

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈА



**АРЕОПАГИТОВАТА КОДИФИКАЦИЈА НА РОМЕЈСКИОТ
ЕСТЕТСКИ СВЕТОГЛЕД**

МАГИСТЕРСКА РАБОТА

Ментор:

Проф. д-р Јасмина Поповска

Кандидат:

Јоргос Карасарлидис

Хаг, 2024 година

Содржина

Вовед	5
1. ФИЛОЗОФСКИТЕ И БИБЛИСКИТЕ КОРЕНИ НА РОМЕЈСКАТА ЕСТЕТСКА ТЕАНТРОПОЛОГИЈА	10
1.1. ПРЕТХРИСТИЈАНСКИТЕ КОРЕНИ	10
1.1.1. Еволуцијата на Платоновите размислувања околу убавото и едното	10
1.1.2. Поимот <i>ἐνέργεια</i> во рамките на Аристотеловиот филозофски корпус	14
1.1.3. Библиската персоналистичко-иконична теологија и антропологија	18
1.1.4. Поимот <i>ὕποστασις</i> во рамките на античката филозофска мисла	20
1.1.5. Библиските корени на христијанската теургија	21
1.2. УЛОГАТА НА ДОЦНИОТ НЕОПЛАТΟΝΙΖΑМ ПРИ ГЕНЕЗАТА НА АРЕОПАГИТОВИОТ КОРПУС	26
1.2.1. Функцијата на доцнеоплатоничарските концепции во рамките на Ареопагитовата теантропоцентрична мисловна парадигма	26
1.2.2. Доцнеоплатоничарското поимање на теургијата	27
1.2.3. Функцијата на <i>ὕποστασις</i> во рамките на неоплатоничарската теологија	30
1.3. КУЛТУРОЛОШКО-СЕМАНТИЧКАТА И ИДЕОЛОШКАТА ЕТИОЛОГИЈА НА ТРИЈАДОЛОШКИТЕ И ХРИСТОЛОШКИТЕ РАЗЛИКИ	33
1.3.1. Кападокиската семантичка преобразба на <i>ὕποστασις</i>	33
1.3.2. Предхалкидонските христолошки разидувања помеѓу Антиохија и Александрија	37
1.3.3. Халкидонската христологија на папата Лав I Велики	39
2. CORPUS AREOPAGITICUM И АРЕОПАГИТОВАТА СТАНДАРДИЗАЦИЈА НА ПРАВОСЛАВНИОТ ИКОНИЧЕН ЈАЗИК	43
2.1. Гenezата на Ареопагитовиот корпус	43
2.2. Општествените и духовните причини за настанувањето на <i>Corpus Areopagiticum</i>	44
2.3. Христоцентричната интеграција на неоплатоничарското филозофско градиво во Ареопагитовиот корпус	47
2.4. Откровителниот симболички јазик на јудео-христијанскиот светоглед	49
2.5. Кодификаторската димензија на Ареопагитовото дело	52
2.6. Теантропоцентричниот хиерархиски тематски поредок на Ареопагитовиот иконично-откровителен прирачник	55
3. АРЕОПАГИТОВОТО УЧЕЊЕ НИЗ ПРИЗМАТА НА ХРИСТОЦЕНТРИЧНАТА ХЕРМЕНЕВТИКА	57
3.1. ЗА НЕБЕСНАТА ХИЕРАРХИЈА	57
3.1.1. Духовната природа на небесните умови	57
3.1.2. Ареопагитовото иконично хиерархиско мапирање на духовната стварност	60
3.2. ЗА ЦРКОВНАТА ХИЕРАРХИЈА	67
3.2.1. Твартата и нејзината естетско-гносеолошка и сотириолошка функција	67
3.2.2. <i>Ανδρώποσις</i> како теургиски образец на целокупната црковна симболика	68
3.2.3. Црковната хиерархија како иконичен симбол на небесната и на Божествената соборна <i>πολιτεία</i> во историјата	72
3.3. ЗА БОЖЕСТВЕНИТЕ ИМИЊА	76
3.3.1. Имињата како појмовни икони на Божествената дејствителност во рамките на литургиската стварност	76
3.3.2. Соединувачките и разделувачките имиња за Бог низ призмата на православната тријадологија и христологија	77
3.3.3. Хиерархијата на Божествените имиња	80
3.3.4. „Злото“ низ призмата на христоцентричната естетика	84
3.3.5. Христолошката димензија на „Едното“	86
3.4. ЗА МИСТИЧНОТО БОГОСЛОВИЕ	89
3.4.1. Ареопагитовото христоцентрично видение на Божествениот мрак	89

3.5. ПОСЛАНИЈАТА	91
3.5.1. Христос како источник на хиерархиите и на богомудрието и како цел на мистичното богословие	91
3.5.2. Ареопагитовата христоцентрична синтеза на sacramентално-свештените, аскетско-мистичните и богословско-филозофските црковни токови	93
4. ДИЈАЛЕКТИКАТА НА АРЕОПАГИТОВАТА ТЕАНДРИЧНА ЕСТЕТИКА	95
4.1. Ареопагитовото поимање на Убавото	95
4.2. Еротолошката димензија на Ареопагитовата теантропоцентрична естетика	102
4.3. Естетско-откровителната функција на симболот во светло на Ареопагитовата хиерархиска космологија	105
4.4. Богочовечкиот мистичен хоризонт на естетското литургиско искуство	108
4.5. Импликативната христофанична граматика на иконите и на сакралните симболи	111
5. РОМЕЈСКАТА ХРИСТОЦЕНТРИЧНА ЕСТЕТИЗАЦИЈА НА АНТИЧКИОТ СВЕТОГЛЕД ВО ЕРАТА НА ЈУСТИНИЈАН I ОД ПЕРСПЕКТИВА НА САКРАЛНАТА УМЕТНОСТ	119
5.1. Влијанието на Ареопагитовата теантропоцентрична естетика во доменот на сакралното сликарство	119
5.2. Имплементацијата на Ареопагитовата христоцентрична иконично-откровителна визија за стварноста во сферата на сакралната архитектура	127
6. РОМЕЈСКАТА СВЕТООТЕЧКАТА РЕЦЕПЦИЈА НА АРЕОПАГИТОВОТО ЕСТЕТСКО БОГОЧОВЕКОСЛОВИЕ	140
6.1. Хиерархиската иконична структура на човековото битие според Максим Исповедник	140
6.2. Дамаскиновата хиерархиска теорија на сликите	145
6.3. Теантропоцентричната иконична дефиниција за филозофијата на Кирил (Константин) – Солунски	149
6.4. Теантропоцентричната естетика на човековото обожение според Григориј Палама	153
7. СХОЛАСТИЧАРСКАТА РЕЦЕПЦИЈА НА <i>CORPUS AREOPAGITICUM</i> И РАЗЛИКИТЕ ПОМЕЃУ РОМЕЈСКОТО И ЗАПАДНОТО ПОИМАЊЕ НА УБАВИНАТА	159
7.1. Оригенистичко-платоничарските влијанија врз развојот на Августиновите антииконични ставови	159
7.2. Улогата на Августиновите антииконични идеи при обликувањето на каролиншката теорија за сликите	163
7.3. Западното схоластичарско толкување на Ареопагитовата естетска теологија	168
8. СЛОВЕНСКАТА РЕЦЕПЦИЈА НА АРЕОПАГИТОВИОТ КОРПУС И НЕГОВОТО ВЛИЈАНИЕ ВРЗ РАЗВОЈОТ НА СЛОВЕНСКАТА ПРАВОСЛАВНА КУЛТУРА И ПИСМЕНОСТ	175
8.1. Подемот на Ареопагитовиот теантропоцентричен естетски светоглед кај православните Словени на Балканот и во Русија	175
Заклучок	179
БИБЛИОГРАФИЈА	190

„Нашиот ум воопшто не може да оствари нематеријално подражавање и созерцавање на небесните хиерархии, доколку не е воден од материјални нешта кои соодветствуваат на неговата природа и доколку не смета дека појавните убавини се слики на непојавната чудесност; дека сензуалните мириси претставуваат (материјална) вообличеност на разделувањата кои му се достапни само на умот; дека материјалните светили се икони на нематеријалниот дар на светлината; дека дискурзивните свети учења претставуваат подобие на исполнетоста на умот при созерцанието; дека редовите на црковното уредување се слика на хармоничната и уредна состојба и на насоченоста кон Божествените нешта; дека примањето на врвната Божествена евхаристија претставува икона на (нашето) учество во Исус, и така натаму, сè друго што на небесните битија им е предадено на натприроден начин, нам ни е предадено преку симболи“.

CH 121C-124A.

„Само оној кој умее да ги созерцува настаните (кои се поврзуваат со воплотувањето) од Божествен агол, преку нив надумно ќе осознае дека дури и она што го искажуваме за Исусовото човекољубие на потврден начин, има значење на надминувачко (хиперфатичко) одрекување“.

Ep. IV 1072B.

Вовед

Современите научни истражувања коишто се занимаваат со средновековната естетика примарно се движат во две насоки. Од една страна се наоѓаат истражувањата кои се занимаваат со естетиката во рамките на уметноста и литературата, а од друга страна ги имаме оние коишто ја истражуваат примената на платоничарските и неоплатоничарските концепции за убавината во рамките на христијанството. Сепак, кога зборуваме за рецепцијата на неоплатонизмот и платонизмот во источната и западната христијанска традиција, треба да бидеме особено внимателни, бидејќи импликациите што произлегле од овие два напоредни процеси биле сосема различни, па од таа причина тие ниту можат, ниту пак смеат да се воопштуваат и да се изедначуваат.

Најголемиот дел од академските истражувања коишто ѝ се посветени на „целокупната“ историја на средновековната естетика, примарно говорат за нејзиниот историски развој на латинско-франкскиот, средновековен Запад, додека пак оние кои се занимаваат со генезата и еволуцијата на хеленско-ромејската естетика, не нудат објективна слика, бидејќи информациите и откритијата до кои доаѓаат неизбежно проаѓаат низ западоцентричниот епистемолошки филтер.¹ Тоа значи дека современите научни ставови околу ромејската естетика и уметност, во голема мера сè уште се раководат според неоколонијалистичките „византолошки обрасци“ кои претставуваат проекции на средновековните и нововековните западни предрасуди и стереотипи за ромејскиот Исток, што само дополнително потврдува дека западните митопоетски, историографски и филозофски нарации за „Византија“ и денес, сè уште доминираат во академската и образовната сфера.² Во таа смисла, истражувањата за ромејската историја, уметност и филозофија на некои од најеминентните „византолози“, претставуваат само современи репетиции на западните империјалистички, „просветителски“ и реформаторски (идеолошки) обиди за редистрибуција на хеленското и римското, античкото и христијанското, и источното и западното, културно и цивилизациско наследство, коишто предизвикуваат сериозни етички и епистемолошки импликации како во рамките на науката така и во сферата на пошироката општествена реалност.

Гледано во целина, современите „византолози“ не ги релативизираат само материјалните и пишаните сведоштва кои нудат една сосема поразлична слика за ромејската цивилизација и нејзината култура, духовност и историја, туку целосно го занемаруваат и знаењето кое произлегува од богатото литургиско искуство и иконично-гносеолошкото, антиномично поимање на стварноста, без кои е невозможно правилно да се разбере значењето, смислата и поредокот на дихотомиите и симболите коишто се обликувале во рамките на ромејската, православна мисловна парадигма.

¹ Современите „научни“ гледишта околу ромејската естетика во голема мера се формираат под влијание на западоцентричните вредности, предубедувања, проекции и клишеа за ромејското поимање на убавината и уметноста, како и под влијание на методите и категориите коишто настанале во рамките на западната мисловна парадигма.

² Преку ова магистерско истражување ќе се обидеме да придонесеме и за научната девизантизација на ова поле, така што наместо „Византија“, „византиски“, „Византијци“, итн., ќе ги користиме изворните поими како Ромејско Царство, Ромеи, ромејски, итн., бидејќи токму овие имиња и називи не само што се присутни на секоја испишана страна во примарните римски сведоштва, туку се среќаваат и во персиските, арапските, словенските, еврејските и османлиските извори. Види Kaldellis, A., 2019, *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*.

Релативно малиот број на студии што ја истражуваат ромејската естетика, во најголема мера се занимаваат со мошне специфични аспекти на оваа тема. Во таа смисла, современата научна практика засега се покажува како препрека, бидејќи ромејските видувања за убавината можат соодветно да бидат разбрани единствено во контекст на ромејскиот христоцентричен етос од којшто современите истражувачи се обидуваат да ги екстрахираат. Проблемот е во тоа што концепциите кои се извлекуваат надвор од целокупниот контекст и се толкуваат есенцијалистички, не можат да дадат ниту целосна, ниту реална слика за ромејскиот естетски светоглед. Напротив, апстрактизациите и теориските анализи на одредени идеи и феномени надвор од соодветната историска и културна парадигма, неретко претставуваат извор на бројни невинности.

Кога говориме за естетиката, треба да нагласиме дека нејзиниот западен развој не претставува универзално начело, туку збир од културолошки условени сфаќања и интерпретации, кои се обликувале под влијание на мошне специфични политички, социјални, духовни и економски услови, во рамките на тевтонско-латинскиот светоглед, кој во генезата на својата културна парадигма не го вклучува искуството на Источното Римско Царство (330-1453) и неговите специфични културолошки обрасци коишто оставиле неизбришлива трага врз идентитетот на балканските и на источноевропските православни народи. Оваа констатација не се однесува само на разликите во однос на духовното искуство, туку и на севкупните општествено-историски разлики. Ваквиот заклучок сериозно го доведува во прашање епистемолошкиот и етичкиот кредибилитет на универзалните научни „вистини“ и „стандарди“ кои настанале во едни сосема поинакви околности, а кои денес ние некритички ги прифаќаме без воопшто и да ја земеме предвид нивната идеолошки и културно условена генеза.

Со прифаќањето на натуралистичките и есенцијалистичко-егземпларистичките сфаќања и категории за светот, човекот и убавината коишто со векови се развивале на Запад и коишто не се комплементарни ниту со ромејското цивилизациско искуство, ниту пак со теантропоцентричното, иконично-енергиско поимање на релациите помеѓу светот, човекот и Бог, современите православни народи како доминантен дискурс ја усвојуваат и западната рационалистичка, антииконична, мисловна парадигма на схоластичарите и на нивните просветителски наследници. Од таа причина, денешните православни автори не можат да формираат мислење ниту за оние прашања кои се однесуваат на нивното сопствено културно, духовно и уметничко наследство без притоа да се повикаат на западните научни референци и гледишта, или пак да формулираат одредени теолошки ставови без примена на западните истражувачки пристапи и категории.

Иако се чини дека филозофијата се наоѓа во позавидна положба, во суштина нејзината состојба е најалармантна, бидејќи со нововековното усвојување на картезијанската, рационалистичка, геометриско-аналитичка егзактност и Кантовата догма за емпирискиот реализам, од начин на живот таа се претвори во строго теориски дискурс. Оттука, таа не само што не успева да одговори на духовните, егзистенцијалните и општествените предизвици, туку и самата претставува источник на бројни заблуди. Така, доколку филозофијата во времето на западниот среден век ѝ била слугинка на теологијата,³ денес и академската теологија и филозофијата ѝ робуваат на западната наука и на нејзините методи, бидејќи од Бог се обидуваат да направат предмет на научно истражување.

Современите академски теолози и филозофи можеби се методолошки и концептуално оспособени да ги проучуваат и да ги анализираат систематизираниите спекулативни размислувања на западните автори како Августин, Тома Аквински или

³ Thomas Aquinas, 1981, *Sth.* I, QI.

Декарт, но продлабочен увид во делата на мислителите како Василиј Велики, Максим Исповедник или Дионисиј псевдо-Ареопагит,⁴ изискува еден поинаков иконичен, поливалентен, холистички, христоцентричен, хиерархиски, мистагогичен, мисловен пристап. Во таа смисла, доколку претендираме да го разбереме ромејското поимање на убавината и мудроста, кон овие теми мора да пристапиме онака како што им пристапувале и самите Свети отци.

Од таа причина, ако сакаме да ја согледаме нишката која ја поврзува ромејската визија за естетиката со целокупниот културно-духовен контекст во којшто настанала, *Corpus Areopagiticum* – како своевиден речник во кој се објаснети некои од најзначајните поими, категории и концепции, и прирачник во кој се опишани предностите на методите, пристапите и практиките кои настанале во рамките на христоцентричната иконична, мисловна парадигма, може да ни помогне да ги расчитаме ромејските сфаќања за функцијата и смислата на естетиката кои се испишани на секоја страна од ромејскиот православен, цивилизациски корпус.

За разлика од средновековните и современите западни сфаќања за естетското како дисциплина која се бави со убавото, уметноста и вкусовите, за православниот ум, личниот искуствено-мистичен, иконично-спознателен опит на синергиското единство меѓу несоздадената и создадената стварност, времето и вечноста, видливите и невидливите космички рамништа на созданието, световното и светото и културните токови на Атина и Ерусалим, кое во рамките на Црквата симболички се манифестира уште сега, а ќе кулминира во идниот век, претставува источник на ромејската естетика. Оттука, за подобро да ја разбереме ромејската, естетско-гносеолошка мисловна парадигма и полесно да ги воочиме нејзините главни, специфични обележја, кон ова истражување ќе пристапиме од една поширока перспектива која во себе не ги опфаќа само оние духовни, културни, уметнички, научни и филозофски чинители кои учествувале во нејзината генеза, туку и оние дивергентни културни, духовни, идеолошки и историски процеси од кои ќе произлезат клучните разлики помеѓу ромејскиот Исток и тевтонско-латинскиот Запад, бидејќи токму овие разидувања неминовно ќе влијаат и врз разликите во самата перцепција на естетиката, убавината, познанието и функцијата на сликите. Во дискусиите околу Ареопагитовиот естетски светоглед темелно ќе се осврнеме и на антрополошкиот, персоналистички аспект на иконичното, статусот и функцијата на материјата и прашањето за телесното, дотолку повеќе што и самиот назив на дисциплината која се занимава со естетското (*αἰσθητικός*) е изведена токму од глаголот *αἰσθάνομαι* кој всушност ја означува самата активност на сетилното восприемање во рамките на појавната стварност.

Според нашите досегашни согледувања, псевдо-Ареопагит е своевиден основоположник на ромејскиот христоцентричен (иконично-енергиски) естетизам. Неговиот *Корпус* претставува револуционерно дело, бидејќи преку термиолошката адаптација на космологијата, метафизиката и религиозната практика на доцните неоплатоничари и преку иновацијата на бројните поими и концепции изведени врз основа на халкидонскиот орос и на библиското предание, Дионисиј успешно ќе ја употреби и ќе ја прилагоди хеленската апстрактна лексика при естетско-филозофското

⁴ Наместо „Псевдо-Дионисиј“, одредени истражувачи претпочитаат да ја користат формулацијата „Дионисиј псевдо-Ареопагит“ (Williams 1999). Притоа, ова решение е избрано како најсоодветно и во *Оксфордскиот речник на христијанската црква* (*The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church* 2013). Воедно, сметаме дека оваа формулација е и научно попрецизна поради фактот што иако е јасно дека не станува збор за Дионисиј Ареопагит од првиот век, науката сеуште нема докажано дека името на авторот и навистина не било Дионисиј, или пак дека не станува збор за подвижник кој при примањето на монашкиот постриг го добил ова име токму во чест на Павловиот ученик.

излагање на јудео-христијанското откровително предание, создавајќи дело поради кое во наредните илјада години тој ќе претставува водечки авторитет за најзначајните претставници на православното светоотештво. Но неговиот теолошки опус не претставува само термилошка и концептуална сублимација која што ги отсликува идеите на најоригиналниот и највлијателен, неоплатоноглаголив, христијански мислител во VI век, туку и христоцентрична консумација и книжевна кодификација на севкупното, дотогашно православно и античко искуство во рамките на источниот Медитеран, која оттогаш па натаму ќе претставува најзначаен естетско-гносеолошки патоказ како за ромејското светоотештво, така и за ромејскиот православен етос во целина.

Од таа причина, на ова магистарско истражување ќе му пристапиме од една холистичка, историско-филозофска, компаративна перспектива, која ќе ни овозможи да разбереме дека естетиката не претставува посебна апстрактна категорија која е сосема одвоена од ромејско-православниот етос, туку феномен кој суштински го определил мисловно-перцептивниот образец на православниот човек и кој оставил неизбришлива и препознатлива трага во сите сфери на ромејската цивилизација. Тоа ќе ни овозможи да оформиме автентична претстава за ромејскиот цивилизациски феномен и подобро да ги разбереме ромејските сфаќања за епистемолошката, духовната, гносеолошката и трансформативната функција на сликите и симболите, што последично ќе ни помогне да оствариме познание и на ромејско-словенскиот, културен и духовен идентитет, бидејќи христоцентричниот, иконично-енергиски начин на размислување и восприемање на стварноста и на историјата којшто е содржан и кодифициран во *Ареопагитовиот корпус* бил пренесен во словенскиот свет токму од страна на Кирил и Методиј и нивните ученици.

Оттука, првичната цел во овој труд ќе биде да ја врати Ареопагитовата естетика во рамките на ромејскиот православен, мисловен контекст, а потоа и да покаже дека токму *Corpus Areopagiticum* претставува најсјаен естетски, книжевен одблесок на ромејскиот златен век, кој заслужува посебно внимание, бидејќи токму во него Дионисиј ги апсорбирал, синтетизирал, концептуално ги преобразил, термилошки ги апсолвирал и естетски ги сублимирал, историските феномени, правно-политичките промени, уметничките токови, духовните уверувања, културните обрасци и мисловните особености на ромејскиот етос кои биле актуелни во VI век. Во таа смисла, истражувањето ќе се обиде и да ја расветли улогата на филозофските, духовните, културните, политичките и уметничките токови кои влијаеле врз генезата и развојот на ромејската, христоцентрична, естетско-гносеолошка визија за стварноста, но и да покаже како самата истовремено влијаела и ги менувала нивните насоки.

Од таа причина, должно внимание ќе ѝ биде посветено и на синергијата помеѓу општествено-политичките околности, духовните збиднувања и уметничко-интелектуалните трендови во Јустинијановата ера, кога Ареопагитовото дело за првпат и се споменува. Ваквиот холистички пристап ќе даде многу појасна слика за подемот на православниот христоцентризам во времето на Јустинијан I, што последично ќе ни помогне многу појасно да ги согледаме причините за создавањето на самиот *Корпус* и за неговиот молскавичен подем кој ќе отпочне токму во овој период.

Во контекст на генезата и рецепцијата на *Ареопагитовиот корпус*, ќе биде истакната и улогата на јазичните, културолошките и идеолошките бариери при настанувањето на црковните теолошки несогласувања во рамките на самото Ромејско Царство.

Во ова истражување ќе се осврнеме и на оние аспекти и концепции на доцниот неоплатонизам коишто имале битна улога при создавањето и понатамошниот развој на ромејскиот иконичен светоглед и неговиот естетски јазик. Во таа смисла, ќе се обидеме

да ги расветлиме и врските помеѓу Ареопагитовата и Проклевата мисла коишто досега не биле јасно воочени, или пак доволно истакнати, а кои можат да понудат алтернативни пристапи за понатамошно истражување на комплексниот сооднос помеѓу христијанството и неоплатонизмот, како во рамките на ромејската, така и во рамките на западната парадигма.

За подобро да ја разбереме функцијата, смислата и целта на Ареопагитовата естетика, нејзините филозофски и гносеолошки потенцијали, нејзината примена во сферата на сакралната уметност и архитектура, трансформацијата и примената на античките и библиските идеи коишто учествувале при нејзината генеза, нивната комплексна, меѓусебна интеракција, како и историскиот, културниот и духовниот контекст во кој се обликувале, детално ќе ги разгледаме главните тематски поглавја од коишто се состои самиот *Корпус*.

Со цел да покажеме дека Дионисиј го означува почетокот на ромејската теантропоцентрична, иконично-енергиска, мисловна парадигма, и дека претставува светоотечка, теолошка рамка во која размислувале и делувале сите наредни големи отци, накратко ќе проговориме и за некои од најзначајните православни мислители и просветители како Максим Исповедник, Јован Дамаскин, Кирил Солунски (Константин Филозоф) и Григориј Палама.

Во овој труд ќе се осврнеме и на парадигматските разидувања при толкувањето на Ареопагитовите идеи помеѓу тевтонско-латинскиот Запад и ромејско-хеленскиот Исток.

Од компаративен аспект, неизбежно ќе ја допреме и рецепцијата на *Корпусот* во рамките на словенскиот, православен свет, дотолку повеќе што популаризацијата на Ареопагитовите размислувања помеѓу словенските народи се совпаѓа со нивниот духовен, уметнички, книжевен, културен и цивилизациски подем.

Оттука, доколку *Корпусот* се покажал како орудие кое одиграло пресудна улога при остварувањето на највисоките културни и духовни дострели кај Ромеите и словенските православни народи и кое во борбата со паганската мудрост и со ересите се покажало како поефикасно дури и од „остар меч“,⁵ тогаш нема сомнение дека Ареопагитовиот, иконично-спознателен, естетски пристап ни овозможува да ја преиспита валидноста и соодветноста на идеологиите, категориските дихотомии, уверувањата, практиките и вредностите кои ги инхибираат нашите духовни, интелектуални и креативни капацитети.

Конечно, иако овој магистерски труд може да помогне при осмислувањето на теантропологијата и на ромејската естетика како сосема нови, одделни дисциплини, да упати на сосема нови перспективи во постоечките области, како што е филозофијата на умот, филозофијата на техниката, историјата на филозофијата, антропологијата, социологијата, психологијата, филмската и музичката уметност, сликарството, архитектурата, итн., и да иницира нови истражувања и методолошки и епистемолошки пристапи за кои досега не се размислувало во науката, неговите цели ги надминуваат рамките на академското творештво, бидејќи импликациите кои произлегуваат од ова истражување упатуваат на конкретни решенија кои можат да најдат своја практична примена и во секојдневниот живот на православните христијани. Во таа смисла, ова магистерско дело има за цел и да покаже дека богопознанието – како нужен предуслов за себепознание и правилна перцепција, примарно не се остварува преку читање книги и академски трудови, туку преку партиципативно-созерцателно, искуствено-спознателно (естетско-гносеолошко) вклучување во енергиските токови на Христовото еклисијално (мистично) тело и подражавање на знаењето кое се разоткрива во него.

⁵ Anastasii Bibliothecarii, *Epist.* T. VII, 433C.

1. ФИЛОЗОФСКИТЕ И БИБЛИСКИТЕ КОРЕНИ НА РОМЕЈСКАТА ЕСТЕТСКА ТЕАНТРОПОЛОГИЈА

1.1. ПРЕТХРИСТИЈАНСКИТЕ КОРЕНИ

1.1.1. Еволуцијата на Платоновите размислувања околу убавото и едното

За подобро да ја разбереме историската еволуција на дивергентните цивилизациски патишта меѓу ромејско-православниот Исток и тевтонско-латинскиот Запад, треба да се обидеме барем начелно да ги погледнеме оние Платонове и Аристотелови идеи, кои се покажале како особено важни при развојот на главните интелектуални и духовни струи, од коишто во западната и источната христијанска традиција ќе бидат извлечени сосема поинакви теолошки, онтолошки, космолошки, епистемолошки, антрополошки и естетски заклучоци.

Платон е несомнено еден од најзначајните автори во антиката кој се занимава со прашањето за убавото (*καλόν*). Во текот на својата младост и нешто подоцна во периодот кога ќе настанат средните дијалози како *Фајдар*, *Гозба*, *Држава*, итн., тој ќе развие една универзалистичко-есенцијалистичка концепција за убавото, која според неговите сфаќања ги надминува рамките на појавното и која во реалниот свет на облиците конвергира со доброто.⁶ Впрочем, како што заклучува и Џепароски, она што „Платон го определува како идеја на убавото, слободно може да се определи и како идеја на доброто“.⁷

Според Платон, нештата не се убави сами по себе и не ја поседуваат убавината како атрибут, туку можат да земат учество во неа, бидејќи љубовта (*ἔρως*) во нив предизвикува копнеж по убавото. Еросниот стремеж му овозможува и на човекот да ја препознае убавината преку различните нешта коишто партиципираат (*μέθεξις*) во неа, и на тој начин постепено да се искачува од поединечното кон универзалното, сè додека конечно не го спознае и самиот изворен образец на убавината.⁸ Од бројните пасуси каде што говори за убавото, гледаме дека за него тоа не претставува „вообичаен“ облик како и останатите облици,⁹ туку нешто коешто воедно ја насочува душата и кон филозофското размислување за доброто, односно за едното.¹⁰ Во таа смисла, нема сомнение дека за него убавината се наоѓа на повисок онтолошки степен и има поголема важност од останатите облици.

Платон сметал дека видливите нешта коишто постојат во природата и предметите што ги создава човекот, претставуваат несовршени имитации на изворните обрасци,¹¹ додека пак делата кои настануваат како резултат на уметничкото (поетско или сликарско) творештво, претставуваат уште понесовршени имитации на овие несовршени копии. За Платон уметноста разбрана како подражавање на подражавањето, претставува активност која е испразнета од секаква суштина, поради тоа што таа директно не партиципира во самите изворни облици. Последично, тоа значи дека уметниците создаваат искривени слики за реалноста коишто дополнително нè оддалечуваат од совршениот, идеен образец на убавината. Доколку доследно се

⁶ Pappas, N., 2020, "Plato's Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁷ Види Џепароски, И., 2020, *Естетика: естетички категории*, 96.

⁸ Pl. *Symp.* 210a-211d.

⁹ Pl. *Leg.* 655c; *Prm.* 130b; *Resp.* 476b, 507b; *Phdr.* 254b; *Cra.* 439c.

¹⁰ Pl. *Hp. mai.* 296d; *Phlb.* 66a-b; *Symp.* 201c, 205e; *Leg.* 841c.

¹¹ Pl. *Resp.* Book X. 597e.

придржуваме до Платоновият метафизички систем, тогаш подражавањето на подражавањето не претставува синоним за учество, туку имитација (*μίμησις*) на вистинското учество (*μέθεξις*) во обличите. Во таа смисла, за него уметничките претстави се положи дури и од самото незнаење, бидејќи тие не само што не можат да нè доближат до изворната убавина, туку претставуваат симулакруми на вистината кои уште повеќе нè оддалечуваат од реалниот свет на обличите и нè насочуваат кон светот на лажните, привидни идоли.¹² Оттука, произлегува дека нештата упатуваат кон убавото, само доколку истовремено нè насочуваат кон вистината и кон доброто, а бидејќи уметничката дејност не претставува активност која води кон овие облици, поради фактот што таа е целосно отсечена од метафизичката стварност, следува дека уметничкото подражавање не овозможува ниту спознание на *καλόν*.

Во делата од неговата младост и од средниот период, Платон застапува гледишта во кои несомнено можат да се забележат одредени дуалистички и есенцијалистички тенденции. Сепак, доколку ја проследиме еволуцијата на неговата мисла, ќе дојдеме до заклучок дека идеите кои ги среќаваме во делата од подоцнежната творечка фаза како *Тимај* и *Парменид*, биле далеку поусогласени со актуелните, општоприфатени, интелектуални вкусови.¹³ Имено, идејата која веројатно најјасно ја отсликува класичната хеленска визија за убавината која освен кај Платон ја среќаваме уште кај Хомер и Питагорејците, а подоцна и кај Аристотел, е сфаќањето дека токму хармонијата – како единствен принцип на единството кој им е заеднички на сите нешта, претставува извор на сета убавина во светот.¹⁴ Тоа што во *Тимај* Платон повеќе не ја доведува во прашање убавината на светот и тоа што убавината на човекот повеќе не зависи само од душата, туку од ускладеноста (*συμετρία*) помеѓу душата и телото,¹⁵ претставува јасен показател дека кај Платон се забележува тенденција на своевидно ретерирање во однос на хеленскиот синтетичко-холистички, имплицативен светоглед.¹⁶

Се чини дека токму во *Тимај*, Платон имплицитно признава дека пропустите во неговиот систем не можат да се објаснат по чисто теориски пат. Оваа констатација наоѓа поткрепа и во воведните забелешки на делото каде што тој напоменува дека неговите ставови за светот претставуваат мненија (*δόξαι*), кои и покрај фактот што можат да бидат и вистинити,¹⁷ не претставуваат производ на чисто спекулативни согледби, поради тоа што човекот како создадено и непостојано суштество не може во секој момент да поседува совршено знаење за она што наликува на изворниот непроменлив образец, но кое за разлика од него постојано се менува.¹⁸ Во таа смисла, Платон не само што смета дека мнението претставува релевантен облик на знаење, туку индиректно признава дека тоа всушност претставува единствен возможен облик на знаење за менливите и непостојани нешта во светот. Во споредба со неговите претходни ригидни ставови, ваквиот далеку поумерен пристап само потврдува дека дури ни самиот татко на реализмот, не останал имун на културата во која израснал.

Така на пример, за разлика од претходните апстрактни описи на повисоката реалност, во *Тимај* среќаваме еден антропоморфен приказ на космичкиот творец (*δημιουργός*) кој создава телеолошки структуриран, обединет свет, кој е обликуван во

¹² Pl. *Resp.* Book X.

¹³ Dodds, E., R., 1997, "Predgovor", *Proklo. Osnove teologije*, 8.

¹⁴ Pl. *Alc.* 1 135b-c.

¹⁵ Pl. *Ti.* 29a, 87c.

¹⁶ Токму затоа тој вели дека светот кој е „сочинет од човекот и од сите останати видливи суштества“ претставува слика на „целината која во себе ги опфаќа сите интелигибилни живи суштества“. Види Pl. *Ti.* 30b-c.

¹⁷ Pl. *Ti.* 37b.

¹⁸ Pl. *Ti.* 29a-d.

согласност со принципите на убавината, едноставноста и единството. Тоа го потврдува и самата етиологија на поимот *δημιουργός*, кој претставува кованица од термините „заедница“ или „народ“ (*δῆμος*) и „работа“, односно „дело“ (*ἔργον*), бидејќи на тој начин Платон сака да укаже дека демиургот претставува ентитет кој создава во име на едно сеопшто, заедничко добро на сите нешта во светот. Впрочем, и самата меѓусебна поврзаност помеѓу нештата, која повеќепати е нагласена во *Тимај*, упатува на онтолошкото единство помеѓу природниот, психолошкиот, етичкиот и политичкиот поредок во светот.¹⁹ Имено, токму затоа, Платон вели дека умот – како најсовршен дел на човековата триделна душа, е создаден според божествениот образец, та способноста на човекот да ја разбере вселената и да го живее животот на најдобар можен начин, во онаа мера која му е дадена на дофат од страна на боговите, зависи од неговата подготвеност да го усклади движењето и функционирањето на својот ум во согласност со универзалните начела на единството, едноставноста и убавината кои се отсликани и во самиот поредок на светот.²⁰

Според доцните неоплатоничари, *Парменид* претставува круна на Платоновата филозофија. Имено, Јамблих и Прокле ги издвојуваат *Тимај* и *Парменид* како две најзначајни дела кои се наоѓаат на самиот врв од целокупниот филозофски корпус на Платон.²¹ Главната причина за ваквите размислувања несомнено се должи на фактот што тие сметале дека токму во *Парменид* Платон ја изложил логичката релација помеѓу едното и мноштвото, преку која е возможно да се разбере целата метафизичка структура на стварноста. Така на пример, тој вели дека иако и самото едно е мноштво, а мноштвото истовремено е и едно, нивниот меѓусебен однос е асиметричен, бидејќи едното би можело да постои само по себе (*καθ' αὐτόν*) дури и кога мноштвото не би постоело, но, дека мноштвото не би можело да постои независно од едното.²² Смеслата на ваквите ставови целосно се разоткрива во контекст на Платоновите заклучоци од *Тимај*, според кои гносеолошката релевантност на мнението се должи токму на фактот што мноштвото појави коишто постојат во светот, партиципираат во различните облици, кои пак самите партиципираат во едното. Оваа онтолошка врска логички се отсликува и во самата имплицативна релација помеѓу вистинитото мнение, знаењето и она што го надминува и го овозможува постоењето на самото знаење.

Во таа смисла, логичката валидност на исказот директно зависи од степенот на партиципацијата во онтолошкиот ланец, низ кој дијалектички се движиме по нагорна линија од она што е онтолошки последователно, кон она што онтолошки му претходи. Иако начелата (*αρχές*) се првични во онтолошка смисла, од логичка перспектива тие се наоѓаат дури на крајот.²³ Тоа значи дека мненијата, односно оние искази коишто се можни или веројатни, соодветствуваат со светот на појавните нешта, вистинитите (нужно точни или неточни) логички искази корелираат со сферата на облиците, додека контрадикциите потврдуваат дека едното е трансцендентно и во однос на самата логичка валидност, бидејќи онтолошки ѝ претходи дури и на самата вистина. Токму затоа, секој обид да го дефинираме преку одредени искази она што го надминува и самиот рационален, логички и јазичен дискурс, конзистентно демонстрира дека тоа е логички невозможно. Тоа секако не значи дека познанието на едното е невозможно, туку дека

¹⁹ Gregory, A, 2008, "Timaeus and Teleology" in *Timaeus and Critias*, xv.

²⁰ Pl. *Ti.* 89e-90e.

²¹ Dillon, J., M., 1987, "General Introduction" in *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, xxxvii.

²² Pl. *Prm.* Part II: Euporia, Argument I-VIII.

²³ Имено, Платон уште во неговите претходни дела посочува дека автентичната филозофија не е математика, бидејќи за разлика од математичката дедукција која е еднонасочна, филозофијата нè возвишува кон првиот принцип преку наизменична дијалектичка употреба и на индукциско и на дедукциско резонирање. Види Pl. *Resp.* VII 533c3-5.

неможнoста произлегува од обидот да го спознаеме со помош на несоодветен, рационален и логички метод, исто како што е невозможно интелегибилните облици да ги спознаеме директно со помош на емпириски, научни средства.

Платоновото дихотомно, концептуално разграничување на облиците и појавните нешта, всушност претставува обид за создавање на логичка стартна позиција која со посредство на хипотези, искази и нивни негации ќе овозможи дијалектичко возвишување (*ἀνάβασις*) кое на крајот би требало да кулминира со суспензија и на самиот логички принцип. Само на тој начин може да се издигне на рамниште кое ја надминува сферата на логичкиот дискурс и каде што разликите помеѓу она што е вистинито и неистинито од логичка перспектива, стануваат бесмислени и целосно исчезнуваат.²⁴ Но, доколку е така, дали тоа значи дека разграничувањето помеѓу светот на облиците и на појавите, постои само на едно логичко, дискурзивно рамниште, додека од метаонтолошка перспектива оваа дистинкција сосема ја губи својата логичка смисла? Дали тоа значи дека дуалистичката демаркација во *Државата* претставува само практично, концептуално разграничување помеѓу она што би можело да биде логички веројатно или можно од перспектива на појавниот свет и она што е логички нужно, вистинито од една идеализирана, умствена позиција, додека всушност целосната претстава за реалноста има и трето надрамниште, кое истовремено ги опфаќа и ги надминува останатите две? Имено, Платон, повеќепати истакнува дека едното, односно доброто (убавото) е трансцендентно како во однос на знаењето и вистината, така и во однос на самото битие, бидејќи тоа не е идентично со постоењето, туку го надминува по моќ и првенство (*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*).²⁵ Но, ако постои суштинска врска помеѓу вистината и битието, а логички можеме да ги формулираме само оние нешта коишто се наоѓаат во нивниот домен, како тогаш би можеле дискурзивно да се изразиме во однос на едното, доколку тоа постои на начин којшто го надминува и самото битие? Како што сугерира Стил, се чини дека Платон токму затоа и признава во *Парменид* дека „вистината“ за едното не може да биде искажана ниту со помош на афирмации, ниту пак преку негации.²⁶ Во прилог на ова толкување говори и тезата на Фербер (*Rafael Ferber*) и на Дамсчен (*Gregor Damschen*) кои со помош на формален логички исказ којшто се состои од три онтолошки принципи, потврдуваат дека за Платон, едното, односно доброто навистина има хиперболичен, метадискурзивен статус.²⁷ Во таа смисла, може да се констатира дека преку неговите „скромни“ филозофски амбиции во *Парменид*, Платон се обидува логички да ги допрецизира и да ги коригира своите претходни ставови и пропусти во однос на размислувањата околу облиците и учеството (*μέθεξις*), со тоа што ќе покаже дека е невозможно едното, односно доброто да биде разбрано низ дуалистичката призма на логичкиот, рационален дискурс. На тој начин, Платон не се обидува да понуди една дополнета и ревидирана дуалистичка алтернатива на неговите претходни дуалистички описи на стварноста, туку да укаже на контрастот, поврзаноста и на близината меѓу двата начини на постоење во контекст на различните онтолошки степени кои ѝ припаѓаат на истата реалност.²⁸

²⁴ Steel, C., 2003, *Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' „Parmenides“ and the Origin of Negative Theology*, 597.

