет и достапен на сите луѓе, бидејќи

Христос за сите луѓе пострадал и сите луѓе ги искупил. Во склад со тоа тој истакнува дека во стварноста тешко му е и на највозвишениот христијанин да постигне потполно обожение, па затоа смета дека тоа во потполност ќе се оствари дури во идниот живот.

За разлика од Св Максим Исповедник западниот православен мислител Џон Чирбан,¹⁴⁰ духовниот развој, или процесот на обожењето, врз основа на учењето на Светите Оци го систематизира на пет нивоа. Првото ниво се одредува како *слика* (εἰκόнь) и го претставува човечкиот природен потенцијал. ова ниво е подеднакво присутно како потенцијал во секој човек, бидејќи секој човек во себе го носи Бога како слика, па со самото тоа уште од раѓање секој е ставен во процесот на духовниот развој.

Второто ниво се одредува како *преобратување* (μετανοία) и го претставува човековото свесно обврзување својот живот да го усклади со животот на Исус Христос. Третото ниво е на *почистувањето* или *преобразувањето* (ἀλάτεια) кое се одредува како потреба да се постигне бестрастие, бидејќи човекот во оваа фаза во духот се

¹⁴⁰ Džon Cirban, Stupnjevi duhovnog razvoja u pravoslavlju, Mistika Istoka i Zapada, Dušan Pajin i Mirko Gaspari, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1989, str.121-128.

ослободува од световните барања, а своето тежнеење го усмерува кон Бога. Четвртото ниво на духовен развој се одредува како *светлост или просветление* кое потекнува од доживувањето на Божествената светлост. Ова ниво во духовната пракса на православните мистичари е позната е како “крштевање со оган и Дух”. Петото ниво е ниво на *соединување* на Бог и човекот или *тѐоcиc*. Ова не е последна состојба туку соучествување со Духот Свети во овој живот.

Отец Јустин Поповиќ издвојува три степени во процесот на обожењето на личноста. Првиот степен се состои според него во *одрекувањето од огревовениот разум*. Во таа фаза личноста се изразува себеси во зборовите: Верувам бидејќи е апсурдно! На вториот степен личноста чувствува дека нејзините гносеолошки орудија се преработуваат со етичката тријада (верата, надежда и љубовта) и се оспособуваат за *реално познание* на објективната вера. На тој степен личноста се изразува себеси со зборовите: Верувам дека сфаќам, дека разбираам! На третиот степен пак целата личност живее во сферата на Божествената Тријада, се *исчистува* од секој грев, се *обогочовечува* и станува “целата око” кое копнежливо и радосно ги созерцава тајните на Божеството. На овој степен личноста себеси се изразува со зборовите: Сфаќам, разбираам

дека верувам! Овој последен степен според Отец Јустин Поповиќ не треба да се толкува како дискурзивно познание на објектот на верата туку као непосредно, свесно благодатно мистично соединување на субјектот на верата со објектот. Или со други зборови субјектот го преживува објектот на својата вера како суштина на својата личност, бидејќи личноста во оваа фаза се знае и се гледа себеси како “образ Божји”.

Отец Јустин Поповиќ во процесот на обожението на личноста објаснува како се обожува човечката душа, умот, волјата и срцето. За обожението на душата вели: “Целата обземена од етичката триада душата гори со несознаен духовен копнеж за Небесниот Младоженец...бидејќи ранета од љубов копнее по Него и умира од желба за убава, разумна, и мистичка заедница со Него, за заедница света и бесмртна”¹⁴¹

Низ обожението душата доаѓа до познание на својата природа и својата цел, а нејзината цел е соединување со Бога. Ово мистичко соединување на “душата невеста со Младоженецот Христос” се врши постепено. Најнапред Бог ја оживува од умртвеност, потоа ја исчистува од нечистотија, па дури на крај ја прибира кон Себе, изменувајќи ја постепено

¹⁴¹ Отац Ј.Поповиќ. Пут богопознања, Манастир Ѓелије код Ваљева, Београд, 1987, стр.79.

додека не одрасне во мерката на сопствениот раст, за да ја прими совршената мерка на Неговата љубов. Обоженieto на умот се постигнува со спојувањето на умот со умот на Богочовекот.

Но ова спојување претпоставува човечкиот ум да пројде низ тешки подвизи, односно себе да се преработи низ етичката триада, па дури тогаш да може да се удостои да стане еден Дух со Господа. Обоженieto на волјата се овозможува низ Божјата благодат “Во волјата Божја, волјата човечка ја наоѓа својата целост... своето здравје и непогрешивата директива... Обожената облагодатена волја целата своја дејност ја формира според очистената богообразна суштина своја... Доколку волјата на душата се слага со волјата Божја дотолку е и способна за вечни, богочовечки дела...”¹⁴² Макар човечкото срце било неиспитан амбис и најчесто во него се раѓаат страсти, според зборовите на Отац Јустин Поповиќ, возможно е и обожение на срцето. Да се постигне чистотија на срцето можно е единствено низ Исуса Христа бидејќи дури тогаш се остваруваат Христовите зборови дека се блажени оние кои се чисти во срцето бидејќи тие Бога ќе го видат. Сето ова укажува дека “обогочовечувањето на

¹⁴² Ibid, str. 83.

личноста ја опфаќа целата онаа психофизичка содржина: човекот го облекува новиот и наднебесен човек Исус Христос. Ги облекува очите на очите, ушите на ушите, главата на главата, за целиот да биде чист, носејќи наднебесен образ (лик)”.¹⁴³ Отец Јустин Поповиќ нагласува дека според Св Макариј Велики таинствениот процес на обожение се случува низ вера, надеж и љубов, односно низ етичката тријада. Според него оваа тријада е посредник помеѓу Бога и човека. Човечката личност постепено се формира со помош на оваа тријада за на крајот Божјата личност да ја усвои као своја. Оваа етичка тријада е некој вид на претеча која го огласува Троичното Божество. “Таа е етички вовед во метафизиката на христијанството. Низ неа се врши таинствено етичко совоплотување, сорастварање на личноста со Божествената Тријада, се врши процесот на обожение, отроичување. Обоженieto е највисок можен стадиум на земјата, кој ја достигнува личноста реинтегрирана со богочовечката етичка тријада”.¹⁴⁴

Споменатите степени во процесот на обожение на човекот, како кај Св Максим Исповедник, така и кај Ц. Чирбан, па и кај Отец Јустин Поповиќ, укажуваат на тоа дека

¹⁴³ Ibid, str.75,

¹⁴⁴ Ibid, str.74.

обожението е комплексен и сложен духовен процес кој е боиште со многубројни духовни состојби и феномени. Во врска со тоа Св Григориј Ниски ни го вели следното: “Со обожението стануваме она што никогаш не може да го достигне самата природна сила, а тоа е она што природата не поседува способност да го забележува она што е од другата страна на природата. Бидејќи не постои обожение кое би било дело на природата, затоа што природата како таква не може да го опфаќа Бога. Божествената благодат има својство на суштествата да им даде обожение, на начин на кој би им бил аналоген. Со нејзе природата засветлува со натприродна светлост и со преизобилна слава станува издигната над нејзините сопствени граници”.¹⁴⁵ Општењето со Бога го опфаќа целото човечко битие, односно, не може според Свевите Оци да се општи со Бога само со еден свој дел, бидејќи Божественото битие е неделиво па таа своја неделивост му ја пренесува и на човека. Затоа Бог не може да се смали туку само да се открие. Затоа Откритието на Бога за човекот е пропратено со многубројни духовни состојби, кои се слични на породилните “духовни маки”. Па како и секое раѓање проследени се со голема болка и голема радост.

¹⁴⁵ Св Григорије Ниски, Таласију, 22, PG 90, 321A.

Сите Свети Оци се слагаат во тоа дека почетокот на процесот на обожењето е проследени со *покајание*. Покајанието, како што повеќе пати е покажано во овој труд, е клучен чин низ кој се остварува исчистување на душата. Исчистувањето на душата не се остварува така што човекот повеќе не е подложен на гревот, туку така што тој станува свесен за својот грев. Во покајанието човечката душа се воздига кон Бога од една страна, а од друга се вцашува од самата себеси. Гревот на некој начин поприма метафизички карактер во човечкото битие, па на човечката душа и се чини толку страшен небаре го надминува секое злостворство. Оваа состојба на духот се одразува низ големата желба во човекот да отфрли се она што го врзува за минатото, со што всушност започнува еден процес на “умирање” на стариот и раѓање на новиот човек во Христа. Така човечкиот Дух истовремено ја живее и темнината на својата смрт и чинот на светлото раѓање во Бога.

Покајанието ја воведува човечката душа на мегданот на големата духовна борба која често е проследена со *духовен плач*. Тоа е оној плач кој го мие човекот од сите нечистотии и гревови кои се лепат на неговата душа и ја обновуваат во него силата на стремење кон Бога, оној плач

кој ја обновува силата на животот. Овој духовен плач за кој зборуваат Светите Оци на Византија се разликува од световното сфаќање на плачот, кој е најчесто предизвикан од физичката болка или во случај на повреденост на нашата суета. Духовниот плач е своевиден "плач на љубовта" во кој душата несебично му се предава на Другиот, во овој случај на Бога, и во кој таа страда и поради нејзиното чувствување на суетноста и егоизмот кои само ја раздвојуваат од потполното предавање на другото битие. Во таа смисла Светите Оци прават разлика помеѓу духовниот и душевниот плач. Духовниот плач е оној кој ја прочистува душата, а душевниот, оној кој и нафрла талог. Почетокот на духовниот плач е доста мачен, како што вели Свети Григориј Палама, бидејќи во себе го носи соединет и *стравот Божји*, а дури подоцна се спојува и со љубовта и тогаш доаѓа до утеха.

Стравот Божји е последица на духовното загревање и осветлување. Човекот обземен од овој страв се ослободува од секој земски страв. Овој духовен страв не доаѓа во човекот како последица на сознанието за Божјата казна, туку како последица на свесноста за оддалеченоста на човечката душа од Бога. Душата се грчи од болка и страв да не

остане во мракот, оддалечена од Божјата љубов и светлоста која ја насетила.

Низ покајанието, плачот и стравот Божјата душа почнува да го чувствува и насетува вечниот живот низ Вечниот жив Бог, таа се вцашува при помислата на смртта. Се вцашува токму од причини што вечниот живот и се спротивставува на вечната смрт, која е последица на вечната оддалеченост од Бога. Затоа, *сеќавањето на смртта* е познат феномен кој мошне често се споменува во делата на Светите Оци. "Сеќавањето на смртта е посебна состојба на нашиот дух која нинајмалку не личи на знаењето својствено на сите нас дека еден ден сите ќе умреме. Тоа прекрасно чувство го изведува нашиот дух од земјината тежа. Затоа што силата доаѓа одозгора таа не поставува и нас над земските страсти, не ослободува од власта на временските похоти и приврзаности и прави да живееме свет живот. Дури и во негативниот облик таа сепак цврсто не прилепува за Вечноста".¹⁴⁶ Сеќавањето на смртта го пресечува делувањето на страстите водејќи не кон бестрастието и со тоа се полага темелот за коренита промена на целиот наш живот. Во онаа мерка во која на човекот му се открива Бог, се помачно се чувствува сопствената

¹⁴⁶ Архимандрит Софроније, Виђење лица Божјег, Богословски факултет СП Цркве, Београд, 1987, стр.15.

ништожност и смртност. Самиот факт дека сопствената смрт се доживува како крај на универзумот, потврдува дека човекот е образ Божји и дека на тој начин е способен во себе да го смести и крајот и почетокот на својот живот во светот. На овој начин во човекот започнува конкретизација на личносниот принцип. Со конкретизацијата на овој принцип во човекот настанува обожењето.