²⁵ Pl. *Resp.* VI 509b.

²⁶ Steel, C., 2003, 581.

²⁷ Трите онтолошки принципи од кои се состои формалниот логички исказ се: 1. Причината не е идентична со она што е предизвикано од неа; 2. Она што е добро, е добро поради тоа што партиципира во доброто; 3. Сè што постои поседува и добрина. Повеќе види Ferber, R., Damschen, G., 2015, *Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's epekeina tēs ousias Revisited (Republic 6,509b8-10)*, 197-205.

²⁸ Scolnicov, S., 2003, „Introduction“ to *Plato's Parmenides*, 3.

Можеби Платон никогаш докрај прецизно не се изјаснил во однос на дуалистичката категоризација на светот и на човекот која ја среќаваме во делата од средниот период, но неговите телеолошки, холистички, креационистички, логички и методолошки иновации кои ги среќаваме во *Тимај* и *Парменид*, претставуваат концептуални патокази коишто на подоцнежните (нео)платоничари како Плотин и Прокле им овозможиле да се оддалечат од дуалистичкото поимање на светот. Сметаме дека *Парменид* е најзначаен по тоа што се чини дека токму тука Платон за првпат јасно ги посочува границите на човековиот интелект, со што недвосмислено ги побива схоластичарските и нововековните тези за неприкосновеноста на рационализмот (интелектуализмот) во рамките на Платоновата и на античката мисла.

За разлика од Западот каде што под влијание на Августиновата метафизика, Бог ќе ја преземе улогата која Платон им ја припишува на облиците во неговите средни дијалози (*Гозба*, *Држава*, итн.), на православниот Исток Платоновите естетски, дијалектички и космолошки видувања кои ги среќаваме во подоцнежните дијалози како *Парменид* и *Тимај*, во спрега со концепциите како *ἐνέργεια* и *ὑπόστασις*, ќе бидат толкувани во светло на библиското персоналистичко, откровително поимање на Бог и на човекот како негов лик и подобие, кој преку иконишно-енергиската, хиперфатичка, релација помеѓу сетилната и духовната, и несоздадената и создадената стварност, во рамките на Црквата може да воспостави комуникација и единство не само со невидливите духовни ентитети – какви што се небесните (ангелски) умови, туку и со самиот воплоотен Божествен првообраз од кој извира убавината на сите метафизички и сетилно-восприемливи реалности.

1.1.2. Поимот *ἐνέργεια* во рамките на Аристотеловиот филозофски корпус

За разлика од подоцнежниот, западен третман на Аристотел и Платон, ставовите на античките коментатори околу сличностите и разликите помеѓу нивните филозофски системи не биле поларно спротивставени како оние кои настанале во времето ренесансата. Во таа смисла, иако нема сомнение дека постојат и одредени битни разлики,²⁹ подоцнежната средноплатоничарска и неоплатоничарска синтеза помеѓу аристотеловските и платоничарските концепции станала возможна токму поради тоа што некои од најоригиналните идеи на Аристотел – кои се покажале како особено важни во неоплатоничарската и светоотечката традиција, настанале како резултат на неговите критики кон Платоновите метафизички „пропусти“ и концептуалните одговори кои ги понудил како можни решенија за нив. Во таа смисла, потполно се согласувам со Митевски дека иако Аристотел поаѓа од критиката на светот на Платоновите идеи, тој на крајот повторно му се приближува.³⁰

Имено, иако постои убедување дека Аристотеловата претстава за стварноста е многу „поприземна“ во однос на платоничарскиот идеализам – како што впрочем сугерира и Рафаеловиот приказ на Атинската школа, во самиот метафизички систем на Аристотел постои еден битен исклучок кој отстапува од вообичаената западна конвенција, а кој се однесува токму на оној првичен облик кој претставува парадигма и причина за постоењето на сите останати облици (идеи), кои за разлика од него немаат

²⁹ Имено, во *Политика*, Аристотел го критикува политичкото уредување на Платон, во делото *За душата*, тој го отфрла Платоновото поимање на душата, во *Никомаховата* и *Евдемовата Етика*, Аристотел нуди поинаква дефиниција за човековата благосостојба и решение за нејзино достигнување, додека во *Метафизика*, тој ја напаѓа Платоновата идеја за облиците.

³⁰ Митевски, В., 2008, *Аристотел*, 36-41.

независно постоење од нештата во емпириската стварност.³¹ Имено, Аристотеловата теза дека постојаното, непрекинато движење на првичното небо и на сите останати процеси е предизвикано од нешто коешто е вечно и коешто ги придвижува останатите нешта без самото да биде придвижено (*ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ*), поаѓа од премисата дека почетокот на секое движење нужно води до некој првичен принцип,³² кој не поседува никаков неостварен капацитет (*δύναμις*), бидејќи доколку овој првичен двигател би поседувал и најмал неостварен потенцијал, или би претставувал *принцип на промени* (*δύναμις*),³³ тогаш тоа би значело дека во одреден момент тој би можел и да не постои, та не би можел ниту да биде причинител на вечното и рамномерно движење на небесните тела и на сите последични процеси во светот. Напоредно со еволуцијата и проширувањето на значењето на поимот *δύναμις* како концепт кој ги опфаќа сите видови на потенцијалност, Аристотел истовремено го проширува и значењето на *ἐνέργεια* како поим со кој се опфатени и сите видови на фактичко, атемпорално или непрекинато постоење. Ова е особено важно бидејќи токму преку иновацијата на поимот *ἐνέργεια* и дефинирањето на меѓусебниот однос помеѓу *δύναμις* и *ἐνέργεια*, освен теоријата за телеолошката поврзаност меѓу нештата кои постојат во физичкиот свет, Аристотел ја изведува и целокупната теологија за првичниот двигател.

Имено, Аристотел ја идентификува совршената вечна активност на првичниот двигател (кого тој го именува како бог) со животот, бидејќи како што вели самата „активност на осознавањето претставува живот, а токму бог е таа активност“.³⁴ Впрочем, преку тезата дека активното умно сознание на овој првичен причинител на процесите, претставува „активно умно сознание за активното умно сознание“ (*καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*),³⁵ Аристотел сака да воспостави јасна идентитетска врска меѓу божествениот мислечки интелект, неговата мисловна активност и неговиот мисловен објект. Во таа смисла, посебноста на кружното движење кај небесните тела кои ја подражаваат постојаната саморефлексивна активност на Бог, произлегува од фактот што која било точка во кој било момент од нивното непрекинато кружно движење, истовремено претставува почетна, средна и крајна позиција.³⁶ Ова непрекинато циркуларно движење на небесните тела кои ја подражаваат постојаната умствена активност на божествениот интелект, претставува совршена кинетичка и темпорална апроксимација на неговиот вечен, самомислечки живот,³⁷ што значи дека и самите небесни тела се живи,³⁸ бидејќи ноетичкиот, себесогледувачки живот на првичниот двигател, претставува еросен објект кој всушност ги придвижува (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*) космичките тела.³⁹

Доколку ги следиме многубројните природни и биолошки промени и движења на елементите кои го сочинуваат светот, а кои телеолошки се обединети во единствена, каузална структура на вечното космичко настанување и пропаѓање, ние неминовно ќе дојдеме до заклучокот за постоењето на некаква иницијална каписла која ги овозможува

³¹ За разлика од Платон, Аристотел не сметал дека облиците претставуваат некакви апстрактни објекти, туку дека секој облик (со исклучок на бог) претставува облик на конкретно нешто во светот.

³² Arist. *Ph.* VIII. 5.

³³ Најголема потврда дека *δύναμις* за Аристотел има некое основно значење коешто се провлекува низ сите филозофски контексти, претставува и фактот што во *Метафизика*, тој вели дека *принципот на промени* е првичното значење на *δύναμις* од кое потоа се изведени и сите останати значења на овој термин. Види Arist. *Metaph.* Θ. I. 1046a.

³⁴ Arist. *Metaph.* Λ. VI. 1072b.

³⁵ Arist. *Metaph.* Λ. VIII. 1074b, IX. 1075a.

³⁶ Arist. *Ph.* VIII. 9. 265a.

³⁷ Scharle, M., 2008, *Elemental Teleology in Arist. Ph.* II.8, 159.

³⁸ Во неговото дело *За Небото*, Аристотел аргументира дека небесните тела се живи. Види Arist. *Cael.* II.12.

³⁹ Arist. *Metaph.* Λ. VI. 1072b.

свкупните процеси. Токму затоа, за Аристотел божествениот интелект не претставува само кинетички двигател на првичното небо, туку и причинител на свкупните активности и процеси кај поднебесните нешта,⁴⁰ исто како што и умот на човекот посредно преку стапот претставува причинител за придвижувањето на каменот.⁴¹ Во таа смисла, процесите кои се случуваат на небото, во душата, во општеството и во природата, водат кон истиот заклучок за нужноста од постоењето на некаков првичен, единствен принцип на сите нешта. Подигањето на свесноста за неопходноста од постоењето на некаков првичен двигател на сите процеси – без разлика дали станува збор за душевни, социјални или природни промени, му помага на човекот да ја разбере и ноетичката суштина на божественото битие, што последично му овозможува да извлече заклучок дека степенот на остварување на благосостојбата како врвно достигнување на човековото постоење, зависи директно од актуализацијата на сопствената способност за подражавање на вечната саморефлексивна активна состојба во која се наоѓа бог.⁴²

За разлика од Платон, кој сметал дека едното, односно убавото, е трансцендентно во однос на самото постоење, а со тоа и во однос на постоењето на самите облици, кои пак од своја страна го надминуваат поредокот на нештата коишто се дел од појавната стварност, Аристотел не сметал дека првичниот принцип претставува нешто коешто го надминува самото битие, туку дека претставува интелект кој се наоѓа во постојана и непрекината активна состојба на размислување за сопствената самомислечка суштина (*οὐσία*). Тоа значи дека првичниот двигател претставува сопствен идеен облик кој целосно се совпаѓа со сопственото ноетичко битие, бидејќи се наоѓа во постојана состојба на себемислечка, самоактуализација. Додека за Платон, убавото/доброто, односно едното е трансцендентно не само во однос на самата вистина, туку и во однос на самото битие, кај Аристотел гледаме една многу поедноставна градиција, според која не постои разлика помеѓу битието и едното.⁴³ За него, стварноста се состои од метафизичката умна сфера на првичното битие (*ἡ οὐσία πρώτη*), која не може да се дефинира просторно поради тоа што првичниот двигател претставува самомислечка нематеријална активна суштина која нема ниту делови ниту големина, и физичката сфера на можностите, промените, процесите и на времето, во која секое нешто коешто постои, претставува целина (*σύνολον*) сочинета од облик (*εἶδος*) и градиво (*ἔλη*), односно од потенцијалност и актуалност.

Во таа смисла, гледано од темпорална позиција, потенцијалноста (*δύναμις*) на композитните нешта ѝ претходи на актуализацијата (*ἐνέργεια*) на нивната суштина (*οὐσία*), која од оваа перспектива се наоѓа дури на крајот, исто како што и капацитетот на некое дете да стане кошаркар, темпорално ѝ претходи на конечната реализација на овој потенцијал, кој впрочем може и да не се оствари. За разлика од емпириската, темпорална перспектива, гледано од идеална, екстратемпорална, метафизичка позиција, актуалноста на битието претставува формална и конечна причина на нештата, заради чиј атер потенцијалноста воопшто и постои како можност, бидејќи доколку самото битие е идентично со актуалноста, тогаш реалните нешта имаат битие, само тогаш кога доаѓа до целосна актуализација на нивниот зададен онтолошки потенцијал. Впрочем, Аристотел смета дека *ἐνέργεια* е примарна во однос на *δύναμις*,⁴⁴ токму поради тоа што претставува суштина (*οὐσία*) на самото првично начело (*ἀρχή*), кое пак претставува подражавателен,

⁴⁰ Kahn, C., 1985, 183-205.

⁴¹ Arist. *Ph.* VIII. 6.

⁴² Arist. *Metaph.* Λ. VI. 1072b.

⁴³ Arist. *Metaph.* Γ. II. 1004b.

⁴⁴ Menn, S., 1994, *The Origins of Aristotle's Concept of 'Ενέργεια: 'Ενέργεια and Δύναμις*, 111.

еросен идеал на сите потенцијални нешта кои се стремат да ја остварат сопствената егзистенцијална цел (*τέλος*).

Аристотел не нуди јасно и прецизно објаснување за поимот *ἐνέργεια*, но од она што беше кажано досега се чини дека неговото значење можеме барем апроксимативно да го дефинираме преку бројните примери и аналогии помеѓу *ἐνέργεια* и *δύναμις* кои се среќаваат низ неговите дела,⁴⁵ што само дополнително потврдува дека оваа концепција е клучна за правилно разбирање на Аристотеловиот филозофски корпус.⁴⁶ Најдобро сведоштво за нејзиното подоцнежнo влијание претставуваат примерите кои ги среќаваме кај средните платоничари,⁴⁷ херметичарите,⁴⁸ кај Филон Александриски,⁴⁹ кај неоплатоничарите,⁵⁰ а конечно и кај православните отци.

Имено, преку дијалогот кој низ вековите се одвивал помеѓу христијанството, неоплатонизмот и останатите филозофски и духовни учења, токму *ἐνέργεια* ќе стане една од најзначајните теолошки и метафизички концепции при генезата на ромејската, православна, естетска теантропологија, космологија, еклисиологија и сотириологија. Иако овој поим го среќаваме уште во делата на Ап. Павле, Григориј Ниски е првиот христијански автор кој освен со доброто и мудроста, ќе го поистовети Бог и со самата непрекината активност (*ἐνέργεια*) на Божествената љубов којашто е насочена кон сопствената убавина.⁵¹ За разлика од Западот, кадешто поимот *ἐνέργεια* – кој бил практично непознат се до XII век, кога посредно преку дејноста на исламските мислители, делата на Аристотел им станале повторно достапни и на западните теолози, не извршил некое особено битно влијание поради тоа што Аристотеловите идеи биле примарно толкувани низ призмата на схоластичарскиот егземплиристички, рационалистички и есенцијалистички (августиновско-оригенистички) светоглед, на православниот Исток токму оваа концепција се покажала како клучна при надминувањето на платоничарските, дуалистички и монистички филозофски апории. Сепак, пред подробно да го разгледаме развојот на христијанската мисла и генезата на Ареопагитовата естетска теологија, во која пројавите на Божествената *ἐνέργεια* низ ангелската и црковната хиерархија ќе претставуваат икони на Божествените активности (*θεῶν ἐνεργειῶν εἰκόνες*),⁵² а целокупниот поредок кој во себе ги обединува пројавите на

⁴⁵ Имено, Аристотел вели дека генерална претстава за она што претставува *ἐνέργεια* во однос на потенцијалноста, може да стекнеме единствено преку различните, поединечни примери како што е будноста во однос на спиењето, гледањето во однос на мижењето, она што е обликувано од материја во однос на самата материја итн. Види Arist. *Metaph.* Θ. VI. 1048b.

⁴⁶ Впрочем, преку неа не се дефинирани само најважните физички феномени, биолошки процеси и етички дилеми, туку со помош на оваа концепција Аристотел се обидува да ја објасни и онтолошката врска меѓу првичниот двигател и стварноста, како и целовитоста на човековата душа и на светот.

⁴⁷ Така на пример, уште кај Алкиној ја среќаваме идејата дека „обликот на врвната божествена убавина претставува сопствен мисловен објект (*νοήματα*) на божјата самосогледувачка активност (*αὐτῇ ἢ ἐνέργειᾳ αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει*)“. Види Alcinous, *Didask.* 10.

⁴⁸ Понатаму, во херметичките списи читаме дека доброто, убавото, мудроста и благосостојбата претставуваат божествена суштина (*οὐσία*) на отецот, чии енергии преку кои постои сè, се како божествени зраци, кои во светот делуваат преку природните сили кои ги среќаваме во елементите, а кај човекот преку учењето и уметностите. Види Corp. Her. X. 22; Bradshaw, D., 2004, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, 132.

⁴⁹ Филон пак ќе каже дека причинителот на сите нешта никогаш не запира со своето активно творење на сè што е најдобро и најубаво. Види Philo of Alexandria, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*.

⁵⁰ За разлика од Аристотеловата метафизика која претставува наука за битието (*οντολογία*), Платиновата метафизика примарно претставува *ἐνολογία*, односно наука за едното (*τὸ ἓν*). Во таа смисла, поимот *ἐνέργεια* имал сосема поинаква метафизичка функција за неоплатоничарите отколку за Аристотел. Види Hancock, C., L., 1984, *Energeia in the Enneads of Plotinus: A Reaction to Plato and Aristotle*, 309.

⁵¹ Gregory of Nyssa, *An et res.* 4696c–97a.

⁵² Dionizij Areopagit, *EH* 508D-509A.

Божествената енергија во сите свои облици, ќе претставува икона на Божествената убавина,⁵³ најпрвин ќе ги погледнеме и библиските сфаќања за Бог и за богоподобноста на човекот.

1.1.3. Библиската персоналистичко-иконична теологија и антропологија

Во првите стихови на еврејската молитва *Почуј Израеле* (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל *Šema' Yisra'el*) во кои е содржана суштината на еврејското учење за Бог, а со кои и самиот Исус ја започнува првата од двете најважни христијански заповеди, се вели дека Господ (*YHWH/Adonai*), нашиот Бог (*elohinu*), „е еден Господ“ (*YHWH/Adonai*).⁵⁴ Она што е интересно е тоа што *elohinu*, претставува плурален облик за припадност од *eloah*. Па така, доколку човекот претставува слика на Бог (*tzelem Elohim*) која е создадена според образот на Бог, кој и самиот се обраќа во множина кога вели „да создадеме човек според Нашиот (Божјиот) образ и подобие како што сме Ние (Бог)“,⁵⁵ тогаш „еден Господ“ несомнено може да се разбере и како единство на повеќе личности во самото Божество (*Elohim*).⁵⁶ Со други зборови Божествениот плуралитет претставува еден Бог и еден Господ.

Во таа смисла, јасно е зошто токму едното (*τὸ ἓν*) како една од најважните платоничарски концепции која истовремено означува едно и единство, не била значајна само за неоплатоничарите, туку уште претходно, нашла примена и кај еврејските и кај христијанските егзегети кои препознале дека одредени делови од филозофијата на Платон, во многу нешта наликувале или биле комплементарни со древното учење на Евреите.⁵⁷ Така на пример, наведувајќи одредени извадоци од *Тимај*, во кои бог е именуван како отец и како создател, Климент Александриски оди дотаму што вели дека ако внимателно ги читаме делата на Платон и на останатите мислителци, ќе видиме дека целата хеленска мудрост всушност е „позајмена“ од древната филозофска традиција на Евреите.⁵⁸ Тој ја поткрепува оваа констатација со дословни наводи на цели реченици или пасуси од делата на повеќе од триста класични автори.⁵⁹ Во таа смисла, иако несомнено постоеле поединци како Ориген и Августин, кои со право може да се наречат хеленизатори на христијанството,⁶⁰ би било сосема погрешно да говориме за некаков генерален тренд на хеленизација, бидејќи Светите отци селективно ги применувале само оние филозофски концепции коишто биле комплементарни со христијанското учење и во кои препознале одредени сличности и аналогии со библиските автори.

⁵³ Bradshaw, D., 2004, 186.

⁵⁴ *Марк.* 12:29.

⁵⁵ Потоа рече Бог (*elohim*): Да создадеме човек според Нашиот образ и подобие како што сме Ние, кој ќе биде господар над рибите морски, и над птиците небески, и над сверовите – над целата земја и над сите гадинки што се движат по земјата. Види *Битие* 1:26.

⁵⁶ Barker, M., 2003, *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*, 106.

⁵⁷ „И природата на единството се состои во тоа што ништо не може да му се придодаде ниту пак да му се одземе, дотолку повеќе што тоа претставува образ на единствениот Бог кој е совршен; бидејќи сите останати нешта суштински и според сопствената природа се лабаво поврзани; та дури и доколку некаде постои какво било нешто кое што е консолидирано, тоа е соединето преку Словото Божје, зашто тоа претставува лепак и синџир, кој ги исполнува сите нешта со својата суштина. А Словото, кое ги спојува и ги врзува сите нешта, самото е чудесно исполнето со себе, та поради тоа и нема никаква потреба од ништо друго надвор од себе“. Види Philo of Alexandria, 1993, *Her.* XXXVIII. 187-8.

⁵⁸ Види Clement of Alexandria, *Strom.* V. 102, V. 140.

⁵⁹ Види Benton, A., A., 1895, *The Work of Fathers*, 486.

⁶⁰ Санџакоски, С., 1997, *Апофатичката филозофија на Corpus Areopagiticum*, 51.

Сепак, и покрај големите сличности не треба да се занемарат и суштинските разлики кои постоеле. Впрочем, самиот начин на кој Платон го формулирал и се обидел да одговори на прашањето за битието, ја разоткрива инхерентната тенденција за есенцијализација во античката мисла, која е присутна уште кај претсократовците. За разлика од него, за Евреите, Божјото битие не претставува некаква безлична суштина како што е едното, односно доброто, бидејќи Бог не е нешто, туку некој. За нив Божествениот темел на светот не е некаква окултна суштина, туку конкретен ентитет кој му се разоткрил на еврејскиот народ во историјата и кој го избавил од ропство. Впрочем, тие не се прашуваат што е Бог, туку како му е името. Оттука, според еврејскиот светоглед, фундаменталното онтолошко прашање на Платон кое гласи: „Што е она коешто секогаш е, и нема почеток?“, би требало да биде преформулирано во: „Кој е оној којшто секогаш е, и нема почеток?“, бидејќи одговорот кој Бог го дава во *Библијата* не е „Јас сум она што е“, туку „Јас сум Оној Кој е“.

За разлика од старозаветните и новозаветните автори, според платоничарската логика на Филон која доминира во однос на неговите библиски гледишта, „Јас сум Оној кој е“ не претставува имплицитна афирмација на Бог дека Тој е личност, туку имплицитна негација на можноста да биде опишан со какво и да е име.⁶¹ Сепак, доколку Бог претставува некаква безлична, постоечка суштина, тогаш прашањето е зошто Бог говори за себе во прво лице. Зизиулас целосно ја отфрла оваа теза на Филон и посочува дека токму преку употребата на *ὁ ὢν* во однос на Бог е отфрлена и самата можност Божјата реалност примарно да биде разбрана во онтолошка, а не во персоналистичка смисла.⁶² Впрочем, и од самата структура на „Јас сум Оној Кој што е/постои“ (*'ehye 'āšer 'ehye*) е очигледно дека имаме целосна рефлексивност. Во таа смисла, без разлика дали *'ehye* го толкуваме како „Јас сум“ или пак како „Кој што постои“, јасно е дека токму како личност Бог му разоткрива на човекот дека Божествената суштина не може да постои независно од Божествената личност, бидејќи личноста е онаа којашто претставува основен темел на самото Божествено постоење.⁶³

Многу интересно е и тоа што овие фундаментални разлики помеѓу хеленскиот и семитскиот светоглед се отсликуваат и во рамките на антропологијата. Впрочем, во хеленската филозофија преовладувале две струи според кои причината за постоењето на човечките единки треба да ја бараме или во платоничарската идеална суштина која се наоѓа над поединечните, човечки суштества (*οὐσία ὑπερκείμενη*), или пак во аристотеловската суштина која претставува подлога за нивното постоење (*οὐσία ὑποκείμενη*). Наспроти овие варијации, семитската мисла ќе понуди и трета алтернатива според која онтолошкиот темел на човекот не е генералната идеја за човекот или пак универзалната природа на човекот, туку партикуларната човечка личност. Имено, доколку човекот е создаден според образот и подобие на Бог, а Бог е личност, тогаш човекот претставува икона на Божествениот личносен образец. Оттука, исто како што и Божјата личност претставува темел за постоењето на Божјата природа, така и личноста на човекот претставува онтолошки носител на човековата психосоматска природа.⁶⁴

За разлика од библиското и подоцнежното христијанско, персоналистичко-иконично и холомеристичко учење за човекот како психосоматска целина која е создадена во согласност со ликот и подобие на Бог, според есенцијалистичката антропологија на Филон, човековата богоподобност не се однесува на телото туку само на умот, бидејќи за него човекот претставува битие кое е создадено според подобие на

⁶¹ Philo of Alexandria, *Mut.* II. 11.

⁶² Zizioulas, J., D., 2006, *Communion and Otherness*, 104.

⁶³ 2. *Мoj.* 3:14. „Бог му одговори на Мојсеја, велејќи: Јас сум Оној, Кој вечно постои!“ Па продолжи: „Така ќе им кажеш на синовите Израилеви: „Оној, Кој вечно постои, ме испрати кај вас.“

⁶⁴ Eichrodt, W., 1967, *Theology of the Old Testament Vol II*, 149.

ликтот на универзалниот космички ум, што последично значи дека човекот поседува рационална суштина која е слична на Божествената, преку која може да ги осознава интелегибилните суштини на сите останати нешта.⁶⁵ Ваквите примери потврдуваат дека склоноста за платонизација и есенцијализација на библиските сфаќања за Бог и за човекот која ја среќаваме кај Ориген и кај Августин, претставува една од главните одлики и на Филоновата егзегеза. Во таа смисла, Кападокијците ќе бидат првите христијански автори кои ќе успеат да го ослободат хеленскиот ум од платоничарската парадигма за која Божјата персоналност претставува дериват на Божјата суштина.⁶⁶

1.1.4. Поимот *ὑπόστασις* во рамките на античката филозофска мисла

Поимот *ὑπόστασις* претставува еден од најзначајните филозофски концепции бидејќи токму преку него и преку поимот *ἐνέργεια*, може најјасно да се одредат фундаменталните разлики помеѓу христијанскиот Исток и Запад. Граматички, тој е добиен од *ὑφίστασθαι*, кој дословно значи „под-стои“, односно „стои под нешто“, или пак „зема/прифаќа на себе“, „одржува“ итн. Основното нефилозофско значење на поимот може да се дефинира како седиментација на честици во некаква течност.⁶⁷ Филозофската кариера на терминот започнува во хеленистичкиот период. Првично, тој имал значење на „реализација“ и на „реалност“, но и на „појава“ и на „постоење“. Во таа смисла, терминот иницијално означувал некаква „манифестација“ или „специфичен начин на постоење“ (*ἰδίᾳ ὑπόστασις*) на нештата. Соодветно, негацијата *ἀνυπόστατον* пак се користела при означувањето на она што е „без основа“, што „не може да оствари постоење“, односно што „не може да биде реализирано“.⁶⁸

За стоиците, „ипостазирањето“ претставува транзиција на примарната материја под влијание на логосот, од некаква неодредена подлога која е лишена од квалитети и која е недостапна за сетилата (*ὑποκείμενον*), во субјект сочинет од сетилно воочливи елементи, кој поседува одредени квалитети и суштина (*οὐσία*). За разлика од стоиците за кои терминот примарно означувал чин на реализација или појава, за перипатетичарите од I и II век, тој имал значење на реалност.⁶⁹ Веќе кај неоплатоничарите гледаме една далеку поинаква семантичка слика. Впрочем, иако сè уште не може да се каже дека Платиновите ипостаси претставуваат вистински личности, во подоцнежната неоплатоничарска традиција, (особено кај Јамблих и Прокле) се забележуваат одредени поместувања во оваа насока.

Црковните отци уште од самите зачетоци биле целосно свесни дека во филозофијата на Платон и на Аристотел не постои терминологски еквивалент за најважната библиска и христијанска идеја за личноста. Семантичките разлики се чинеле непремостливи поради тоа што еврејското личносно поимање на битието било фундаментално поразлично и не можело да се изрази преку постоечката хеленска

⁶⁵ Philo of Alexandria, *Opif.* XXIII. 69-71.

⁶⁶ Кападокијците успешно ќе го усогласат значењето на хеленските филозофски поими – со чија помош ја конципирале Божјата реалност, со библиското персоналистичко поимање според кое Божјата личност претставува темелна причина за постоењето на Божјата суштината и иконичен образец на човековата личност. Види Zizioulas, J., D., 2006, 103-6.

⁶⁷ Во таа смисла, *ὑπόστασις* може да го означува самиот процес на седиментација или пак резултатот (седиментот) на процесот.

⁶⁸ Dörrie, H., 1955, *Hypostasis. Wort – und Bedeutungsgeschichte*, 43.

⁶⁹ Притоа, иако *ὑπόστασις* формално не се користел како синоним за првата категорија, за (нео)аристотеловците тој суштински го имал истото значење како и латинскиот поим *substantia*. Види Dörrie, H., 1955, 59.

дихотомија субјект/супстанција. Концептуалната криза која се јавила токму како последица на неможноста да се пронајде соодветен еквивалент на идејата за Божественото како личност, наспроти дотогашните хеленски сфаќања за универзалната, божествена суштина, не претставувала само вовед во парадигматскиот обрат на античкиот светоглед, туку и извор на внатрешни недоразбирања и поделби во рамките на самото христијанство од кои во текот на историјата произлегле бројни ереси. Дури во IV век, преку семантичката трансформација на поимите – ипостас (*ὑπόστασις*), лик (*πρόσωπον*) и образ/икона (*εἰκών*), христијанската светоотечка мисла конечно успеала да изнајде хеленски семантички еквиваленти на еврејското поимање на Божјата и на човековата персоналност и иконичност. Сепак, ваквото смисловно преповрзување на овие хеленски концепции со јудео-христијанските сфаќања за личноста и сликата не било воопшто едноставно, бидејќи кападокиските отци ќе вложат титански напори за да ги прочистат од стоичките и (нео)аристотеловските семантички напластувања кои биле поблиски до концепцијата за субјектот.

1.1.5. Библиските корени на христијанската теургија

Тезите според кои теургијата претставува неоплатоничарска иновација, која настанала под влијание на халдејските гатачи, и која во христијанската Литургија првично навлегла преку Ареопагитовите дела, се неиздржани.⁷⁰ Имено, поимот *θεουργία* (со кој Дионисиј го означува богоделието) кој е сочинет од поимите Бог (*Θεός*) и дело (*ἔργον*), во суштина претставува интерполирана, фузирана варијација на изразот „Божјо дело“ или пак „дело на Бог“ (*ἔργον τοῦ Θεοῦ*), кој се среќава уште во *Новиот Завет*.⁷¹ Оттука, не треба да нè чуди тоа што функцијата на овој поим за Дионисиј е тесно поврзана и со поимите како активност (*ἐνέργεια*) и содејство/соработка (*συνεργία*), кои ги среќаваме уште во Павловите посланија.⁷² Во таа смисла, содејството на човековата и на Божествената активност (*ἡ θεία ἐνέργεια*) кое отпочнува при нашето вклучување во Божествениот литургиски ток (*ἡ θεία λειτουργία*) и причестувањето со евхаристиските дарови, нè соединува со Христа, и на тој начин нè преобразува во богодејствени (*θεουργικοί*), соработници на Бога (*συνεργοί Θεοῦ*).⁷³

Дека ова не е некакво произволно толкување кое е засновано само на терминолошкото совпаѓање меѓу поимите кои ги среќаваме кај Дионисиј и кај новозаветните автори, говори и фактот што христијанското литургиско поимање на богоделието извира од древната еврејска свештена традиција.⁷⁴ Имено, од перспектива на православното поимање на Литургијата и Евхаристијата, светотаинското единство меѓу Бог и човекот кое се остварува преку богоделието на воплоотеното и воскреснато Слово, претставува христофанично, симболичко разоткривање на полната смисла на

⁷⁰ Meyendorff, J., 1969, *Le Christ dans la pensée byzantine*, 145.

⁷¹ Јов. 6:28-9. „А тие Му рекоа: „Што да правиме, за да извршуваме дела Божји?“ Исус им одговори и рече: „Делото Божјо е ова: да поверувате во Оној, Кого Го испрати Он“. Исто и Рим. 14:20. „Поради јадење не уривај го делото Божјо! Сè е чисто, а тешко е за оној човек, кој јадејќи се соблазнува“.

⁷² За поимот *ἐνέργεια* кај Павле, види *Ефес.* 1:19 „...и колку е неизмерна величината на Неговата сила во нас, кои веруваме преку дејството на Неговата крепка сила“. За поимот *συνεργία* кај Павле види *Кор.* 3:9. „Ние сме Му соработници на Бога, а вие сте Божја нива, Божја зграда“.

⁷³ Stang, C., M., 2022, *Iamblichus and Theurgy*, 128.

⁷⁴ Повеќе околу еврејските корени на христијанскиот мистицизам и христијанската Литургија види *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism: Studies in Honor of Alexander Golitzin*, 2020.

древната староеврейска идеја за Бог како жртвен Агнец и Архипастир.⁷⁵ Оваа идеја била од суштинска важност за Црквата уште од самите зачетоци, бидејќи евхаристичното молитвено принесување на лебот и виното претставувало врвен симбол на архисвештената љубовна саможртва на Христос, која според црковното предание претставувала предуслов за слегувањето на Светиот Дух и за осветувањето на Христовите искупителни дарови кои на христијаните им овозможувале да остварат единство со Бога.⁷⁶ Гледано од христоцентрична перспектива, нема сомнение дека староеврейската свештена практика на жртвеното принесување, која имала за цел да го поттикне Божјото присуство (*shekinah*) во Светињата на светињите,⁷⁷ претставува старозаветно претподобие на христијанското евхаристиско, свештено богослужење.

Во таа смисла, бескрвниот евхаристичен принос, претставува симбол на предвечното првосвештено богоделие (*θεουργία*) на Синот, кој мистично го отсликува неговото историско присуство и дејствување во светот, и вечниот завет помеѓу Создателот и созданието кој бил навестен уште во периодот на древната традиција на пророците и на свештениците, а кој целосно се остварил со воплотувањето на самиот Првосвештеник и Агнец Господов.⁷⁸ Дополнителна поткрепа гледаме и во самиот факт што уште од времето на папата Климент Римски во I век, Светите отци верувале дека теургиското осветување и принесување на Христовото тело и Христовата крв, го врши самото Второ Лице на Троичниот Бог.⁷⁹ Врската помеѓу древните еврејски, свештени практики кои датираат од времето на Соломоновиот храм и најраните христијански, богослужбени практики може јасно да се воочи на повеќе места во *Библијата*. Така на пример, констатацијата на псалмистот, според која Господ кој седи оддесно на Господа, е вистинскиот предвечен Првосвештеник според свештениот чин на Мелхиседек,⁸⁰ е потврдена и од страна на самиот апостол Павле.⁸¹

⁷⁵ 2. Мој. 29:38-46; Јов. 1:36. Слични тематски содржини се среќаваат и во *Енох*. Види 1 *Enoch*, Chap. 90. „И првиот помеѓу нив стана агнец, а агнецот потоа стана големо животно кое на својата глава имаше големи црни рогови, и Господарот на овците се радуваше над него и над сите волови“.

⁷⁶ За Христовите ученици, жртвата на Христос (Месијата) претставува вечна замена за старозаветниот крвен откуп на гревовите кој претставувал предуслов за слегувањето на Божјиот Дух и за манифестација на неговото присуство во светилиштето. Види 2. Лем. 7:1-3. „Кога Соломон ја заврши молитвата, слезе оган од небото и ги голтна сепалениците и жртвите, и слава Господова го исполни домот. И свештениците не можеа да влезат во домот Господов, зашто славата Господова го исполни домот Господов. И сите синови Израилеви, кога видоа, како слезе оган и слава Господова врз домот, паднаа ничкум на земја, на плочникот, се поклониле и Го фалеа Господа, зашто е благ, зашто милоста негова е вечна“.

⁷⁷ Idel, M., 1990, *Kabbalah: New Perspectives*, 168.

⁷⁸ Евр. 9:1-10:39.

⁷⁹ Dillistone, F., W., 1968, *The Christian Understanding of Atonement*, 47.

⁸⁰ Псалм. 109:1-4. „Му рече Господ на мојот Господ: „Седи од Мојата десна страна, додека ги ставам непријателите Твои во подножјето на нозете Твои. Жезалот на Твојата сила ќе ти го прати Господ од Сион: владеј меѓу непријателите Свои. Со Тебе започнува Твојата сила; во светлината на светиите Твои; Те родив уште пред да постои звездата Деница. Се заколна Господ и нема да се покае: Ти си вечен свештеник по чинот Мелхиседеков“. За месијанските аспекти на оваа древна свештена традиција сведочат и зачуваните фрагменти во кумранските текстови во кои Мелхиседек е опишан како божествен првосвештеник, кој доаѓа во Ерусалим за да го воспостави царството Божје, преку извршување на жртвен принос за конечно измирување. Види и Barker, M., 2003, 64.

⁸¹ Кор. 7:15-27. „И уште појасно станува тоа, кога се воздига слично на Мелхиседека друг свештеник, кој станал таков не по силата на телесна заповед, туку по силата на вечниот живот. Оти се посведочи: „Ти си вечен свештеник по чинот на Мелхиседека.“ А, пак, одменувањето на поранешната заповед се изврши поради тоа, што таа беше слаба и бесполезна, оти Законот ништо не доведува до совршенство; а се вовеле подобра надеж, преку која се приближуваме до Бога. И тоа не без клетва. Оти оние беа станале свештеници без клетва, а Он – со клетва, преку Оној, Кој Му рече: „Се заколна Господ и нема да се раскае: Ти си вечен свештеник по чинот Мелхиседеков“. Затоа на толку подобар Завет стана залог Исус. А тие беа

За важноста на Христовото првосвештенство во контекст на воплотувањето и Светата евхаристија, сведочи и *Јовановото Евангелие* каде што Исус токму во функција на Првосвештеник се моли за единството на своите ученици и на својата заедница (Црквата) со Бога. Имено, делот од молитвата каде што Исус вели:

... не се молам само за нив, туку и за оние, што по нивните зборови ќе поверуваат во Мене, за да бидат сите едно, како што си Ти, Оче, во Мене, и Јас во Тебе; па така и тие да бидат во Нас едно, и да поверува светот дека Ти си Ме пратил. И славата што си Ми ја дал, ним им ја дадов, за да бидат едно, како што сме Ние. Јас сум во нив и тие се во Мене, за да бидат во сè едно, и да узнае светот дека Ти си Ме пратил, и нив си ги возљубил, како Мене што Ме возљуби,⁸²

уште од самите христијански зачетоци, бил толкуван во контекст на зборовите каде што Христос кажува:

... кој го јаде Моето тело и ја пие Мојата крв, има живот вечен и Јас ќе го воскреснам во последниот ден. Зашто Моето тело е вистинска храна, и Мојата крв – вистинско питие. Кој јаде од Моето тело и пие од Мојата крв, ќе биде во Мене и Јас во него. Како што Ме прати живиот Отец, и Јас живеам преку Отецот, така и тој што јаде од Мене, ќе живее преку Мене. Ова е лебот што слезе од небото, а не како татковците ваши што јадеа мана и изумреа; кој јаде од овој леб, ќе живее до века.⁸³

Сето ова е особено важно бидејќи во обидот да ја истакне богоделната (боготворечка) димензија на воплотувањето (кое Дионисиј подоцна ќе го дефинира како највозвишено теургиско таинство), евангелистот Јован се повикува на истите старозаветни претподобииа и новозаветни откровенија на Христовото, вечно и неминливо, саможртвено свештеноејство, кое претставува израз на Божјото, вечно човекољубие. Од сето ова станува јасно дека уште од самите евангелски зачетоци, Христовото богоделие било толкувано во светло на старата, еврејска, свештенослужителска традиција, според која призивот на Бога преку приносот на жртвените дарови, претставува предуслов за Неговата присутност и дејствителност во светилиштето.⁸⁴

Имено, арамејскиот израз *maran atha* (ܡܪܢܐ ܐܬܐ) кој го среќаваме во *Новиот Завет* и кој во превод може да значи „Бог доаѓа“ или пак „Бог дојде“, се споменува во една од најраните евхаристиски молитви која е зачувана во *Учењето на дванаесетте апостоли* (*Лидахѝ*),⁸⁵ што само укажува на фактот дека во раната Црква, изразот служел за да го најави слегувањето на Божјиот Дух во бескрвната жртва или пак за да го потврди мистичното присуство на отелотворениот Бог помеѓу оние кои биле збрани во негово име. Нераскинливата врска помеѓу воплотувањето и Светата евхаристија која настанала

многу свештеници, зашто смртта не им даваше да остане само еден; а Он, бидејќи Сам, пребива вечно, има свештенство што нема да мине на друг. Затоа Он и може и за вечно да ги спаси оние, што преку Него доаѓаат кон Бога, бидејќи е секогаш жив за да се моли за нив. Таков Првосвештеник и ни требаше: свет, незлобив, непорочен, одвоен од грешниците и повисок од небесата, Кој нема потреба, како и другите првосвештеници, секојдневно да принесува жртва прво за гревовите свои, а потоа и за оние на народот, бидејќи Он го изврши тоа еднаш засекогаш, откако Сам Себе се принесе како жртва“.

⁸² Јов. 17:20-23.

⁸³ Јов. 6:54-58.

⁸⁴ За првите христијани, токму вочовечувањето и искупителното страдање на самиот вечен и бесмртен Првосвештенослужител, претставува предуслов за остварување на вечното Божјо присуство кое било најавено во старозаветните списи.

⁸⁵ *Did.* 10.

како резултат на Божјите дела кои биле извршени поради наше спасение, претставува најголема потврда дека теургијата (разбрана како симболично, светотаинско откровение на Христовата присутност и активност во светот, и низ историјата) претставува еден од темелите на православното учење за богопознанието и за обожението на човекот и на светот. Впрочем, зачуваната црковна композиција од XIV век, на која Христос е прикажан како вечен Божји Првосвештеник по чинот Мелхиседеков, кој ги причестува своите ученици и следбеници, преобразувајќи ги во Божји соработници и апостоли, преку кои продолжува да се разоткрива неговата Божествена активност и вечна присутност во светот и низ историјата, претставува најдобра потврда дека учењето за богodelието не било зачувано само во рамките на старата еврејска, свештена традиција и меѓу првите Христови следбеници, туку дека тоа претставува централен лајтмотив на севкупниот литургиски живот низ историјата на Православната црква.

Всушност, токму надсуштествената теургија – која за Дионисиј секогаш се однесува на воплотувањето и која за него е повозвишена дури и од небесната реалност, е онаа која им овозможува на осветените, своите надсветовни погледи да ги насочат кон најсветиот Божествен олтар, односно кон самиот Исус.⁸⁶



Композиција од црквата Св. Никола во Солун, 1310-1320 година

За првите христијани, богodelието несомнено претставувало нов начин на постоење на човекот, светот и времето, бидејќи тоа не само што ја овозможило преобразбата на човековото тело во нераспадлив храм Божји, во кој вечно ќе битисува

⁸⁶ За сличностите со Меркава традицијата и со Језекииловото видение, види Dionizij Areopagit, EH 484D-485A.

Светиот Дух, туку преку воплоетувањето, со неминлива слава Бог ја удостоил и целата вселена.⁸⁷ Во таа смисла, обожението на човековата природа во Христа ќе претставува една од најважните естетски импликации на богоделието,⁸⁸ која му овозможила на човекот како целовито и интегрално битие кое се наоѓа во самиот епицентар на сето создание, преку енергиското содејство со Бог да се стекне со Божествена, благодатна делотворност, која преку него ќе влијае и врз преобразбата на целокупната создадена стварност.

⁸⁷ „Царството на светот стана царство на нашиот Господ и на Неговиот Христос, и Он ќе царува во сите векови!“ Види *Откр.* 11:15.

⁸⁸ „Кој ќе го преобрази нашето понизено тело така што тоа ќе стане подобно на Неговото славно тело, со силата, преку која што Он може и да потчинува под Себе сè“. Види *Филип.* 3:21.

1.2. УЛОГАТА НА ДОЦНИОТ НЕОПЛАТОНИЗАМ ПРИ ГЕНЕЗАТА НА АРЕОПАГИТОВИОТ КОРПУС

1.2.1. Функцијата на доцнонеоплатоничарските концепции во рамките на Ареопагитовата теантропоцентрична мисловна парадигма

За доцните неоплатоничари како Јамблих и Прокле, филозофијата претставувала своевидна метадискурзивна, холистичка рефлексивна која го отсликувала севкупниот тоталитет на античкото поимање на стварноста, кој со помош на хеленскиот јазик, бил синтетизиран преку дијалогот помеѓу литературата, уметноста, митот, филозофските, научните и политичките сфаќања и етичките и духовните практики во рамките на Римското Царство. Оттука, не треба да нè чуди што Дионисиј, кој впрочем и самиот бил одлично запознаен со актуелните неоплатоничарски трендови, успешно го интегрирал античкото искуство во рамките на новозаветниот, христоцентричен, еклисијален контекст и го усогласил со библиската (еврејска) традиција токму со посредство на неоплатоничарските идеи и концепции, бидејќи апстрактниот јазик на доцните неоплатоничари со сите негови поими и категории коишто произлегле од севкупното дотогашно искуство на античката парадигма, претставувал одлична концептуална платформа за пронаоѓање и подвлекување на аналогиите помеѓу библиската и античката традиција, како и за пренос на клучните библиски идеи за персоналноста и иконичноста на Бог и човекот и нивната меѓусебна релација, без кои античкиот ум не можел јасно да ги согледа импликациите од воплотувањето, а со тоа ниту да ја увиди крајната смисла и цел на Христовото откровително (апокалиптично) учење, кое ни било разоткриено токму преку вочовечувањето на Бог.

Во таа смисла, понатаму ќе видиме како со помош на доцнонеоплатоничарскиот вокабулар божемниот Дионисиј во своето дело ќе ги синтетизира главните ромејски интелектуални и културни токови во согласност со халкидонското, христоцентрично подобие,⁸⁹ што последично ќе му овозможи успешно да го стандардизира ромејскиот естетски јазик, и да ги зацврсти теантрополошките темели на ромејскиот иконично-енергиски светоглед, според кој убавината на Богочовекот претставува Божествена енергија од која произлегува убавината на сите видливи и невидливи создадени реалности. Преку христоцентричната синтеза помеѓу сопствените термилошки иновации и Проклевиот концептуален вокабулар, ќе видиме како Дионисиј успеал на еден барокен, сликовит начин кој избилува со симболика, да создаде дијалектички, иконично-енергиски, јазично-смисловен (логосен) приказ на онтолошките, естетските, гносеолошките, сотириолошките, епистемолошките, психолошките, космолошките и есхатолошките импликации од воплотувањето, кој е конзистентен како со библиското, старозаветно предание, така и со кападокиската, новозаветна, светоотечка традиција.

Од таа причина, особено е важно претходно да се осврнеме барем на оние доцнонеоплатоничарски јазични концепции кои на најдиректен начин учествувале во создавањето и понатамошниот развој на ромејскиот иконичен светоглед и неговиот естетски јазик, бидејќи тоа ќе ни овозможи да ги расветлиме врските помеѓу Ареопагитовата и Проклевата мисла кои досега не биле воочени или пак доволно истакнати, а кои можат да понудат алтернативни филозофски перспективи и естетски пристапи за разбирање на сложенитиот сооднос помеѓу христијанското учење и неоплатонизмот, како во ромејската, така и во рамките на западната традиција.

⁸⁹ Во својата докторска дисертација, Санџакоски повеќепати го употребува изразот „Божемниот-Дионисиј“. Види Санџакоски, С., 1997, *Апофатичката философија на Corpus Areopagiticum*.

1.2.2. Доцнонеоплатоничарското поимање на теургијата

Иако кај Прокле не забележуваме некакви значајни иновации во однос на Јамблиховото поимање на теургијата, начинот на кој што ја сфаќал нејзината основна функција е тесно поврзан со прашањето околу диференцијацијата на мноштвото во рамките на појавниот свет и неговата релација со доброто, односно со едното ($\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu$) како трансцендентен извор на сето единство. Имено, тој сметал дека едното и различните нешта коишто постојат се поврзани преку хенади (односно единства),⁹⁰ како и преку регулацијата на принципите на бесконечното и на конечното и на нивниот меѓусебен сооднос.⁹¹ Според Прокле, постоењето на хенадите е нужно бидејќи доколку партикуларните нешта истовремено не се враќаат кон изворите од коишто произлегуваат, произлегувањето ќе продолжи да се одвива експоненцијално во недоглед, што последично ќе доведе до бесконечен раст на мноштвеноста. Имено, при еманацијата на партикуларните нешта, доаѓа до зголемување на нивната дифузност, што нужно води до формирање на класи, односно редови ($\tau\acute{\alpha}\xi\epsilon\varsigma$) во кои нештата се рангирани во зависност од степенот на партиципација во соодветниот ред. Нештата кои се наоѓаат подолу во структурата на некоја одредена класа, се враќаат кон својата причина, посредно преку заедничкото учество во споделеното својство или карактеристика којашто го одредува нивниот ред. Токму затоа, Прокле вели дека „изворниот причинител на која било низа ѝ ја подарува сопствената посебност на целата низа“.⁹² Тоа значи дека иако при секое наредно происходење настануваат одредени разлики, сепак онтолошките врски помеѓу причините и нештата коишто произлегуваат од нив не се прекинуваат, токму поради тоа што афинитетот, односно меѓусебната привлечност ($\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$) која се должи на сличностите кои меѓусебно ги споделуваат, ги надминува диференцијациите коишто настануваат при происходењата на партикуларните нешта. На тој начин, оваа меѓусебна, заемна привлечност, ги поврзува сите нешта на сите рамништа во светот.

Иако навидум се чини дека филозофскиот систем на Прокле претставува сувопарен теориски опис на онтолошката структура на стварноста, зад ваквите размислувања се разоткрива и сотириолошката димензија на филозофијата и теургијата. Имено, тој сметал дека душата може да се избави од состојбата во која западнала или преку филозофијата – разбрана како обид за пронаоѓање на врските коишто постојат помеѓу одредени идеи, или пак преку согледување на меѓусебните врски коишто постојат помеѓу повисоките принципи и нивните материјални симболи во светот, кои ни овозможуваат да се издигнеме од пониските рамништа до самиот принцип од кој произлегуваат и кого го симболизираат. Таков е примерот со материјалните објекти каков што е лотусот, кој се наоѓа во директна врска со Сонцето, поради тоа што претставува сончев симбол кој ѝ припаѓа на соларната класа.⁹³ Сепак, Прокле додава дека каузалниот ланец не завршува со Сонцето, бидејќи видливата соларна светлина која произлегува од него е последователна во однос на умственото просветление кое е предизвикано од самиот Аполон (соларна хенада), кое пак е консеквентно во однос на надсуштествената, божествена светлина, која извира од самото добро, односно од едното. Тоа значи дека за Прокле постои директна аналогичност помеѓу сетилната, умствената и божествената светлина која извира од убавото, односно од самото добро и

⁹⁰ Procl. *Elem. Theol.* §6. „Секое мноштво е сочинето или од соединети нешта или од единици“. ($\Pi\acute{\alpha}\nu\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \eta\ \epsilon\acute{\xi}\ \eta\nu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \epsilon\acute{o}\tau\iota\nu\ \eta\ \epsilon\acute{\xi}\ \epsilon\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu$). Исто, види §2 и §3.

⁹¹ Procl. *Elem. Theol.* §90, §91, §92, §93, §94, §95, §96.

⁹² Procl. *Elem. Theol.* „ $\Pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \epsilon\acute{\kappa}\alpha\sigma\tau\eta\nu\ \sigma\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\iota\kappa\acute{o}\nu\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu\ \tau\eta\ \sigma\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\alpha\delta\acute{\iota}\delta\omega\sigma\iota\nu\ \iota\delta\iota\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ “.

⁹³ Види Procl. *περὶ τῆς καθ' Ἑλλενας ἱερατικῆς τέχνης*.

која овозможува Сонцето да ликува тогаш кога го прославуваме како Аполон, исто како што и Аполон овозможува да заблеска светлото на вистината во умот, тогаш кога во теургискиот призив го ословуваме како Сонце.⁹⁴

Во одредена смисла, Проклеовото учење претставува своевидна критика која е насочена кон Плотин, кој не им придавал скоро никакво значење на религиозните практики, бидејќи сметал дека материјалноста на нештата претставува препрека на патот кон обожението на душата. За разлика од него, според доцните неоплатоничари како Јамблих и Прокле, култните и политичките активности имале многу поважна инструментална функција за отелотворените души, бидејќи сметале дека нивниот прогрес кон обожението е директно условен од моменталното духовно рамниште на коешто се наоѓаат. Тоа значи дека според принципот на сличноста и привлечноста за кој говоревме, методите и практиките преку кои тие можат да остварат спасение, нужно мора да кореспондираат со нивната актуелна состојба. Така на пример, за разлика од чистите души кои можат да учествуваат и во нематеријални култни активности, душите кои сè уште се наоѓаат на пониските степени, нужно треба да практикуваат култови кои се прикладни за нивната моментална духовна состојба.⁹⁵ Имено, Прокле сметал дека теургичарот мора најпрвин да помине низ иницијациски фази во кои се практикуваат пониски облици на теургија, како ритуали на осветување и одухотворување на одредени супстанции или објекти (*τελεστική*), формирање на пактови (*σύστασις*) со богови или дајмони, или пак учество во одредени операции на теургиско возвишување (*θεουργική αναγωγή*) во кои се користат различни материјални предмети и симболи. Конечно, треба да се истакне и тоа дека доцните неоплатоничари нудат една многу подостоинствена слика за телото која не се совпаѓа со ставовите на Плотин и на Порфириј. Така на пример, за разлика од нив Прокле смета дека душата целосно слегува во телото,⁹⁶ што значи дека човекот не може да го надмине јазот помеѓу смртното и бесмртното само со помош на филозофското, спекулативно умување, туку преку практикување на теургиските ритуали кои биле воспоставени од самите богови и кои се трансцендентни во однос на севкупното човеково знаење.⁹⁷

Впрочем, крајната цел на теургиското возвишување со посредство на симболите не е интелектот, туку трансцендентното едно, кое со мноштвото е поврзано преку хенадите (боговите) кои се трансцендентни во однос на самото битие и на сите постоечки нешта, бидејќи се наоѓаат на самите зачетоци на секоја од онтолошките низи.⁹⁸ Всушност, патот до едното претставува возвишување кое се остварува преку овие каузални ланци, при кое теургичарот најпрвин ги осознава божествените нешта и нивните битија, посредно преку катафатичката, номинална категоризација на стварноста, за потоа со помош на верата (*πίστις*), преку негација на различните симболи и имиња да ги надмине сопствените, ограничени видувања кои кореспондираат со неговата актуелна, душевна состојба. Во практична смисла, тоа значи дека соединувањето со едното (*ἕνωσις*) е достижно преку практикување на внатрешна, душевна, теургиска конфирмација и негација на вербалните, божествени симболи на

⁹⁴ Procl. *De Theol. Plat.* VI.12.

⁹⁵ Iamb. *De Myst.* V. 15, V. 18, V. 20.

⁹⁶ Procl. *Elem. Theol.* §129. „Секое божествено тело е божествено со помош на божественоста на својата душа, секоја божествена душа е тоа со помош на божествениот ум, и секој божествен ум е тоа со своето учество во божествената единица: така единицата е самото божество, умот е најбожествен, душата е божествена, а телото е богоподобно“.

⁹⁷ Helmig, C., Steel, C., 2021, "Proclus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁹⁸ Според Батлер, за Прокле, битието не произлегува директно од едното, туку од мноштвото поединечни, ипостазирани, надсуштински хенади. Види Butler, E., P., 2008, *The Intelligible Gods in the Platonic Theology of Proclus*, 131.

боговите (хенадите). Тоа значи дека овој облик на нематеријална, апофатичка теургија е супериорен во однос на теургиската употреба на материјалните симболи,⁹⁹ што секако не значи дека апофатиката претставува некаква интелектуална активност, туку теургиска практика која го надминува самиот разум и која води кон едното. Впрочем, токму затоа Прокле вели дека во *Парменид*, Платон најпрвин преку афирмации го опишува произлегувањето на нештата од едното, а потоа преку негации го објаснува начинот на нивното враќање кон него. Дополнителна потврда на ова претставува и фактот што во своите коментари околу *Парменид*, Прокле заклучува дека негациите претставуваат своевидна „теолошка химна која води кон едното“.¹⁰⁰

Во таа смисла, имињата претставуваат вербални слики на нашите мисли, кои кореспондираат со реалноста на нештата во зависност од степенот на нашата партиципација во нив, исто како што и креативните дејствија на демиургот претставуваат слики на неговите ноетички активности кои корелираат со самите облици. Тоа значи дека зборовите имаат капацитет да посредуваат знаење кое може да го преобрази нивниот реципиент, бидејќи изговореното слово претставува вербална икона на логосот (*λόγος*) кој се наоѓа во душата.¹⁰¹ Иако теургиската примена на одредени поими кои се користат за именување на дадени моќи и енергии му овозможува на теургичарот аналогично да напредува низ структурата на постоењето, на секое наредно скалило тој мора да изврши дијалектичка дисоцијација од катафатичките и апофатичките вербални слики кои му овозможиле да напредува до тоа рамниште, бидејќи од оваа перспектива тој може многу појасно да ги увиди постоечките разлики меѓу неговите дотогашни претстави и реалноста на самите нешта. Со други зборови, онтолошката релација помеѓу нештата коишто ѝ припаѓаат на истата класа, не се должи на нивната идентичност, туку на нивната меѓусебна сличност, која нè насочува кон нивниот заеднички трансцендентен извор. Во таа смисла, теургиските имиња не претставуваат семантички еквиваленции на хенадите коишто ги означуваат, туку своевидни имплицативни, гносеолошки патокази кои водат кон божествената реалност која ги надминува. Оттука, изедначувањето на нештата коишто според својата суштина не се еквивалентни, туку се слични, неминовно води до поништување на аналогичната моќ на симболите, бидејќи на тој начин сликите, односно имињата, се претвораат во умствени идоли и привиди на реалноста, кои го приковуваат умот на теургичарот и го оневозможуваат неговиот понатамошен прогрес.

Сепак, самата негативна теологија, не може да нè однесе до едното, бидејќи нејзиниот пат завршува онаму каде што настапува верата. Во Проклевата хиерархија, љубовта (*ἔρος*) се наоѓа веднаш зад убавината, бидејќи претставува ентитет којшто најдиректно зависи од неа,¹⁰² но верата е онаа којашто претставува највозвишен елемент во тријадата на љубовта, вистината и верата, бидејќи за разлика од љубовта која нè обединува со божественоста од аспект на убавото и вистината која нè обединува со неа од перспектива на мудроста, верата нè поврзува и обединува со самото едно,¹⁰³ од позиција на самото добро.¹⁰⁴ Се чини дека од телеолошка перспектива, верата претставува причинител на самата теургиска иницијација, бидејќи таа не се остварува со помош на размислување или расудување, туку преку обединувачката тишина која е

⁹⁹ Burns, D., 2004, *Proclus and Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius*, 117-121.

¹⁰⁰ Тодоровска, М., 2020, *Неискажливата природа на божественото*, 248.

¹⁰¹ Martijn, M., 2010, *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, 239.

¹⁰² Vasilakis, D., A., 2021, *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy: Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Areopagite*, 92-3.

¹⁰³ Procl. In Parm. VII.1242.

¹⁰⁴ Bradshaw, D., 2004, 151.

супериорна во однос на секоја когнитивна активност и која целосно ги воведува нашите души во скриената и окултна природа на боговите.¹⁰⁵ На тој начин, преку практикување на негативната теологија, теургичарот успева постепено да ги отфрли сите дискурзивни стеги и да ги надмине умствените препреки, при што остварува состојба на апсолутна тишина во која е целосно ослободен од потребата и нужноста, логички, епистемолошки и јазично да го „свари“ објектот на неговото согледување.¹⁰⁶ Во таа смисла, иако *via negativa* не успева да нè одведе до самото едно, во дијалектичка спрега со катафатичкиот дискурс, таа води до надминување на ограничувањата на сите вербални и концептуални квалификации и до состојба на потполна тишина (*ἡσυχία*), која претставува предуслов за остварување на внатрешно, душевно единство со него.¹⁰⁷ Сумарно, може да се каже дека за Прокле верата е далеку повозвишена од секако умување, бидејќи и самите богови кои се наоѓаат околу едното, успеваат да ги соединат сите сопствени моќи и произлегувања во единствен заеднички облик, токму преку неа.¹⁰⁸ Доколку верата претставува моќ која е повозвишена од сите останати умствени активности на луѓето и на боговите, тогаш Проклевата апофатичка теологија за верата во самото неискажливо едно претставува теургиска активност парекселенс, бидејќи нè учи со затворени очи, во мир и спокојство да ѝ се предадеме на божествената светлина која ќе нè утврди во непознатото и скриено единство со останатите суштества.¹⁰⁹

1.2.3. Функцијата на *ὑπόστασις* во рамките на неоплатоничарската теологија

Макар што самиот Платон никогаш декларативно не се дистанцирал од дуализмот, иновациите и промените во епистемолошкиот пристап кои ги среќаваме во поодминатата фаза од неговото творештво ќе претставуваат концептуални смерници за подоцнежните мислители, кои сè повеќе ќе се оддалечуваат од дуалистичката категоризација на стварноста и на човекот. Како последица на ваквиот развој, веќе кај Плотин нема да се среќаваат никакви дуалистички рудименти.

Иако за Плотин реализацијата (ипостазирањето) на активноста (енергијата) на врховниот принцип (едното) не претставува личносен акт како во христијанското учење,¹¹⁰ директната корелација помеѓу реалноста и активноста (*ὑπόστασις-ἐνέργεια*) на нештата, за првпат во историјата на хеленската филозофска мисла била воспоставена токму од страна на неоплатоничарите. Имено, Плотин смета дека едното (кое за него претставува врвна сеопшта божествена основа на самото битие), се манифестира преку севкупниот ток на активноста (*ἐνέργεια*), која извирајќи од него, создава единствен поредок на ипостаси. На тој начин, идеалното битие се актуализира, односно се реализира преку серија на ипостасни рефлескии (каузални ланци), од која секоја наредна претставува послаб одраз на претходната. Сепак, и покрај тоа што едното претставува извор на сите ипостасни реализации, самото едно не е ипостас, бидејќи за разлика од нив, тоа не претставува ипостазирање или актуализација на нешто друго коешто му претходи.¹¹¹

Кај Прокле, може да се забележат поконкретни чекори во оваа насока, но личносниот статус на едното и на боговите и кај него е неодреден, бидејќи смета дека

¹⁰⁵ Procl. *De Theo. Plat.* IV.9; *In Parm.* II.781ff. Види и Dillon, J., M., 1987, 100.

¹⁰⁶ Burns, D., 2004, 120-21.

¹⁰⁷ Тодоровска, М., 2020, 277.

¹⁰⁸ Procl. *De Theo. Plat.* 110.9-16.

¹⁰⁹ Procl. *De Theo. Plat.* I.25.

¹¹⁰ Bradshaw, D., 2004, 267.

¹¹¹ Plot. *Enn.* V. 1-9.

хенадите (боговите) во суштина претставуваат специфични модални диференцијации на едното, кое тој го разбира како своевиден, врховен и сеопфатен, трансцендентен принцип на унитарноста и на добрината, кој го надминува и самото постоење на нештата. Оттука, Прокле смета дека за разлика од останатите ипостазирани добра, едното претставува добро само по себе, кое нема никакви специфични одредишта.¹¹² За него, хенадите (боговите) се божествени токму поради тоа што ја споделуваат трансцендентната и благотворна природа на универзалниот божествен принцип на единството, односно на доброто, кое се манифестира како низа на сè поспецифични, ипостазирани модални добра (убавината/Афродита, мудроста/Атена, љубовта/Ерос итн.), кои претставуваат негови божествени рефлексии. Во таа смисла, иако кај Прокле гледаме едно многу побогато хиерархиско, каузално видување на целата стварност, според кое едното претставува предуслов за реализација на сите активности кои се случуваат на сите хиерархиски рамништа, тоа и кај него сè уште нема персонален божествен статус.

Во споредба со јудео-христијанската традиција за која *Θεός* примарно означувал личност, хеленските мислители овој поим го користеле како епитет за секоја одделна моќ која се наоѓала на почетокот на секоја онтолошка низа. Така на пример, кога велеле дека Атена е божица, или дека Ерос е бог, тоа значело дека мудроста и љубовта претставуваат начела или принципи на божествената реалност кои не биле ограничени на овие или оние конкретни пројави на љубовта или мудроста, туку кои постоеле независно од нив,¹¹³ што значи дека тие биле трансцендентни во однос на нивните партикуларни манифестации.¹¹⁴ Во таа смисла, степенот на божественоста на овие универзални начела директно зависел од нивниот каузален опсег. Колку била подалекусежна нивната моќ, толку тие биле побожествени.¹¹⁵

Иако во хеленската теологија и филозофија се чини дека уште од времето на Платон постои некаква еволуција, која забрзано се движи од насока на пантеистичкиот плурализам кон теистичкиот монизам, дури и кај Прокле самиот извор на севкупното постоење сè уште не претставува персонален Бог, туку некаква трансцендентна божествена природа на универзалното добро од кое произлегле и сите останати начела, кои кај Хелените од архајскиот период, биле познати под нивните митолошки имиња.¹¹⁶ Во таа смисла, како за Прокле, така и за сите негови претходници во рамките на долгата платоничарска традиција, учењето за божествената природа (*theologiae naturalis*) до самиот крај ќе претставува основно парадигматско исходиште на хеленската религиозна мисла.¹¹⁷ Оттука, Додс е сосема во право кога заклучува дека и покрај тоа што можеби се чини непоимливо дека она што се наоѓа на крајот, во суштина се наоѓа на самиот

¹¹² Procl. *Elem. Theol.* §133.

¹¹³ Rangos, S., 2000, *Proclus and Artemis: On the Relevance of Neoplatonism to the Modern Study of Ancient Religion*, 50.

¹¹⁴ Токму ваквиот начин на поимање на стварноста, му овозможил и на Платон да заклучи дека дури и доколку мноштвото не би постоело, едното сепак би можело да постои само по себе (*καθ' αὐτόν*), но дека доколку едното не би постоело, мноштвото не би можело да постои само по себе. Види Pl. *Prm.* Part II: *Euporia*, Argument I-VIII.

¹¹⁵ Во таа смисла, едното (доброто) претставува универзален извор на самата божественост и на самото постоење кој ги надминува сите поединечни, ипостасни реализации.

¹¹⁶ Имено, според Прокле митологијата претставува древен начин на говорење за божествените нешта кој преку алузии создава окултни прикази за природата на интелигибилните, нематеријални, неделиви и вистинити нешта од кои настануваат восприемливите, материјални и деливи копии. Види Procl. *De Theol. Plat.* I.4.

¹¹⁷ Rangos, S., 2000, 80.

почеток, самата историја на платонизмот потврдува дека причините за внатрешниот распад на античкиот светоглед може да се воочат уште во Платоновите дијалози.¹¹⁸

Од она што накратко беше кажано, гледаме дека за доцните неоплатоничари токму делата како *Тимај* и *Парменид* биле основа за развојот на една порелигиозна, интерпретација на Платоновата теологија,¹¹⁹ која би требало да претставува достојна алтернатива на христијанството и на неговите револуционерни идеи и култни практики. Во таа смисла, јасно е зошто неоплатоничарските метафизички идеи околу едното и мноштвото, космичките за демиургот и политичките за филозофот-цар, во културно и филозофски хеленизираниот, антички свет, ја воскреснале верата (*πίστις*) во древните идеали од микенскиот и архајскиот период, според кои владетелите и хероите ги отелотворувале самите божествени принципи.¹²⁰ Сепак, и покрај бројните иновации во однос на космологијата, психологијата, политиката, теологијата и теургијата, доцниот неоплатонизам претставувал последен значаен заклучок на античкиот културен развој, токму поради тоа што ниту Јамблих, ниту пак Прокле, не успеале да се издигнат отаде парадигматските бариери на сопствениот, есенцијалистички светоглед, според кој Бог не претставувал трансцендентна личност туку некакво трансцендентно, надобилно и надспознатливо, универзално, божествено добро. За разлика од нив, преку своите неоплатоничарски и библиски елаборации околу најфундаменталните онтолошки, теолошки (тријадолошки и христолошки), естетски, космолошки, антрополошки и еклисиолошки теми од перспектива на воплотувањето на Христос, кој во својата Божествена личност ја воипостасил и човечката природа, што последично му овозможило да стане видлив Образ на самиот Отец и иконична Парадигма на човекот и на сето видливо создание, Дионисиј псевдо-Ареопагит ќе изврши трајна преобразба на неоплатонизмот која ќе му овозможи хиперфатички да ги надмине егземпларистичките, логоцентричните, натуралистичките, есенцијалистичките и рационалистичките ограничувања на платоничарската матрица, токму со помош на оние доцнонеоплатоничарски концепции за кои говоревме претходно.

Оттука, пред да се осврнеме на *Ареопагитовиот корпус*, особено е важно накратко да проговориме и за кападокиската трансформација на поимот *ύπόστασις*, како и за халкидонското, антиномично решение на христолошките дилеми, кое подоцна се покажало како пресудно при Ареопагитовата, христоцентрична кодификација на ромејскиот естетски светоглед, која била извршена со посредство на доцнонеоплатоничарскиот концептуален вокабулар.

¹¹⁸ Dodds, E., R., 1997, 8.

¹¹⁹ Поповска, Ј., 2023, *Целите и методите на историјата на филозофијата: Платон како парадигма*, 219-220.

¹²⁰ Види Ном. II. „По волјата Севсова било да се раскараат прво и разделат двајцата мажи: синот Атрејев, јуначкиот цар, и божескиот Ахил“. (Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς). Види и Deger-Jalkotzy, S., Lemos, I., S., 2006, *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*.

1.3. КУЛТУРОЛОШКО-СЕМАНТИЧКАТА И ИДЕОЛОШКАТА ЕТИОЛОГИЈА НА ТРИЈАДОЛОШКИТЕ И ХРИСТОЛОШКИТЕ РАЗЛИКИ

1.3.1. Кападокиската семантичка преобразба на *ὑπόστασις*

Веќе споменаваме дека за разлика од платоничарската теологија, христијанското учење за Бог било засновано врз фундаментално поразлични, парадигматски поставки. Имено, водејќи се според библиските, персоналистичко-иконични патокази и според толковната методологија на старозаветните егзегети како Филон,¹²¹ теолошката аргументација на Атанасиј против аријанистичките тези за онтолошката подреденост на Синот во однос на Отецот, била изведена со помош на новозаветното поимање на Синот како видлива Икона на невидливиот Отец која суштински во ништо не се разликува од Него и преку која Троичниот Бог ја создава целата видлива и невидлива стварност.¹²² Токму затоа, Атанасиј реторички се прашува дали „Син претставува само една обична титула без суштина? И не ли е и Словото исто така одраз или образ? И како што Бог е Еден, не е ли и неговиот Образ суштествен и Еден? И кој е тоа, ако не е Единиот Син?“¹²³

Споменатиот пример потврдува дека неговите теолошки гледишта несомнено биле поткрепени од христијанската визија за иконичната генеза на човекот и неговата подобност со Божјиот Првообраз.¹²⁴ Имено, во *Стариот Завет* читаме дека човекот е создаден според образот и подобие на Бога, додека во *Новиот* гледаме дека токму Синот, односно Христос е оној кој е образ на Отецот, што последично значи дека човекот е создаден според ликот и подобие на Синот.¹²⁵ Во таа смисла, Атанасиевите заклучоци околу Божествената супстанцијална едносушност и разликите меѓу Отецот и Синот кои ќе настанат како последица на вочовечувањето,¹²⁶ се изведени врз основа на библиската диференцијација помеѓу човековата создадена и Божествената несоздадена природа, учењето за воплотувањето на Синот (односно на втората Божествена ипостас) и теолошката формулација за трите Божествени ипостаси (*μία ὑὰρ ἡ θεϊότης καὶ εἰς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν*).¹²⁷ Иако улогата на Атанасиј при дефинирањето на оваа клучна концепција е особено значајна, неговата формулација на врската помеѓу *οὐσία* и *ὑπόστασις* напати не е доволно прецизна и остава простор за повеќе интерпретации. Во таа смисла, парадигматскиот обрат на дотогашниот хеленски, есенцијалистичко-натуралистички светоглед ќе отпочне дури по јасното и недвосмислено концептуално разграничување и конечното семантичко дефинирање на поимите за активноста/дејствителноста (*ἐνέργεια*), природата (*φύσις*), битието/суштината

¹²¹ Philo of Alexandria, *Conf.* XXVIII. 147. „И покрај тоа што сè уште не можеме да се наречеме синови Божји, сепак можеме да заслужиме да бидеме наречени деца на неговиот вечен Образ, на неговото најсвето Слово; бидејќи образот Божји е неговото најдревно Слово“.

¹²² St. Athanasius, *Def. Nic.* Chap. VI. 35. „Зашто, како што и сонцето останува исто и не згаснува поради зраците кои се излеваат од него, така ниту суштината на Отецот не трпи промени, иако го има Синот како Свој образ“. Кол. 1:15-6. „...и Кој е образ на невидливиот Бог, првороден пред секоја твар; бидејќи преку Него е создадено сè што е на небесата и што е на земјата, видливо и невидливо; било престоли, било господства, било началства, било власти – сè е преку Него и за Него создадено“.

¹²³ St. Athanasius, *Def. Nic.* Chap. IV. 23.

¹²⁴ 1. *Moj.* 1:26.

¹²⁵ Оваа повеќе значајна асоцијација воопшто не е произволна, бидејќи имплицитно укажува на разликата помеѓу создадената природа на човекот и несоздадената природа на неговиот Создател, но и на природната идентичност помеѓу Отецот и неговата несоздадена Слика. Види Mainoldi, E., S., 2020, *Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory*, 12.

¹²⁶ St. Athanasius, *Def. Nic.* Chap. III. 19.

¹²⁷ St. Athanasius, PG 26, *De inc.* 1000b.

(οὐσία), и личноста (ὑπόστασις), кое било извршено од страна на Василиј Велики и на останатите кападокиски отци.¹²⁸

Имено, еврејскиот израз образ/лик/икона (*tzelem*) на Бог, имал многу поинаков семантички дијапазон од хеленското есенцијалистичко и натуралистичко, толковно сфаќање на поимот слика или портрет (εἰκών), бидејќи во јудео-христијанската мисла, терминот примарно служел за да ја изрази онтолошката интерперсонална релација личност-лик. Овој контраст јасно може да се воочи преку споредбата која ја прави Григориј Богослов кога вели дека за разлика од „обичната слика“ којашто претставува неподвижна копија на суштества кои се наоѓаат во состојба на постојано движење и промена, Синот претставува жив лик, односно жива икона на живо битие, која според својата суштина не се разликува од нејзиниот оригинал.¹²⁹ Во таа смисла, поимот лик/образ/икона (*tzelem*) претставува своевидна естетска, јазична алузија, која упатува на личносните релации во самата Божествена реалност.¹³⁰ Се чини дека основниот проблем бил во тоа што платоничарското дуалистичко поимање на терминот εἰκών, повеќе корелирало со еврејскиот поим за идол (*elil*) кој се користел при означувањето на нешто безвредно и инсуфициентно, отколку со еврејскиот термин за образ/икона (*tzelem*), бидејќи за платоничарите сликата претставувала некаков лажен привид на стварноста, слично како што и за Евреите идолот претставувал своевиден инсуфициентен симулакрум на Божествената реалност кој претендирал да ја замени или пак да се изедначи со неа. Од таа причина, какви било претстави кои не биле изработени според Божјите упатства и не биле во согласност со реалноста, биле строго забранети.¹³¹ Со други зборови, тоа значи дека сè што не е создадено од Бога, или пак што не е создадено во согласност со неговите начела и заповеди, претставува лажна претстава, односно имитација на реалноста. Спротивно на идолите, нештата и објектите кои се создадени во согласност со Божествените упатства или според образот и подобие на Бога, можат да бидат дури и медиуми преку кои се манифестира Божјото присуство во светот.¹³²

Василиј Велики бил првиот кој успеал да понуди решение кое истовремено ќе укажува на дистинкцијата и на врската помеѓу суштественоста и персоналноста.¹³³ Впрочем, импликациите кои произлегуваат од онтолошката врска која е искажана преку формулацијата „Синот (втората Божествена ипостас) е лик, односно изворен/првичен приказ на Отецот (првата Божествена ипостас)“, покажуваат дека поимот ипостас има

¹²⁸ Mikhailovsky, A., 2011, *The Anthropology of Hypostasis: On the Question of the Genealogy of the Subject*, 159-60.

¹²⁹ St. Gregory of Nazianzus, *Or. IV*. 20.

¹³⁰ Barth, K., 1958, *Church Dogmatics* Vol III/1, 198.

¹³¹ 2.Мoj. 20:4. „Не прави за себе идол, ниту каква слика на она, што е горе на небото, што е долу на земјата и што е во водата под земјата“; 2.Мoj. 32:7-8. „И му рече Господ на Мојсеја: „Оди поскоро и слези долу, зашто народот твој, кого го изведе од земјата Египетска, појде по пат на беззаконие. Брзо се отклонија од патот, кој им го определи; си направија теле, и му се поклонија, па му принесоа жртви, и рекоа: ‘Ова се, Израиле, твоите богови што те изведоа од земјата Египетска’“.

¹³² Имено, во *Стариот Завет* среќаваме повеќе различни примери каде што гледаме како Бог говорел преку материјални објекти (2.Мoj. 25:22), додека во *Новиот*, гледаме како Тој иконично се разоткрил и како човек. Повеќе околу релацијата помеѓу отелотворувањето и Божјиот образ во еврејската мисла види Putthoff, T., L., 2020, *YHWH and His Theomorphic Body: The ‘Image of God’ in Israelite Anthropology*, 118-155.

¹³³ Имено, кападокиската формулација *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, упатува на заклучокот дека едносуштностна на Божественото битие се манифестира преку онтолошката, интерперсонална релација помеѓу трите Божествени личности, бидејќи според Василиј Велики, неможно е да не помислиме и на Отецот кога го споменуваме Синот, поради тоа што оваа нераскинлива врска е имплицитна преку самиот поим „Син“, кој може да биде разбран само во однос на личноста на Отецот, исто како што и терминот „Отец“ може да биде дефиниран само во однос на Синот. Види Saint Basil, *Epist. XXXVIII*, 89-90, 95.

релациска функција. Тоа значи дека дури и кога велиме Отец, ние истовремено имплицитно укажуваме на неговото единство со Синот и со Светиот Дух, што само по себе подразбира постоење на некаква меѓусебна релација. Во таа смисла, самата идеја за едносуштноста има смисла само во контекст на троичноста на Бог, бидејќи само преку меѓусебната релација помеѓу трите Божествени ипостаси чие постоење е иницирано од првата Божествена ипостас, тој е поимлив како Отец, кој не е поголем од Синот според нивната природа (која е истоветна), туку според ипостасниот начин на кој Тој постои како Отец, во однос на секоја од останатите Божествени личности кои заедно ја сочинуваат Света Троица. Во таа смисла, Отецот не се нарекува причина поради тоа што ја поседува и ја пренесува Божествената суштина, бидејќи тоа би ја загрозило полнотата на Божественото битие кое им припаѓа и на Синот и на Светиот Дух, туку поради тоа што претставува примордијален иницијатор на самата троична, личносна инаквост во Бог.¹³⁴

Сето ова само покажува дека по кападокиската семантичка синтеза која се раководела според библиското предание (за кое Бог примарно е личност, а не некаква неодредена природа), најважните теолошки импликации во однос на Божествената реалност веќе не произлегувале од одговорите на прашањата за нејзината суштина, туку за нејзината персоналност и за начинот на нејзиното постоење. Токму затоа, Василиј вели дека „концепцијата за непредизвиканоста на Отецот не спаѓа во категоријата на откривање на она што е (*τοῦ τι ἐστίν*), туку на она како е (*τοῦ ὅπως ἐστίν*)“.¹³⁵ Со тоа, тој индиректно укажува дека доколку сакаме да бидеме доследни на изворното јудео-христијанско поимање на Бог, не треба да се обидуваме да ја разбереме Божествената природа или суштина, туку да разбереме кој е Бог и на каков начин ни се разоткрива.

Напорот кој бил вложен при ригорозното семантичко разграничување на поимите како *ὑπόστασις*, *οὐσία*, *ἐνέργεια* и *φύσις*, не резултирал само со изнаоѓање на решение за дотогашните тријадолошки недоречености, туку истовремено го истакнал и значењето на естетиката, која се покажала како клучна при дефинирањето на некои од најважните теолошки концепции коишто подоцна станале темел на православната мисла.¹³⁶ Имено, доколку смислата на вечната врска којашто постои помеѓу Отецот и Синот (кои се едносушни според својата Божествена природа), може да биде дефинирана преку изразот „Синот е икона на Отецот“, тогаш не постои никаква суштинска разлика помеѓу Синот и Отецот, бидејќи изразот не означува промена во природата (*φύσις*), туку ипостасна релација.¹³⁷ Во таа смисла, за Василиј не само што не постои никаква онтолошка деградација на иконата во однос на архетипот (како кај платоничарите), туку самата Божествена ипостас претставува онтолошки предуслов за пројавата на активноста на Божественото битие.