Процесот на обожење во човечкиот дух согорува се што претставува препрека во приближувањето на Бога, па затоа и средба со Бога низ молитвата најчесто се доживува како оган. Овој љубовен пламен којшто Христос го става во човечката душа и водејќи ја низ бездни и висини, овозможува еден процес на чистење на човечката природа од смртта, која е последица на Адамовиот пад. “Секогаш кога ќе дојдеме во присуство Божјо, било во причеста или молитвата, ние правиме нешто што е исполнето со опасности. Затоа, според Библијата, Бог е оган. Доколку не сме спремни безрезервно да му се предадеме на божествениот оган и не станеме огнена грмушка од пустината, која горела и никогаш не согорела, ние ќе изгориме, затоа што искуството на молитвата можеме да го спознаеме само одвнатре”.¹⁴⁷ Архимандрит Софрониј на сличен

¹⁴⁷ Метрополит А. Блум, Школа за молитва, Атос, Крагујевац, 1996, стр.5.

начин ја одредува средбата меѓу Бог и човекот. “Бог наш е љубов...тој е оган кој спалува. Не е нималку лесно да му се приближиме на овој оган. Душата едноставно се грчи од страв најпосле да не се покаже недостојна за Него”.¹⁴⁸ Процесот на обожение значи се јавува како еден од основните услови на бесмртноста на душата кај Византиските Оци токму од причина што низ обожението душата се врзува за Бога кој е извор на животот.

¹⁴⁸ Архимандрит Софроније, Виђење лица Божјег, Богословски факултет СП Цркве, Београд, 1987, стр.3.

ЗАКЛУЧОК

Во севкупната философска мисла наоѓаме различни идеи за човекот и светот, а човекот во помала или поголема мерка најчесто се сведува на сетилата, разумот, волјата.... Од друга страна кај повеќето мислителци се забележува постоење на една непремостлива бездна помеѓу човекот и вистината. Човекот како секогаш да останува од оваа страна на бездната не можејќи да изнајде начин да премине на другата страна каде што царува трансцендентната вистина. Некои философи човекот го издвојуваат и го поставуваат во самото средиште на универзумот, го доближуваат до Бога, или во крајна линија го соединуваат со Бога, но и покрај тоа сепак не можеме да најдеме експлицитно формулирана идеја според која човекот може да биде Бог.

Учењето на Светите Оци се издвојува со својата радикална поставка која наоѓа свој израз во тврдењето дека

човекот е Бог по благодатта. Оттаму и ова тврдење му овозможува на човекот да најде едно сосема ново место во светот и сосема нова улога во философијата. Токму поради тоа Свети Јован Лествичник на философијата гледа како на наука којашто својата љубов (=φιλία, φίλος) ја усмерува кон Премудриот (=σοφία). Токму од тие причини човекот е создаден и да љуби, љубејќи да спознава, а спознавајќи да биде бесмртен како Бог. Меѓутоа, треба да се нагласи дека оваа бесмртност нема апсолутен карактер затоа што секоја душа не е нужно бесмртна, односно, доколку човекот станува *Бог по благодатта*, доколку станува и *бесмртен по благодатта*.

Во историјата на философијата човекот се објаснува низ човекот. На тој начин таа повеќе застапува еден антропоцентризам. Во философијата пак на Светите Оци наоѓаме теоцентризам според кој човекот се објаснува низ Бог. Бог и човек во личноста на Исус Христос неразделно се поврзани на ниво на човековиот разум, сетилата и волјата, и каде истовремено не се одделуваат, туку се интегрираат, препородуваат и оспособуваат за спознавање на богочовечите вистини на животот. Во Богочовекот реално и ипостасно е дадена целата вистина. Така и човекот вииден низ перспектива на

Бог станува цел, неподелен и не-согледуван низ поединачни призми.

Човекот кој сака да ја спознае вистината треба да се воплоти во Богочовекот. Човекот низ Христовото воплотување ја досегнува *најдалечната, најсуптилната и најсовршената реалност*. Таа реалност не поседува граници, па според тоа ни човековата личност нема граници. Личноста на Исус Христос претставува премин од Бога кон човекот. Врз основа на тоа човековата личност преминува од време во безвременост и од смрт во бесмртност.

Во онаа мерка во којашто човекот стекнува богочовечки доблести, во таа мерка и го запознава Бога. Доблестите се на некој начин сетилата на познанието. Овие доблести се разликуваат од доблестите во останатите етички системи, според специфичната богочовечка содржина. Познанието кое се стекнува преку вера, љубов, молитва, пост и смирение, станува интегрален дел од човечката личност, врз основа на што човекот се повеќе му се доближува, и се повеќе наликува на Бога. На тој начин тој ги надминува границите на просторот и времето и влегува во вечноста.

Таинствениот проблем на смртта и бесмртноста во учењето на Светите Оци, не воведува во антропологијата

која го потврдува човечкото божествено потекло. Човекот во своето битие ја соединува својата природа со несоздадената божествена енергија. Човекот е човек според природата, но Бог според благодатта. Според севкупниот свој состав човекот е микротеос. Тој е таинствено битие и *"скриен човек на срцето"*. Според Св Григориј Ниски, богатството на човечката боголикост го одразува совршенството на самиот Бог. Токму од таа причина Светите Оци сметаат дека човечкиот дух може да созрева само во Божествена атмосфера, а душата може да живее само ако го созерцава Бога.