Сето ова упатува на заклучокот дека за Кападокијците, онтолошкиот стожер и изворот на Света Троица не е Божествената суштина или природа, туку Отецот, бидејќи активноста (*ἐνέργεια*) на неговото битие (*οὐσία*) се реализира токму преку неговата Божествена личност (*ὑπόστασις*),¹³⁸ која за разлика од личноста на Синот (кој се раѓа од

¹³⁴ Со други зборови, самата Божествена персоналност, која примарно е лоцирана во првата Божествена ипостас на Отецот е примарна и во однос на Божествената суштественост, бидејќи преку неа не се разоткрива само посебноста на секоја од Божествените личности и едносуштноста на нивната Божествена природа, туку и релацијата помеѓу Отецот и Синот (кој се раѓа од Него) и Светиот Дух (кој произходи од Него). Види Zizioulas, J., D., 2006, 126-34.

¹³⁵ St. Basil of Caesarea, *Adv. Eun.* I. 14-5.

¹³⁶ Saint Basil, *Epist.* XXXVIII, 95-6.

¹³⁷ Saint Basil, *Epist.* XXXVIII, 95.

¹³⁸ Mainoldi, E., S., 2015, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci: la triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, 167-81.

Него) и на Светиот Дух (кој произходи од Него), нема никаква каузална причина за своето постоење.¹³⁹ Притоа, за разлика од луѓето кои не можат истовремено да бидат и еден и повеќе, во случајот на Троичниот Бог овој проблем е надминат поради тоа што постоењето на Божествената природа е условено од постоењето на трите Божествени ипостаси, што последично значи дека „Едното“ не му претходи на мноштвото логички, темпорално или на кој било друг начин.¹⁴⁰ Со други зборови, луѓето не можат истовремено да бидат еден и повеќе, поради тоа што тие не претставуваат носители на севкупната човечка природа. За разлика од нив, мултиперсоналноста на Бог не предизвикува делба и дефицитарност во неговата природа, бидејќи трите Божествени ипостаси не споделуваат некаква претпостоечка, Божествена природа која го овозможува или го предизвикува нивното постоење, туку која целосно се совпаѓа со нивното постоење.¹⁴¹

Импликациите кои произлегле од онтолошкото рedefинирање на релацијата помеѓу образецот и сликата, не биле значајни само за поимањето на Света Троица, туку тие целосно го промениле и сфаќањето за врската помеѓу Создателот и созданието. Имено, доколку Творецот на светот претставува личност, тогаш сликата на севкупната создадена стварност онтолошки не се потпира на Божествената или пак на сопствената природа, туку на релацијата помеѓу Божествената ипостасност и сопствената иконичност. Всушност, токму затоа Василиј и вели дека дури и природните феномени како што е татнежот на грмотевиците и движењето на ветровите сведочат за Создателот на светот, кој преку Христос, целосно му се разоткрил на човештвото.¹⁴² Аналогијата помеѓу разоткривањето на Бог преку природните појави во создадената стварност и воплоетувањето како главна иконична манифестација на Бог во созданието е особено значајна од теолошка и естетско-гносеолошка перспектива, бидејќи преку неа Василиј имплицитно укажува дека овие феномени всушност преставуваат природни теofании, кои на различни иконични начини ја обзнануваат фундаменталната врска помеѓу Бог, воплоетувањето и сето создание, односно помеѓу Творецот и сета твар која е остварена во Христа.

За античкиот ум, најреволуционерната христијанска идеја за раѓањето на Бог како човек, несомнено претставувала извор на бројни апории.¹⁴³ Впрочем, токму како последица на ваквите предизвици, уследила семантичка трансформација на концепциите како реалност/реализација (*ὑπόστασις*), слика/портрет (*εἰκών*), или маска/лице (*πρόσωπον*), кои биле употребени при теолошките формулации за Божјата реалност која се разоткрила при вочовечувањето. Така на пример, веќе кај Григориј Ниски гледаме дека поимот *πρόσωπον* (исто како и *ὑπόστασις*) се користи како синоним за трите Божествени лица/личности (*ἐν τῇ τριάδι πεπιστευμένων προσώπων*),¹⁴⁴ иако иницијално помеѓу поимите маска/лице (*πρόσωπον*) и реалност/реализација (*ὑπόστασις*), не постоело никакво семантичко преклопување. Во таа смисла, појмовната асоцијација со термините, како *πρόσωπον*, кој во својата семантичка слоевитост содржел одредени личносни аспекти, за Кападокијците се покажала како особено важна при рedefинирањето на значењето на филозофските поими како *ὑπόστασις*. Ова е мошне значајно бидејќи преку смисловното преповрзување на поимот *εἰκών* со идентитетот на Божествената личност (*πρόσωπον/ὑπόστασις*), особено со видливиот аспект на втората

¹³⁹ Gregory of Nyssa, *De Diff. Essen. et Hypost.* 4d-f (PG 32, 325).

¹⁴⁰ Zizioulas, J., D., 2006, 157-9.

¹⁴¹ Gregory of Nyssa, *Abl.* (PG 45, 125). Види и Prestige, G., L., 2008, xxxii.

¹⁴² St. Basil of Caesarea, *Adv. Eun.* III. 7.

¹⁴³ Така на пример, раѓањето како човек на несоздадено битие како што е Бог, значи дека беспочетниот Бог има свој почеток во времето.

¹⁴⁴ Gregory of Nyssa, *Epist.* V.

Божествена ипостас,¹⁴⁵ ќе дојде до суштинска промена и на неговото основно значење, која ќе предизвика целосна трансформација на хеленскиот светоглед во кој дотогаш суверено доминирала старата есенцијалистичка, платоничарска парадигма за реалноста, која била далеку поскептична во однос на сликите и нивната функција.¹⁴⁶

1.3.2. Предхалкидонските христорошките разидувања помеѓу Антиохија и Александрија

Естетските импликации кои произлегле од кападокиската тринитарна теологија, несомнено претставувале скандал за тогашната хеленска филозофија, бидејќи овозможиле обликување на една сосема поинаква концепција според која партиципацијата би можела да биде разбрана како заедништво (*κοινωνία*) на две сосема различни природи, кое онтолошки почива на воплотувањето на втората Божествена личност. Во таа смисла, Вселенскиот собор во Халкидон (451 година) на кој била дефинирана христорошката догма за ипостасното единство помеѓу Божествената и човечката природа, се раководел според теолошките и естетските насоки кои претходно биле посочени токму од Кападокијците. Парадигматскиот обрат кој започнал со кападокиските отци, понудил концептуални решенија за некои од најважните, тријадолошки дилеми со кои се соочувала Црквата, но истовремено отворил и сосема нови христорошките поглавја околу состојбата на Словото по воплотувањето.¹⁴⁷

Православното усвојување на хеленските естетски и филозофски концепции (како *εἰκών*, *ὑπόστασις* или *οὐσία*), не претставувало процес на тивка хеленизација на христијанството, туку динамичен процес на консумација, метаболизација, смисловна трансформација и пренамена на хеленската апстрактна лексика во контекст на новата христијанска откровителна реалност во која партиципирале различни културни токови. Во таа смисла, иако на Соборот во Константинопол (381 година), главните црковни центри начелно успеале да ги усогласат своите теолошки ставови околу значењето на концептуалните поими кои биле користени при говорот за Божјата реалност, сепак, разликите во толкувањето на христорошките решенија кои се јавиле подоцна, покажуваат дека официјалните догматски заклучоци се едно, а нивните специфични интерпретации во рамките на локалните христијански заедници се нешто сосема друго. Со други зборови, тоа значи дека недоразбирањата помеѓу различните христијански струи првенствено биле од идеолошка и културно-јазична, а не од теолошка природа.

Во таа смисла, се чини дека христорошките разлики примарно се јавиле како последица на историските осцилации во динамиката на интеркултурната комуникација и синтеза која се одвивала во главните црковни центри како Антиохија, Ерусалим, Александрија, Рим и Нов Рим. Оттука, не треба да нè чуди тоа што Антиохија била повеќе ориентирана кон историско-есхатолошкото исчитување и реализмот на Христовата човечност,¹⁴⁸ додека платоничарскиот вокабулар бил позастапен во александриската христорошката теологија, која била далеку помистична и поалегориска во своите толкувања. Главни поборници на овие две христорошките струи во рамките на Црквата биле Александрискиот патријарх Кирил (412-444 година) и Константинополскиот патријарх со сириско потекло Несториј (428-431 година), кој бил следбеник на Теодор

¹⁴⁵ Saint Basil, *Epist.* XXXVIII.

¹⁴⁶ Види Vasiliu, A., 2010, *Eikôn: L'image dans le discours des trois Cappadociens*.

¹⁴⁷ Оваа синтеза се покажала како особено важна, бидејќи при решавањето на тринитарните контроверзии, биле начнати и теолошките теми за природата, личноста и активноста на втората Божествена ипостас.

¹⁴⁸ Drijvers, H., J., W., 1985, *Early Forms of Antiochene Christology*, 113.

Мопсуестиски, според кого во Христовиот лик (*πρόσωπον*) биле обединети две посебни личности.¹⁴⁹ Антиохиската тенденција за изразување преку вакви дуални формулации, според кои освен како единство на „две природи“, Христовото единство може да се дефинира и како единство на „две ипостаси“, па дури и на две соединети (но не и измешани) личности во една „личност на единството“, го охрабрила Несториј да отиде чекор понатаму и да го раздели Христос на два сина, односно на две личности од кои едната била Божествена, а другата човечка.¹⁵⁰ Кирил Александриски строго ги отфрлил ваквите размислувања како еретички заблуди, велејќи дека Словото Божјо ипостасно го присоединило човековото битие кон Себе.¹⁵¹

Иако идејата за Христовото ипостасно единство несомнено претставува најкарактеристичен концептуален придонес на Кирил во однос на православната христологија, сепак се чини дека тој не правел многу јасна разлика помеѓу ипостасното и природното единство, што подоцна создало простор за толковни нејаснотии, кои во различните јазични и културни контексти претставувале повод за бројни теолошки недоразбирања.¹⁵² Така на пример, во неговото трето писмо до Несториј, покрај *καθ' ὑπόστασιν*, тој наизменично користи и изрази како *κατὰ φύσιν* и *ἑνωσις φυσική*.¹⁵³ Иако навидум се чини дека станува збор за изедначување помеѓу поимите природа и ипостас, фокусот на префиксот *καθ' / κατὰ* го разоткрива точното значење на Кириловите теолошки формулации, бидејќи освен како „во“, тој може да се преведе и како „според“, или „во согласност со“, па така, *καθ' ὑπόστασιν* не мора да означува само единство во ипостаста, туку и единство од перспектива на ипостаста. Во таа смисла, кога говориме за Христовото единство, ние можеме да говориме за него од аспект на Божествената ипостас (*καθ' ὑπόστασιν*) на Словото, кое при воплотувањето и понатаму останало една и единствена личност и покрај тоа што во себе ја обединило и човечката природа, или пак од перспектива на неговата Божествена природа (*κατὰ φύσιν*) според која Словото и по воплотувањето останало едносуштно со останатите Божествени ипостаси.¹⁵⁴

Всушност, Кирил сметал дека двете природи на Христос ги задржуваат своите меѓусебни разлики и по воплотувањето, но дека тие повеќе не претставуваат две онтолошки разединети реалности. Оттука, кога говориме за Божествената и човечката природа на воплотеното Слово, ние може да ги разединиме само во теориска, логичка смисла, исто како што кога говориме за душата и телото на човекот, тие може да бидат разединети само концептуално. Токму затоа, во своите критики упатени кон Несториј, тој вели дека христијаните не го слават човекот Исус „заедно со“ Словото, туку го слават „едниот и ист Христос“, бидејќи неговото тело претставува реалност која не може да биде раздвоена од Него.¹⁵⁵ Со други зборови, „да се биде личност“ и да се „поседува природа“, за Кирил не претставуваат еквивалентни констатации.

При обидот да ги приближи своите ставови и кон антиохиската христологија, во Кириловите христолошки елаборации се насетува една внатрешна тензија помеѓу александриските и кападокиските христолошки позиции. Сепак од неговите

¹⁴⁹ Имено, запрашан дали кога Христос бил распнат, Бог бил распнат или човекот бил распнат, Теодор одговорил дека и обајцата биле распнати, но поради различни причини. Имено, Синот човечки е оној кој што страдал, откако бил притворен и осуден од Евреите, додека Синот Божји бил распнат, во онаа смисла дека Тој бил со него додека Синот човечки висел на крстот. Види McLeod, F., G., 2009, *Theodore of Mopsuestia*, 54-5.

¹⁵⁰ Gaddis, M., 2005, *Act. Chalc.* 60-2.

¹⁵¹ Cyril of Alexandria, *2Ep.Nest.* 3-4.

¹⁵² Sanders, F., 2007, *Introduction to Christology: Chalcedonian Categories for the Gospel Narrative*, 22.

¹⁵³ Cyril of Alexandria, *3Ep. Nest. Anathema* 3, 4, 5, 12.

¹⁵⁴ Каприев, Г., 2019, *Византиска Философија*, 45.

¹⁵⁵ Cyril of Alexandria, *2Ep.Nest.* 6.

подоцнежни антиантиохиски ставови станува очигледно дека тој постепено сè повеќе се приближува кон православните позиции на Григориј Богослов и на останатите Кападокијци, а се оддалечува од оние на Атанасиј Велики. Сето ова упатува на заклучокот дека дебатите суштински не се воделе само помеѓу Антиохија и Александрија, туку дека врз нивниот ток влијаеле и христолошките позиции на останатите црковни центри. Во таа смисла, токовите кои ја сочинуваат православната христологија не доаѓаат само од Александрија, туку и од Кападокија, бидејќи христолошките позиции на Кирил почиваат врз размислувањата на Григориј и на останатите православни отци, кои биле особено ценети во царската престолнина.¹⁵⁶ Ако кон нив ги додадеме и православните струи кои доаѓаат од Запад, сликата станува уште покомплексна но и поцелосна, бидејќи ни овозможува да го воочиме и придонесот на Рим, кој заедно со Константинопол ќе се покаже како клучен при конечното формулирање на халкидонската (дифизитска) христологија.

1.3.3. Халкидонската христологија на папата Лав I Велики

Халкидонската христологија, во голема мера претставува плод на теолошките заложби на западната светоотечка традиција, најпрвин поради тоа што папата Лав Велики одиграл клучна улога при одбраната и дефинирањето на халкидонската формула,¹⁵⁷ а потоа и поради фактот што теолошкото влијание на Кирил, во огромна мера се должи токму на усогласеноста на неговите христолошки ставови со позициите на Римската црква. Секако, тоа не значи дека *Халкидонското кредо* претставува само синтеза на римската и александриската христологија, бидејќи христологијата на папата Лав се обликувала под влијание на Августиновите сфаќања за Христовата личност, кои пак слично како и Кириловите, се обликувале под влијание на христологијата на Григориј Богослов.

Имено, повеќе од неколку децении пред Халкидонскиот собор, во своите проповеди Августин ќе истакне дека Оној кој е Бог е истиот Оној кој е и човек во една личност/ипостас (*unitate personae*).¹⁵⁸ Притоа, тој додава дека Исус Христос е „целосно Бог и целосно човек (*totus Deus et totus homo*)“ и дека претставува „една личност која истовремено се наоѓа и во обете природи“ (*una persona in utraque natura*).¹⁵⁹ Ако внимателно го погледнеме *Халкидонскиот симбол на верата* кој целосно ги отсликува христолошките позиции на Лав Велики, во него неизбежно ќе ги препознаеме и овие Августинови формулации. Во таа смисла, доколку имаме предвид дека за Августин Христовата личност најдобро може да се опише токму преку парадоксот на воплоетувањето кој претставува камен на сопнување за човековиот разум, кој ги разбива сите категории и кој го надминува човековиот капацитет за умствено познание, тогаш не треба да нè чуди тоа што неговите христолошки размислувања кои се обликувале под директно влијание на Кападокијците, а кои подоцна станале основа врз која била развиена Лавовата христологија, претставуваат своевидна антиципација на халкидонската антиномична, христолошка формула.

Така на пример, Августин не само што користи кованици како Бого-човек (*Deus-homo*) и човеко-Бог (*homo-Deus*), туку таинството на воплоетувањето по кое „целото човечко суштество беше со Словото, и Словото беше со човечкото суштество, и Словото

¹⁵⁶ Beeley, C., A., 2012, *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, 257-72.

¹⁵⁷ Pelikan, J., 1974, *The Spirit of Eastern Christendom*, 148.

¹⁵⁸ Augustine, *Serm.* 186.

¹⁵⁹ Augustine, *Serm.* 293, 294.

и човечкото суштество беа едно човечко битие, и Словото и човечкото суштество беа еден Бог“,¹⁶⁰ е сумирано на толку реторички вешт начин, кој суптилно упатува на *Јовановото Евангелие*,¹⁶¹ што претставува вистински предизвик да се преведе прецизно, а притоа да не загуби од неговата поетска убавина, преку која се разоткрива трансцендентноста на самата феноменологија на воплотувањето во однос на обидот да се дефинира појмовно и логички. Во таа смисла, неговите изрази се толку христоцентрично избалансирани и православни, што кога ги читаме, на моменти забораваме дека неговите дела биле напишани повеќе децении пред теолошките посланија на Лав и пред формулацијата на *Халкидонскиот симбол*.¹⁶²

Инспирацијата за ваквите христолошки ставови на Августин, несомнено треба да ја бараме во апофатичката теологија на Кападокијците. Така на пример, Григориј смета дека христолошката контрадикција претставува дијалектички автокоректив меѓу двата различни начини на говорење за Христос, бидејќи доколку едниот од нив предизвика да застрашиме, другиот повторно ќе нè насочи кон Вистината.¹⁶³ Иако антиномичниот дискурс се чини ирационален и нелогичен, за Григориј тој претставува единствен начин на говорење кој води кон богопознание и кој може да ја истакне неискажливата надлогичност на воплотувањето на самата Вистина. Впрочем, доколку ги споредиме Августиновите спекулативни размислувања од неговата младост со неговите подоцнежни христолошки позиции, тогаш Григоријевата антиномична христологија, несомнено претставувала своевиден коректив на оригенистичко-платоничарските тенденции кои биле присутни во Августиновата мисла.¹⁶⁴ Неговиот антиномичен начин на говорење за Христовата иманентност и трансцендентност и за таинството на воплотувањето, нема да претставува само фундамент на Кириловата, Августиновата и Лавовата (халкидонска) христологија, туку ќе стане методолошки образец и на Ареопажитовата симболичко-хиперфатичка теантропологија.

Иако Августиновото атрибуирање на Христос како Посредник, претставува негов оригинален придонес кон православната христологија, зародишот на оваа концепција го среќаваме уште претходно кај Кападокијците. Имено, Григориј Богослов повеќепати вели дека несодрживото станува содрживо со „посредство“ на Христовата интелигибилна душа (*διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς*), која „посредува“ помеѓу неговата Божественост и густината на плотта.¹⁶⁵ Мошне е интересно дека подоцна и кај Августин, обединувачкото ипостасно сретение помеѓу Христовата човечност и неговата Божественост се остварува токму на рамништето на неговата душа.¹⁶⁶ Во таа смисла, аналогијата помеѓу единството на душата и телото во човековата личност, и единството на Бог и човековото битие во Христос, која Августин честопати ја прави (а која меѓу другото ја среќаваме и кај Кирил Александриски), воопшто не е произволна.¹⁶⁷ Потврда дека разликите помеѓу Августиновите и православните тријадолошки позиции примарно претставуваат последица на неговото непознавање на грчкиот јазик и недостапноста на латински преводи коишто се занимавале со оваа проблематика, претставува и фактот дека Августин ревидирал цели делови во неговото дело *Околу Тројството* (*De Trinitate*), токму врз основа на Григоријевите теолошки *Говори*

¹⁶⁰ Augustine, *Enarr. Ps.* 56.5.

¹⁶¹ Види *Јов.* 1:1

¹⁶² Daley, B., E., 2018, *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*, 151.

¹⁶³ Gregory of Nazianzus, *Or.* 29.20.

¹⁶⁴ Види Heidl, G., 2009, *The Influence of Origen on the Young Augustine: A Chapter of the History of Origenism*.

¹⁶⁵ Gregory of Nazianzus, *Or.* 38.13; *Or.* 45.9.

¹⁶⁶ Види Daley, B., E., 2018, 171.

¹⁶⁷ Augustine, *Ep.* 137.11.

(*Orationes*) кои му станале достапни во 419 година.¹⁶⁸ Оттука, не е случајно ниту тоа што токму во ова дело ги среќаваме Августиновите најразвиени и најзрели идеи за Христовото посредништво меѓу Бог и човекот.¹⁶⁹ За жал, и покрај бројните корекции на своите претходни теолошки гледишта, по VIII век, на Запад ќе отпочне идеолошката, парадигматска доминација токму на оние Августинови идеи кои во најголема мера се совпаѓаат со платоничарските, есенцијалистички и рационалистички позиции на Ориген.

Ако внимателно ја споредиме Августиновата христологија со онаа на Лав, освен Кириловите и Лавовите контури, во халкидонската формулација неминовно ќе ги препознаеме и силуетите на Августин и на Григориј Богослов, иако тие директно никогаш не биле вклучени во халкидонските и похалкидонските дебати. Само на тој начин, ќе успееме да согледаме колкаво било влијанието на Григориј Богослов врз размислувањата на Августин Хипонски и на Кирил Александриски,¹⁷⁰ а посредно преку нив и врз оние на Лав Велики, кој во историјата на Црквата одиграл клучна улога при дефинирањето и одбраната на православната христологија.

За разлика од Соборот во Ефес (431 година) кој поминал во духот на ревносната осуда на непријателите на „вистинското“ православно учење, Халкидон понудил умереност и консензус, со надеж дека на тој начин ќе дојде до конечно помирување меѓу сите засегнати страни.¹⁷¹ Сепак, и покрај тоа што идејната платформа на халкидонската формулација не претставувала никаква новина, туку рекапитулација на кападокиската, Кириловата и Августиновата христологија од страна на папата Лав, поборниците на монофизитското учење тврделе дека *Халкидонскиот симбол на верата* претставува непотребна „иновација“, која не може да претставува основа за доктринарен консензус, поради тоа што сметале дека христолошките позиции во *Томот на Лав*, се поблиски до несторијанските, христолошки гледишта, според кои Христос бил сочинет од две личности. За неоснованоста и тенденциозноста на овие обвинувања сведочи и репликата на Лав, во која тој објаснува дека грешките во грчкиот превод од изворниот латински (случајни или намерни) претставуваат основна причина поради која се чини дека тој не

¹⁶⁸ Courcelle, P., 1969, *Late Latin Writers and their Greek Sources*, 202-204.

¹⁶⁹ Види Augustine, *De Trin.* Book 4, Chapter 3.

¹⁷⁰ Впрочем, под влијание на Григориј и самиот Кирил имплицитно укажува дека Христовата посредничка улога се остварува на душевно рамниште, бидејќи смета дека „единиот Син е најинтимно поврзан со нас“, токму поради тоа што, (телесниот) „храм со кој е соединето Словото, е обдарен со рационална душа“. Види Cyril of Alexandria, *PG* 74, col. 1005C.

¹⁷¹ Повеќето епископи кои биле присутни на Халкидонскиот собор, успеале да ги остават настрана своите несогласувања и да дозволат комисијата на соборот со која претседавале претставниците на папата Лав, да изготви Христолошки симбол на заедничката православна вера. Види *Act. Chalc.* V. 34. „Следејќи ги Светите отци, сложно давајќи согласност, учиме луѓето да го исповедаат едниот и ист Син, нашиот Господ Исус Христос, еднакво совршен во Божественоста и човечноста, навистина Бог и навистина човек, од разумна душа и тело, едносуштен со Отецот во однос на Божественоста и едносуштен со нас во однос на човечноста, во сите нешта како нас, но безгрешен, роден од Отецот пред сите времиња во однос на Божественоста, а во овие подоцнежни дни за нас и нашето спасение роден од Девицата Марија, Богородица, во однос на човечноста. Едниот и ист Христос, Син, Господ, единороден, кој според неговите две природи, го исповедаме неконфузно, непроменливо, неделиво, нераздвоиво (*ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως/in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*). При што, разликата на секоја од природите не се губи во нивното единство, но попрвин својствата на секоја од нив остануваат зачувани и се обединуваат во една личност (*πρόσωπον*) и една ипостас (*υπόστασις*), нераздвоени и неподелени во две лица, туку еден единствен Син, единороден Бог (*μονογενὴ Θεόν*), Слово, Господ Исус Христос, како што древните пророци го најавија, како што Господ Исус Христос самиот нè подучуваше и онака како што ни беше предадено од Светите отци преку *Симболот на верата*“.

говори за една, туку за две личности.¹⁷² Притоа, тој ги предочил потешкотиите при преводот на христолошките термини и од грчки на латински, како и проблемите околу тематската слоевитост на самите прашања.¹⁷³ За сериозноста на проблемот најдобро сведочат примерите од кои јасно се гледа дека и покрај обидите за прецизно усогласување на преводите помеѓу *persona-substantia* и *ὑπόστασις-οὐσία*, разликите во толкувањето кои и понатаму продолжиле да се провлекуваат, претставувале повод за дополнителни недоразбирање. Фактот што на Вселенскиот собор во Халкидон биле истовремено издадени два идентични официјални преводи на донесените заклучоци од кои едниот бил на хеленски, а другиот на латински јазик, не придонел за надминување на христолошките разлики, токму поради тоа што тие не биле само од теолошка, туку и од културно-јазична и идеолошка природа.¹⁷⁴

Оттука, дискутабилно е дали Халкидонскиот собор претставува симбол на „победата“ на Кириловите идеи, или пак своевиден обид од страна на Константинополската и Римската црква за усогласување на александриските и антиохиските христолошки разлики, со „посредство“ на христолошките позиции на Григориј Богослов кои циркулирале низ метаболизмот на Црквата, а кои очигледно им биле добро познати и на Кирил и на Августин. Во таа смисла, гледаме дека халкидонската формулација не претставува само обид за усогласување на разликите помеѓу антиохиската и александриската христологија, туку и обид за надминување на несогласувањата и недоразбирањата, преку изнаоѓање на сеопшто прифатливо решение кое вербално и симболички ќе ја отсликува медијаторската улога на Богочовекот, како основа за надминување на сите (локални, црковни и културни) разлики.¹⁷⁵

¹⁷² Leo the Great, *Epp.* 130; *Epp.* 131.

¹⁷³ Leo the Great, *Epp.* 124.

¹⁷⁴ Ware, T., 1964, *The Orthodox Church*, 36-7.

¹⁷⁵ Имено, Лав смета дека во својата личност Христос нераздружливо ги зближува луѓето со Бог и на тој начин преку неговата љубов која го поврзува целото човештво, овозможува меѓусебно помирување помеѓу луѓето и културите, кое конечно ќе води до целосна општествена преобразба. Види Green, B., 2008, *The Soteriology of Leo the Great*, viii.

2. *CORPUS AREOPAGITICUM* И АРЕОПАГИТОВАТА СТАНДАРДИЗАЦИЈА НА ПРАВОСЛАВНИОТ ИКОНИЧЕН ЈАЗИК

2.1. Генезата на Ареопагитовиот корпус

Најголемиот дел од истражувачите се сложуваат дека *terminus ante quem* на Ареопагитовиот корпус е 528 година. Сепак, во однос на прашањето за местото на неговото настанување и потеклото на авторот мислењата во науката се поделени. Така на пример, Хуго Кох и Јозеф Штиглмајер (како и голем број на современи истражувачи кои ја прифаќаат нивната теза), сметаат дека Дионисиј псевдо-Ареопагит бил некогашен ученик на Прокле кој подоцна го примил христијанството.¹⁷⁶ Тука ја имаме и таканаречената криптопаганска теза на Масуки, кој смета дека *Corpus Areopagiticum* е авторско дело на последниот неоплатоничар Дамаскиј,¹⁷⁷ како и хипотезата на Перцел, според која Корпусот претставува дело на сириски оригенист кој ѝ припаѓал на локалната монашка заедница, бил поранешен ученик во неоплатоничарската академија во Атина и експонент на дифизитската христологија.¹⁷⁸ Голицин пак смета дека станува збор за монах или припадник на црковниот клир, кој живеел во Сирија или Палестина некаде во втората половина на V век.¹⁷⁹

Иако се сложуваме со Голицин дека „Црковната хиерархија“, претставува клуч за разбирање на целиот систем на Дионисиј, сепак не сметаме дека реконструкцијата на сликата за можното потекло на авторот и местото на настанување на неговото дело треба примарно да поаѓа од фактот дека во иницијалниот период, Корпусот бил особено популарен токму во Сирија и Палестина, бидејќи бројните анахронизми кои ги среќаваме во делото, сведочат дека неговиот автор не бил автентичен познавач на тековната литургиска практика во Сирија, туку некој кој бил директно запознаен со актуелните литургиски трендови и практики на Константинополската црква.¹⁸⁰ Во прилог на оваа констатација сведочат и сите досегашни јазични анализи и споредби кои потврдуваат дека изворникот на Корпусот бил напишан на хеленски, а дури потоа преведен и на сириски. Така на пример, при описот на литургиската практика, генеричкиот израз за *Симболот на верата* кој го користи Дионисиј (*καθολικὴ ὑμνολογία*) претставува чист анахронизам, бидејќи *Никејско-Константинополското кредо* за прв пат било воведено во Литургијата од страна на Константинополскиот патријарх Тимотеј во 511 година.¹⁸¹ За разлика од константинополските пишани сведоштва, изразот не се споменува во ниту еден од сиридските извори кои се зачувани од овој период, што упатува на заклучокот дека во времето на настанувањето на Корпусот, оваа литургиска практика најверојатно сè уште не била воспоставена во Сиридската црква.

Ако го имаме на ум фактот дека Ареопагитовото дело за прв пат се споменува во 528 година, годината 511 претставува *terminus post quem*, бидејќи токму во оваа година

¹⁷⁶ Види Koch, H., 1895, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, 438-454; Stiglmayr, J., 1895, *Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, 253-273, 721-748.

¹⁷⁷ Mazzucchi, C., M., 2006, *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ Πολιτικῆς Επιστημῆς*, 299-334.

¹⁷⁸ Види Perczel, I., 2001, *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism*; Perczel, I., 2004, *The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions*; Perczel, I., 2008, *The Earliest Syriac Reception of Dionysius*.

¹⁷⁹ Golitzin, A., 2013, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, xxxiii-xxxvi.

¹⁸⁰ Gavrilyuk, P., L., 2008, *Did Pseudo-Dionysius Live in Constantinople?*, 505-14.

¹⁸¹ See Taft, R., F., 2004, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: Vol. II, The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites*, 399.

Симболот на верата (кој Дионисиј го споменува како дел од литургискиот обред) бил имплементиран во константинополската литургиска практика. Со други зборови, тоа значи дека делото најверојатно било компетирано во Константинопол, и тоа некаде помеѓу 512 и 527 година. Интересно е дека овој временски интервал се совпаѓа токму со периодот на Јустинијановиот политички подем, бидејќи во 518 година тој и официјално станал главен советник на неговиот вујко Јустин I. Ако имаме предвид дека делото за прв пат е цитирано од страна на Антиохијскиот патријарх Север (518-528 година), тоа значи дека е апсолутно возможно првиот превод на *Corpus Areopagiticum* од хеленски на сириски да бил завршен веќе во 518 година,¹⁸² што значи дека во принцип е можно хеленскиот изворник да бил компетиран во периодот помеѓу 512 и 518 година во Константинопол.

Конечно, застапеноста на елементите кои му припаѓаат на сириското литургиско искуство, може да се објасни преку големата, сириска монашка заедница која престојувала во Константинопол под покровителство на Јустинијан и Теодора, а која на непознатиот автор на *Корпусот* мошне веројатно му ги посредувала потребните информации околу сиридските литургиски специфики, како и околу тековните проблеми со оригенизмот и со аскетско-монашките заедници на територијата на Сирија.¹⁸³ Оваа констатација сериозно ја доведува во прашање тезата на Голицин за настанувањето на Ареопагитовото дело на територијата на Сирија, што секако не значи дека сиридските монаси кои престојувале во престолнината, не влијаеле врз обликувањето на првичната верзија на *Корпусот*.¹⁸⁴ Во таа смисла, се чини дека авторот сакал да опише една совршена визија за унитарноста на Црквата, која во себе ќе содржи различни елементи на помесните црковни традиции, како симбол на нивното единство и на заедничкото учество во универзалното, еклисијално, мистично тело на Христос.

2.2. Општествените и духовните причини за настанувањето на *Corpus Areopagiticum*

Доколку делото навистина се обликувало во константинополските, теолошки кругови кои гравитирале околу Јустинијан, тогаш не треба да нè зачудува тоа што неговата тео-политичка програма во однос на актуелните црковни и државни збиднувања,¹⁸⁵ ја отсликува истата христоцентрична визија за единството на универзалната Црква која е присутна и во *Корпусот* на Дионисиј. Имено, не треба да забораваме дека токму во периодот на неговата генеза течеле христолошките дебати помеѓу монофизитите и дифизитите кои се воделе под покровителство на самиот Јустинијан. Дека христологијата претставува централна тема на Ареопагитовото дело, јасно сведочи и фактот што *Корпусот* иницијално бил цитиран и од страна на антихалкидонците и од страна на неохалкидонците како Леонтиј (*Λεόντιος*) „Византиски“.¹⁸⁶

¹⁸² Hathaway, R. F., 1969, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, 4.

¹⁸³ Имено, Дионисиј целосно ги отфрла ставовите на одредени монашки групации од Сирија и Палестина, кои сметале дека монаштвото би требало да претставува засебен и самодоволен модел на црковно уредување кој ќе постои независно од целокупната хиерархија и за кој нема да важат хиерархиско-евхаристичните принципи според кои била уредена целокупната структура на Црквата.

¹⁸⁴ Околу можното потекло на авторот, неговиот идентитет и местото на настанување на *Корпусот* види Mainoldi, E. S., 2017, *Why Dionysius the Areopagite? The Invention of the First Father*, 440.

¹⁸⁵ Mainoldi, E., 2020, 3.

¹⁸⁶ Види Leontius of Byzantium, 2021, *Complete Works*.

Сепак, теолошките, историските и јазичните анализи на парафразите, кованиците, синонимите, псевдонимите и специфичните апофатички изрази кои авторот вешто и суптилно ги користи, упатуваат на заклучокот дека Ареопагитовото учење за воплоетувањето, сепак му припаѓа на кападокискиот, неохалкидонски табор. Во прилог на оваа теза сведочат и коментарите на неохалкидонскиот епископ Јован Скитополски (536-550 година), кој во Дионисиј препознава гласник на древната апостолска традиција, чие учење ги антиципира халкидонските, христолошки дефиниции.¹⁸⁷ Ваквите ставови не треба воопшто да нè изненадуваат доколку имаме предвид дека Дионисиј ги користи истите клучни христолошки термини кои ги користат неохалкидонците и Јустинијан.¹⁸⁸

Дополнителна поткрепа претставува и самиот факт што токму Јустинијан бил еден од главните поддржувачи на неохалкидонската христологија уште пред неговото официјално преземање на царската власт, кое временски се совпаѓа со периодот на настанувањето на *Корпусот*.¹⁸⁹ Оттука, не треба воопшто да нè чуди тоа што помеѓу христолошките ставови на Дионисиј и на Јустинијан и неохалкидонските формулации кои биле потврдени на Вселенскиот собор во Константинопол (553 година) – кој бил свикан токму од страна на Јустинијан, постои јасна и недвосмислена христоцентрична конвергенција.

Втора значајна индикација која упатува на заклучокот дека постои јасна корелација помеѓу темите кои се среќаваат во делото на Дионисиј и актуелните православни, теолошки трендови во VI век, е осудата на оригенизмот на истиот Вселенски собор во Константинопол. Имено, формулацијата којашто ја користат отците при осудата на оригенистичката есхатологија и ангелологија, целосно корелира со Ареопагитовата онтолошка дистинкција помеѓу ангелските редови, која е втемелена на тријадата битие, моќ и енергија (*εἰς οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν*).¹⁹⁰ Но она што е уште поинтересно е тоа што во своето писмо до Константинополскиот патријарх Мена, и самиот Јустинијан истакнува дека оригенистичката ангелологија не е во согласност со „законите“ на онтолошкото разграничување помеѓу небесните битија, кои се воспоставени преку тријадата битие, моќ и енергија, која ја среќаваме и во *Корпусот*.¹⁹¹ Во прилог на тврдењето на Маинолди, според кое една од главните задачи на Ареопагитовото дело е потребата да се одговори на екстремната, оригенистичко-евагристичка есхатологија,¹⁹² говорат и истражувањата на Фиори и на Пингера.¹⁹³

Имено, наспроти оригенистичката, есхатолошка егзегеза, според која човековата душа ќе достигне обожение во идниот век преку ноетичкото просветление, Дионисиј вели дека тоа се остварува во согласност со капацитетот на секој поединец (*κατ' οἰκείαν*

¹⁸⁷ Kocijančič, G., 2008, *Skrivnost Dionizija Areopagita*, 81-2.

¹⁸⁸ Во *Корпусот* го среќаваме терминот „сочинет“ (*σύνθετος*), кој претставува еден од клучните неохалкидонски, христолошки поими. Види Dionizij Areopagit, *EH* 444A.

¹⁸⁹ Така на пример, во своето писмо кое Јустинијан го испратил како царски советник во 518 година преку група монаси од Скитија кои биле упатени кон Рим, тој го убедува папата Хормизд да ги одобри нивните, неохалкидонски предлози во име на мирот и единството во Црквата, со што јасно ја изразил својата теополитичка подготвеност за изнаоѓање на решение кое нема да биде прифатливо само за православните христијани, туку и за монофизитите. Види Gray, P., T., R., 2005, *The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and their Significance*, 227-228.

¹⁹⁰ Имено, Дионисиј вели дека за да се избегне секаква забуна која би можела да доведе до нарушување на поредокот, мора да постои јасно онтолошко разграничување и соодветна релација помеѓу различните ангелски редови. Види Dionizij Areopagit, *CH* 284D-285A.

¹⁹¹ Flavius Iustinianus, *Ep. Synod. Orig.*

¹⁹² Mainoldi, E. S., 2017, 432.

¹⁹³ Види Fiori, E., 2011, *The topic of mixture as philosophical key to the understanding of the Divine Names: Dionysius and the Origenist monk Stephen bar Sudaili*, 71-88; Pinggé, K., 2002, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des Heiligen Hierotheos“ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*.

ἀναλογίαν), во зависност од степенот на учеството во црковниот живот и од соединувањето со Христос преку sacramенталните дарови. Во таа смисла, за Дионисиј обожението претставува воцрковено искачување, кое се состои од три чекори: прочистување (κάθαρσις), просветление (ἐλλαμπης/φωτισμός) и довршување (τελείωσις), што јасно покажува дека обожението претставува искуство кое се наоѓа на едно повисоко рамниште кое е отаде (ὕπερ) умственото просветление. Тоа значи дека за Дионисиј Евхаристијата не претставува само симбол кој ќе нè одведе до вистината (како што смета Ориген), туку дека таа истовремено претставува видлива и тварна манифестација на самата Вистина, која преку теургиската дејствителност на Богочовекот уште сега отпочнува да ги довршува сите припадници на Црквата, кои се прочистуваат, се просветлуваат и се соединуваат со Светите дарови на неговата искупителна и спасоносна љубов. На тој начин, Дионисиј се обидува да понуди теантрополошки коректив на Оригеновото дуалистичко толкување, според кое духовната содржина на симболите и сликите е целосно независна од нивната видлива, историска манифестација која претставува инфериорна рефлексija на стварноста.¹⁹⁴

Иако христологијата несомнено претставува централна тема на *Корпусот*, истражувањата покажуваат дека иницијалната критика на Дионисиј била насочена против екстремниот апофатицизам на паганските неоплатоничари и нивниот обид за побивање на православното, тријадолошко поимање на првичниот принцип.¹⁹⁵ Токму во овој контекст треба да ја разбереме и Ареопагитовата реплика на обвинувањата за неговата злоупотреба на хеленската мудрост против самите Хелени, во која објаснува дека всушност Хелените се оние кои црпеле од древното библиско искуство на Црквата и кои погрешно ја разбрале и ја злоупотребиле Божјата мудрост. Најдобро сведоштво за распространетоста на ваквите убедувања кои се појавиле како последица на популаризацијата на *Ареопагитовиот корпус*, претставува предговорот на неговото ромејско издание, во кој се вели дека Прокле и неговите претходници од Атина биле оние кои ги присвоиле Ареопагитовите расправи и кои се дрзале да ги вклучат во сопствените дела.¹⁹⁶ Во таа смисла, ставови на Дионисиј несомнено претставувале дополнителен поттик и за затворањето на Атинската неоплатоничарска школа, особено затоа што еретичките учења како аријанизмот, оригенизмот, несторијанството и монофизитизмот, настанале токму под влијание на различните платоничарски и гностички идеи.

Оттука, тврдењата на оние кои сметаат дека затворањето на Платоновата академија претставува своевиден удар кој бил директно насочен против филозофијата, се неосновани, бидејќи ги занемаруваат историските факти коишто говорат за актуелната социо-политичка и духовна клима, од кои е очигледно дека станува збор за една сосема прагматична одлука со која Јустинијан всушност сакал да ја отргне филозофијата од стариот пагански контекст и да ја присоедини кон новата христоцентрична реалност.¹⁹⁷ Со сличен став е и Татакис кој смета дека Јустинијановата политика не била насочена против самата филозофија, туку против хеленскиот паганизам и дека љубовта кон класичните автори била една од главните одлики на ромејскиот, православен ум. Во таа смисла, Ареопагитовата критика кон паганската филозофија несомнено претставувала силна теолошка поткрепа на Јустинијановата визија за промоција на Константинопол како нов цивилизациски епицентар кој ќе претставува главен интелектуален, политички, културен и духовен ориентир на римската православна екумена.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Simonetti, M., 1981, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, 45-6.

¹⁹⁵ Mainoldi, E. S., 2017, 439.

¹⁹⁶ S. Dionysius Areopagita, *PG* 4, col. 21.

¹⁹⁷ Justinian the Great, *Cod. Just.* I.II.9-10.

¹⁹⁸ Tatakis, B., 2003, *Byzantine Philosophy*, 12-3.

Во контекст на кажаното, синтезата помеѓу различните литургиски и теолошки традиции во *Корпусот* треба примарно да се толкува од перспектива на Ареопагитовиот христолошки коректив, кој бил упатен кон различните кривоверни христијански учења од позиција на првиот православен црковен отец, кој уште од самите христијански зачетоци ги застапувал истите теолошки ставови кои ги бранеле и подоцнежните православни отци, без оглед на тоа дали тие доаѓале од Рим, Ерусалим, Александрија, Антиохија, Константинопол или од Кападокија.

Само на тој начин ќе согледаме дека Ареопагитовиот симболички опис на универзалната, света, соборна и апостолска, еклисијална хиерахија, која во себе христоцентрично обединувала литургиски и теолошки елементи кои им припаѓале на различните црковни традиции и искуства, претставувал главен теолошки стожер на еден посеопфатен црковно-политички и културен проект, кој освен рedefинирање на односите меѓу античкото и библиското наследство, имал за цел да ги обедини и различните црковни струи во единствен православен ток кој ќе води кон политичка, културна и духовна консолидација на Римското Царство.

Во контекст на сето она што беше споменато досега, нема да претераме ако кажеме дека Дионисиј псевдо-Ареопагит и Јустинијан Велики, претставуваат своевидни идејни коосновачи на ромејскиот, иконичен, христоцентричен етос, бидејќи изборот на темите кои ги среќаваме во *Корпусот*, симфонично резонира со Јустинијановите теолошки заложби и со неговата теантропоцентрична визија за ромејската, општествена стварност. На тој начин, оригиналните, естетско-гносеолошки пристапи на мистериозниот автор – чиј филозофски потенцијал се обликувал под влијание на Прокле, во конјункција со теантропоцентричните теолошки видовици на Јустинијан, биле преточени во естетско-сакраментален, христоцентричен, книжевен образец на идниот ромејски, цивилизациски дискурс. Во таа смисла, Голицин сосема оправдано заклучува дека токму Дионисиј го означува почетокот на ромејската, православна, иконишна теологија и претставува светоотечка парадигматска рамка во која размислувале и делувале сите наредни големи отци, почнувајќи од Максим Исповедник, Симеон Нов – Богослов, Јован Дамаскин и Кирил Солунски (Константин Филозоф), па се до Григориј Палама и Никола Кавасила.¹⁹⁹ На крајот, може слободно да се каже дека естетските, онтолошките, епистемолошките и гносеолошките заклучоци во *Корпусот* кои се изведени врз основа на Ареопагитовото иконишно-синергиско поимање на релацијата помеѓу ипостасниот Првообраз и ликот,²⁰⁰ имале пресудно влијание врз понатамошниот развој на православната мисла. Оттука, нема да погрешиме доколку заклучиме дека *Ареопагитовиот корпус* претставува своевиден толковен речник на православниот, христоцентричен симболички јазик и теориски прирачник на ромејскиот иконичен светоглед кој започнал да се обликува токму во времето на Јустинијан.

2.3. Христоцентричната интеграција на неоплатоничарското филозофско градиво во Ареопагитовиот корпус

Доколку го погледнеме Ареопагитовиот систем од строго неоплатоничарска, метафизичка перспектива, тогаш О’Мира е сосема во право кога вели дека описот на црковната структура на Дионисиј изгледа како еклисијална транспозиција на

¹⁹⁹ Golitzin, A., 2013, 379.

²⁰⁰ Имено, за Дионисиј сакралните симболи претставуваат христофанични манифестации на Божествените енергии и на нематеријалната и невидлива хиерархија на небесните умови, без кои Божествената и небесната реалност би останале недостапни и непознатливи за човекот. Види Dionizij Areopagit, CH 121D.

неоплатоничарска верзија на идеалната, Платонова држава.²⁰¹ Но, ако Ареопагитовите идеи ги погледнеме во контекст на тековната, тео-политичка контраофанзива на Јустинијан во однос на кривоверните учења кои ја загрозувале стабилноста на Црквата и на државата, а кои настанале под директно влијание на платоничарскиот дуализам и неоплатоничарскиот монизам,²⁰² ќе разбереме зошто Дионисиј посегнал токму по неоплатоничарскиот, концептуален и термилошки арсенал при христоцентричното мапирање на иконичната структура на универзалната, космичко-еклисијална, надполитичка стварност.

Се разбира, гледано од строго неоплатоничарска перспектива, космолошките, теолошките и теургиските (дијалектички) концепции и поими кои ги користи Дионисиј, прават неговиот систем навидум да наликува на своевиден христијански пандан на неоплатоничарската, политичка, космолошка и онтолошка структура на стварноста, која е втемелена на Проклевите толкувања на *Парменид*, *Тимај* и на *Државата*,²⁰³ но не смееме да забораваме дека Ареопагитовото метаполитичко, небесно-еклисијално, устројство на светот било контекстуализирано во рамките на јудео-христијанската, теантрополошко-тријадолошка визија за иконично-синергиската релација помеѓу теархијата (Бог) и хиерархиските рамништа на создадената стварност, која била остварена преку Христос и во Христос.

Имено, она што е едното во неоплатонизмот како основен принцип на единството од кој извира целокупната стварност, тоа за Дионисиј е Богочовекот како ипостасен принцип на единството помеѓу севкупната создадена и несоздадена стварност. Овие разлики имале несогледливи импликации, бидејќи за разлика од неоплатоничарите за кои светот во суштина претставува еманација, или аспект на едното кој нема своја сопствена супстанцијалност и кој повторно се враќа во него, за Дионисиј единството означува релација во која реалностите кои се обединети преку Христос не го губат својот идентитет. На тој начин, преку синергијата помеѓу сите рамништа на постоењето која еднаш засекогаш е остварена преку единството на Божествената и човечката природа во личноста на Христос, самата историја, самиот свет, самиот човек, самата твар, самата уметност и самата општествена стварност, стануваат интегрални со-учесници кои партиципираат во процесот на нивната сопствена теургиска преобразба. Оваа констатација упатува на заклучокот дека вистинската смисла на *Корпусот* се разоткрива во светло на старозаветните свештени практики и пророштва коишто за Дионисиј претставуваат своевидни иконични претподобии што ги најавуваат идните новозаветни, литургиски и космички богоделија на воплоеното Слово.

Во таа смисла, Ареопагитовите видувања во однос на небесната и новозаветната црковна, метаполитичка структура можат правилно да бидат разбрани единствено од перспектива на кападокиско-тријадолошкото и халкидонско-христолошкото учење, според кои теархиската врска помеѓу Отецот, Синот и Светиот Дух, претставува праслика на самата хиерархиска структура на севкупната стварност, којашто ни била разоткриена од самиот воплоен Божествен Пралик. Од таа причина, кога го читаме *Корпусот*, особено е важно да се запомни дека неоплатоничарскиот вокабулар што го користи Дионисиј, треба секогаш да се толкува во контекст на неговото христоцентрично, православно поимање на светот во кој живеел и творел.

²⁰¹ O'Meara, J. D., 2003, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, 159-171.

²⁰² Доколку неоплатоничарскиот монизам претставува метафизички принцип на монофизитизмот, платоничарскиот дуализам се наоѓа во самата основа на несторијанските размислувања. Види Luce, A., A., 1920, *Monophysitism Past and Present: A Study in Christology*.

²⁰³ Во прилог на ова говорат и бројните алузии на Платоновите идеи кои може да се препознаат во *Корпусот*. Види Лаут, Е., 2009, *Дионисије Ареопагит*, 40-45.

Всушност, „воипостасувањето“ на еден мошне апстрактен вокабулар и комплексен израз во рамките на неговиот *Корпус*, кој неоплатоничарите вообичаено го користеле при своите елаборации на содржини со примарно метафизичка тематика, му овозможило на Дионисиј да се занимава со психолошки, еклисиолошки, историски, есхатолошки, сотириолошки, уметнички, космолошки и онтолошки содржини од една еквидистанца која се наоѓа на самиот пресек помеѓу теориското и практичното, а која во себе истовремено го опфаќа искуственото и го надминува ноетичкото. Во контекст на она што беше кажано претходно, тематската слоевитост на Ареопагитовиот христоцентричен *Корпус* воопшто не е произволна, бидејќи делото не претставува само естетско-гносеолошка сублимација на неговото теантропоцентрично, хиерархиско видување на Црквата, туку и на самата духовна стварност и на човекот. Од оваа перспектива се чини дека во своето дело Дионисиј успеал да ја опфати и симболички да ја сублимира ромејската православна визија за Богочовекот како ултимативен Извор, суверен Седржител и конечен Смыследавец на севкупната создадена стварност.

2.4. Откровителниот симболички јазик на јудео-христијанскиот светоглед

Според јудео-христијанскиот светоглед, самиот чин на првичното создавање на видливата (материјална) и невидливата (духовна) реалност од страна на Создателот, кое било извршено преку неговото Божествено Слово и неговиот Божествен Дух, претставува фундаментална категориска демаркација помеѓу несоздадената природа на самиот Создател и создадената природа на светот,²⁰⁴ што последично значи дека сите факти и настани што се случуваат во рамките на создадената стварност, претставуваат физички и метафизички манифестации на некакви повозвишени Божествени сили кои ни го разоткриваат нивниот несоздаден Божествен Извор.²⁰⁵ Ако се обидеме да ја разбереме оваа позиција преку библискиот јазик за Божественото создавање на светот, ќе видиме дека космичката експресија на Божествените законитости која била извршена од страна на Божественото Слово, резултирала со создавање на духовни сфери кои соодветствуваат со изговорениот збор и материјални димензии кои корелираат со пишаниот збор.²⁰⁶ Во таа смисла, може да се каже дека поимот светлина кој го среќаваме на почетокот од *Светото Писмо*, претставува симболичко име за Божјата активност при која доаѓа до логосно осмислување и уредување на примордијалниот безобличен, опскурен и бесмислен свет од страна на самото Божествено Слово. Тоа значи дека терминот „светлина“ не претставува само поим којшто се однесува на оние феномени кои ги предизвикуваат фотоните, туку категорија која опфаќа поширок спектар на видливи феномени во емпириската и невидливи гносеолошки откровенија отаде појавната стварност.

На пример, според архаичниот, симболички светоглед на библискиот човек, огнот претставувал најдиректна видлива асоцијација на сончевата светлина и на нејзината топлина. Во таа смисла, поимот светлина може да се разбере и како генерички, општ поим за својствата на огнот и на сонцето, кои не само што ни овозможуваат подобро да

²⁰⁴ 1. Мој. 1:2-3. „Земјата беше безоблична и празна; и имаше темнина над бездната; Духот Божји лебдеше над водата. И рече Бог: „Нека биде светлина!“ И би светлина“.

²⁰⁵ Од библиска перспектива, тоа значи дека сите тварни и духовни манифестации нужно упатуваат на некаква подлабока, Божествена смисла и цел.

²⁰⁶ Токму во овој контекст, понатаму ќе видиме како кај Дионисиј се разоткрива и заемната, смисловна поврзаност меѓу Божественото Слово и неговите Божествени активности, односно меѓу богословието (*θεολογία*) и богоделието (*θεουργία*).

ги видиме и да ги осознаеме работите, туку и кои ги преобразуваат самите нешта.²⁰⁷ Впрочем, преку вкусовите коишто настануваат при готвењето на храната, огнот ни ги разоткрива, односно ги актуализира гастрономските потенцијали на состојките кои се приготвуваат. Тоа значи дека огнената светлина претставува своевидна енергија која има трансформативна, естетска и гносеолошка димензија. Ако го примениме овој иконичен начин на размислување, преку сликовно-смисловни аналогии од директното секојдневие и врз духовните и психолошките феномени, случувања и предизвици, за кои размислувал и со кои се соочувал библискиот човек, лесно ќе разбереме зошто огнената светлина за него истовремено била и симбол за Божествената присутност,²⁰⁸ која за грешниците претставува оган кој голта и согорува,²⁰⁹ а за праведниците оган кој прочистува,²¹⁰ кој ги исполнува нивните срца со топлина, ги озарува нивните умови и лица и им нуди духовен увид во значењето на самиот Божествен јазик со кој е испишан законот на целокупната структура на стварноста.²¹¹

Во рамките на вертикалната космичка структура, помеѓу небото кое се наоѓа на врвот и земјата која се наоѓа најдолу, се сместени воздухот и водата, кои имаат понизок степен на телесност од земјата, но повисок степен на транспарентност од неа, поради можноста светлината полесно да продира низ нивното едноставно и провидно устројство. Гледано од позиција на нивната телесност и материјалност, нештата се градуирани од тешки и нетранспарентни кон сè полесни, попровидни, појасни и подуховни, додека гледано од духовна перспектива, со згуснувањето на нивната корпоралност тие стануваат сè потемни, понејасни, поопскурни и поматеријални.²¹²

За библискиот ум, водата претставува природна супстанција која истовремено е и провидна и рефлексивна, што значи дека оние материјални и духовни реалности кои според оваа аналогија поседуваат слични својства на провидност и рефлексивност како и водата, претставуваат медиуми за пренос на прочистувачките, просветлувачките и преобразувачките својства на знаењето кое доаѓа од повисоките духовни сфери или пак кое извира од Бога. Само со помош на овој библиски, иконичен начин на размислување преку смисловни аналогии и асоцијативни конекции помеѓу различните феномени и степени на реалноста, можеме да разбереме зошто за првите еврејски христијани, потопувањето во водата за време на крштевањето, претставувало чин на симболично умирање за светот и раѓање во Христос на едно повисоко попродуктивно рамниште, при кое доаѓало до прочистување на наслагите од земните гревови,²¹³ кое на човекот му овозможувало да ги прими Светите дарови на самото воплоотено Божествено Слово, кое преку силата на Светиот Божествен Дух кој исходи од Отецот, огнено ги крштева, ги

²⁰⁷ Имено, челикот станува поцврст поради тоа што огнот ги согорува нечистотиите кои се присутни во железото и на тој начин ги подобрува неговите својства. Притоа огнот ни овозможува да гледаме во ноќта, нè загрева итн. Слично, сонцето ни овозможува да го осознаваме светот преку сетилото за вид, го овозможува растот на растенијата, созревањето на нивните плодови итн.

²⁰⁸ 2.Мoj. 3:2-4.

²⁰⁹ Зах. 9:4.

²¹⁰ Зах. 13:9.

²¹¹ 2.Мoj. 34:29-35.

²¹² Ако нештата ги погледнеме од чисто опитна перспектива, со леснотија ќе утврдиме дека дури и на емпириско рамниште земните супстанции целосно го попречуваат продорот на светлината, додека супстанциите како водата и воздухот имаат повисок степен на транспарентност. Pageau, M., 2018, *The Language of Creation: Cosmic Symbolism in Genesis*, 38-9.

²¹³ Имено, наспроти враќањето во земјата како последица на телесната, гревовна смрт, потопувањето во водата иконично го означува нашето умирање за самиот грев и воскресението на едно попретфинето и попродуктивно рамниште, кое е иницирано при телесното и душевното прочистување кое симболички се извршува преку водата.

просветлува и ги довршува душите и телата на христијаните.²¹⁴ Со други зборови, тоа значи дека за умот на библискиот човек гносеолошкиот, естетскиот и онтолошкиот капацитет за просветление на материјалните рамништа на стварноста се наоѓа во директна корелација со степенот на одуховеност на нивната телесност. Ова е особено важно, бидејќи човекот претставува телесно битие кое поседува највисок капацитет за духовно просветление, токму поради тоа што структурата на неговата психофизичка природа во себе ги содржи сите видливи и невидливи степени на реалноста, почнувајќи од оние со највисок степен на телесност, па сè до оние со најголема чистота и провидност. Последично, тоа значи дека човекот може да оствари повисок степен на богопознание од сите останати телесни суштества, бидејќи транспарентната и рефлексивна природа на неговиот ум му овозможува во најголема мера да ги апсорбира и рефлексивно да ги посредува Божествените откровенија и кон подолните рамништа на своето битие.

Имено, според библискиот светоглед човекот претставува круна на созданието, бидејќи на шестиот ден Бог во него ги обединил сите структурни елементи (кои ги создал претходно) во единствена микрокосмичка целина, која се наоѓа во самиот епицентар на целокупната создадена стварност.²¹⁵ Во таа смисла, библиската антропологија и епистемологија не е натуралистичка, дуалистичка и есенцијалистичка како античката, туку е иконична и холистичка, поради тоа што според библиското учење човекот претставува душевно и телесно единство кое е создадено според образот и подобие на својот Творец. Тоа значи дека човековиот иконичен ум може да стекне правилен увид во нештата само ако тие истовремено се доволно комплексни за да бидат опишливи и замисливи и доволно едноставни и јасни за да бидат разбирливи. Така на пример, доколку човекот се обиде директно да ги разбере самите принципи без претходно да ги доведе во корелација со нивните корпорални и ноетички манифестации во рамките на различните степени на стварноста, тие ќе останат преапстрактни и недостижни. Од друга страна, доколку човекот размислува само за оние нешта коишто се наоѓаат на пониските материјални рамништа, без да рефлектира околу нивните релации со повозвишените духовни сфери, тој нема да може да ја воочи нивната подлабока смисла, бидејќи духовната нејаснотија чини нештата да делуваат разединето, опскурно, конфузно и бесмислено. Фактот што освен Бог, човекот претставува единствено телесно битие кое може да создава смисловни единства меѓу духовните принципи и материјалните појави преку словото кое го изговара, несомнено му овозможува категориски да ја прецизира смислата, функцијата и целта на оние реалности коишто сè уште не се докрај смисловно дефинирани.²¹⁶

Од сето она што беше накратко изложено, станува појасно зошто библискиот, иконичен, мисловен образец кој се обидува да дојде до вистината преку сликовни и симболички аналогии и смисловни асоцијации помеѓу физичките и ноетичките

²¹⁴ Види Лук. 3:16. „Јас ве крштевам со вода; но иде посилен од мене, Кому не сум достоин да Му ги одврзам ни ремчињата на обувките Негови: Он ќе ве крсти со Дух Свети и со оган“.

²¹⁵ Во таа смисла, човечкото битие претставувало своевиден медиум и космички обединител кој се наоѓа на самиот крстопат помеѓу небото и земјата.

²¹⁶ Имајќи предвид дека човекот претставува своевиден микрокосмос, именувањето на живиот свет во Библијата претставува симбол на духовната власт на човековиот ум, кој на тој начин се обидува да воспостави ред над стихијата на сопствените неодредени и недефинирани, плотски, животински нагони, бидејќи само тогаш човекот може на правилен начин истовремено да го отелотворува духовното и да го одуховува телесното и во себе и околу себе. Во таа смисла, живиот свет претставува симбол на човековото тело и на неговите нагони, додека неговото номинално, смисловно довршување, претставува симбол на единството и односот помеѓу умот и телото, односно помеѓу духот и материјата. Поопширно околу библискиот симболички јазик види Pageau, M., 2018, *The Language of Creation: Cosmic Symbolism in Genesis*.

откровенија, во спрега со теантропоцетричната, христијанска егзегеза и неоплатоничарската дијалектика, ќе стане основен мисловно-толковен модалитет и главно методолошко и гносеолошко, мистагогично орудие на светоотечкиот православен ум.

2.5. Кодификаторската димензија на Ареопагитовото дело

Тематската слоевитост на *Корпусот* претставува јасно сведоштво дека делото не било наменето само за привилегираните поединци, туку за еден поширок круг на потенцијални читатели кои биле релевантни во однос на различните теми и проблеми кои авторот се обидел да ги адресира во него. Можеби звучи парадоксално, но кажано во стилот на Дионисиј, *Корпусот* претставува едно херметички отворено, неезотерично дело,²¹⁷ кое со помош на неоплатоничарската дијалектика и библискиот јазик на симболите, успеало да понуди нови, попродабочени и оригинални естетско-гносеолошки одговори и решенија на некои од најпроблематичните филозофски прашања и теолошки предизвици. На тој начин, Дионисиј не само што се обидува да ја дефинира релацијата помеѓу старозаветното и новозаветното искуство, туку и христоцентрично да ја утврди врската помеѓу библискиот и античкиот светоглед.

Во таа смисла, *Корпусот* претставува своевиден, православен толковен речник на древниот, библиски, иконичен светоглед, кој бил термиолошки и концептуално разбирлив за филозофски култивираниот ум. Истовремено, ова дело претставува и православна граматика во која теориски се кодифицирани, стандардизирани и категоризирани нормативните правила на ортогносијата и ортопраксијата кои произлегле од христоцентричната синтеза помеѓу античката и библиската парадигма во рамките на римскиот свет.

Но во која смисла може да се каже дека Дионисиј претставува своевиден кодификатор на православниот, ромејски светоглед и неговиот иконичен јазик? Имено, факт е дека граматиките на јазиците биле имплицитно усовершени и усвоени со говорот, многу порано пред тие да бидат експлицитно запишани и кодифицирани. Ваквата аналогична недвосмислено потврдува дека човекот имплицитно владее со еден комплексен теориски апарат, којшто во себе содржи огромен број на генерални категории и концепции, кои тој ги конкретизира секогаш кога размислува и кога говори. Ова е особено важно бидејќи укажува на фактот дека теориската димензија на јазикот не ја усвојуваме преку експлицитно изучување на теоријата на неговата примена, туку преку неговата конкретна употреба. Така на пример, ние знаеме што значи да знаеме, или да ја говориме вистината, без воопшто и да сме свесни дека постојат разни теории за знаењето и вистината. Луѓето секојдневно користат зборови како „реален“ и „постои“ без воопшто да се посомневаат дека токму овие поими претставуваат фундаментални онтолошки концепции. Во таа смисла, ние примарно не учиме да оперираме со бројните етички, просторни, темпорални, психички, физички и институционални концепции, карактеристики, функции, улоги, дразби, чувства и имиња, преку изучување на нивните позиции во рамките на некаква сеопфатна теорија на категориите, туку преку искуство и подражавање, исто онака како што и децата учат да говорат граматички правилно уште пред да станат свесни за значењето на зборот „граматика“.

Од друга страна, самиот факт дека умееме да практикуваме одреден систем на правила и вредности, не значи и дека можеме на систематичен начин да ги посочиме изворните принципи според кои се раководиме при неговото практикување, ниту пак

²¹⁷ Golitzin, A., 2013, 13.

дека можеме јасно и прецизно да објасниме што тие преставуваат и каква е нивната меѓусебна релација. Со други зборови, способноста да ги користиме и практикуваме нештата претставува нешто сосема поразлично од капацитетот да ги изложиме самите принципи и законитости според кои тие функционираат и кои ни овозможуваат да ги употребуваме и да ги разбереме на едно повозвишено или попродабочено рамниште. Тоа значи дека иако самата теорија на јазикот директно произлегува од искуството, практичната способност за правилно користење на јазикот не е идентична со умешноста која ни овозможува теориски да го мапираме и да го толкуваме она што го практикуваме.²¹⁸

Според оваа аналогија, иако членовите на Црквата уште од самите зачетоци ги подражавале принципите кои биле практикувани и проповедани од Христос и од неговите апостоли, и на тој начин практично осознавале што значи да се живее во согласност со христијанските начела и вредности, тие сè уште не биле докрај свесни за теориската димензија која била имплицитно содржана во месијанските, апокалиптичните, свештените, пророчките, евангелиските и литургиските аспекти на христијанското искуство. Сепак, преку интеракцијата помеѓу библиската и античката парадигма во рамките на Црквата, била остварена христоцентрична, метакултурна синтеза која овозможила сознанијата и импликациите кои директно произлегле од христијанското искуство да бидат рекапитулирани и од филозофска перспектива, која во спрега со воспоставените христијански практики ќе даде уште попродабочена слика за Христовото учење.

На тој начин, се одвивала постепена функционална пренамена и смисловна трансформација на бројни, хеленски концепции и поими, со чија помош најважните христијански идеи, начела, вредности и практики биле толкувани и од филозофска перспектива. Како последица на ваквиот развој, во Црквата започнал да се обликува еден нов христоцентричен, естетско-теориски, иконичен, мисловен образец, со сопствен симболички јазик и сопствени правила, кој истовремено бил разбирлив и од перспектива на библискиот и од позиција на античкиот светоглед. Несомнено, подемот на монаштвото во IV век ја забрзал оваа синтеза, но авторот на *Корпусот* бил првиот којшто ги протолкувал теолошко-теургиските релации помеѓу древните, старозаветни, свештени практики и новозаветните, литургиски, култни активности од христоцентрична, иконишно-енергиска перспектива. Ваквиот пристап му овозможил на Дионисиј полесно да ги согледа и аналогиите помеѓу библиските идеи и оние хеленски концепции кои му помогнале да го осветли христијанското учење и од теориска перспектива,²¹⁹ што несомнено придонело за уште повозвишен и поцеловит духовен увид во естетските, гносеолошките, онтолошките, сотириолошките и есхатолошките импликации од воплотувањето.

Оттука, може да се констатира дека сè до настанувањето на *Ареопагитовиот корпус*, христијаните не биле докрај свесни за иконишно-енергиската димензија на христијанството и за важноста на естетско-гносеолошките импликации кои произлегле од Христовото вочовечување. Имено, со Дионисиј не започнува само ерата на светоотечкото просветителство, кое е потврдено преку делата на Светите отци како Максим Исповедник, Јован Дамаскин и Григориј Палама, за кои токму *Корпусот* претставувал врвен авторитет, туку отпочнува и теантропоцентричната, иконишна, метаморфоза на тогашниот римски свет.

²¹⁸ Повеќе околу аналогијата за теориските и филозофските дела како своевидни граматички или кодификаторски потфати види кај Strawson, P., F., 1992, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, 5-8.

²¹⁹ Тука пред сè, алутираме на различните доцнонеоплатоничарски концепции.

Корпусот претставува и своевиден симболички прирачник во кој Дионисиј не советува дека патот до богопознанието и обожението не треба да отпочне на теориско, туку на практично естетско рамниште,²²⁰ но дека практиката која не е поткрепена со теориски увиди и насоки, лесно може да премине во обична репетитивност која нема подлабока смисла и која не води кон никаква повозвишена цел. Со други зборови, тоа значи дека ритуалот кој не е проникнат со иконична созерцателност, станува своја сопствена цел која постепено се преобразува во идол. Од друга страна, практичното искуство кое се наоѓа во директна спрега со теориската умешност, претставува моќно симболичко орудие кое ни овозможува да ги согледаме опасностите од двете крајности, и да се движиме кон Бога на начин и со интензитет кој соодветствува со нашите природни, зададени капацитети и со нашата актуелна состојба.

Во таа смисла, доколку ги примениме методолошките препораки на авторот и при исчитувањето на самиот *Корпус*, ќе видиме дека тој претставува и своевиден лексикон за христоцентричниот јазик на симболите, граматички прирачник за нивната правилна употреба и теориски и практичен водич за правилно толкување на теантропоцентричниот, естетско-гносеолошки (иконично-синергиски) светоглед, кој настанал како резултат на конечното поврзување (*συμ-βολή*) во Христа, помеѓу библиската персоналистичка, мисловна парадигма и античкиот натуралистички, мисловен модалитет.

Од сето ова можеме да видиме во која смисла Дионисиј христоцентрично го стандардизирал и го кодифицирал јазикот на православниот иконичен светоглед, создавајќи своевиден естетско-теориски, толковен речник на клучните христијански концепции, поими и симболи, во кој, преку аналогиите помеѓу конкретните и апстрактните примери кои ги посочил, укажал на нивната подлабока смисла и функција. Воедно, *Корпусот* претставува и прирачник за црковното и космичкото устројство, кој нуди систематски приказ на врската помеѓу богodelието и богословието, како и упатство за синергиски пристап кон литургиските и созерцателно-мистичните активности. Конечно, *Ареопагитовиот корпус* претставува и потфат кој преку употребата на апофатичката терминологија, имал за цел да создаде симболичко, метајазично единство сочинето од библиски и неоплатоничарски категории и поими, кое ќе биде разбирливо и за сензибилитетот на античкиот логос. Со други зборови, *Ареопагитовото* дело претставува своевиден естетско-теориски, толковен пресек на севкупниот дотогашен православен светоглед, во кој христоцентрично биле мапирани насоките кои за ромејскиот, православен човек ќе претставуваат иконично-гносеолошки, откровителни патокази, кои дијалектички ќе го водат кон неговата крајна, есхатолошка цел.

Ваквиот теантропоцентричен пристап при исчитувањето на *Корпусот* несомнено ќе ни овозможи да согледаме дека *Ареопагитовото* дело претставува книжевен локус во кој се соединуваат два историски и културни континууми, кои заедно сочинуваат симболичко, пишано наединство на две антиномични парадигми. Имено, токму халкидонското учење за ипостасното единство помеѓу Божествената и човечката природа и неговата теандрична логика на нелогичности и надлогичности, претставувало идеолошка и методолошка основа која на Дионисиј му овозможила телеолошки да ги усогласи и хиерархиски да ги интегрира различните културни елементи и влијанија во единствена, естетско-гносеолошка книжевна целина.

²²⁰ Имено, Дионисиј смета дека теоријата која не претставува резултат на искуството во рамките на Црквата, во која се негуваат и се практикуваат конкретни и специфични вредности и принципи, создава непостоечки фантазии и апстрактни идоли, кои се отсечени од реалноста, кои „слободно“ лутаат во умот и кои претставуваат преносители на различни семантички дисторзии и заблуди.

2.6. Теантропоцентричниот хиерархиски тематски поредок на Ареопагитовиот иконишно-откровителен прирачник

Иако самиот Дионисиј не дава експлицитни насоки околу редоследот на темите во *Корпусот*, сепак, доколку сериозно ги земеме предвид неговите предупредувања во однос на онтолошките и гносеолошките импликации кои настануваат како последица на отсуството на редот и поредокот, тогаш се чини дека правилното секвенционирање на редоследот по кој би требало да ги исчитуваме неговите размислувања е од суштинско значење и за правилното утврдување на понатамошните насоки и на вистинските цели на *Корпусот*.

Така на пример, Мејендорф ја прифаќа класификацијата на Ванесте и на Рок, според која постои разлика помеѓу теургиските теми за кои примарно се говори во поглавјата за небесната и за црковната хиерархија, и теолошките теми кои се опфатени во поглавјата за Божествените имиња и за мистичното богословие.²²¹ Оние како Рорем и Ванесте му придаваат онтолошко првенство на хронолошкиот, теолошко-теургиски редослед, поради тоа што сметаат дека Ареопагитовата мистична теологија претставува платоничарски клуч, кој ни овозможува да ги избегнеме христијанските замки кои демнат на површината и да ја согледаме „бевременската“ врска помеѓу Божествената причина и интелектот како нејзин ефект, што последично ќе ни помогне да оствариме природно, умствено единство со Божественоста, независно од *Светото Писмо*, од свештеното предание, од Светите тајни и од самиот Христос.²²²

Проблемот со оваа теза е во тоа што за Дионисиј постои јасна разлика помеѓу темпоралниот „историски“ редослед на тематските поглавја и нивното есхатолошко-телеолошко првенство. Имено, иако непознатиот автор на *Корпусот* дава еден хронолошки приказ од кој е очигледно дека насловите со богословска содржина им претходеа на оние во кои се говори за Божествените дела,²²³ сепак тој додава дека теургијата претставува употреба, односно актуализација на теологијата.²²⁴ Со други зборови, Дионисиј сака да каже дека и покрај тоа што од темпорална перспектива старозаветните списи настанале пред *Новиот Завет*, новозаветните дела со теургиска содржина, претставуваат предуслов за целосен и правилен увид во оние со старозаветна, богословска тематика, бидејќи новозаветните списи претставуваат живо сведоштво за импликациите од мистичното единство помеѓу човекот и Богочовекот, кое отпочнува со светотаинското воведение во обредните литургиски активности од страна на самиот воплоотен Бог. Токму затоа, авторот на *Корпусот* вели дека „оние кои воопшто не ги чуле трубите на Светите обреди, не можат да ги видат ниту подобјата, поради тоа што бесрамно се откажале од спасителната иницијација во таинството на богораѓањето“,²²⁵

²²¹ Roques, R., 1954, *L'univers dionysien*, 29-30.

²²² Rorem, P., E., 1993, *Pseudo-Dionysius: A Commentary to the Texts and an Introduction to Their Influence*, 120, 122, 123, 125, 171, 239; Vanneste, J., 1959, *Le mystère de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, 182-217.

²²³ Дионисиј псевдо-Ареопагит хронолошки ги класифицира тематските поглавја според следниот редослед: *За теолошките претстави* (незачувано или фиктивно дело), *За Божествените имиња*, *За симболичката теологија* (незачувано или фиктивно дело), *За мистичната теологија*, *За небесната хиерархија*, *За црковната хиерархија* и уште десет негови *Писма*. Види Corrigan, K., Harrington, L., M., "Pseudo-Dionysius the Areopagite", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

²²⁴ Имено, она што старозаветното богословие го најавило преку подобја и ветувања, новозаветното богоделие, го потврдило преку самото Христово присуство и светотаинското (симболично) довршување. Види Dionizij Areopagit, EH 432B.

²²⁵ Под „богораѓање“ авторот мисли на крштението разбрано како една од Светите тајни. Види Dionizij Areopagit, EH 432C.

кое на божемниот Дионисиј му овозможило да ги зерца и останатите свети нешта.²²⁶ Ако за авторот на *Корпусот* токму воплотувањето претставува највозвишено боготворечко, односно богоделно таинство, тогаш јасно е зошто токму оние теми кои примарно се бават со теургијата, претставуваат предуслов за правилен увид во смислата и целта и на оние со теолошка содржина.

Впрочем, според учењето и преданието на Светите отци, за да го разбереме *Стариот Завет*, мора претходно да го разбереме и *Новиот*, а за да го разбереме *Новиот Завет*, неопходно е активно да учествуваме и во светотаинскиот живот на Црквата. Следствено, доколку сакаме да стекнеме правилен увид во теологијата на Дионисиј, најпрвин мораме да се фокусираме на теургиските аспекти, но не само во теориска смисла, туку и на искуствено, литургиско рамниште, бидејќи во спротивно ќе ја промашиме целта и смислата на *Корпусот*, кој истовремено претставува и катафатичка експликација и апофатички мистичен прогрес во самото таинство на богоделието, односно во самиот Христос. Од сето ова, јасно е зошто во ниту една од древните постоечки верзии на делото, кои во источната православна традиција биле зачувани во непроменет облик уште од времето на Јован Скитополски, *Мистичната теологија* не им претходи на насловите кои им се посветени на хиерархиите.²²⁷

Оттука, чинам дека треба да пристапиме кон исчитување на *Корпусот* според следниот тематски редослед, кој уште од самите зачетоци бил сметан за најприкласен во рамките на православната традиција.

- *За небесната хиерархија* (Περὶ τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας)
- *За црковната хиерархија* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας)
- *За Божествените имиња* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων)
- *За мистичното богословие* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας)
- *Десет Посланија* (ἐπιστολαί I-X) упатени до неколку различни личности

Впрочем, ако Богочовекот – како икона пар екселанс, која истовремено е апсолутно трансцендентна и иманентна, претставува ултимативен теандричен, естетски, гносеолошки и духовен компас во однос на сите Божествени имиња и нивните хиерархиски, иконични откровенија, сите афирмации и негации, сите слични и неслични симболи и сите старозаветни претподобја и новозаветни теофании за кои говори Дионисиј, тогаш нема сомнение дека подлабоката христофанична смисла и функција на *Корпусот* ќе започне да се разоткрива само доколку ги читаме неговите поглавја според теантропоцентричниот тематски поредок кој го препорачуваат Светите отци.

²²⁶ Dionizij Areopagit, EH 425A-B.

²²⁷ За разлика од современиот западен, академски пристап во однос на редоследот на насловите, едицијата на Мињ е уредена во согласност со древната светоотечка традиција. Види S. Dionysius Areopagita, PG 3; Golitzin, A., 2013, xxxv-xxxvi.

3. АРЕОПАГИТОВОТО УЧЕЊЕ НИЗ ПРИЗМАТА НА ХРИСТОЦЕНТРИЧНАТА ХЕРМЕНЕВТИКА

3.1. ЗА НЕБЕСНАТА ХИЕРАРХИЈА

3.1.1. Духовната природа на небесните умови

Оригиналноста на светогледот кој е кодифициран со Ареопагитовиот естетски јазик, најјасно се отсликува во теантрополошката симболика на Светите тајни, на литургискиот обред, на сакралната уметност и на останатите црковни практики, како и воопшто во православните сфаќања за иконичноста, енергиите и христофаничната природа на создадените нешта. Дионисиј е првиот кој иконично ја согледал богочовечката синергиска врзивна нишка помеѓу сите реалности, што последично му овозможило од христоцентрична перспектива да го формализира православното искуство и знаење, да го систематизира и да му даде теориски контури и насоки кои ќе претставуваат непроценлив залог за идниот светоотечки дискурс. Затоа, ако сакаме да го разбереме Ареопагитовото поимање на небесната реалност, ние не смееме да го проектираме нашиот современ начин на размислување врз Ареопагитовата парадигма, туку мора апофатички да ги надминеме нашите постоечки предубедувања.

Начелно, веќе видовме дека при иницијалната библиска диференцијација помеѓу небото и земјата, се разоткриваат првичните хиерархиски контури на космичката стварност.²²⁸ Впрочем, според библискиот светоглед космичкиот тоталитет на созданието има своја небесно-духовна и земно-тварна сфера. Во делото *За небесната хиерархија*, авторот се обидува детално да ја опише иконичната структура на небесно-духовната реалност, нејзината релација со самиот Создател и со остатокот од созданието, и нејзината гносеолошка и посредничка функција во однос на воплотувањето и на еклисијалната (земна) хиерархија. За подобро да разбереме зошто хиерархијата за Дионисиј истовремено претставува свет поредок, начин на постоење, однесување и дејствување, но и активност преку која духовните ентитети во согласност со сопствениот капацитет стануваат слични на самата богообличност, накратко ќе ги погледнеме и библиските размислувања за небесните битија и нивните природни карактеристики, нивниот статус во рамките на духовната стварност, и нивната функција во однос на Бог и на човекот.