Со испитување и анализа на делата на Светите Оци на Византија може да се заклучи дека бесмртноста на душата не е нужна и безусловна. И самиот поим "душа" во учењето на Светите Оци го подразбира во пошироко значење самиот живот, односно есенција на човечкото битие. А есенцијата на човечкото битие опстанува онолку колку е врзана за Бога, односно онолку колку е поврзана со самиот извор на животот. Резултатите на оваа дисертација не упатуваат на заклучокот дека човекот не е нужно бесмртно суштество туку неговата бесмртност носи печат на потецијаност. Во тоа се согледува и слободата која на човекот му е дадена од Бога, па тој може да избере помеѓу

животот или смртта. Човекот според Светите Оци е подеднакво слободен да го избере вечниот живот или вечната смрт. Живее само оној кој живее во Бога, а мртов е оној кој умрел во Бога. Но животот или смртта во Бога не зависат само од Бога, кој подеднакво на сите им ја излева својата благодат, туку од човекот кој привлечен од Божјата благодат може да ја попречи со грев. Гревот во философијата на Светите Оци се одредува како онтолошка болест на душата која е во директна спротивност со онтолошкото здравје, односно животот.

Видовме дека учењето на Светите Оци за душата своите темели ги наоѓа пред се во Светото Писмо и дека суштински се разликува од античкото сфаќање на душата. Оваа разлика наоѓа свој израз во повеќе слоеви. Првата и основна разлика се состои во тоа што Светите Оци основата за своето разбирање на душата ја наоѓаат во Бога, а не во Светот на идеите, како кај Платон, или пак во некаков посебен ентитет кој постои во телото и кој умира заедно со телото. Дури и кога на душата и се дава највозвишеното својство, имено својство на бесмртноста, таа кај Платон и неоплатонистите се посматра како затвореник на телото. За разлика од нив, телото во учењето на Светите Оци се посматра како храм на душата, кое заедно со душата учествува во славењето на

Бога. “Умот кој се удостоил на оваа светлост и на телото му предава многу знаци на Божествената убавина, посредувајќи помеѓу благодатта Божја и телесниот состав, давајќи сила на она што е самото по себе немоќно. Оттаму настанува богоподобно и со ништо споредливо доблесно настојување и потполна неподвижност на злото и неприемчивост за него. Па оттаму Логосот Божји разоткривајќи ги законите на битието и откривајќи ги одвнатре низ чистотија тајните на природата, го издига низ нив, по пат на аналогија, разумот на верните посматрачи, кон посматрањето на она што е надприродно: сфаќање во кое со своите допир се населува самиот Отец Бог Логос”¹⁴⁹.

И не само што телото го изразува духовен состав на душата, туку, според учењето на Светите Оци, не може да стане ни збор за некаква раздвоеноста на душата и телото. Се разбира дека тие се одредуваат како тварна и нетварна човечка природа, но без оглед на тоа во колкава мерка меѓу нив постои квалитативен расчекор, суштината на човечкото битие е во целината на духовно-душевната и телесната природа. Распаднатата душа ќе се огледува и во човечкото тело, а возвишената душа ќе го прослави телото се до нерспадливоста

¹⁴⁹ Св Григориј Палама, О страстима и врлинама и о плодовима умног тиховања, у Живот Св Григорија Паламе, Ј. Поповић, Београд, стр.29.

на истото. На односот на душата и телото пресудно влијае духот кој се покажува како интегративен елемент на човековата тварна и нетварна природа. Она што се укажува како пресудно за бесмртноста и спасението на човековото битие е задобивањето на благодатта на Светиот Дух. Светите Оци сметат дека нема поблизок и посроден елемент на Бога од човечката душа и дека Бог токму од тие причини е всаден во сечија душа. Доколку душата не го осветли Божјиот лик во себе и доколку не биде осветлена од Светиот Дух најзе и се заканува духовна смрт која со себе ја повлекува и смртта на душата.

Смртта на душата се јавува како последица на гревот, со што всушност душата се помрачува и се соочува со смртта. Духовната смрт човекот на колективен план ја наследува од Адамовото прогонство од рајот, а на индивидуален план ја стекнува. Со Адамовата непослушност човекот како бесмртно битие ја стекнува смртноста, но не и гревот, затоа Светите Оци на Византија нагласуваат дека човекот не се раѓа грешен туку смртен. Целата болка на човечкиот пад се огледува во неговата смртност која се јавува како природна последица на одвоеноста од Бога. Затоа, според Светите Оци на Византија треба да се разликува телесната од вечната смрт. Телесната

смрт се наследува со Адамовиот пад и подложен и е секој човек доколку не ја обожи својата личност, а вечната смрт е онаа смрт која душата ја стекнува доколку и после наследената телесна смрт на индивидуален план му се предаде на гревот. Човекот не е затворен во прангите на нужноста и природниот закон, бидејќи од една страна Адам на човештвото му носи смрт, додека Исус Христос со своето воплотување на човекот му донесува живот. Според Светите Оци во Христовото Воскресение се наоѓа онтолошката заснованост на човечката бесмртност. Со Воскресението се победува смртта која се вовлекла во човечкиот живот, и тоа претставува настан на Универзумот. Со оглед на тоа дека не се спасува само човекот туку целиот создаден свет. Воплотениот или Вочовечен Логос, Христос ја оживотворува не само Црквата и најзините чеда туку и целиот свет, целата твар. Тоа лечи од последиците на Адамовиот пад препораѓа и осветува.

Помеѓу Бога и човека одсекогаш постои онтолошка дистанца бидејќи Бог се одредува како Битие кое создава, а човекот како создадено битие. Но таа онтолошка разлика никогаш не била во толкава мерка премостена како во Исус Христос, Неговото Воплотување и Воскресение. Иако уште и во самиот акт на создавањето на човекот “според

образ и подобие” Бог на некој начин се повторува себеси, па во таа смисла Бог е Отец на секого. Христос го покажува совршенството на образот Божји во човекот и можноста човечката природа да ја освои полнотата на обожението.