Според Дионисиј, секој совршен и добар дар се излева одозгора од Отецот. Притоа, дарот кој извира од Христос и се разделува помеѓу нас, има и соединувачка моќ која и нас нè чини поедноставни и на тој начин нè насочува кон единство со Отецот и со неговата боготворечка едноставност,²²⁹ бидејќи токму од Него, во Него и преку Него, настанува сè што постои.²³⁰ На тој начин, Дионисиј сака да каже дека светотаинското соединување со самиот Христос во рамките на Црквата, претставува предуслов за богопознанието и обожението, бидејќи токму преку Светото крштење и Светата евхаристија, Христос се соединува со нас и на тој начин ги просветлува нашите срца, умови и тела, што последично ни овозможува духовно да се издигнеме и преку Него да се соединиме и со Отецот. Затоа, тој уште на самиот почеток нагласува дека умното познание на неговите претстојни елаборации за духовната, хиерархиска, реалност на небесните умови е директно условено од Исусовото Божествено просветление, бидејќи

²²⁸ 1.Мoj. 1:1.

²²⁹ Dionizij Areopagit, CH 120B-121A.

²³⁰ Рим 11:36. „Зашто, сè е од Него, преку Него и во Него. Нему слава во веки. Амин!“.

токму Исус претставува Светлина на Отецот која се јавила во светот за да го озари човекот со зракот на Божествената вистина.²³¹ Иако Дионисиј користи филозофски јазичен жаргон кој во формална смисла е изразито неоплатоничарски,²³² не треба да забораваме дека авторот на *Корпусот* тргнува од претпоставката дека читателот на неговите текстови е некој кој е активно вклучен во животот на Црквата. Потврда за ова претставува и самиот почетен наслов од кој се гледа дека Ареопагитовата елаборација за небесната хиерархија му е упатена на епископот Тимотеј,²³³ кој бил еден од најпочитуваните и најревносни, христијански ученици на апостолот Павле и еден од столбовите на раната Црква.²³⁴ Со други зборови, тоа значи дека крајната смисла и цел на оваа тематска целина може да им се разоткрие само на активните членови на Христовиот мистичен корпус,²³⁵ што дополнително потврдува дека неговите идеи не треба примарно да се толкуваат од неоплатоничарска, туку од христоцентрична перспектива.²³⁶

Иако може да се каже дека главната тема на овој трактат начелно се однесува на оние ентитети кои меѓу христијаните популарно се познати под генеричкиот поим „ангели“, односно „гласници“ (*ἄγγελοι*), Дионисиј нуди една далеку поизнијансирана претстава, која во голема мера корелира со древното библиско поимање за небесната реалност. Потврда на ова гледаме и во фактот што освен ангели и небесни умови,²³⁷ тој користи и формулации како небесни вистини, небесни битија, небесна војска, небесен распоред, небесни сили итн.,²³⁸ што јасно упатува на заклучокот дека неговиот опис на небесната хиерархија е многу покомплексен, попродабочен и пообмислен одошто навидум се чини.

Имено, во *Стариот Завет* читаме дека небесната придружба на Бога е сочинета од ентитети кои имаат духовна природа.²³⁹ Фактот што библискиот термин за овие небесни битија (*šamayim*) секогаш се користи во множина, дури и при означувањето на самата духовна стварност, упатува на заклучокот дека небото е сочинето од множество

²³¹ Dionizij Areopagit, *CH* 121A-121B; *Jov.* 14:6.

²³² Види Plot. *Enn.* V.1, V.6; Procl. *De Theol. Plat.* I. 20.

²³³ „Од старешината Дионисиј до состарешината Тимотеј“. Под старешина, тука првенствено се мисли на епископ. Види Dionizij Areopagit, *CH*.

²³⁴ За да стекнеме што подобра претстава за личносниот и духовниот профил на христијаните кои според Дионисиј би можеле да ја разберат неговата созерцателна елаборација за релациите, значењето и функциите на небесната структура, пожелно е претходно да ги прочитаат барем оние Павлови посланија кои се упатени до Тимотеј. Види 1. *Тим.*; 2. *Тим.*

²³⁵ Се мисли на Црквата како мистично тело Христово.

²³⁶ Kocijančič G., 2008, 33.

²³⁷ Присутноста на изразите како „небесни умови“, не се должи само на неоплатоничарското влијание, туку и на библиската холистичка, иконична космологија и антропологија, според која човекот претставува психосоматско единство во кое се среќаваат и се обединуваат духовните и материјалните рамништа на создаанието, што значи дека тој претставува микрокосмички пандан на целокупната онтолошка вертикала на создадената стварност, во која умот претставува најпрефинет и најпровиден елемент од сите духовни и материјални конституенти на човековото битие. Доколку ја примениме оваа библиска, симболичка аналогија, тогаш воопшто не треба да нè чуди тоа што ангелите како духовни битија кои немаат материјална димензија, за Дионисиј претставуваат небесен пандан на нашите нематеријални умови.

²³⁸ Dionizij Areopagit, *CH* 121A, 136C, 141B, 181B.

²³⁹ 3. *Цар.* 22:19-23. „А Михеј одговори и рече: „Не така, ислушај го словото Господово; Го видов Господа како седи на Својот престол, и целата небесна војска стоеше при Него десно и лево;“ и Господ рече: „кој ќе го наговори Ахава да оди и да падне во Рамот Галадски?“ И еден велеше вака, а друг инаку; еден дух, пак, истапи, застапа пред лицето на Господа и рече: „јас ќе го склонам!“ А Господ праша: „со што?“ Тој одговори: „ќе излезам и ќе станам лажлив дух во устата на сите негови пророци.“ Господ рече: „ти ќе го наговориш и ќе го исполниш тоа;“ „оди и направи така.“ И, ете, Господ сега допушти лажлив дух во устата на сите тие твои пророци; но Господ искажа за тебе лошо“.

духовни ентитети.²⁴⁰ Во прилог на ова говори и фактот што овие духовни битија алегориски се нарекуваат и „свезди“,²⁴¹ со таа разлика што во случајот на отпаднатите небесни битија (паднатите ангели), се користат формулации како „паднати“ и „залутани свезди“, или пак „зли духови“, или „духови на поднебесието“, кои симболички ја опишуваат нивната актуелна, онтолошка состојба и позиционираност во рамките на духовната стварност.²⁴² Ако си припомниме дека за старите Египќани и за Вавилонците, свездите и останатите небесни тела претставувале божества или демони,²⁴³ кои го манифестираше своето постоење во рамките на севкупната космичка онтологија токму преку светлината и светлосните траги со кои на небото визуелно ги отсликувале математичките и геометриските принципи и законитости на космичкиот поредок и на космичките случувања, преку кои астрономите се обидуваа да ги предвидат идните настани – кои можеле да бидат позитивни или пак негативни,²⁴⁴ тогаш не треба да нè чуди тоа што Дионисиј ја применил токму неоплатоничарската космологија и метафизика на светлината, која во голема мера се развивала под влијание на египетските астрономски модели, за теориски да ја објасни библиската космологија, која пак, од своја страна и самата имала многу допирни точки со древните, блискоисточни космологии на соседните народи.²⁴⁵

Во *Стариот Завет* овие небесни битија се именувани и како синови Божји и како богови.²⁴⁶ Секако, тоа не значи дека Евреите биле политеисти туку дека со овие поими тие ги именувале сите оние ентитети – како боговите на околните народи, демоните,²⁴⁷ ангелите и душите на починатите,²⁴⁸ кои ѝ припаѓале на духовната реалност. Впрочем, тоа го потврдуваат и зачуваните кумрански списи, меѓу кои се пронајдени и бројни фрагменти од *Стариот Завет* од кои јасно се гледа дека синтагмата „синови Божји“ која се среќава во нив, е еквивалентна на изразот „ангели Божји“ која ја среќаваме во *Септуагинтата* и во современите преводи на *Библијата*.²⁴⁹

Во *Петтата книга Мојсеева* стои дека народите биле (хиерархиски) групирани во согласност со бројот на ангелите Божји (синовите Божји) кои биле задолжени да ги

²⁴⁰ Псал. 88:5-7.

²⁴¹ Јов. 38-4-7.

²⁴² Види Иса. 14:12-13; Мат. 24:29.

²⁴³ Тодоровска, М., 2022, *Амбивалентноста на демонското во Месопотамија и во Стар Египет*, 64.

²⁴⁴ Имено, за староегипетските астрономи постоела јасна корелација помеѓу демоните и астрономските циклуси, бидејќи нивните негативни (демонски) влијанија врз земјата биле поизразени на точно определни датуми. Види Тодоровска, М., 2022, 190.

²⁴⁵ Во овој контекст треба да се присетиме и дека тројцата мудреци кои доаѓаат од Истокот и кои трагаат по Месијата, се раководаат токму според небесните знаци и насоки кои им ги разоткрила Витлеемската свезда. Види Мат. 2:1-2.

²⁴⁶ Псал. 81:1-7. „Бог (*’elōhīm*) застава во собранието на „боговите“ (*’elōhīm*); меѓу „боговите“ изрече суд: „До кога ќе судите неправедно и спрема грешниците ќе покажувате пристрасност? Пазете на сирак и беден, праведен и сиромав; ослободувајте го сиромавиот и бедниот од рацете на грешниците. Не знаат, не разбираат, во темнина одат; сите земни основи ќе се разлишаат. Јас реков: вие сте богови, вие сте сите синови на Севишниот; но вие ќе умрете како луѓе, и ќе паѓате како секој кнез“. Стани, Боже, суди ѝ на земјата, зашто Твои се по наследство сите народи“.

²⁴⁷ 5.Мој. 32:16-18. „Со туѓи богови (*’elōhīm*) Ме раздразнија и со одвратности свои Ме загорчија: им принесуваа жртва на бесовите, а не на Бога; на боговите, што не ги познаваа, на боговите нови и непознати, кои татковците нивни не ги виделе. А хранителот, кој те родил, ти Го остави, и Бога, Кој те создал, Го заборави“.

²⁴⁸ Види 1.Мој. 31:11-13.

²⁴⁹ Heiser, M., S., 2014, *Monotheism and the Language of Divine Plurality in the Hebrew Bible and the Dead Sea Scrolls*, 85-100.

раководат.²⁵⁰ Потврда за ова гледаме и кај самиот Дионисиј кој истакнува дека богословието (*Светото Писмо*), кое на ангелите им ја доверило црковната хиерархија (разбрана како народ Божји), го одредила Михаил за владетел на еврејскиот народ, а останатите ангели за владетели на другите народи, бидејќи Највозвишениот ги разграничил народите во склад со бројот на Божјите ангели.²⁵¹ Имајќи предвид дека Христовата црква претставува единство кое во себе ги обединува и ги надминува сите локални, народни и културни разлики, и физички и метафизички ограничувања, нема сомнение дека за Дионисиј таа претставува видлив, историски симбол на идното (есхатолошко), соборно, хиерархиско единство помеѓу небесните битија – кои низ историјата на Црквата биле задолжени за различните народи, и оние свети праведници кои се покажале како достојни да се наречат синови Божји, поради тоа што во Христа и преку Христа, успеале да се издигнат отаде сите етнички, расни, полови и класни поделби и разлики,²⁵² станувајќи едно со Бога и со небесните гласници.

Од она што беше кажано досега, може да заклучиме дека небесните битија претставуваат метафизички, нетелесни ентитети кои имаат духовна природа и кои во *Библијата* се именувани како ангели, духови, небесни битија, ѕвезди, богови или синови Божји,²⁵³ што секако не значи дека постои еквиваленција помеѓу Господ (*Yahweh*) и останатите „богови“ (*'elōhim*), бидејќи за разлика од нив, единствено Тој претставува Бог кој може да се нарече и Господ, и кој е достоин да се прославува.²⁵⁴ Со други зборови, тоа што Господ (*Yahweh*) е Бог (*'elōhim*), не значи дека и другите богови (*'elōhim*) можат да бидат Господ (*Yahweh*), бидејќи за разлика од Господ кој е вечен, семоќен и несоздаден, останатите нетелесни, богооблични битија претставуваат создадени реалности. Впрочем, и самиот Дионисиј јасно потврдува дека е неможно да постои сличност помеѓу богообличните умови и Бог, каква што постои помеѓу Отецот и Синот, бидејќи несоздадените, наднебесни, сенадминувачки, татковски и синовски релации коишто постојат во Бога, бескрајно ги надминуваат сите останати релации на татковство и синовство помеѓу Бог и неговите создадени, небесни синови.

3.1.2. Ареопагитовото иконично хиерархиско мапирање на духовната стварност

Во контекст на она што беше кажано досега, треба да ја споменеме и хиерархиската градација на духовната реалност, бидејќи според христоцентричната визија на Дионисиј, онтолошкиот статус на небесните битија во рамките на небесната структура

²⁵⁰ Види 5.Мој. 32:8. Интересно е тоа што и во месопотамскиот пантеон постои одредена хиерархија каде што големите богови имаат посеопфатен управувачки дијапазон кој им овозможува да управуваат со цели народи, додека помалите богови имаат помал опсег на дејствување кој е ограничен на конкретни градови и места, или пак извршуваат поспецифични активности кои се во функција на великите божества. Види Тодоровска, М., 2022, 32.

²⁵¹ Очигледно е дека во контекст на небесната хиерархија, Дионисиј се обидува да направи директна историска корелација помеѓу старозаветната и новозаветната, свештено-црковна традиција. Види Dionizij Areopagit, CH 260B-D.

²⁵² Гал. 3:26-29. „Оти сите сте синови Божји преку верата во Христа Исуса; сите, што се крстите во Христа, во Христа се облекувате. Нема веќе ни Јудејци, ни Елини, ни роб, ни слободен; нема машки пол, ни женски; зашто сите вие сте едно во Христа Исуса. А, ако сте, пак, вие Христови, тогаш сте Авраамово семе, и по ветување наследници“. Види и Кол. 3:9-11.

²⁵³ Подетално види Heiser, M., S., 2018, *Angels: What the Bible Really Says About God's Heavenly Host*.

²⁵⁴ Дан. 3:62-3; 3:85-6. „Благословете Го Господа сонце и месечино, пејте и прославувајте Го во веки! Благословете Го Господа ѕвезди небески, пејте и прославувајте Го во веки... Благословете Го Господа слуги Господови, пејте и прославувајте Го во веки! Благословете Го Господа духови и души на праведници, пејте и прославувајте Го во веки!“

не зависи само од нивната духовна природа, туку и од нивната функција во однос на останатите реалности. Иако во неговиот систем гледаме една неоплатоничарска, естетски орнаментирана, метафизичка елаборација на небесната стварност, самиот Дионисиј повекепати нагласува дека теолошките основи на неговото учење за небесната хиерархија треба да ги бараме во библиското предание.²⁵⁵

Поимот серафим (סְרָפִים/*saraf*) е изведен од еврејскиот глагол кој се користи при означувањето на нешто што жари, или сјае. Ова толкување на поимот може да се доведе во директна релација со огнените, прочистувачки аспекти на серафимите, кои се споменуваат во *Стариот Завет*.²⁵⁶ Така на пример, кога Дионисиј вели дека пророкот Исаија бил прочистен од серафимите, кои се наоѓаат најблизу до Бога поради тоа што претставуваат небесни умови со најголема духовна чистота и провидност, кои жарат најсјајно и најјасно, предавајќи им ја преобразувачката моќ која извира од Него и на подолните битија во небесната хиерархија, тој се повикува на библиската етимологија за да ги опише нивните огнени и просветлувачки карактеристики.²⁵⁷ Впрочем, токму затоа и вели дека серафимите, како првотворци и учители на Божјите тајни, претставуваат извор на секое подражавање во рамките на созданието.²⁵⁸ Тоа значи дека релацијата помеѓу Божествените начела и нивното прифаќање, манифестирање и посредување од страна на серафимите кои се наоѓаат на самиот врв на онтолошката структура, може да се дефинира како иницијална енергиска релација помеѓу несоздадениот Божествен Архетип (*Yahweh*) и небесните богооблични прототипови (*'elōhim*) во рамките на созданието.

Во контекст на она што претходно беше кажано околу библиските, иконични аналогии помеѓу огнот и светлината и рефлексивните и провидни својства на умот, констатацијата на Дионисиј според која серафимите претставуваат небесни ентитети со неспоредлива духовна чистота и провидност, добива подлабока фигуративна смисла која ни разоткрива дека тие всушност претставуваат своевидни, совршени, небесни, умствени огледала на самата Божествена вистина, која преку нив го прочистува и го просветлува битието на сите останати нешта коишто постојат. Тоа значи дека според оваа аналогия човекот не треба да се надева дека може да оствари богопознание доколку претходно, катарзично не се соочи со вистината за сопствената грешна состојба во којашто се наоѓа. Впрочем, токму затоа дури и еврејскиот првосвештеник при влегувањето во олтарот морал најпрвин да биде соодветно ритуално прочистен од овие огнени, небесни чувари на Бога, кои го варделе Божјото присуство од погледите на недостојните.

Во прилог на ова говори и фактот што за Дионисиј физичките карактеристики на металите и камењата од кои биле изработени бакарните и бронзените подобиија на

²⁵⁵ Види Dionizij Areopagit, CH 200D-201A. „Имено, (Хиеротеј) вели дека според преданието на Светите пророчки изреки, како престолите, така и многуоките и многукрилни битија кои на еврејски се нарекуваат херувими и серафими, се наоѓаат поблизу до Бога од сите останати нешта“.

²⁵⁶ Иса. 6:1-2. „Во годината кога умре цар Озија, јас го видов Господа, седнат на престолот висок и издигнат, а полите на одеждата Негова го исполнија целиот храм. Околу Него стоеја серафими; секој од нив имаше по шест крилја: со две секој го криеше лицето свое, со две други ги криеше нозете свои, а со две леташе“. И викаа еден кон друг и велеа: „Свет, свет, свет е Господ Саваот! Целата земја е полна со Неговата слава!“ И се разниша, горништето на вратите од гласот на оние што викаа, а домот се исполни со дим. И реков: „Тешко ми мене, зашто сум човек со нечиста уста и живеам среде народ исто така со нечиста уста, а очите мои Го видоа Царот Господа Саваот!“ Тогаш долета до мене еден од серафимите со разгорен јаглен во раката што го беше зел со клешти од жртвеникот, се допре до устата моја и ми рече: „Ете, тоа се допре до устата твоја – и твоето беззаконие се оттргна од тебе, гревот твој се очисти“.

²⁵⁷ Dionizij Areopagit, CH 205B-C, 304A-D, 481C-D.

²⁵⁸ Dionizij Areopagit, CH 301D-304A.

серафимите, претставувале симболи на нивната теургиска, прочистувачка моќ.²⁵⁹ Оттука, не треба да нè чуди тоа што огнените претстави на серафимите биле најценети меѓу пророците и богословите, бидејќи токму тие претставувале најјасни, видливи манифестации на нивните прочистувачки моќи.²⁶⁰ Од оваа перспектива станува јасно дека бакарната змија на Мојсеј претставува своевидно иконично огледало на вистината за оние коишто биле подготвени да се соочат со сопствената падната состојба, бидејќи токму ова соочување претставувало предуслов за надминување на смртните последици од гревот.²⁶¹ Сето ова, во голема мера ја објаснува и причината за големата застапеност на амајлии со змијовидни летечки претстави на серафими кои се пронајдени во Палестина.²⁶² Конечно, теофаниската функција на серафимските подобја ја потврдува и самиот Христос кога вели дека бакарната змија на Мојсеј претставува старозаветно претподобие кое симболички го навестува неговото идно, спасително богоделие.²⁶³ Токму во овој христоцентричен контекст треба да се толкуваат и зборовите на Дионисиј кога вели дека Црквата, разбрана како мистично тело на Христос, претставува хиерархиски епицентар низ кој истовремено се разоткрива и есхатолошко-историската, хоризонтална димензија на старозаветните симболи кои нè насочуваат кон Бога, но и нивната духовна вертикала низ која се актуализираат Божествените енергии.²⁶⁴

Според Дионисиј, со поимот „херувим“ Светите пророци и богослови ги именувале оние небесни битија кои заедно со серафимите и троновите се наоѓаат на највисокото духовно скалило во рамките на севкупната небесна хиерархија и кои ни разоткриваат различни аспекти на Божествената мудрост. Ова е мошне интересно бидејќи во визијата на Језекиил, херувимите се опишани како хибридни четворооблични битија кои имаат карактеристики на човек, лав, бик и орел.²⁶⁵ Иако Дионисиј не нуди детален опис околу симболиката на сите поединечни аспекти на херувимите, тој вели дека различните телесни карактеристики на четирите животни симболизираат различни својства, односно модалитети на Божествената мудрост, која се разоткрива преку овие небесни битија кои истовремено ја посредуваат и кон подолните небесни редови.²⁶⁶ Во таа смисла, нивните животински подобја претставуваат симболи на различните откровителни, гносеолошки и онтолошки патишта до истата Божествена вистина, кои се разликуваат според своите формални карактеристики и пристапи, но не и според Божествената логосна „содржина“ која ја манифестираат и кон која нè насочуваат.

Имајќи предвид дека според Дионисиј херувимите се наоѓаат на највисокото небесно, хиерархиско скалило, тие не го ограничуваат само најнепосредниот небесно-духовен „параметар“ околу пројавата на несоздадените Божествени енергии во созданието, туку ги восприемаат, ги содржат и ги посредуваат сите клучни онтолошки и гносеолошки аспекти на богопознанието и на постоењето, кои низ подолните небесни

²⁵⁹ Dionizij Areopagit, CH 336B-336C.

²⁶⁰ Dionizij Areopagit, CH 328D-329A.

²⁶¹ 4. Мој. 21:6-9. „и испрати Господ против народот отровни змии, кои го касаа народот, и многу луѓе изумреа од синовите Израилеви. И дојде народот при Мојсеја и рече: „Згрешивме кога се побунивме против Господа и против тебе; помоли Му се на Господ да ги отстрани од нас змиите“. И Мојсеј Му се помоли на Господа за народот. И му рече Господ на Мојсеј: „Направи бакарна змија и закачи ја на знамето како знак, и ако касне некоја змија, каснатиот, штом ќе ја погледне, ќе остане жив“. И направи Мојсеј бакарна змија и ја закачи на знамето како знак, и кога некоја змија ќе каснеше некој човек, тој штом ќе ја погледнеше бакарната змија, остануваше жив“.

²⁶² Mettinger, T., 1998, „Seraphim שרפים“, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 742-4.

²⁶³ Јов. 3:14-15. „И како што Мојсеј ја подигна змијата во пустината, така треба да се издигне и Синот Човечки, та секој што верува во Него, да не загина, но да има живот вечен“.

²⁶⁴ Dionizij Areopagit, EH 501B-C.

²⁶⁵ Јез. 1:10-11.

²⁶⁶ Види Dionizij Areopagit, CH 205B, 336D-337B.

хиерархии се излеваат и врз сите останати создадени битија. Потврда за ова гледаме и во фактот што златните херувимски претстави на поклопецот од ковчегот на заветот, кои со своите крила го ограничувале и го варделе просторот во кој се наоѓале камените табли со законите, на кои било испишано самото Божјо Слово и каде што се јавувал самиот Божји Дух,²⁶⁷ претставувале симболички (материјални) подобија на небесните херувими, кои биле изработени според Божествените упатства за небесното (духовно) устројство. Дополнителна поткрепа наоѓаме и кај самиот Дионисиј кој вели дека при толкувањето на своите созерцанија, „мистичните богослови“ не користат астрални или животински аналогии само за да ги опишат на „несличен начин“ сличностите помеѓу „небесниот поредок“ и нивните видливи симболи, туку неслично да ги опишат и сличностите помеѓу Божјото откровение и неговите симболички претстави.²⁶⁸

Ако имаме предвид дека библиските животински подобија на овие небесни ентитети, во голема мера корелираат со египетските и вавилонските прикази на кардиналните созвездија, четворообличноста на херувимските битија можеме да ја поврземе и со небесните позиции на созвездијата како оние на бикот и лавот, кои според верувањата на древните блискоисточни народи ја одредувале онтолошката и темпоралната структура на целокупната космичка реалност. Дополнителна поткрепа на оваа аналогија можеме да најдеме и во самата симболика на библискиот опис во кој е наведено дека херувимско (небесно) битие го штитело влезот од рајската (*gan- 'Eḏen*) односно Божјата градина (*gan-Yahweh*) во која растело дрвото на животот и течела вода која се разделувала во четири различни речни токови.²⁶⁹ Во таа смисла, се чини дека херувимите имаат слична апотропеична (заштитна) функција како и серафимите,²⁷⁰ бидејќи и едните и другите претставуваат создадени духовни реалности кои го разграничуваат „меѓупросторот“ помеѓу Божјото присуство и остатокот од созданието, со таа разлика што кај херувимите повеќе е нагласен онтолошкиот и гносеолошкиот просветлувачки аспект при посредувањето на Божествените, несоздадени енергии кои преку нив, крстообразно се разливаат во сите насоки на космичката хиерархиска структура.

На тој начин, тие го разоткриваат Божјото присуство во созданието на четири фундаментални начини, кои симболички се мапирани преку претставите на телото, лавот, човекот и орелот. Потврда за ова среќаваме и кај пророкот Језекиил кој во своето боговидение опишува битие кое наликува на човек (אָדָם/*adam*) кој седи на престол опкружен со херувими.²⁷¹ Ова е особено важно бидејќи од христоцентрична перспектива, пророчкото видение за херувимите и за човеколикото битие кое седи на престолот, претставува претподобие на воплотувањето на Словото и на четирите евангелски очевидци,²⁷² кои од четири „херувимски“ перспективи ги опишуваат историските околности и настани кои се поврзуваат со Христовото раѓање, воскресение и вознесение, и кои преку сопствените сведоштва ги потврдуваат антрополошките, космолошките, онтолошките, гносеолошките и естетските импликации кои директно произлегуваат од овој највозвишен богоделен чин во рамките на созданието.²⁷³

²⁶⁷ 2.Moj. 25:17-22.

²⁶⁸ Dionizij Areopagit, CH 144C-D.

²⁶⁹ 1.Moj. 2:10, 3:23-4.

²⁷⁰ Од хеленскиот *αποτρέπειν* кој може да се преведе како „штити од“, „варди од“ или „чува од“.

²⁷¹ Јез. 1:22-28.

²⁷² Имено, според учењето на Црквата, човечкиот аспект на херувимските живи суштества го симболизира *Евангелието според Матеј*, лавот се поврзува со *Марковото Евангелие*, волот пак претставува подобие на *Евангелието според Лука*, а орелот претставува симбол на *Јовановото Евангелие*.

²⁷³ Откр. 4:7-8.

Конечно, престолите претставуваат духовни ентитети кои се целосно издигнати над секоја приземна распуштеност, кои се непоместливо оддалечени од секаква ништожност, кои ги прифаќаат и ги принесуваат Божјите дарови кон остатокот од созданието и кои на тој начин го заокружуваат процесот на богопознанието и обожението, кој е инициран од серафимското прочистување и овозможен од херувимското просветление.²⁷⁴ На тој начин, тие ја одржуваат космичката хармонија меѓу сите универзални закони, бидејќи партиципираат во разоткривањето и дистрибуцијата на Божјата љубов кон созданието, која претставува израз на неговата Божествена промисла. Во таа смисла, серафимите, херувимите и престолите се наоѓаат на самиот онтолошки врв во рамките на духовната стварност, бидејќи токму преку моќите на овие небесни битија, најнепосредно се пројавува изворната Божествена вистина која го прочистува, просветлува и довршува целокупното создание.

Средното небесно рамниште е сочинето од трите редови на небесните господства, сили и власти. Според Дионисиј, името на господствата ја симболизира нивната непороблива слобода, која им е посредувана од највозвишените небесни редови. Оваа моќ ги ослободува од секаква понижувачка ропска активност и им овозможува да господарат со своето битие на начин на кој е невозможно да им подлегнат на ништожните, ниски стремежи кои водат кон тиранската неподобност на демоните, бидејќи со целото свое битие, копнеат по вистинското господарење и кон самиот Принцип на сувереноста (*κυριαρχική*), во кој постојано учествуваат.²⁷⁵

Со поимот моќи, односно сили е означена храброста на сите богооблични активности кои му се својствени на овој небесен ред, бидејќи небесните битија кои му припаѓаат, непоколебливо ја созерцуваат надсуштествената, силосоздателна Прасила и во согласност со својата природа стануваат нејзини силооблични подобии кои им ја посредуваат оваа Божествена моќ и на пониските редови.²⁷⁶

Со Светите власти (слично како и со престолите), доаѓа до заокружување на активностите кои ѝ се својствени на средната хиерархија, бидејќи со ова име е означено прикладното и правилно устројство при примањето на Божјите дарови од страна на овој небесен ред, кој владетелската моќ не ја злоупотребува тирански, туку преку уредувањето кое настанува од неа, незадржливо се извишува кон самиот Принцип на власта, кон кој ги издигнува и оние нешта кои следуваат по него. На тој начин, средната хиерархија која во себе ги опфаќа господствата, силите и властите, се прочистува, просветлува и довршува преку Богоизворните просветленија кои ги восприема од највисоката хиерархија во рамките на созданието, на начин кој му е својствен на средното небесно рамниште.²⁷⁷

Иако старозаветната елаборација за ангелите не е детална и систематизирана како онаа во *Корнусот*, христоцентричната егзегеза на библиските поими дополнително ја потврдува Ареопагитовата зависност од библиското (јудео-христијанско) учење за небесната реалност. Така на пример, *Јовановото Откровение* во кое се говори за конечната битка помеѓу војските на светлината и на демонските сили кои отпаднале од небесната хиерархија,²⁷⁸ се потпира на старозаветното, милитантно толкување на поимот за небесното мноштво (*sabaoth*), кој може да се преведе и како небесна

²⁷⁴ Dionizij Areopagit, CH 205C-208A.

²⁷⁵ Dionizij Areopagit, CH 237B-237D.

²⁷⁶ Dionizij Areopagit, CH 237D-240A.

²⁷⁷ Под „дарови“ Дионисиј мисли на Божјите моќи и енергии. Види Dionizij Areopagit, CH 240A-240B.

²⁷⁸ Michalak, A. R., 2012, *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature*, 151-2.

Дополнителна поткрепа за ваквото есхатолошко толкување на древното старозаветното учење за небесните воинства среќаваме и во кумранските списи. Види 1QM 12:1, 12:4-5.

придружба, или пак како небесно воинство.²⁷⁹ Оваа констатација е особено важна, бидејќи хеленскиот еквивалент на еврејскиот израз „Господар на небесните воинства“ (*Adonai YHWH Sabaoth*) е преведен со формулацијата „Господар на небесните сили“, односно „моќи“ (*δυνάμεις*),²⁸⁰ која ја користи и самиот Дионисиј.²⁸¹ Во таа смисла, поимот „сили“ не претставува само име за оние небесни ентитети кои се дел од средната хиерархија, туку слично како и поимот „ангели“, може да претставува описен поим за секој поединечен небесен ред, но и за сите небесни битија во целина, што секако не значи дека на тој начин доаѓа до изедначување помеѓу различните небесни редови (како што смета Ориген), бидејќи секој небесен чин поседува специфични капацитети, кои се разликуваат од капацитетите на останатите редови.²⁸²

Во таа смисла, Божествените енергии кои претставуваат израз на Божјата волја, се актуализираат и се посредуваат во склад со одделните хиерархиски капацитети на различните небесни чинови, што значи дека сите небесни умови претставуваат ангели, односно преносители и извршители на неговата волја. Потврда на ова гледаме и кај самиот Дионисиј кој вели дека сите небесни битија претставуваат ангели, бидејќи во склад со своите капацитети, преку своите дела и активности го посредуваат и го разгласуваат знаењето за оние реалности кои им претходат, така што највозвишените го разоткриваат Бог кој ги придвижува, оние по нив ги разоткриваат небесните вистини кои се придвижени од самиот Бог, додека најдолните пак ги разоткриваат вистините кои се актуализирани од оние небесни вистини кои се активирани директно од Бог.²⁸³ Имајќи го ова предвид, јасно е зошто терминот „ангели“ се користи и тогаш кога генерално зборуваме за сите небесни битија, но и специфично кога говориме само за оние небесни ентитети кои се наоѓаат на последното хиерархиско рамниште, и кои се најдиректно задолжени за посредување помеѓу небесната и земната хиерархија и помеѓу Бог и човекот.²⁸⁴ За разлика од нив, архангелите, односно небесните надгласници, претставуваат припадници на средниот интермедијален ред во рамките на последната небесна хиерархија, кои на ангелите им ги посредуваат Божествените просветленија. Тие самите пак, ги восприемаат од начелата, кои преку редовите што им претходат (власти, сили, господства, тронове, херувими и серафими), се насочени кон самиот надсуштествен Праизвор на сите нешта.²⁸⁵

Во таа смисла, сите небесни битија не можат да се наречат серафими, херувими или престоли, бидејќи немаат удел во моќите кои им припаѓаат на повисоките небесни чинови, кои понепосредно или директно учествуваат во Богоизворното просветление, додека сите небесни битија можат да се наречат ангели, бидејќи на повисоките редови им припаѓаат истите моќи и просветленија што ги имаат и пониските чинови, преку кои заеднички го разоткриваат Божествениот зрак од кој се просветлени во склад со сопствените хиерархиски капацитети.²⁸⁶ Земено во целина, може да се каже дека сите небесни ентитети претставуваат ангелски посредници, бидејќи синергијата помеѓу

²⁷⁹ Псал. 102:21.

²⁸⁰ LXX (*The Septuagint*), *Ψαλμοι*, 102:21-2. “*εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάνσαι αἱ δυνάμεις αὐ τοῦ λειτουργοὶ αὐτοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ.*”

²⁸¹ Dionizij Areopagit, CH 209B.

²⁸² Имено Дионисиј вели дека секој небесен ум поседува суштина, моќ и актуалност/активност (*οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια*). Види Dionizij Areopagit, CH 284D-285A.

²⁸³ Dionizij Areopagit, CH 272D.

²⁸⁴ Токму затоа, Дионисиј вели дека ставовите на Светите отци се конзистентни со библиската визија за небесната реалност според која генеричкиот поим „ангели“ не се однесува само на специфичниот небесен хиерархиски ред на ангелите, туку на општата посредничка функција која им е својствена на сите небесни, духовни ентитети без разлика на нивниот небесен ранг. Види Dionizij Areopagit, CH 260B.

²⁸⁵ Dionizij Areopagit, CH 257C-D.

²⁸⁶ Dionizij Areopagit, CH 196B-D.

Создателот и подолните создадени реалности, се остварува преку преносот на Божествените енергии низ овие небесни „приемници“ и „трансмитери“, кои заедно сочинуваат единствена, христооблична, иконична, небесна структура, која претставува своевиден духовен мост, канал за комуникација и гносеолошко скалило помеѓу Бог, човекот и останатите реалности.²⁸⁷ Токму затоа Дионисиј вели дека дури и највисоките небесни редови, исто како и сите останати кои следуваат по нив, не копнеат ништо помалку по блесоците од кои директно се исполнуваат со Божествена храна која прочистува, просветлува и довршува, а која ја добиваат од самиот Исус.²⁸⁸ Со други зборови, тоа значи дека највисоките небесни битија имаат најдиректни и највозвишени духовни сознанија за Божествените дела (*τῶν λόγοι θεουργιῶν*) на Христос, кои ѝ ги посредуваат и на црковната хиерархија преку подолните небесни редови. Во таа смисла, може да се каже дека Богочовекот истовремено претставува единствена, централна и конечна смисла и цел на сите хиерархии, како и благотворна Причина за нивното постоење.

Иако употребата на бројни неоплатоничарски поими и концепции од страна на Дионисиј псевдо-Ареопагит е неспорна, јасно е дека неговата визија за небесната хиерархија не претставува некаква површна христијанизирана верзија на неоплатоничарската, тријадолошка онтологија како што смета Рорем,²⁸⁹ туку естетско-теориска, симболичка егзегеза на древното еврејско апокалиптично учење за небесната стварност, кое со помош на бројни филозофски идеи и термини било прилагодено на интелектуалниот и духовниот сензибилитетот кој ѝ бил својствен на новата христоцентрична реалност во која партиципирале повеќе културни токови. Впрочем, преку христијанското троично поимање на Бог, преку идејата за Богочовекот како директен, непосреден Причинител на целокупниот космички хиерархиски поредок, и јасното хиерархиско разграничување помеѓу небесните редови, Дионисиј истовремено успеал да ги елиминира каузалните, причинско-последични, хиерархиски ланци (*σειραί*) помеѓу метафизичката и физичката стварност и да го побие Оригеновото учење за флуидноста на небесната (ангелска) и човечката природа. Во таа смисла, за авторот на *Корпусот* небесните битија не претставуваат директни причинители или одржувачи на подолните рамништа на постоењето, туку реализации и посредници на моќите и енергиите кои му припаѓаат на Бог и кои извираат директно од Него.

²⁸⁷ Важно е да се додаде дека Божествениот поредок не завршува со небесната и црковната хиерархија, туку преку небесните умови, луѓето и останатите живи суштества, тој достига сè до безживотните камења на кои им дава смисла и постоење и ги приведува во заедништво (*κοινωνία*) со Себе. Види Ivanović, F., 2010, *Symbol & Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*, 20-1.

²⁸⁸ Dionizij Areopagit, CH 209B-212A.

²⁸⁹ Dodds, E., R., 1963, , "Introduction", to *Proclus: The Elements of Theology*, 260n. 3; Rorem, P., 1987, *Introduction to The Celestial Hierarchy*.

3.2. ЗА ЦРКОВНАТА ХИЕРАРХИЈА

3.2.1. Тварта и нејзината естетско-гносеолошка и сотириолошка функција

Според Дионисиј, начинот на којшто човекот стекнува увид во самите нешта зависи од неговата композитна природа, која за разлика од духовната природа на небесните ентитети претставува единство сочинето од материја и дух. Во таа смисла, човекот не поседува само умствени туку и сетилни капацитети за спознание, што значи дека неговите гносеолошки увиди зависат и од различните појави, знаци, движења и сетилни дразби кои ги восприема во физичкиот свет. Оваа констатација е особено важна, бидејќи со Христовото воплотување, самите материјални, просторни и темпорални превези кои претставуваат составен дел на сетилната стварност, стануваат носители и преносители на Божествените енергии (*θεοφόροι*),²⁹⁰ кои можат да ни ја разоткриваат Божествената реалност и да ни ги посредуваат Божествените вистини во склад со нашите сопствени природни, гносеолошки капацитети, склоности и афинитети.²⁹¹ Со други зборови, материјата, просторот, движењето, зборовите, мирисите, вкусовите, звуците и видливите појави се соединуваат со зракот на Божествените енергии и на тој начин стануваат симболички пројави (*σύμβολα*) на вечноста во времето.²⁹²

Впрочем, уште од самото нејзино создавање, сетилно-восприемливата твар во себе ги содржи логосните траги (*απλήγματα*) на својот Творец, бидејќи сето видливо и невидливо создание е створено и зададено како добро,²⁹³ односно како нешто коешто е создадено со некаква убава и возвишена цел. Тоа значи дека материјалната стварност уште од самите зачетоци во себе го носи потенцијалот за учество во процесот на преобразба и приведување на сите материјални и телесни нешта кон Бога, преку разоткривање на нематеријалните, духовни и Божествени обрасци со кои е во единство.²⁹⁴ Сепак, за разлика од небесните рамништа каде што преносот на Божествената светлина се остварува непречено, восприемањето, манифестирањето и пренесувањето на Божествениот зрак се остварува отежнато во подолните материјални сфери кои се затемнети од гревот.²⁹⁵

За среќа, со вочовечувањето на Словото, не само што доаѓа до целосна актуализација на зададените капацитети на материјата кои биле инхибирани поради човековиот пад, туку преку учеството во неговата обожена човечка, телесна природа, таа се стекнала со достоинство кое е повозвишено дури и од ангелското. Имено, преку единството помеѓу Божествената и човечката природа во Христос, кое низ историјата емпириски било посведочено преку неговото чудесно раѓање, неговите проповеди, неговите дела и неговото воскресение, бил воспоставен нов, вечен и нераскинлив завет помеѓу Создателот и созданието, кој на човекот не само што му овозможил христоцентрично да ги согледа космолошките, антрополошките и историските импликации кои произлегле од воплотувањето, туку со своите хриstopодобни дела и

²⁹⁰ Од *θεόφορος* кој буквално значи „богоносен“.

²⁹¹ Dionizij Areopagit, *CH* 121B-C.

²⁹² Самата етиологија на зборот „симбол“ произлегува од глаголот *συμ-βολή* кој може да означува поврзување или составување на две или повеќе различни природи или реалности.

²⁹³ 1. *Мoj.* 1:31. „И виде Бог дека е многу добро сè она што го беше создал. И би вечер, и би утро – ден шести“.

²⁹⁴ Golitzin, A., 2013, 201.

²⁹⁵ Dionizij Areopagit, *CH* 301A-B.

самиот да стане иконичен предвесник на конечната есхатолошка реалност, кој уште во овој век партиципативно ќе содејствува во остварувањето на Божјиот план.²⁹⁶

Во таа смисла, човекот може да земе учество во Бог и преку самите материјални нешта, бидејќи сетилно-восприемливите својства и карактеристики на Светите претстави го привлекуваат и го пренасочуваат неговото внимание и кон умното и надумното зерцање на Божествените реалности со кои тие се синергиски соединети. Тоа значи дека материјалните, сакрални претстави не служат за да го фиксираат нашиот интерес на себе, туку имаат посредничка, анагогична функција.²⁹⁷ Со оваа констатација на Бичков се сложува и Голицин, бидејќи смета дека подражавањето (*μίμησις*) и актуализацијата на Богоделието во рамките на целокупната црковна структура, зависи од капацитетите и својствата на видливата твар да ја прими, да ја носи и да ја пренесува Божествената Светлина.²⁹⁸

Сепак, треба да се има предвид дека овие материјални превези на нашата видлива стварност, служат и за да ја прикријат вистината пред неупатените, недостојните и оние кои сè уште не ѝ припаѓаат на Црквата. Во таа смисла, тие истовремено имаат и окултна функција бидејќи можат да ја сокријат вистината за богоделието пред очите и срцата на оние кои сè уште не се воведени во христијанските таинства, но и откровителна, просветителска функција поради тоа што можат да им ја разоткријат самата Вистина на оние кои партиципираат во светотаинскиот живот на Црквата.

Конечно, Дионисиј заклучува дека апостолите ни ги предале наднебесните вистини како сетилни подобии, она што е Божествено како човечко, а она што е надсуштествено во склад со нашето битие, токму поради тоа што и самата црковна хиерархија во суштина е симболичка и како таква таа не може да нè воздигне до Божествените вистини без посредство на сетилно восприемливите феномени и манифестации.²⁹⁹ Сето ова е особено важно бидејќи ако не се обидеме да ја категоризираме и да ја дефинираме материјалноста и нејзината функција од оваа теандрична перспектива, ние ќе се мачиме да стекнеме правилен увид и во самата врска помеѓу богоделието (*θεουργία*) и богословието (*θεολογία*), како од историска, така и од онтолошка перспектива, а токму овој крстообразен однос е клучен за разбирање не само на црковната и небесната хиерархија, туку и на останатите теми во *Корпусот*.

3.2.2. *Ἀνθρώποις* како теургиски образец на целокупната црковна симболика

Поради целокупната ритуална комплексност и згуснатост на Светите таинства, Дионисиј смета дека тие се наоѓаат на самиот хиерархиски врв во рамките на црковната структура, која е сочинета од сплет на иконишни претстави и сетилно восприемливи симболи кои партиципираат во нив. Самото симболичко згуснување е овозможено од дејствителноста на Бог (*θεουργία*) во просторот и времето, бидејќи според Дионисиј токму вочовечувањето (*ανθρώποις*) на Божественото Слово, претставува највозвишен и најсовершен теургиски акт преку кој се манифестира Божјата љубов кон човекот и сето создание. Оваа констатација само дополнително потврдува дека христолошката нитка, претставува темел на целиот *Корпус*.³⁰⁰ Впрочем, и самиот поим „икона“, Дионисиј

²⁹⁶ Во таа смисла, историскиот развоен пат на Црквата, нејзиното искуство и обликувањето на нејзиното учење, примарно треба да се разберат како плодови на логосните обрасци во светот кои биле посеани при создавањето на светот од страна на Божествениот Логос и актуализирани при неговото воплотување.

²⁹⁷ Бичков, В., В., 2012, *Кратка историја византијске естетике*, 266.

²⁹⁸ Golitzin, A., 2013, 201.

²⁹⁹ Dionizij Areopagit, *CH 376D-377A*.

³⁰⁰ Golitzin, A., 2013, 203.

примарно го разбира како разоткривање на Бог преку чинот на воплоетувањето³⁰¹ со кое Словото во себе еднаш засекогаш ипостасно ги обединило несоздадената и создадената стварност.

Оттука, доколку вочовечувањето претставува ултимативен иконичен образец на ипостасното единство помеѓу несоздадената и создадената реалност, кој истовремено претставува и архетип и прототип, тогаш Светата причест претставува Архисимбол кој на видлив начин истовремено го означува Оној којшто го надминува и самото постоење, но и Кој преку содејството на неговите Божествени и човечки енергии ни се разоткрива како нешто најконкретно и опипливо, кое им е најдиректно достапно на нашите човечки сетила. Во овој контекст треба да се нагласи дека за Дионисиј постојат слични симболи и неслични симболи кои имаат поголема теургиска моќ од првите, поради тоа што се посоодветни за прикажување на она што е невидливо и неприкажливо, слично како што и апофатичките поими се посоодветни од катафатичките за опишување на она што по природа е неописливо. Во христоцентрична смисла, тоа значи дека Евхаристијата е супериорна и во однос на сличните и во однос на несличните симболи, бидејќи како архисимболички образец на Христовата богочовечност, таа истовремено претставува и сличен и несличен симбол.

Така на пример, сетилото за вид ни разоткрива дека Светиот путир претставува несличен симбол на Христовата Божествена ипостас која во себе неслеано ги обединува лебот и виното, кои пак според своите надворешни визуелни карактеристики се слични со крвта и телото, но истовремено и неслични според вкусот и мирисот. Со други зборови, Евхаристијата симболички ни разоткрива дека иако Христос претставувал човечко битие од крв и месо, по воскресението, неговата крв и неговото тело биле мистично преобразени до таа мера, што преку страдањето и горката смрт, тие станале извор на духовна наслада и на вечен живот за секој што ќе ги вкуси. На тој начин, сите оние коишто се причестуваат со Христовото тело и крв, стануваат интегративни делови на Црквата, односно на неговото вечно и непропадливо теандрично тело. Тоа значи дека Евхаристијата е нераскинливо поврзана со самото воплоетување и како таква таа претставува теургиско таинство, преку кое низ историјата продолжува да се остварува спасението и преобразбата на човекот. Потврда на ова среќаваме во *Деветтото послание* на Дионисиј, каде што тој му објаснува на архиепископот Тит дека Самиот Исус ни го проповедал словото Божје преку параболи и ни ги предал богоделните таинства преку христофанични претподобија кои ги распослал на маса.³⁰² Овој извадок недвосмислено потврдува дека за Дионисиј тајната вечера претставува симболично навестување за Христовото свештено и жртвено себепринесување, кое ќе стане темел на Црквата и на нашето спасение. Од христоцентрична перспектива, тоа значи дека Бог мистично ја најавил Евхаристијата непосредно пред својата смрт и воскресение, за да не потсети дека Бого-човечката динамика која е присутна во Архисимболот на неговата животодавна и искупителна жртва ќе биде целосно актуализирана во сите оние кои нема да се откажат од неговото име и кои во негов спомен и сеќавање ќе се причестуваат со неговото тело и неговата крв.³⁰³

Тоа значи дека смисловната асоцијација помеѓу литургиските феномени коишто ги восприемаме преку нашите сетила и умствената реминисценција на евангелските сведоштва за Христовите теургиски дела кои биле извршени во светот и во историјата, во нас синергиски ја амплифицира дејствителноста на Светиот евхаристиски Архисимбол со кој се причестуваме и се соединуваме, бидејќи на тој начин се

³⁰¹ Koutras, D., N., 1966, *Ἡ ἔννοια τῆς εἰκότος κατὰ τὸν Ψευδο--Διονύσιον Ἀρεοπαγίτην*, 256.

³⁰² Dionizij Areopagit, *Ep.* IX 1108A.

³⁰³ Лук. 22:19; Јов. 3:18.

вклучуваме во самиот ток на Христовата животворна љубов која е присутна и активна во архетипизираниите Христови дарови и стануваме соучесници во самите активности на Богочовекот. Со други зборови, тоа значи дека христијаните уште сега можат да се соединат со Христос, бидејќи Светата евхаристија претставува симбол на самата Божествена Премудрост и на нејзиното присуство во светот.³⁰⁴

За разлика од нематеријалната внатрешна симболичка теургија на доцните неоплатоничари, која за нив претставувала повисок облик на практика во споредба со употребата на материјални предмети,³⁰⁵ Дионисиј го изедначува највозвишениот теургиски симбол со видлив материјален објект, преку кој единствено можеме да оствариме целосно единство со самото воплоотено Едно. Само овој највозвишен, икониен знак на вочовечувањето, на страдањето и на воскресението, на неискажлив но опитен начин, симболички ни разоткрива дека преку примањето на Христовото тело и Христовата крв, уште сега, можеме мистично да се соединиме со Богочовекот, што последично ќе ни овозможи да ги созерцуваме ефектите и импликациите од воплоотувањето во светот и историјата на еден радикално поинаков, теандричен начин.

Имено, за разлика од доцнеоплатоничарското поимање, според кое теургијата има само онтолошка вертикала, од христоцентрична, православна перспектива, богодојствителноста има и хоризонтална историска димензија, бидејќи преку ипостасната кондензација на сите крајности при која доаѓа до директно сретение помеѓу Бог и човекот, вечноста и историјата, и животот и смртта, отпочнува еден сосема нов поредок на времињата и на вековите,³⁰⁶ во кој станува возможно секој кој некогаш умрел во историјата, преку Христос повторно да заживее во вечноста. Всушност, преку вочовечувањето на Божественото Слово е воспоставен еден нов радикално поинаков тип на „христо-каирично време“, бидејќи токму во Богочовекот вечноста се вкрстува со историјата и гносеолошки ја осветлува во обете насоки. Во таа смисла, Христо-каиричното време може да се дефинира како момент на онтолошки и историски пресврт, кој не ги менува само нашите дотогашни сфаќања за видливата и невидливата стварност, туку кој радикално ја менува и самата смисла на историјата и на времето, што секако не значи дека доаѓа до негирање на историските настани, туку до нивно смисловно продлабочување и довршување преку кое се разоткрива нивното вистинско значење и нивната конечна цел.

Така на пример, ако нештата ги погледнеме од историска перспектива која отпочнува со *Стариот* и завршува со *Новиот Завет*, се чини сосема контраинтуитивно дека новозаветниот христијански Бог на љубовта и сочувството е идентичен со „суровиот“ и строг, старозаветен Јахве кој постојано ја истакнува потребата од свештен принес на жртви како отплата за човечките гревови.³⁰⁷ Сепак, ако таинството на воплоотувањето се обидеме да го разбереме како израз на Божјата љубов кон светот и исполнување на пророштвата за Месијата од христо-каирична перспектива, тогаш тоа би значело дека со својата жртвена смрт на крстот, Синот Божји и човечки во себе ја разоткрил целокупната смисла и целта на антиципираниот вечен, бесмртен и непропадлив Свештеник Господов, кој еднаш засекогаш самиот се принел како жртва за откуп на сите наши гревови и за спасение на целата создадена стварност. Или, парафразирано со христо-платоничарски вокабулар, тоа значи дека страдањето и смртта

³⁰⁴ Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1109C-D. „Кажано е дека мудроста си изградила дом во кој поставила цврста храна, пијалок, како и сад во кој се мешаат“ (*Οἰκοδομοῖσα δὲ καὶ ἡ σοφία οἶκον ἑαυτῇ λέγεται, καὶ ἐν αὐτῷ καὶ τὰς στερεὰς τρῆας, καὶ τὰ πόματα, καὶ τὸν κρατῆρα प्रतिθεμένη*).

³⁰⁵ Burns, D., 2004, 117-121.

³⁰⁶ Христовото раѓање го означува преминот од претходниот старозаветен поредок, кон новиот вечен, теандричен завет помеѓу Бог и светот.

³⁰⁷ 3.Мoj. 4:1-35.

на Месијата претставува ултимативен жртвен образец на Богочовекот во историјата, кој станувајќи едно со нас и со светот, преку своите енергии го актуализирал своето присуство и во сите старозаветни жртвени приноси кон Бога. На тој начин, во нив доаѓа до теургиска манифестација на Христовиот жртвен архетип, кој потоа како историско ехо повторно се враќа назад во Него, целосно разоткривајќи ја симболиката на отелотвореното Божјо Јагне кое станало дел од историјата за да го искупи светот преку сопственото страдање на крстот.³⁰⁸

Во контекст на Ареопагитовата дефиниција за *Новиот Завет* како исполнување на *Стариот* и за богоделието како остварување на богословието, сите старозаветни теофании и пророчки најави за Месијата, треба да се разберат како алегориски, теолошки праслики на самиот Исус, во кого тие целосно се исполнуваат како новозаветни, теургиски христофании.³⁰⁹ На тој начин, овие старозаветни претподбија енергиски партиципираат во самиот жртвен Образец, односно во Христос и преку него ја здобиваат својата вистинска смисла и својата конечна цел. Во таа смисла, историското воплоетување на Бог ѝ дава ново значење на старата реалност, што значи дека *Стариот Завет* може правилно да се протолкува само во светло на *Новиот*. Токму затоа и Дионисиј вели дека „словото кое се наоѓа пред богословите, земено и како целина и во сите негови подробности, не претставува гола историска нарација, туку животворно довршување.³¹⁰ Тоа значи дека воплоетувањето не претставува само уште еден обичен хронолошки настан и фактографска подробност во редот на останатите историски и библиски настани, туку сретение на Бог и човекот во просторот и времето, при кое доаѓа до соединување на самата Божествена Убавина, Вистина и животворна Сила со созданието, која не ја довршува само онтолошката структура на стварноста, туку која смисловно ја заокружува и целокупната историја.

Од сето она што беше кажано досега, полека станува јасно дека естетиката игра незаменлива улога при богопознанието, бидејќи преку ипостасното единство помеѓу Божествената и човечката природа, во Христос е остварена директна и нераскинлива содејствителна корелација помеѓу теургиските енергии на Словото и моќите кои ѝ се својствени на човековата психофизичка (духовно-материјална) природа. Оттука, не треба да нè чуди тоа што во Ареопагитовиот систем материјалните слики и симболи имаат незаменлива сотириолошка и гносеолошка функција при разоткривањето на богоделието во рамките на емпириската и историската реалност, без кое просветлението и обожението на човекот би било неостварливо. Така на пример, Дионисиј вели дека

нашиот ум воопшто не може да оствари нематеријално подражавање и созерцавање на небесните хиерархии, доколку не е воден од материјални нешта кои соодветствуваат на неговата природа и доколку не смета дека појавните убавини се слики на непојавната чудесност; дека сензуалните мириси претставуваат (материјална) вообличеност на разделувањата кои му се достапни само на умот; дека материјалните светила се икони на нематеријалниот дар на светлината; дека дискурзивните свети учења претставуваат подобие на исполнетоста на умот при созерцанието; дека редовите на црковното уредување се слика на хармоничната и уредна состојба и насоченоста кон Божествените нешта; дека примањето на врвната Божествена евхаристија претставува

³⁰⁸ Јов. 1:29-36.

³⁰⁹ Bucur, B., G., 2008, *Foreordained from All Eternity: The Mystery of the Incarnation According to Some Early Christian and Byzantine Writers*, 200-202.

³¹⁰ Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1108C.

икона на (нашето) учество во Исус – и така натаму, сè друго што на небесните ентитети им е предадено на натприроден начин, нам ни е предадено преку симболи.³¹¹

Веќе споменаваме дека Дионисиј ја дефинира историската релација помеѓу *Стариот* и *Новиот Завет* од позиција на Христовото воплоетување, што значи дека и релациите помеѓу темите во *Корпусот* би требало примарно да ги толкуваме од оваа христоцентрична, теургиска перспектива. Со други зборови, тоа значи дека правилното исчитување на делото е условено од христоцентричната егзегеза на оние поглавја во кои авторот на *Корпусот* примарно ја нагласува теургиската моќ на симболичките и алегориските слики и знаци, кои преку имплицативната насоченост кон објектот што го означуваат (симболизираат) и нивните миметички и феноменолошки капацитети, ја демонстрираат својата гносеолошка супериорност во однос на дискурзивните, логички искази.³¹² Во таа смисла, Дионисиј е првиот светоотечки автор кој од христорошката перспектива успеал да покаже дека симболот претставува повозвишен, трансцендентен облик на знаење, кој е супериорен во однос на филозофскиот дискурс, поради тоа што претставува синтеза на формално-логичкиот и сликовно-пластичниот мисловен облик.

На тој начин, тој недвосмислено ја истакнал предноста на иконицното размислување, го рекапитулирал православното поимање на естетиката, ги подвлекол нејзините можности и цели, отворил нови уметнички хоризонти и понудил сосема нови христоцентрични, теургиски решенија на бројните филозофски и теолошки дилеми и апории. Со оваа констатација се сложува и Бичков, кој смета дека Дионисиј псевдо-Ареопагит бил првиот кој јасно ги согледал методолошките предности на теантрополошката естетика и кој се обидел да ја преточи во систематизирано знаење.³¹³ Во таа смисла, може да се каже дека Дионисиј создал една сосема нова, христорошката, естетска парадигма, која нема да претставува само темел на Максимовата православна антропологија, на Дамаскиновата теорија на сликите и на Паламовата естетика на обожението, туку и на ромејскиот, православен, иконичен етос.

3.2.3. Црковната хиерархија како иконичен симбол на небесната и на Божествената соборна *πολιτεία* во историјата

За Дионисиј, Бог-Троица претставува Божествено Начело (*θεαρχία*) на севкупната, троична хиерархиска структура, кое преку своите Божествени енергии ја уредува хиерархијата во согласност со сопствената, троична интерперсонална, еросна релација (помеѓу Отецот, Синот и Светиот Дух). Така на пример, оваа трипартитна парадигма е отсликана во самата релација помеѓу Божествената, небесната и црковната хиерархија. Притоа, веќе видовме дека и самата внатрешна структура на небесната реалност има троично устројство кое се отсликува на секое поединечно рамниште. Слично како и небесната, и црковната хиерархија е сочинета од три тројни редови. На врвот се наоѓа највисокиот ред сочинет од Светите тајни (симболи) на Крштението, Причестувањето и Осветувањето на мирото, кој не посредува само помеѓу сферата на духовните ентитети и на човечките битија, туку и помеѓу создадената и несоздадената реалност. Средниот

³¹¹ Овој пасус е клучен за разбирање на целиот *Корпус*, бидејќи токму во него е резимирана смислата и функцијата на Ареопагитовата естетска теантропологија и основната мистагогичка функција на симболите и сликите. Види Dionizij Areopagit, *CH* 121C-124A.

³¹² Впрочем, доколку се обидеме да ја разбереме *Библијата* од формално-логичка перспектива, без посредство на аналогии, алегии и симболи, веднаш ќе најдеме на безброј логички недоследности и парадоксални искази.

³¹³ Бичков, В., В., 2012, 105.

ред на свештенослужителите е сочинет од архиереите, свештениците и ѓаконите, додека на последниот ред му припаѓаат монасите (односно терапевтите), потоа верниот народ (сите кои се крстени и кои не отпаднале од Црквата) и конечно оние кои се насочени кон верата и кои се наоѓаат на самиот премин на црковната реалност, но кои сè уште не се под целосно влијание на свештената и симболичката дејствителност.

Според Дионисиј, богораѓањето (*θεογενέσις*) претставува иницијациско прочистување и просветлување, при кое катехуменот со крштевањето ги одмива наслугите на гревот, што последично му овозможува да го избистри својот духовен увид. На тој начин, новиот христијанин умира за старата реалност, и симболички воскреснува во Христа, односно мистично се раѓа во новата еклисијална стварност, во која преку сетилно-восприемливите, иконични огледала ќе може на благодатно просветлен начин да ја согледува подлабоката смисла на Божествените енигми.³¹⁴

За разлика од Светото крштење, Светото причестување со телото и крвта Христови, претставува симболички образец на нашето идно, совршено соединување со Богочовекот и на нашето учество во неговите преобразителни и благодатни енергии кои станале дејствителни по Христовото воплотување, страдање и воскресение,³¹⁵ а кои преку Светата причест, каскадно се излеваат врз целокупната црковна структура.

Конечно, Светата тајна на Осветувањето на мирото го означува довршувањето на останатите симболички таинства. Така на пример, Дионисиј вели дека осветувањето на самата Божествена трпеза, на која лебот и виното мистично се преобразуваат во тело и крв, се извршува преку довршителната теургиска моќ на Светото миро кое го симболизира себеосветувањето и себедовршувањето на Богочовекот и осветувањето и довршувањето на сите оние кои се крштеваат во негово име, и кои во негово име се причестуваат со неговите спасоносни дарови. Во таа смисла, Божествената трпеза на која се подготвува жртвениот евхаристиски принос, претставува симбол на самиот Исус, кој преку Светите таинства ги осветува и довршува редовите на свештениците и на мирјаните, исто како што и преку највисокиот небесен ред, Тој ги осветува и ги довршува сите останати небесни умови. Токму затоа, Дионисиј вели дека убавите мирисни испарувања кои ги ослободува Светото миро, претставуваат симбол на самиот Исус и на духовната, благодатна храна која ги храни умовите на оние кои се најслични со Бога.³¹⁶

Хиерарсите, односно епископите, се оние членови на средниот ред кои се прочистени, просветлени и усовершени во поголема мера од сите останати припадници на свештениот хиерархиски ред. Гледано од темпорална перспектива, епископите се последни, бидејќи при своето искачување до највисокото архиерејско достоинство, тие најнапред мораат да минат низ пониските црковни и свештени рангови, додека од онто-телеолошка, перспектива, тие се наоѓаат во подножјето на самиот хиерархиски врв, веднаш зад Светите таинства, бидејќи токму преку хиерарсите, животворните дарови на Светите симболи благодатно се разделуваат и помеѓу останатите припадници на пониските црковни редови во согласност со нивните капацитети. Така на пример, редот на ѓаконите поседува моќ да прочистува, редот на свештениците има капацитет да прочистува и да просветлува, додека редот на хиерарсите е оној кој истовремено може да ги прочистува, да ги просветлува и да ги довршува подолните редови.³¹⁷ Во таа смисла, може да се каже дека свештенослужителите (хиерарсите, презвитерите и

³¹⁴ Dionizij Areopagit, EH 397C.

³¹⁵ Dionizij Areopagit, EH 444C.

³¹⁶ Во таа смисла, мирисите на Светото миро претставуваат симбол на духовната храна за небесните умови (кои се најблизу до Бога), односно за оние членови на црковната хиерархија кои свештено се искачуваат до највисокото созерцателно, довршувачко скалило во самиот олтар. Види Dionizij Areopagit, EH 480A.

³¹⁷ Dionizij Areopagit, EH 500D-516C.

ѓаконите) претставуваат антропоморфни, икониични, миметички огледала преку кои Божествениот спасителен и преобразителен зрак ги осветлува и ги уредува и најдолните хиерархиски рамништа на црковната екумена.

Последната хиерархија е онаа на мирјаните. Кај нив, Дионисиј најмногу се задржува на монасите, бидејќи токму тие најмногу се истакнуваат со своето знаење и својата созерцателност. Сепак, и покрај своето супериорно, гносеолошко и духовно искуство, тие не се иницирани во повисоките свештенички редови на ѓаконите, свештениците и на епископите, што последично значи дека тие се наоѓаат поблизу до подолните редови на верните христијани и на катехумените.³¹⁸ Со други зборови, монасите не можат да бидат дел од теургиските активности кои се случуваат во самиот олтар каде што епископот за време на себепричестувањето со богодејствителните дарови на Светата евхаристија се издигнува до самото Свето Начело (*ἀρχή*) кое се пројавува преку неа, бидејќи хиерархискиот, созерцателен опсег на монаштвото и на верниот христијански народ е поограничен во однос на свештениот.³¹⁹ Конечно, на најдолното рамниште од последната хиерархија, по монасите и верните христијани, се наоѓаат катихумените, некрстените, демоноопседнатите итн., односно сите оние кои сè уште се прочистуваат и на кои им е забрането да присуствуваат при вршењето на Најсветите тајни. Во таа смисла, тие претставуваат последен хиерархиски ред до кој допираат одеците на светоста, зад кој следуваат идолите и лажните појави, кои се резултат на страстите и на демоните.³²⁰

Иако редовите кои се дел од средното и од најдолното црковно, хиерархиско рамниште претставуваат сетилно восприемливи, икониични подобија на повисоките духовни сфери, помеѓу нив и Светите таинства, постои битна естетска дискрепанција која се отсликува и на симболичко рамниште. Имено, за разлика од подолните црковни редови кои претставуваат подвижни, миметички икони кои преку своите партиципативни активности во Светите тајни, симболички ја манифестираат дејствителноста на Божествената неосоздадена светлина во нејзините создадени, сетилно-восприемливи ефекти, самите Свети тајни претставуваат видливи симболи на Божествената Убавина, која преку воплотувањето, станала сетилно восприемлива и активна во историјата. Оваа визуелна несличност помеѓу првата хиерархија на Светите таинства, на една страна, и втората и третата хиерархија на свештенството и на мирјаните, на друга страна, самата по себе претставува симбол на несличноста помеѓу неосоздадената (Божествена) и создадената (видлива и невидлива) стварност која не била нарушена и по нивното ипостасно единство кое било остварено во Христос.

На тој начин, Светите симболи на воплотувањето на сетилно-восприемлив и ноетички начин потврдуваат дека самиот Исус претставува вочовечена икона на Отецот, од која произлегуваат и преку која небесната и црковната хиерархија повторно се обединуваат во единствена и целовита христоводна хиерархија, која со својата икониична структура, истовремено го отсликува и интерперсоналното единство помеѓу Отецот, Синот и Светиот Дух и интраперсоналното единство помеѓу Создателот и созданието кое е остварено преку Богочовекот, во кого преку обожената човечка природа, земните (видливи) и небесните (невидливи) сфери на созданието се соединуваат со својата Троична хиерархиска парадигма од која исходи теархискиот зрак на богопознанието и обожението.³²¹ Во таа смисла, доколку Светите тајни претставуваат симбол на воплотувањето на Бог во светот и во историјата, тогаш свештенослужителите

³¹⁸ Dionizij Areopagit, *Ep. VIII* 1088D-1089A.

³¹⁹ Golitzin, A., 2013, 212-3.

³²⁰ Dionizij Areopagit, *EH* 433D-436B.

³²¹ *Jos.* 17:21.

претставуваат видлив симбол на невидливата небесна хиерархија,³²² додека пак мирјаните претставуваат симбол на историската Црква која сè уште иконично се христуоподобува и која ја антиципира полнотата на идната есхатолошка реалност. Ова е особено важно, бидејќи средната свештена хиерархија на новозаветната Црква која била воспоставена од страна на самиот Христос, преку Светите симболи на воплоетувањето уште сега иконично им ја разоткрива и им ја посредува спасоносната волја и преобразителната моќ на Бог (која на старозаветните пророци им била достапна само преку претподобија и виденија) и на подолните црковни редови.

³²² Dionizij Areopagit, *CH* 293A.

3.3. ЗА БОЖЕСТВЕНИТЕ ИМИЊА

3.3.1. Имињата како појмовни икони на Божествената дејствителност во рамките на литургиската стварност

За Дионисиј, *Светото Писмо* несомнено претставува врховен авторитет во однос на говорот и размислувањата околу Бога. Фактот што го цитира, или се повикува на него повеќе од илјада и шестотини пати, само потврдува дека *Библијата* претставува суштинска компонента за разбирање на Ареопагитовиот систем.³²³ Така на пример, во делот кој им е посветен на *Божествените имиња*, тој воспоставува правило (*θεσμός*) во кое вели дека кога говориме или расудуваме околу трансцендентното и скриено Божество, треба да размислуваме само за она што ни било разоткриено во *Светото Писмо*.³²⁴ Во таа смисла, авторот јасно кажува дека *Светото Писмо* не претставува само контекстуална основа за разбирање на делот во кој се говори за *Божествените имиња*, тука и на целиот *Корпус*.³²⁵ Дополнителна потврда на ова претставува и фактот што непознатиот автор пишува под идентитетскиот превез на еден од првите атински следбеници на апостолот Павле, кој од паганството преминал во христијанската вера и на тој начин бил инициран во новозаветното знаење за откровителното богочовечословие кое на Христовите ученици им било разоткриено и предадено од страна на самиот вочовечен Син Божји.

Христолошката димензија на Ареопагитовиот „неоплатоничарски“ говор за Бога преку негации, наоѓа библиска поткрепа во самите зборови на апостолот Павле, кој во своето излагање, среде атинскиот Ареопаг, истакнува дека учењето за Христос кое го проповедал се однесува на истиот „непознат Бог“ (*ἄγνωστος Θεός*) кој го почитувале и самите Атињани.³²⁶ Ова е особено важно бидејќи преку корелацијата помеѓу библиското, личносно поимање на Бог кој се разоткрива во светот и кој истовремено останува скриен и трансцендентен, и натуралистичко-есенцијалистичката вера во непознатиот и скриен бог на атинските, пагани и филозофи, Павле имплицитно ѝ дава благослов и легитимитет и на неоплатоничарската дијалектика, која кај Дионисиј ќе стане хиперфатички, откровително-анагогичен, иконишно-енергиски начин на богопознание преку потврдни и одречни поими и слични и неслични симболи. Всушност, преку селективната примена на одредени аспекти на хеленската филозофија, преобратениот следбеник на апостолот Павле успешно покажал дека и самата паганска мудрост може да стекне уште поголема валидност и да учествува во самото богопознание доколку се користи правилно. На тој начин, Дионисиј ги издвоил оние елементи од неоплатоничарскиот канон кои биле во согласност со *Светото Писмо* и ги воипостасил во својот хриstopодобен, книжевен *Корпус*. Во таа смисла, воплоотеното Слово (Богочовекот), не претставува само основен партиципативен принцип на единството кој ги обединува *Стариот* и *Новиот Завет* во единствена библиска, смисловна целина, туку во кој синергиски учествува и античката филозофска парадигма.³²⁷

³²³ Впрочем и самиот Дионисиј предупредува дека оние мислителни чишто размислувања се косат со библиските списи, не можат да ја разберат ниту неговата филозофија. Види Dionizij Areopagit, DN 640A.

³²⁴ Dionizij Areopagit, DN 588A-C.

³²⁵ Според православното предание, *Светото Писмо* претставува единствен корпус којшто е сочинет од старозаветни преданија кои го најавуваат и новозаветни сведоштва, кои го потврдуваат историското воплотување на христијанскиот Бог.

³²⁶ *Дела* 17:22-3.

³²⁷ Conostas, M., 2022, *Dionysius the Areopagite and the New Testament*, 50.

Сето ова дополнително сведочи дека не треба да се фокусираме само на неоплатоничарските или пак исклучиво на библиските аспекти, бидејќи ваквата ригидна дихотомија есенцијалистички ја редуцира Ареопагитовата христоцентрична синтеза само на еден од конститутивните елементи на *Корпусот*. Напротив, делото треба да го гледаме како интегративна повеќеслојна, хиерархиска целина која не говори само за сликовните, појмовните, акустичните, мирисните, мисловните и конечно надумните облици, туку која симболички ги обединува и различните културни, духовни и интелектуални облици, традиции и искуства кои станале дел од христијанската реалност.

За авторот на *Корпусот* термилошките симболи во *Светото Писмо* претставуваат духовни вистини коишто боговдахновените библиски автори ги облекле во вербални, сликовни облици. Ако го земеме предвид она што претходно беше кажано во однос на Ареопагитовата христоцентрична теорија на сакралните слики и симболи и нивната откровителна и возвишувачка функција, тогаш делот во кој се говори за *Божествените имиња* добива една сосема нова естетско-гносеолошка, иконична димензија. Тоа значи дека современата семантика на поимите „слика“, „симбол“, „медиум“, „твар“, па дури и „икона“, не корелира со значењето кое овие поими го имаат за Дионисиј, бидејќи очигледно е дека Божествените имиња за него не претставуваат некакви јазични дескриптори на Божествените атрибути, туку појмовни икони кои преку својот јазичен облик ни го разоткриваат знаењето за Божествените енергии кое нè насочува кон нивниот Божествен Извор.³²⁸ На тој начин, гледаме дека за Дионисиј во суштина и не постои некоја фундаментална разлика помеѓу ритуалните и вербалните иконични форми, бидејќи за оние кои се иницирани во литургиските токови на Црквата и кои умеат да ги толкуваат од теантропоцентрична перспектива, и едните и другите претставуваат модални (симболички и појмовни) експресији на истиот логосен, христофаничен јазик, кој води кон богопознание и обожение.

3.3.2. Соединувачките и разделувачките имиња за Бог низ призмата на православната тријадологија и хринологија

Иако Дионисиј вели дека имињата за Бог кои им припаѓаат на сите три Божествени ипостаси (како оние за Едното, Доброто, Љубовта и Битието),³²⁹ ни го разоткриваат Божественото единство, тој додава дека постојат и такви имиња преку кои ни се разоткриваат и меѓусебните разлики кои постојат во Бога, што значи дека троединоста на Бог директно потврдува оти и единството и разликите истовремено ѝ се својствени на самата Божественост која им е заедничка на Отецот, Синот и Светиот Дух. Сето ова упатува на заклучокот дека личностите на Троединиот Бог не треба да ги идентификуваме само со различностите, туку и со самото „Едно“ (*τὸ ἓν*), за кое Дионисиј вели дека е највозвишено и најзначајно од сите Божествени имиња.³³⁰ Имено, авторот на *Корпусот* заклучува дека доброто, убавото, битието, животот, мудроста, владетелството итн., претставуваат единства кои ѝ припаѓаат на исто-добрата и исто-божна Троишна Единица,³³¹ што значи дека овие имиња им се својствени на секоја од трите Божествени ипостаси. Со други зборови, тоа значи дека секоја Божествена ипостас претставува

³²⁸ Golitzin, A., 2013, 95.

³²⁹ Dionizij Areopagit, *DN* 640C.

³³⁰ Dionizij Areopagit, *DN* 977B.

³³¹ Dionizij Areopagit, *DN* 593B.

извор на единството токму поради тоа што секое од трите Божествени лица е Едното.³³² Едното Божество коешто е над сите нешта и коешто го славиме и како Монада и како Тријада, не е ниту монада ниту тријада во согласност со нашето поимање, туку е отаде нашите сфаќања и поими, бидејќи истовремено претставува Извор и на истоветноста и на различноста, односно и на соединувањата и на разделувањата.

Ова е особено важно бидејќи ако секоја од трите Божествени личности истовремено претставува суверен носител и на различностите и на единството, односно и на унитарноста и на мноштвеноста, тогаш секоја од Божествените ипостаси може да се идентификува со самото Едно, поради тоа што различностите не би можеле да сопостојат обединето доколку секоја од Божествените личности не би претставувала локус на единството. Секако, тоа не значи дека сите Божествени ипостаси се идентични, туку дека секоја од нив претставува унитарен носител на единството и на разликите. Потврда на ова претставува и фактот што според Дионисиј, приматот на Едното се отсликува и во самото единство на различностите помеѓу трите Божествени ипостаси. Со други зборови, тоа значи дека Света Троица е едно Божество, бидејќи секоја од трите Божествени ипостаси на Отецот и Синот и Светиот Дух, истовремено претставува апсолутен носител на единството и покрај тоа што ниедна од нив не е идентична со останатите.

Според Дионисиј, Отецот претставува „монархиски ипостасен“ (*ἐναρχικὸν ὑποστάσεων*) Иницијатор на Божественоста и на личносните разлики помеѓу трите Божествени ипостаси. Сепак, иако самата диференцијација отпочнува со првата Божествена ипостас, постоењето на неговиот отечки, персонален идентитет зависи од заедничкото сопостоење на трите Божествени личности. Од една страна, тоа значи дека настанувањето на личносните разлики е каузално, бидејќи е иницирано од страна на првата ипостас (која претставува примарен носител на Божественоста и на диференцијацијата), а од друга страна, дека сопостоењето на меѓусебните разлики истовремено зависи и од меѓусебните релации помеѓу трите Божествени ипостаси кои заедно чинат Троедино Божествено „начело на единството“ (*ἐναρχικὴ*). Ниту првата Божествена ипостас, сама по себе, не би можела да се нарече Отец без Синот кој беспочетно се раѓа од Него и Светиот Дух кој беспочетно произходи од Него, ниту втората Божествена ипостас не би можела да се нарече Син доколку беспочетно не би се раѓала од самиот Отец, ниту пак третата Божествена ипостас не би можела да се нарече Свет Дух ако преку Синот беспочетно не би произголедела од самиот Отец.

Ваквата надразумна, надлогична, Божествена аритметика според која 1 истовремено е и 3 и 1,³³³ му овозможува на Дионисиј секоја од трите Божествени личности да ја изедначи со Едното, поради тоа што супериорноста на Едното не се отсликува само преку единството на нивната Божествена истоветност која ја славиме преку оние имиња кои му се заеднички на целото Божество, туку и во тоа што тие се обединети и во Божествената различност која ја величаме преку оние посебни имиња кои ѝ се својствени на секоја од трите ипостаси на Троединиот Бог. Оттука, станува јасно дека ние не можеме да го дефинираме хиперфатичкиот (надлогички) однос помеѓу Божественото единство и Божествените разлики преку употреба на броеви, логички форми или поими, бидејќи Бог е трансцендентен во однос на човековиот мисловен дискурс и на категориите кои ги користиме. Токму затоа, Дионисиј смета дека е многу посоодветно да говориме за Бог преку аналогии, метафори, алегии, параболи, антиномии, негации и хиперболи.

³³² Дополнителна потврда на ова среќаваме во тринаесеттото поглавје во кое Дионисиј вели дека „преку ваквото именување на Едното (*τὸ ἓν*), богословието го слави Божественото начело како извор на сè: Еден Бог е Отецот, и Еден е Господ Исус Христос, и Еден и ист е Духот“. Види Dionizij Areopagit, *DN 980B*.

³³³ Golitzin, A., 2013, 95.

Од сето она што беше кажано досега, станува јасно дека трите Божествени ипостаси не чинат единство на различности и на истоветност само заеднички, туку дека секоја од нив истовремено претставува и унитарно, ипостасно средиште на единството. Оттука, Едното не треба да се идентификува само со Троединиот Бог или само со Отецот, туку и со секоја од трите Божествени личности поединечно. Потврда на оваа констатација претставува и алегоријата со светилките и светлината во која Дионисиј објаснува дека никој не би можел да ја издвои светлината на една од (Божествените) светилки, од (Божествената) светлина која им припаѓа и на останатите светилки во просторот, бидејќи светлините кои им припаѓаат на овие светилки кои се соединети во разделувањето и разделени во соединувањето, се соединуваат во единствена (Божествена) светлина која сјае со неразделив сјај. Сепак, тој истовремено додава дека ако една од овие (Божествени) светилки биде изнесена од просторот во којшто се наоѓа, со неа ќе замине и сета нејзина светлина, без притоа таа со себе да одвлече нешто што им припаѓа на другите (Божествени) светилки или зад себе да остави дел од својата светлина, бидејќи совршеното соединување на секоја светилка и нејзината светлина со сите останати (Божествени) светилки и нивните светлини е целосно непомешано и не е слеано во ниеден дел.³³⁴

Сето ова има мошне значајни импликации во однос на самото воплотување, бидејќи тоа значи дека со доаѓањето во светот на втората Божествена ипостас, таа со себе не ја одвлекла Божественоста на останатите две ипостаси, ниту пак зад себе ја оставила сопствената Божественост, токму поради тоа што секое Божествено лице претставува засебен локус на единството, кој сопостои во единство со останатите Божествените ипостаси на неслеан и непомешан начин. Најдобра потврда на оваа констатација претставува и самиот факт што во својата Божествена личност, Синот успеал да ја надмине дури и најфундаменталната разлика помеѓу создадената природа на човекот и несоздадената природа на Бог, што последично ни овозможило да станеме едно со Христос, како што и самиот е едно со Отецот.³³⁵ Впрочем, Дионисиј заклучува дека и во самото единство со нас, Христос останува надбожествен, надприроден и надсуштествен, токму поради тоа што со нас е соединет на непроменлив и неслеан начин,³³⁶ кој е трансцендентен во однос на сите природни разлики помеѓу Божествената (несоздадена) и човечката (создадена) реалност.