Токму од тие причини се покажува неприкосновената улога на личноста во бесмртноста на душата според учењето на Светите Оци. Личноста ја наоѓа својата онтолошка претпоставка во Личноста на Бога кој Себе се изразува со личното име “Јас сум...” Во Личноста на Исус Христос оваа персонификација станува уште поизразена. Затоа во христијанската философија не постои однос субјект и објект туку Субјект и Субјект. “Голем е зборот Јас, тој ја означува Личноста. Бидејќи Бог рекол Јас, човекот може да каже Ти. Во моето јас и во Неговото ти се содржи целото битие, и овој свет и Бог. Вон и од онаа страна на Него не постои ништо. Ако сум во Него, тогаш исто така, и јас сум, ако сум надвор од Него умирам”.¹⁵⁰

Токму овој личносен принцип во човекот и припаѓа на вечноста бидејќи само личноста може да го препознае живиот Бог. Во таа смисла според Светите Оци на Византија

¹⁵⁰ Архимандрит Софроније, О молитви, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1995, стр.8.

човекот не е само микрокосмос туку микротеос, што значи дека човекот е создаден со можност во се да стане сличен на Бога.

Само низ личноста човекот станува привлечен од љубовта кон Бога и така доживува длабоко преобразување на своето битие. Во ова преобразување се наоѓа гносеолошката втемеленост на бесмртноста на човечката душа. Оваа бесмртност на душата потекнува од сфаќањето на личноста која во себе го подразбира односот со другиот и тоа не било каков, но пред се љубовен однос. “Бог е немоќен, и Тој може единствено да страда со нас. Страдањето е Љуб кој Бог го дели со човекот. Навистина е немоќен, но не во смисла на неговата природна немоќ, туку е немоќен во својата љубов која доброволно се одрекнува од својата моќ. Посматрано од таквиот аспект на немоќ, таа љубов е според зборовите на Никола Кавасила, луда љубов Божја кон човекот”.¹⁵¹ Бог е, според Светите Оци Љубов, и Тој пред се твори преку љубов, и преку љубов го препознава човекот, па според тоа и човекот као личност постои само во некој однос, само во заедница. И сам Бог постои во заедница на Отецот, Синот и Светиот Дух. Оттаму и може да се каже дека целата онтолошко-гносеолошка проблематика е сместена во разбирањето на заедница. “Црквените Оци

¹⁵¹ П. Евдокимов, Луда љубав Божја, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1993, стр.25.

препорачуваат одречен пристап кон таинственоста на Бога, тие предупредуваат на опасноста од антропоморфизмот кој го крие во себе поимот на моќта, тие тврдат дека овие категории не можат да се применат на Бога. Тој е сосема поинаков, таинствен, вечно баран. Всушност според догматот за Света Троица Отецот е Отец само затоа што се одрекнува од секое старежинство во однос на својот Син и на Светиот Дух. По достоинство еднаков со Нив, Тој им дава се што има, се што Тој е. Според Свети Јован Дамаскин Тие Троица се соединуваат не за да се стопат, туку секој од нив ги содржи во себе другите Двајца. Секоја Божја личност се поставува себеси така за да ги претпоставува другите Двајца, пружајќи им на другите Двајца во вечното кружење, светотроична љубов, така што во Бога би била слободата еднаква со љубовта”.¹⁵²

Евхаристиската заедница за која зборуваат Светите Оци, и која е услов и составен дел на обожението, е телото Христово затоа што ја воплотува и реализира заедницата во Црквата. Слободата која Христос им ја донесува на луѓето е слобода во рамките на заедницата, тоа е слобода во потврдувањето на вистината, а не слобода на изборот. На овој начин човекот е слободен од индивидуализацијата, па тој

¹⁵² Ibid, str.100.

станува личност во рамки на заедницата. Доколку е човекот сам, без однос со Бога и другите, тогаш тој станува затворена монада, тогаш станува индивидуа. Затоа Светите Оци на Византија зборуваат за ипостасот (личноста) а не за индивидуата, бидејќи личноста подразбира отвореност кон другиот а индивидуата затвореност. Секој човек во себе и во потенцијал ја носи сликата Божја, но таа да стане актуелен лик Божји, односно личност, мора својата душа со вера и љубов да ја усмери кон Бога. Кога процесот на развојот на личноста или процесот на обоженне во човекот ќе достигне еден одреден степен, започнува конфликт помеѓу нашата личност во нејзиното самоопределување и повикот на нашата падната природа. Исус Христос се вознесол на небото не одвојувајќи се од човечката природа, тој е во вечноста во хармоничен однос на двете природи кои не се стопиле една со друга, па врз основа на ова и ние после смртта ќе ја сочуваме нашата природа, а благодатта Божја тесно ќе се спои со нас.

Пред човекот стои задача, која во условите кои се створени со падот треба да го реализира бесмртното битие на својата личност. Повторното воспоставување на совршената целина на нашата природа која е разбиена со Адамовиот пад можно е да се воспостави само со духовната

динамика на молитвата. Само молитвата може да ги надмине сите ограничувања, кои го оптеретуваат човекот со оглед на паднатата природа но и со оглед на дејството на космичките сили. Животот исполнет со молитва овозможува непрекинатата борба против страсти кои не спречуваат да стекнеме вечен живот. Молитвата токму има улога на прочистување за што ни сведочи Свети Григориј Палама. “Кога значи секоја во душата населена страст се одстрани од нејзе, а умот како што сме рекле се врати самиот на себеси, собирајќи ги целосно и сите други... душевни сили, тогаш тој со практикување на доблестите ја водобротогодубува душата, напредувајќи кон се поголемо совршенство...А кога ќе се вознесе над се што е духовно (интелегибилно) и над представите полни со фантазии за него...тогаш како што е речено глум и безгласен застанува пред Бога. Во тој момент го совладува законот на материјата и непречено се обликува во својот највозвишен облик затоа што е слободен од се надворешно. Тоа му ја овозможува балгодатта одвнатре, која подобро не преобразува, и што е уште почудно, со неискажана светлост го осветлува внатрешниот човек”.¹⁵³

¹⁵³ Св Григорије Палама, Слово о страсти..., Отац Ј.Поповић, Манастир Ѓелије код Ваљева, Београд, 1997, стр.50.

Чистата молитва која е плод на љубовта и верата кон Бога, според Светите Оци на Византија, е најигурен пат кон богопознанието, а воедно и најсигурен пат кон формирањето на личноста. Само онаа личност која се обожила го исполнува услов за бесмртниот живот. Оној кој се моли се ослободува од сите надворешни знаења и представи, и за да се поклони пред Оној Кој е во почетокот на се за да го прими животот кој од него исходи.

Молејќи се човекот не се моли само за себе туку низ него се моли целата вселена која чезнее за спасение и вечност. И кога целиот човечки дух ќе стане молитва, дури тогаш тој станува способен да го почувствува дижењето на Божествената вечност. Така, во големите породилни маки, на молитвата се рага во стариот човек новиот “бесмртен човек”. “Тогаш излегува согласно со пророкот правиот човек на својата вистинска работа, и служејќи се со светлоста како на пат се изведува во пределите на вечната гора. И во таа светлост тој станува видлац од чудеса на вонземските ствари. Дали притоа се одвојува од телото или не од материјата со која во почетокот е создаден, тоа останува тајна на самиот пат”.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Ibid, str.50.

Извесно е значи дека бесмртноста на душата според учењето на Светите Оци на Византија се стекнува со раѓањето на новата обожена личност во Христос. Но уште попрецизно може да се одреди и дека станува збор за бесмртноста на човекот во целина. Како што и самиот Свети Григориј Палама нагласува дека останува тајната дали при тоа материјата се одвојува од душата или се работи за целината на духовниот човек. Вечниот живот во светоотечкото учење се раѓа само во допир и прегратка со Вечниот.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архиепископ Кирило Александријски, Реч о души и телу и страшном суду, Пододбор свештеничког удружења у Нишу, Ниш, 1985.
2. Аверинцев, С. С., Поетика рановизантијске књижевности, Српска књижевна задруга, Београд, 1982.
3. Архопагит Дионисије. О мистичком богословљу, са схолијама Св. Максима Исповедника. Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију, број.1. год.1., Врњачка Бања, 1996.
4. Архопагит Дионисије, О Мистичком богословљу Тимотеју (Епископу Ефеском), Луча, III/1-2, (5-7), 1987.
5. Ἀρχοπαγίτης, Διονύσιος, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, Πατερικάι ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλάμας, Θεσσαλονίκη, 1986.
6. Аристотел, Никомахова етика, Култура, Београд, 1990.
7. Августин, Исповести, Графос, Београд, 1989.
8. Архимандрит Софроније, Виђење лица Божјег, Богословски факултет СП Цркве, Београд, 1987.
9. Архимандрит Софроније, О молитви, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1995.
10. Athanase d' Alexandrie, Deux apologies, J. Szymusiak, S. J., 1985.
11. Athanase d' Alexandrie, Discours contre les paiens, De l' Incarnation du Verbe, p. Th. Camelot, O.P. (trad. seule), 1947.

12. Архимандрит др Јустин Поповић, Догматика православне Цркве, Књига друга, СПЦ, Београд, 1971.
13. Архимандрит Пајсије, Исихазам, Народна и универзитетска библиотека "Нови свет", Приштина, 1995.
14. Брјанчанинов, Игњатије. Слово о смрти, Православни богословски факултет, Београд, 1994.
15. Блум, Антоније, Школа за молитву, Атос, Крагујевац, 1996.
16. Blofeld Džon, Put do besmrtnosti, Moderna, Beograd, 1989.
17. Бреје Луј, Византијска цивилизација, Нолит, Београд, 1976.
18. Владика Атансије. Филозофија и теологија. Свети Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1994.
19. Владика Атансије. О следовању Св Оцима. Манастир Св Пантелејмон. Врање, 1996.
20. Велимировић. Николај, Рајска пирамида. Светосавска омладинска заједница, Краљево, 1995.
21. Велимировић, Николај, Сабрана дела, Књига X , Издање српске православне епархије западноевропске, Химелстир, 1983.
22. Василии, Велики, Творенија, частх II, III i IV, Паломник, Москава, 1993.
23. Велимировић, Николај, Мисионарска писма, Св Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1992.
24. Велимировић, Николај, Први Божји закон, Свеправославни центар "Отац Јустин Поповић", Врање, 1995.
25. Видовић, Жарко, Трагедија и литургија, Византијско огледало, Ниш, 1996.

26. Владика Браничевски Игњатије, О непознању Бога, Отачник, бр.1, црквена општина врњачка, Врњачка Бања, 1996.
27. Георгиева, Вера, Филозофија исихазма, Градина, Јунир, Ниш, 1995.
28. Григорије Богослов, Теолошко слово II, 17, PG 36, 48, Атина, 1985.
29. Господ није створио смрт, Мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 1998.
30. Gaudel, A., Peche originel, Doctrionnaire de theologie catholique, 12.,1956.
31. Graf, J., Die Psychologie des Johannes Damascenus, Coorqe, , b, 1923
32. Δαμασκηνου, Ιωαννου. Παρι ορθοδοξου πιστεως. Βιβλιον, Αθηνα σα. σελ.60.
33. Добротољубље, I том. Манастир Хиландар. 1996.
34. Димитријевић, Владимир, У тамници херметичког круга. Православна мисионарска школа при храму Александра Невског у Београду, Београд, 1994.
35. Дил, Чарл, Византијске слике, Српска књижевна задруга, Београд, 1927.
36. Евдокимов, Павле, Луда љубав Божја, Манстир Хиландар, Св Гора Атонска, 1993.
37. Ефрем, Сирин, Творенија, Изд 5. Сергиев Посад, Москва, 1907.
38. Живот после живота, Издавачка установа митрополије Црногорско-приморске, Цетиње, 1995.
39. Зизјулас, Јован, Од маске до личности, ПП "Дом", Ниш, 1992.

40. Зизјулас, Јован, Христологија и постојање, Беседа, Православни богословски часопис 1-4, Нови Сад, 1993.
41. Зизјулас, Јован, Истина и заједница, Беседа, Православни богословски часопис 1-4, Нови Сад, 1993.
42. Затворник, Теофан, Старчество или живот под духовним руководством, Манастир Св Пантелејмона, Врање, 1996.
43. Затворник, Теофан, Пут ка спасењу, Храм Св Пантелејмона у Нишу, Ниш, 1996
44. Затворник, Теофан, Мисли за сваки дан у години, Дечје новине, Манастир Хиландар, 1991.
45. Janaras, Hristo, The Freedom of Morality, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 10707, 1984 46
46. Јанарас, Христо, Вера, Искон, Православни илустровани часопис, Фонд Св Прохор Пчињсакп православне епархије Врањске, Врање, 1997.
47. Јанарас, Христо, Човек, Азбучник вере, Беседа, Православни богословски часопис 1-4, Нови Сад, 1993.
48. Јагазоглу, Ставрос, Прологомена за теологију о нествореним енергијама, Богословска духовна академија у Србињу, Србиње, 1995.
49. Jerotic, Vladimir, Mistička stanja, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1992.
50. Јеротић, Владимир, Учење Светог Јована Лествичника и наше време, Арс Либри, Београд, 1996.
51. Jean Chrysostome, Huit Catecheses baptismales inedites, De ressurrexionum, 6, A. Wenqer, A. A., de l Inst. fr. des.et. byz, 1957.
52. Костић, Слободан, Мали православни појмовник, Народна и универзитетска библиотека "Нови свет", Приштина, 1995.

53. Колесников, Александар, Последња времена данас, Светигора, Цетиње, 1996.
54. Cassien, Jean, Conférences, Tour-Maubourg, Paris, 1995.
55. Кассиан, Јоан, Римљанин, Писанија, Свјато-Троицкаја Сергиева лавра, РФМ, Москва, 1993.
56. Леонтије Византијски, *Triginta capita, Doctrina patrum de incarnatione*, 155-64, Pg. 91, Munster 1907.
57. Логос, Часопис студената богословског факултета у Београду, Год.2. бр.1, 1992.
58. Лоски, Владимир, Мистична теологија на Црквата од Исток, Табернакул. Скопје, 1991.
59. Лоренц, др Борислав. Проблем бесмртности душе. Богословље. Орган православног факултета у Београду. Година XIII, Свезак 3-4, штампарија "Привредник", Београд, 1938.
60. Мајогов, Genadij Georgjevič, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Buegrad, 1988.
61. Митрополит Амфилохије, Основи православног васпитања, Исихазма као освајање унутрашњег простора, Врњачка Бања, 1993.
62. Митрополит Амфилохије, Духовни живот у Светој Гори, Дом, Ниш, 1993.
63. Мајендорф, Јован, Христос у Источно-хришћанској мисли, Манастир Хиландар, Св Гора Атонска, 1994.
64. Мајендорф, Јован, Свети Григорије Палама и православна мистика, Повереништво манастира Хиландара и Православни богословски факултет, Београд, 1995.
65. Мељников, Ф. Е. , Има Бога, Фототипско издање, Београд, 1991.

66. Милин, Лазар, Научно оправдање религије, Епархија жичка, Београд, 1986.
67. Милин, Лазар, Разговори о вери, Православље, Београд, 1987.
68. Миловић, Јелена, Уметност и религија у Византији, Манастир Тресије, 1997.
69. Недељковић, Душан, Етика I део, Неморалност бесмртности и етичка функција смрти, Научно дело, Београд, 1969.
70. Острогорски, Георгие, Историја Византије, Просвета, Београд, 1970.
71. Острогорски, Георгие, О веровањима и схватањима Византинаца, Просвета, Београд, 1970.
72. Острогорски, Георгие, Пронија, Византолошки институт, књига I., Српска академија наука, Београд, 1951.
73. Палама Григорије, Дијалог Православаца и варламовца, Дела II, Солун, 1996.
74. Православни молитвеник, Манастир Хиландар, 1995.
75. Пахомије Монах, Душа човекова, Издање Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве, Београд.
76. Панчовски, Ив. Г., Етика хришћанске љубави, Издавачко предузеће "Просвета", Ниш, 1973.
77. Перишић, В., Грчка филозофија и рано хришћанство, Филозофске студије, Београд, 1988.
78. Поповић, Јустин, Живот Св Григорија Паламе и слово о страстима и врлинама и о плодовима умног тиховања, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд, 1977.
79. Поповић, Јустин, Пут богопознања, Манастир Ћелије, Ваљево, 1987.

80. Поповић, Јустин, На богочовечанском путу, Манастир Ђелије, Ваљево, 1980.
81. Поповић, Јевсевије, Општа црквена историја, Сремски Карловци, 1912.,
82. Преподобни Пајсије Велики, Манастир Св Архиђакона Стефана код Београда, Београд, 1989.
83. Rajin, D., Gaspari, M., Mistika Istoka i Zapada, Decje novine, Gornji Milanovac, 1989.
84. Поуке аве Доротеја, Дечје новине, Манастир Хиландар, 1991.
85. Платон, Фајдон, Македонска книга, Скопје, 1983.
86. Platon. Drzava. BIGZ. Beograd 1976
87. Platon. Gozba. Fedar. BIGZ. Beograd. 1979.
88. Plotin. Eneade. Grafos. Beograd. 1979.
89. Православље као правоживље. Манастир Хиландар. Света Гора Атонска, 1994.
90. Ransimen, Stivn, Vizantijska civilizacija, Minerva, Beograd, 1964.
91. Радосављевић, Јован, Протосинђел, Исихазам, Прештампано из часописа "Теолошки погледи", бр.1-3, Просвета, Београд, 1985.
92. Rasel, Bertrand, Istorija Zapadne filozofije, Kosmos, Beograd, 1962.
93. Rode, Ervin, Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremски Karlovcі, 1991.
94. Роуз, Серафим, Душа после смрти, Светигора, Издавачка установа Митрополије Црногорско-приморске, Цетиње, 1995.
95. Роуз, Серафим, Човек против Бога, Византијско огледало, Ниш, 1996.

96. Роуз, Серафим, Бог се открива људском срцу, Византијско огледало, Ниш, 1996.
97. Свето Писмо, Издање британског и иностраног библијског друштва, Београд, 1981.
98. Свето Писмо, Британско и инострано библиско друштво, Лондон, 1990.
99. Свети Климент Римски, Посланице Корићанима, Византијско огледало, Ниш, 1996.
100. Свети Јован Лествичник, Лествица, Манастир Хиландар, 1993.
101. Старец Варсенуфије, Беседе, ГДП "Димитрија Давидовића", Смедерево, 1990.
102. Свети Агиорит Николим. Невилљива борба. Манастир Ђелија Пиперска. Београд, 1990.
103. Свети Исак Сирин, Одабрана места из дела, Св Симеон Мироточиви, Врњачка бања, 199
104. Свети Симеон Нови Богослов, Искушљујете време, Мали мисионар за август, Приређивач Владика Николај Велимировић, Скопје, 1935.
105. Свети Јован Златоусти, Тумачење посланице Јеврејима, Om. 17/2, Sur l'incomprehensibilite de Dieu, F. Cavallera, Sorbonne, 1951.
106. Symeon le Nouveau Theologien, Catecheses 2, Sources Chretiennes, No 90, Cerf, 1963.
107. Symeon le Noveau Theologien, Catheses, Les Edutin du Cerf, Tehte critique, t. II et III. b., krivocheine ET j. Paramelle, S. J., 1952.
108. Свети Атанасије Велики, Λογος περι ενανθρωπησεος του λογου, j 4-5, J. Lebon, prof. a l Univ. dre Louvain, 1947.

109. Старац Симеон, Светла поља у мрачним временима, Манастир Тресије, 1996.
110. Соловјов, Владимир, Три разговора, Дом културе "Градац", Чачак, 1989.
111. Соловјов, Владимир, Духовне основе живота, Логос Београд, 1994.
112. Свети Максим Исповедник, 400 глава о љубави, Епископ Рашко-призренски др Артемије, Призрен, 1992.
113. Свети Симеон Нови Богослов, Во Божјата светлина, беседа Домострој, број 3-4, Издание на Православен сабор СВ Наум Охридски, Скопје, 1993.
114. Свети Григорије Ниски, Таласију, 22, PG (0, 321. A. le livre de Prieres. I. Kechian. S. J. A. Beyrouth. (trad.seule). 1961.
115. Симовић, Душан, Смрт и поновно рођење, Мандала, Београд, 1989.
116. Татакис, Историја Византијске филозофије, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 1996.
117. Унамуно, Мигел, О трагичном осећању живота, Графички атеље "Дерета", Београд, 1989.
118. Frajdenberg, Olga, Mit i antička književnost, Beograd, 1987.
119. Фотички, Диадох, Кеφαλαια γνωστικα εκατων, Weis-Leibersford, Leipzig, 1912.
120. Флоренски, Павле, Пакао, Дом културе, Чачак, Градац, 1991.
121. Флоренски Павле, Грех, Православље, Год.2.број.2 и 3, Орган Савеза Епархијских удружења СПЦ, Београд, 1937.
122. Флоровскиј, Г. В., Византијские отци 5-8 веков, Париж, 1931.

123. Флоровски, Георгије, Источни Оци четвртог века, Братство "Св Симеон Мироточиви", Врњачка Бања, 1997.
124. Фотички Диадок, Поглавља о духовном усавршавању, 78, из E. des Placel, Sources chretieunes, 5 Edition du Cerf, 1966.
125. Хераклит, Певање и мишљење, Београд, 1990.
126. Ciril d' Alexandrie, Pg, 74, 758 A, Antropomorphitas, VIII, 1956.
127. Chirban Džon, Stupnjevi duhovnog razvoja u pravoslavlju, Mistika Istoka i Zapada, Dušan Pajin i Mirko Gaspari, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1989.
128. Шмеман, Александар, За живот света, Ортодокс, Никшић, Јасен, 1994.
129. Шестов, Лав. Душа и егзистенција. Сфаирос, Београд, 1989.

СОДРЖИНА

ВОВЕД.....	1
I ДУХОВНОТО НАСЛЕДСТВО НА ВИЗАНТИСКАТА ФИЛОСОФИЈА.....13	
1. Античкото сфаќање на душата и бесмртноста.....	16
2. Светото Писмо за човечката душа и бесмртноста.....	44
II ПРОБЕЛМОТ НА ДУШАТА ВО ВИЗАНТИСКОТО УЧЕЊЕ.....62	
1. Односот на духот, душата и телото.....	64
2. Бог во човечката душа.....	88
3. Пад и помрачување на душата.....	110
III ОНТОЛОШКАТА ВТЕМЕЛЕНОСТ НА БЕСМРНОСТА.....132	
1. Телесната и вечната смрт.....	136
2. Воскресението како победа над смртта.....	150
3. Личноста како онтолошка категорија.....	168

IV ГНОСЕОЛОШКАТА ВТЕМЕЛЕНОСТ НА БЕСМРТНОСТА.....	183
1. Љубовта и верата како фактори на познанието.....	189
2. Молитвата и преобразувањето на умот.....	210
 V ОБОЖЕНИЕТО КАКО УСЛОВ НА БЕСМРТНОСТА.....	230
 ЗАКЛУЧОК.....	244
 ЛИТЕРАТУРА.....	259