На тој начин, преку единството (*ένωσις*) и диференцијацијата (*διάκρισις*), Дионисиј всушност се обидува да ја појасни дистинкцијата помеѓу имињата како „Отец“ и „Син“, кои ни помагаат да правиме разлика помеѓу трите ипостаси во рамките на самото Божество и помеѓу оние како „Добрината“, „Битие“, „Живот“, „Мудрост“, „Волја“, „Праведност“ итн., со кои ги опишуваме карактеристиките и енергиите на Божественоста кои им припаѓаат на сите три Божествени ипостаси. Во таа смисла, доколку нештата ги зерцаме од „соодветна“, христоцентрична перспектива, зад бројните, неоплатоничарски, концептуални и појмовни „превези“ кои ги користи Дионисиј, неминовно ќе се разоткрие кападокиското учење за Света Троица и халкидонското учење за воплотувањето на втората Божествена ипостас, кое претставува клуч за разбирање на Божествените имиња.

Имено, преку ипостасното единство во Христа помеѓу Божествената несоздадена природа и човечката природа во која на микрокосмичко рамниште партиципираат сите видливи и невидливи рамништа на созданието, целокупната создадена стварност

³³⁴ Dionizij Areopagit, DN 641B-C.

³³⁵ Јов. 17:11.

³³⁶ Дионисиј ја нагласува трансцендентноста на ипостасното единство помеѓу Божествената и човечката природа кое е остварено во Исус Христос, преку комбинација од катафатички и апофатички изрази. Види Dionizij Areopagit, DN 648C-649A.

станува преносител на Божествените, несоздадени енергии. Од оваа христоцентрична перспектива станува јасно дека термините и изразите со кои го именуваме Бог претставуваат појмовни инкарнации на Христовите Божествени енергии, преку кои на вербално рамниште се разоткрива присуството на Божествената промисла и љубов во светот. Во таа смисла, имињата со кои ги означуваме Божествените моќи не претставуваат номинални еквиваленции на Божествената реалност, туку примарно служат за да нè насочат кон трансцендентното теургиско таинство на Божјото воплотување, и мистичното, надумно, светлосно (енергиско) соединување со Богочовекот кое ни овозможува да оствариме синергиско единство и со останатите ипостасни Светила на Троединиот Бог. Оттука, секогаш кога говориме за Божествените имиња ние не треба да забораваме на нивната христолошка и литургиска димензија.

3.3.3. Хиерархијата на Божествените имиња

Според Дионисиј, заедно со „Едното“ (*τὸ ἓν*), „Доброто“ (*ἀγαθόν*) претставува едно од највозвишените имиња за Бога. За него, тоа претставува име за онаа Божествена моќ која се наоѓа отаде сите постоечки нешта и која создава облик во самата безобличност. Тоа значи дека единствено во однос на Доброто поимите како небитие, неживост и безумие може да имаат значење на преобилност и суфицит на постоењето, животот и мудроста.³³⁷ Во таа смисла, спрегата помеѓу апофатичките и катафатичките изрази, претставува дијалектичко орудие сочинето од опозиции на афирмации и негации кои не се поништуваат, туку кои преку заедничкото содејство упатуваат кон својот трансцендентен извор кој ги надминува и потврдните, и одречните облици. Од таа причина, префиксите како над/отаде (*ὑπέρ*) треба да се применуваат тогаш кога имињата кои ги користиме за Бог се однесуваат на Божеството само по себе, додека кога говориме за Бог како причинител на сите создадени нешта, префиксите кои укажуваат на Божествената непознатлива надспознатливост може и да се изостават, што секако не значи дека и самите креативни енергии на Бог не се трансцендентни во однос на имињата со кои ги означуваме.

Дионисиј ги смета за убави оние постоечки нешта коишто имаат удел во убавината, која за него претставува партиципација во самиот убавосоздателен Причинител на сè што е убаво, во кој „убавината“ и она што е „убаво“ целосно се совпаѓаат.³³⁸ Имено, надсуштественото Убаво го именуваме и како Убавина бидејќи претставува Причинител на уреденоста и сјајот кој им дава удел во својата убавина на сите нешта, на начин кој е во склад со нивната природа и во мера која соодветствува со нивните капацитети.³³⁹ Во таа смисла, ускладеноста и заедништвото помеѓу сите убави нешта коишто постојат, претставува пројава на единството помеѓу созданието и самиот несоздаден Извор на убавината во светот. Токму затоа, авторот го поистоветува Убавото (*τὸ καλόν*) со Доброто (*τὸ ἀγαθόν*) и со Едното (*τὸ ἓν*). Во крајна линија, остварувањето на единството помеѓу сите убави и добри нешта со Убавото се должи на фактот што тие копнеат повторно да се соединат со самиот Извор на сопствената добробит.

За Дионисиј, различните поими за Љубовта како *ἀγάπη* и *ἔρως*, во суштина имаат идентично значење, бидејќи претставуваат модалитети на истата неизмерна, агапеична љубов поради која Доброто ги создава сите нешта, а потоа преку својата Божествена промисла, еросно ги приведува кон Себе за да ги обожи и да ги доврши. Оттука,

³³⁷ Dionizij Areopagit, *DN 697A*.

³³⁸ Dionizij Areopagit, *DN 701C*.

³³⁹ Dionizij Areopagit, *DN 701C*.

терминолошкиот диверзитет и корелацијата помеѓу концепциите како *ἔρος* и *ἀγάπη* или *καλόν* и *ἀγαθόν* (кои Дионисиј ги користи наизменично) не треба да нè бунат, дотолку повеќе што и самиот вели дека не треба да се фокусираме на самата надворешна форма на знаците и симболите, туку на она што се разоткрива преку неа и коешто може да се изрази на повеќе различни начини.³⁴⁰ Токму затоа, авторот на *Корнусот* вели дека е особено важно да не се заплеткуваме во бескрајни и безумни синтаксички појаснувања и логички докажувања, кои не се занимаваат со крајната намена (*σκοπός*) на сетилно-восприемливите и на ноетичките медиуми, туку се бават со нивната форма, бидејќи на тој начин формалните докази од симболички средства кои треба да нè насочуваат кон вистината, стануваат привидна цел која ни оневозможува да ја согледаме крајната смисла на восприемливите, умствените и надумните феномени и активности, за кои размислуваме, кои ги искажуваме, ги запишуваме, ги практикуваме и ги доживуваме.

Според авторот на *Корнусот*, „Доброто/Убавото“ претставува единствен Извор од кој произходи она што го именуваме како „Постоење“ (*τὸ ὄν*), кое ги опфаќа сите постоечки нешта и коешто истовремено е трансцендентно во однос на нив. За него, Доброто претставува трансцендентен Вруток и на она што го именуваме како „Живот“ (*ζωή*), бидејќи сите живи битија имаат удел во сенадминувачкиот Извор на животот. Конечно, Доброто претставува Источник и на „Мудроста“ (*σοφία*) којашто им е својствена на сите битија што разбираат, размислуваат и восприемаат, но која истовремено и ги надминува нивните гносеолошки капацитети.³⁴¹ Токму затоа, Дионисиј повеќепати нагласува дека во *Светото Писмо* јасно стои дека Доброто, Постоењето, Животот и Мудроста не претставуваат различни причинители, ниту пак различни божества од кои настануваат овие или оние нешта, туку дека сите произлегувања и богоименувања кои ги прославуваме, се однесуваат на истиот Бог.³⁴²

Дионисиј вели дека за разлика од оние нешта коишто само постојат, оние нешта коишто се живи (како растенијата и животните), се живи и постојат, додека оние нешта коишто се мудри (како луѓето и ангелите), истовремено се мудри, се живи и постојат. Тоа значи дека нештата коишто поседуваат мудрост партиципираат во Доброто и Убавото во поголема мера и на повеќе начини од оние коишто само постојат, бидејќи се остварени на начин кој во себе ги обединува оние аспекти на Божјата промисла коишто хиерархиски се пројавуваат и како Постоење и како Живот и како Мудрост. Со други зборови, оние нешта коишто постојат, партиципираат само во оној аспект на Доброто и Убавото кој претставува нужен предуслов за постоењето. За разлика од нив, живите нешта партиципираат и во Постоењето и во Животот, додека пак мудрите, и во Постоењето и во Животот и во Мудроста.

Тоа значи дека мудрите битија се наоѓаат најблизу до Божествената убавина и добрина, бидејќи копнеат по Убавото и Доброто во поголема мера од сите останати нешта коишто постојат. Обратно пак, еросниот стремеж кај неживите нешта (како минералите, камењата, елементите итн.) кои егзистираат е најслаб поради тоа што се привлечени само од оној аспект на Божествената добрина и убавина кој го овозможува

³⁴⁰ Така на пример, тој вели дека бројот 4 можеме да го изразиме и преку формулата 2x2, бидејќи крајната смисла (*λόγος*), на нештата, може да биде претставена преку различни симболи (на повеќе различни начини) кои водат до истиот заклучок или до истата цел. Види Dionizij Areopagit, *DN* 708C.

³⁴¹ Dionizij Areopagit, *DN* 816B.

³⁴² Токму затоа тој вели дека истиот Бог го поимаме како Добро тогаш кога ги надминува сите останати нешта коишто произлегуваат од него, додека како Постоење, Живот и Мудрост тогаш кога претставува Извор на сите нешта кои во различна мера партиципираат во суштествувањето, живеењето, восприемањето и размислувањето. Види Dionizij Areopagit, *DN* 816C-817A.

нивното постоење.³⁴³ Сепак, преку највозвишениот принцип на Божественото единство и партиципацијата во Божествените енергии кои во различна мера и на различен начин се актуализираат кај различните нешта коишто постојат, и самите стануваат дел од космичкото, симфонично, хиерархиско единство помеѓу сите постоечки нешта кои учествуваат во Божјата добрина и убавина во склад со своите природни капацитети. Оттука, сите неживи, живи и мудри нешта коишто постојат, заеднички се насочени кон својот единствен, надубав, наддобар и надмудар Создател, поради тоа што сета нивна убавина и добрина извира токму од Него.

Според Дионисиј, сенадминувачкиот Вруток на она што именуваме како Живот, му дава живот и на самиот живот во кој учествуваат сите живи нешта коишто постојат,³⁴⁴ додека Божествената мудрост им дарува мудрост на сите битија кои имаат умствена и сетилна моќ и им овозможува преку единството со Неа да ја осознаат Вистината на начин кој ги надминува нивните капацитети за восприемање и размислување. Во таа смисла, Бог е истовремено сè во сè и ништо во ништо и може да се спознае во сè преку сè како Мудрост и во ништо преку ништо како Надмудрост.³⁴⁵ Токму затоа, тој вели дека човекот има моќ за запазување и за размислување преку која може да осознава вистини коишто му се достапни само на умот, додека моќта на еросното соединување со Бога преку Светите симболи на неговата Премудрост му овозможува да ги надмине сопствените разумски капацитети и да оствари единство со оние Божествени вистинитости кои се отаде умот.³⁴⁶

Божествените имиња опфаќаат два меѓусебно поврзани аспекти на Божествената реалност, бидејќи тие истовремено може да се однесуваат и на Божествените моќи и на Божествените енергии. Така на пример, Дионисиј вели дека Бог го именуваме и како „Моќ“ бидејќи сите постоечки, живи, сетилни и мислечки нешта, па дури и самото Постоење, го добиваат својот капацитет од надсуштествената моќ на Бога. Од неа произлегуваат моќите на небесните битија и на небесните тела, на животните и на растенијата, моќта на огнот, водата и останатите елементи, моќта за постоење на векот и времето, моќта за раст, моќта за постоење на вселената и капацитетот за обожение. Последично, тоа значи дека она што нема никаква моќ или капацитет не може ниту да постои.³⁴⁷ Во таа смисла, пројавата на Божествените енергии во созданието претставува израз на космичката творечка дејствителност на Бог (*θεουργία*) при која доаѓа до актуализација на Божествените моќи на Единството, Различноста, Постоењето, Животот, Мудроста итн., преку кои Бог им овозможува на сите нешта коишто постојат да ги остварат своите зададени природни капацитети и да суштествуваат во хармонично меѓусебно единство на неслиен и непомешан начин.

Дионисиј дава кратки објаснувања за значењето и на останатите Божествени имиња кои ги среќаваме во *Корпусот*. Така на пример, тој вели дека Бог не го именуваме „Слово“ (*Λόγος*) само затоа што претставува Извор на мудроста, мислите и зборовите, туку и поради тоа што во својата Божествена волја и промисла, на наддискурзивен и надпојмовен начин однапред ги опфаќа причините на сите нешта и напредува преку сите нешта и достига до самиот крај на сите нешта.

Го нарекуваме „Вера“ поради тоа што претставува Основа во која сите веруваат.

Го именуваме „Вистина“ бидејќи ја втемелува вистината во сите коишто веруваат

³⁴³ Во таа смисла, иако Постоењето претставува име кое го користиме за најуниверзалната Божествена пројава, насоченоста кон Бога кај неживите нешта е најнеочигледна токму поради тоа што тие немаат удел во активноста на животот и мудроста како живите и мислечките ентитети.

³⁴⁴ Dionizij Areopagit, *DN* 856A-C.

³⁴⁵ Dionizij Areopagit, *DN* 865D-872B.

³⁴⁶ Dionizij Areopagit, *DN* 865C.

³⁴⁷ Dionizij Areopagit, *DN* 892B-893A.

во непроменливата вистинитост на Верата,³⁴⁸ за и самите преку неа да остварат богопознание.³⁴⁹

„Праведност“ го нарекуваме поради тоа што на сите нешта коишто постојат им дарува умереност, убавина, уреденост и складност.³⁵⁰

„Спасение“, бидејќи не им дозволува на постоечките нешта да преминат во непостоење поради гревопадот и нивната несовершеност, туку ги издига од злото и повторно ги враќа во Убавото, ги дополнува со Доброто и на тој начин ги ослободува од секоја неуреденост, нескладност и недостиг на моќ.³⁵¹

„Велик“ го нарекуваме бидејќи величината на сите нешта извира од Него.

„Мало“ пак поради тоа што може со леснотија, без никаква задршка да се движи, да напредува и да делува во сите нешта.

„Ист“ го нарекуваме бидејќи вечно постои на еднаков, непроменлив, нематеријален и несмешан начин, додека

„Друг“ бидејќи по своја промисла е присутен во сите нешта и станува сè во сè заради спасение на сè.

Бог го нарекуваме и „Сличен“ поради тоа што им подарува подобие на сите нешта коишто се насочуваат кон Него за да го подражаваат Оној кој не е сличен со ништо и се наоѓа над секоја определба, мисла или збор, и над секој начин на постоење кој им е својствен на самите нешта.

Како „Движење“ го именуваме кога го славиме движењето на неподвижниот Бог од кое произлегуваат сите активности и настануваат сите нешта.

За Бог велиме дека е нешто „Еднакво“ поради тоа што нема делови и бидејќи преминува на еднаков начин во сите и преку сите нешта и ѝ дава постоење на самата еднаквост.³⁵²

Бог го славиме и како „Седржител“ поради тоа што претставува Основа која ги одржува во постоење, ги држи во заедништво, ги враќа во себе и не им дозволува да пропаднат на сите нешта коишто произлегуваат од Него и почиваат на Него.

Притоа, го нарекуваме и „Древнина на деновите“ поради тоа што е век и време на сите нешта, коешто е пред сите денови, векови и времиња и коешто претставува Причинител, кој ги преобразува моментите и времињата во согласност со неговото вечно царство.³⁵³

Името „Мир“ го користиме тогаш кога сакаме да ја именуваме онаа Божествена енергија преку која сите Божествени моќи се соединуваат и ускладуваат меѓусебе и со својот Праизвор, од која извира сета тишина и спокој, која ги соединува разединетите страни, која ја овозможува, ја создава и ја довршува слогата помеѓу сите нешта, која ги спречува и ги прекинува војните, која води до еднообличен соживот и која претставува Извор на сиот мир помеѓу луѓето, ангелите и сите останати нешта.³⁵⁴

Како „Светиња на светињите“, „Цар на царевите“ и „Господ на господарите“ го именуваме поради тоа што претставува Првосвештеник, Цар и Господар кој преку учеството во небесните и земните хиерархии кои извираат од Него ни овозможува да станеме Господови соработници во неговото вечно царство на светоста.³⁵⁵

³⁴⁸ Дионисиј тука алудира на *Никејскиот симбол* на верата.

³⁴⁹ Dionizij Areopagit, *DN 872C*.

³⁵⁰ Dionizij Areopagit, *DN 893D-896A*.

³⁵¹ Dionizij Areopagit, *DN 897A-B*.

³⁵² Dionizij Areopagit, *DN 900C-917A*.

³⁵³ Dionizij Areopagit, *DN 936D-940A*.

³⁵⁴ Dionizij Areopagit, *DN 948D-949B*.

³⁵⁵ Dionizij Areopagit, *DN 969A-972B*.

Бог е „Совршен“ поради тоа што претставува надсовершенство која ги надминува сите реалности, ја ограничува секоја безграничност, се простира над секоја ограниченост и со непрекинато напредување и бесконечно делување се протега во сите нешта и над сите нешта.³⁵⁶

3.3.4. „Злото“ низ призмата на христоцентричната естетика

За Дионисиј, злото не претставува некаков позитивен ентитет или сила, туку недостаток на доброто, убавината, вистината, светлината, љубовта и единството кај нештата кои постојат, кој се јавува тогаш кога тие противприродно ја менуваат својата изворна насоченост кон вистинската Цел и започнуваат да се оддалечуваат од неа. Впрочем, термините за гревот кои се користат во хеленскиот (*ἁμαρτία*) и во еврејскиот јазик (*ḥatat*) потекнуваат од глаголот *ἁμαρτάνω*, односно *ḥata*, кои и во едниот и во другиот јазик имаат идентично основно значење според кое „да се греши“ значи да се промаши, односно да не се достигне целта.³⁵⁷ Ова е особено важно, бидејќи ако почетокот на секое зло е поврзан со гревот, гревот пак претставува некако промашување, односно неможност да се достигне целта, а злото претставува недостаток на доброто, тогаш овој дефицит се јавува секогаш кога нештата коишто постојат не успеваат да ја остварат, односно кога ја промашуваат смислата на своето постоење.

За разлика од она што вообичаено го именуваме како зло, а коешто всушност претставува некаков недостаток, „апсолутното“ зло не може да постои, бидејќи во практична смисла тоа би значело тотално отсуство на Доброто, а со тоа и на самото постоење. Оттука, секоја понатамошна дискусија за „постоењето“ на апсолутното отсуство на постоењето, би била целосно бесмислена и излишна, бидејќи ако настапи целосно отсуство на моќта, ќе дојде и до прекин на постоењето на нештото коешто трпи деструкција, а на тој начин истовремено ќе дојде и до поништување на самиот процес на деструкција, односно на она што вообичаено го перципираме како зло.³⁵⁸

Така на пример, болеста не претставува некаков метафизички ентитет којшто постои независно од сите нешта, туку нарушување на психофизичкото единство и на хармонијата помеѓу природните енергии и моќи кај живите суштества, кое се манифестира како отсуство на здравје. Тоа значи дека болеста се јавува кај оние живи нешта коишто постојат на начин кој не е во склад со нивната природа. Според оваа аналогија, паднатите ангели, луѓето и животните не се зли поради тоа што постојат, бидејќи постоењето на сите нешта извира од самото Добро, туку поради тоа што отпаднале од својата првобитна, природна состојба, та повеќе не постојат на хармоничен начин кој е во склад со нивната сопствена природа.³⁵⁹ Оттука, она што се манифестира како зло во рамките на созданието, всушност претставува неуспех, несовершенство, слабост, бегство, нездравост, отпаѓање, избличеност и загуба на моќта преку која нештата можат да ја достигнат или да ја зачуваат нивната природна состојба.³⁶⁰ Токму затоа Дионисиј и вели дека појавата на злото во душата на човекот претставува

³⁵⁶ Dionizij Areopagit, *DN 977B*.

³⁵⁷ Слични форми можат се забележат и во словенечкиот јазик, бидејќи кога сакаме да кажеме дека сме го промашиле патот, велиме „*zgrešili smo pot*“. Впрочем и самата етиологија на зборот грев во словенските јазици е поврзана со поимот грешка кој означува некако движење во погрешна насока или правење на избори кои ни оневозможуваат да се движиме по вистинскиот пат, не одвраќаат од него или ни оневозможуваат да стигнеме до вистинската цел.

³⁵⁸ Dionizij Areopagit, *DN 724D-725A*.

³⁵⁹ Dionizij Areopagit, *DN 725A-728B*.

³⁶⁰ Dionizij Areopagit, *DN 725B*.

последица на недостатокот на стабилност и активност која го спречува остварувањето на човековата изворна цел.³⁶¹

Имено, доколку ја погледнеме приказната за падот на Адам и Ева од христоцентрична перспектива, ќе видиме дека таа претставува симбол за иницијалното хармонично единство помеѓу Бог, човекот и светот, кое било нарушено поради човековите противприродни дејствија. Овој протест против Бога којшто довел до еднострано отфрлање на Божјата љубов и до раскинување на иницијалниот завет помеѓу човекот и Бог, предизвикал дисјункција од добробитието и богомудрието и пад во сферата на дуалистичкиот привид, кој се јавил токму како последица на отстапувањето од изворното единство и промашувањето на човековата зададена цел. Во таа смисла, онтолошкото и гносеолошкото слизување во дуалноста на доброто и злото било предизвикано поради прекршувањето на основниот Божествен закон на љубовта – која сите постоечки нешта ги соединува со Доброто.³⁶² Како последица на дефицитот на единството и просветлението кој се јавил поради падот,³⁶³ кај човекот настанал дуалистички расцеп во самата свест кој довел до појава на егото и до субјективизација на самата перцепција за реалноста. На тој начин, човекот започнал да ги проектира своите субјективни, дуалистички сознанија врз објективната реалност како постоечки факти.

Така на пример, Дионисиј вели дека анималната возбуда, страста и другите природни особености кај несвесните живи суштества (како агресивноста, крволочноста, нескротливоста итн.) не треба да ги именуваме како зло, бидејќи ако животните ги загубат своите природни карактеристики и инстинкти кои им се својствени, тие повеќе нема да постојат на начин кој е во согласност со нивната животинска природа, односно ќе постојат на понесовршен, противприроден начин, а токму тоа всушност и претставува дефиниција за злото.³⁶⁴ Со други зборови, тоа значи дека злото може да го дефинираме како некаква генерална категорија, само тогаш кога говориме за противприродното дејствување во најопшта смисла, но што значи тоа во практика кај луѓето, ангелите или пак кај животните, е релативна работа, бидејќи е очигледно дека оние нешта кои по природа им се својствени на ѕверовите, не им се својствени на човечките и на небесните битија. Сето ова јасно потврдува дека човековото поимање на злото е субјективно и несовршено и дека неретко претставува проекција на неговите погрешни, дуалистички сфаќања и парцијални сознанија.

Токму поради фактот што гревопадот во дуалноста претставува директна последица на противприродното отстапување од својата изворна еросна насоченост кон Творецот, човекот најпрвин мора христоцентрично да се (ре)ориентира во вистинскиот правец и да започне да го следи патот на љубовта кој води кон единство со Бога и со остатокот од созданието. Тој централен историски, естетски, духовен, гносеолошки, онтолошки и космички ориентир за човекот и сето создание, е токму втората Божествена ипостас на Синот кој претставува воплоотена Икона на самиот Отец. Во таа смисла, Христос истовремено претставува и почеток и патоказ и пат и цел. Само преку Него, во Него и по Него, човекот може повторно да го пронајде вистинскиот правец до Него, кој го загубил поради недостатокот на љубов кон Него. Токму затоа, не постои друга вистина и не постои алтернатива на животот надвор од Богочовекот. Само преку патот на љубовта и единството, човекот може да ги оствари своите природни, зададени

³⁶¹ Dionizij Areopagit, *DN 725D*.

³⁶² Токму затоа, првата и основната заповед која ја дава Христос и која претставува темел на сите космички и меѓучовечки релации гласи дека човекот треба да го возљуби Господа, со сето свое срце, и со сета своја душа, и со сиот свој разум. Види *Mam. 22:37-38*.

³⁶³ Dionizij Areopagit, *DN 725D*.

³⁶⁴ Dionizij Areopagit, *DN 728B-C*.

потенцијали за живеење, просветление, спознание, размислување, постоење и обожение, бидејќи единствено љубовта на Бога може да ги реинтегрира и да ги обедини човековите капацитети и низ нив да ги канализира и да ги актуализира Божествените енергии на единството, убавината, светлината, мудроста, животот, вистината, битието и светоста.

Во таа смисла, Христос претставува видлив, богочовечки, иконичен Символ на самиот ипостасен Принцип на единството, кој преку својата љубов, во себе го реактивирал процесот на интеграција и соединување помеѓу Создателот и созданието, кој бил нарушен со гревопадот на човекот. Секако, тоа не значи дека Бог ја избришал историјата на падот, туку ѝ дал нова подлабока смисла која истовремено ги потврдува и ги надминува ефектите на гревот. Впрочем, Тој не ја одбегнал смртта, која поради падот му станала својствена на човекот, туку со својата смрт и со воскресението ја преобразил во премин кон нов повозвишен начин на постоење за оние кои веруваат во неговото име и кои го следат неговиот пат на Богољубието и човекољубието.³⁶⁵

3.3.5. Христолошката димензија на „Едното“

Од сето она што беше кажано досега, гледаме дека соединувањето со Едното не претставува некаков умствен подвиг на одредени поединци кои ѝ припаѓаат на филозофската елита и кои со посредство на дијалектиката се возвишуваат до различните ипостазирани реалности кои се опишани преку потврдните и одречните Божествени имиња, сè додека конечно не стигнат до самото Едно, како што сметаат неоплатоничарите.³⁶⁶ Напротив, Дионисиј смета дека единството со Него не е резервирано само за филозофските мудреци, туку кон обожение се повикани сите христијани, без разлика на полот, статусот, професијата, потеклото или интелектуалните капацитети. Во таа смисла, единството со Бога е наменето за сите оние кои преку учеството во символите, номиналните икони и Светите таинства, стануваат соучесници во трансцендентната љубов на Божественото Слово, која низ небесните хиерархии слегува во Црквата и на иманентно-трансцендентен, симболички начин се манифестира во Евхаристискиот собор (*σύναξις*), кој ни овозможува мистично да се соединиме со Едното, за и самите во Него и преку Него да станеме сведоци на Божјото човекољубие. Од таа причина, секогаш кога говориме за Едното, ние не смееме да го губиме пред очи Ареопагитовиот христоцентричен контекст, бидејќи само во него и преку него ние можеме да разбереме дека теандричното откровение на Едното, синергиското учество во Него, созерцателното знаење за Него и мистичното искачување кон Него, се можни поради ипостасното единство помеѓу несоздадената Божествена и создадената човечка (телесна и духовна) реалност кое е остварено во Богочовекот. Токму затоа, само во Христос и преку Него, ние можеме да се надеваме и да сметаме на богопознание и на обожение.³⁶⁷

За Дионисиј токму Христовото воплоетување претставува пројава на самото Едно во рамките на созданието, бидејќи во Богочовекот и преку Богочовекот, на совршен, трансцендентен, надумен и таинствен начин, доаѓа до целосна актуализација на неговите несоздадени Божествени енергии кои ги именуваме со различни епитети и имиња. Во таа смисла, Синот истовремено е Три во Едно и Едно во Три. Тоа значи дека Тој истовремено е и Добрина, Убавина, Светлина, Љубов, Постоење, Живот, Мудрост, Ум,

³⁶⁵ Имено, во себе и преку себе, Христос целосно ги остварил двете основни начела на љубовта кон Бога и кон ближниот и на тој начин во неговата ипостас го востановил *Новиот Завет* на вечното и нераскинливо единство помеѓу Создателот и созданието.

³⁶⁶ Armstrong, H., 1977, *Negative Theology*, 183.

³⁶⁷ Кол. 1:9-20.

Слово, Вистина, Вера, Моќ, Праведност, Спасение, Откуп, Велик и Мал, Ист и Друг, Сличен и Различен, Движење, Еднаквост, Седржител, Древнина, Мир, Битие, Светиња, Цар, Господ, Бог и Совршеност. Притоа, Тој е Едно кое заедно со Отецот и со Светиот Дух чини Надединство од кое исходат сите единства и разлики и истовремено самиот претставува Едно и само преку Него и во Него стануваме едно со Троединиот Бог кој е Надимен и Надпостоечки, кој со својата Надбожественост ги надминува сите имиња, сите постоечки реалности, сите мисли и кој се јавува во најсветиот и непристапен дел на светилиштето. Впрочем, ако самиот Христос не би бил Едно како и Отецот и Светиот Дух и заедно со нив не би чинел Едно, тогаш Дионисиј никогаш не би се осмелил да користи апофатички и хиперфатички термини за да ја изрази непоимливоста и величината на Христовото воплоетување, бидејќи тој ги употребува овие поими само тогаш кога алутира на несфатливоста, преобилноста и трансцендентноста на Бог.

Во таа смисла, Христос е Едното, исто како што Едно е и Отецот и Едно е Светиот Дух,³⁶⁸ бидејќи токму преку неговата непоколеблива љубов кон човекот, која не е условена од гревот, Тој во себе ги актуализирал сите Божествени енергии кои на сите онтолошки рамништа, целосно се излеваат без да се испразнат и ги исполнуваат сите постоечки капацитети на созданието. Само во Богочовекот се исполнети сите најави на пророците, целосно се потврдени и манифестирани сите епитети на Бог и се надминати сите очекувања на човекот, бидејќи Христос претставува врв на пројавата на Љубовта, Постоењето, Животот, Мудроста, Праведноста и на сите останати енергиски аспекти на Божјата промисла. Токму од таа причина, Божествената волја (која целосно се остварила во Богочовекот) најјасно ја отсликува делотворноста на љубовното единство низ евхаристиските, теургиски симболи на самото воплоетување.³⁶⁹ На тој начин, втората Божествена личност на Синот, која заеднички со Отецот и со Светиот Дух совршено и целосно ја дели истата Божествена волја, се соединила со целото создание и ја остварила Божјата промисла – сите да бидат едно, како што и Синот е едно со Отецот. Имајќи го предвид сето она што беше кажано погоре, не треба да нè чуди тоа што за Дионисиј токму воплоетувањето претставува неизбежна последица и апсолутна манифестација на Божјата љубов, која и самиот *Корпус* го поврзува во единствена христоводобна, книжевна целина.

Впрочем, Дионисиј вели дека вочовечувањето на Исус е неискажливо и непознатливо дури и за највозвишените небесни битија, токму поради тоа што Синот не претставува само Причинител и Поттикнувач, туку и Довршител на сите нешта – кој преку својата љубов ги зачувува деловите во хармонија со целото, а сепак самиот не е ниту дел, ниту цело, и истовремено е и цело и дел, кој во себе го опфаќа и целото и делот. Во несовершените нешта се пројавува како Причинител на совршеноста, а во совршените нешта како Надсовершенство. Во безобличните нешта претставува обликосоздателна Причина на нивните облици, а во облиците пак претставува безобличност која е Надоблична. Христос е Суштина која неизвалкано се искачува над сите суштини и надсуштински ја надминува секоја суштина, бидејќи Тој е поставен над секое начело и ред, и ги одредува сите начела и редови. Истовремено, Тој претставува и мера на сите нешта коишто постојат. Тој е Век, и е над векот и е пред векот. Синот претставува полнота во дефицитираните нешта и надполнота во полните нешта. Неговото име е неискажливо и неизговорливо, и е над умот, над животот и над постоењето, бидејќи во

³⁶⁸ Dionizij Areopagit, *DN* 980B. Тука Дионисиј прави јасна алузија со делот од *Посланието до Тимотеј* во кој апостолот Павле вели дека „еден е Бог, и еден е Посредникот помеѓу Бога и луѓето – Човекот Христос Исус“. Види 1.Тим. 2:5.

³⁶⁹ Токму затоа Дионисиј вели дека кога стои пред олтарот, епископот ги слави и ги велича Светите богородица на нашата Најбожествена промисла – Исус Христос. Види Dionizij Areopagit, *EH* 441C.

себе го содржи натприродното на натприроден начин и надсуштественото на надсуштествен начин.³⁷⁰

Токму затоа, авторот вели дека патот до наддобрата Троица – која преку својата промисла и грижа за сите создадени нешта ни разоткрива дека Отецот претставува Извор на сета убавина, добрина и љубов, нужно отпочнува преку познанието на Оној кој ни се разоткрил како Дobar, и кој преку своето чудесно, раѓање, воскресение и вознесение, на совршен, богочовечки начин, го овозможил идното благодатно дејство на Светиот Дух во рамките на неговиот мистичен, еклисијален корпус.

³⁷⁰ На тој начин, авторот на *Корпусот* недвосмислено потврдува дека искуството на мистичното единство со „Едното“ е остварливо само преку примањето на Светите дарови на жртвената, искупителна љубов на Богочовекот, која преку благодатното дејство на Светиот Дух нè преобразува во богољубиви и човекољубиви ликови и подобија на самата Икона на Отецот и на тој начин ни овозможува да се соединиме со Троединиот Бог.

3.4. ЗА МИСТИЧНОТО БОГОСЛОВИЕ

3.4.1. Ареопагитовото христоцентрично видение на Божествениот мрак

Единството (*ἕνωσις*) со „Едното“ кое се остварува во Христа, не претставува статичен свршеток, туку почеток на едно бескрајно динамично возвишување во несоздадениот и надсуштествен, еросен зрак на Божествениот мрак, кој непрестајно нè издигнува кон таинството на Божествениот живот. Во таа смисла, Литургијата претставува своевиден опит, каде што преку Светите симболи Бог му овозможува на човекот да земе учество во неговите вечни, Божествени, преобразувачки (прочиштовачки, просветлувачки и довршувачки), животодавни и спасоносни енергии, кои во идната есхатолошка реалност ќе му овозможат непрекинато да ја созерцува Божествената слава преку своите сетила (како апостолите на Тавор), да партиципира во неа на умствено рамниште (како ангелите), а конечно и надумно да се соедини со неа (како што се соединува и со Христовите дарови). Впрочем, Дионисиј вели дека токму воскресението на Богочовекот е она што ни овозможува да станеме непропадливи и вечни христоподобни битија кои се достојни да се наречат „синови на воскресението“ поради тоа што преку соединувањето со Светите дарови на воскреснатиот човекољубец и спасител Христос, ние и самите стануваме синови на Бога кои се еднакви со ангелите.³⁷¹

Во таа смисла, не треба да нè чуди тоа што за Дионисиј токму Литургијата претставува симболичен израз на теандричното, антиномично единство меѓу создадената и несоздадената стварност која се манифестира преку единството помеѓу црковните и небесните хиерархии и нивниот наднебесен теархиски Извор, сличните и несличните симболи и катафатичките и апофатичките вербални икони кои нè упатуваат кон својот надсуштествен Надизвор, од кој произлегуваат, во кој соборно партиципираат и со кој повторно се соединуваат.

Впрочем, дополнителна поткрепа претставува и самиот факт што литургиските слики, знаци и симболи претставуваат синергиски единства на материјални и духовни реалности кои се соединети преку трет надбожествен Причинител и Сочинител, кој преку својата промисла и љубов го овозможува нивното постоење, сопостоење и соединување, но кој истовремено ги надминува и нив и самото постоење. Во таа смисла, Евхаристијата како темел на земната, црковна хиерархија претставува видлив Архисимбол на самото христијанско Едно и на единството, кој го овозможува и симболично го навестува нашето конечно и целосно соединување во есхатонот со Оној кој претставува трансцендентен Надизвор на љубовта преку која се остваруваат сите единства помеѓу сите нешта и во сите нешта, на сите хиерархиски рамништа.

Иако Дионисиј само еднаш го споменува името на Христос во *Мистичното богословие*, целокупниот литургиски, христолошки и тријадолошки контекст кој го скицира во претходните поглавја, недвосмислено потврдува дека станува збор за опис на искуство на Божествената реалност, кое ни станува достапно само преку мистичното, теургиско единство со Исус, којшто претставува богочовечки Медијатор на единството помеѓу нас и самиот Божествен врукот на сите несоздадени, енергиски димензии кои што ги категоризираме преку нивните потврдни и одречни вербални одеци со кои го славиме Создателот на светот и кои истовремено се засилуваат и стивнуваат во примракот на олтарот во кој пребива живиот Бог (*Ṣəḱīnā/πῶς*).

Во таа смисла, нема сомнение дека за Дионисиј постои директна симболичка корелација помеѓу Синај, каде што Бог му ја обзнанил својата волја на Мојсеј во облик

³⁷¹ Dionizij Areopagit, *DN 592B-C*.

на закони и препораки, скинијата во која се наоѓа Светињата на светињите над која се јавува и говори самиот Дух Божји и црковниот олтар во кој преку богodelието на самото воплоотено Слово доаѓа до целосно исполнување на Божјата волја, која на Мојсеј му била разоткриена само делумно.³⁷² Преку оваа асоцијација помеѓу старозаветните најави за воплоотувањето и новозаветните сведоштва за неговото остварување, во олтарот, во куполата и во нашите срца симболички се разоткрива врската помеѓу теолошките, космолошките и антрополошките аспекти на истата теандрична слика на Бог која нè упатува кон есхатолошката реалност на небесниот Ерусалим, односно на идната, вечна и неминлива Христова држава (*πολιτεία*) која Јован Богослов ја видел во своето мистично видение.³⁷³

На тој начин, низ мистичниот мрак на облакот на „незнаењето“ во кој Мојсеј се соединил со Оној кој е целосно „непознатлив“,³⁷⁴ продира неговата скриена надсветлина која мистично ни разоткрива дека слегувањето на Божествениот облак претставува старозаветно претподобие на слегувањето на воплоотениот и воскреснатиот Христос.³⁷⁵ Всушност, новиот обновен Ерусалим кој слегува од небото, е самиот воскреснат Христос во кој ќе пребиваат сите праведници кои го исповедаат неговото име и кои уште сега се соединуваат со Него преку искупителните дарови на неговата љубов.³⁷⁶ Во таа смисла, просветлението на Мојсеј кој се соединува со Бога во Божествениот мрак, а потоа преобразен, повторно слегува за да му ги пренесе и соопшти Божествените вистини на еврејскиот народ,³⁷⁷ истовремено претставува подобие на небесната и претподобие на новозаветната реалност.

³⁷² Golitzin, A., 2013, 301.

³⁷³ Алудираме на небесниот Ерусалим.

³⁷⁴ Незнаењето треба да се разбере како преобилност на знаење, односно надзнаење кое ги надминува човековите гносеолошки капацитети.

³⁷⁵ *Откр.* 14:14. „И видов: ете, светол облак, и на облакот седеше сличен на Синот Човечки; на главата Своја Он имаше златен венец, а во раката – остар срп“.

³⁷⁶ Токму затоа, апостолот Јован вели дека скинијата на Бога ќе биде меѓу луѓето и дека ќе живее со нив и меѓу нив, а дека тие ќе бидат Негов народ. Види *Откр.* 21:1-3.

³⁷⁷ *2.Мoj.* 34:34-5. „Но кога Мојсеј излегуваше пред лицето на Господа, за да зборува со него, го креваше покривалото, додека не излезеше; а штом ќе излезеше, им кажуваше на синовите Израилеви сè што му беше заповедал. Тогаш синовите Израилеви го гледаа лицето Мојсеево како зрачи; Мојсеј, пак, го покриваше лицето свое со покривало додека пак не влезеше да зборува со Него“.

3.5. ПОСЛАНИЈАТА

3.5.1. Христос како источник на хиерархиите и на богомудрието и како цел на мистичното богословие

Во своето прво писмо до монахот Гај, Дионисиј продолжува со своето мистично богословење за Божественото незнаење и за Божествениот мрак. Имено, тој вели дека ова незнаење е „знаење за Оној кој е трансцендентен во однос на сите нешта“, ³⁷⁸ додека „Божествениот мрак (υνóφος) е непристапна светлина за која се вели дека претставува пребивалиште на Бог“. ³⁷⁹ Оваа констатација на Дионисиј е мошне интересна бидејќи Божествениот престол кој се споменува во *Стариот* и *Новиот Завет*, во апокрифните списи и во *Меркаба* текстовите, секогаш се карактеризира со присуство на огромен сјај. Во *Енох*, оваа преобилна светлина претставува знак за присуството на Бога (Šəḳīnā /שְׁכִינָה) и на Божествениот зрак кој извира од Него. ³⁸⁰ Иако Божественото присуство „е невидливо поради неговата преобилна јасност и непристапно поради трансцендентното излевање на неговата светлина“, Дионисиј вели дека „во него може да влезе секој кој бил удостоен да го види и да го спознае Бога“. ³⁸¹ Дополнителна поткрепа на Ареопагитовото антиномично тврдење претставуваат и примерите за мистичното „стапување“ во Божјото присуство на царот Давид и на апостолот Павле, ³⁸² за кои авторот на *Корнусот* го користи истиот глагол (γίνομαι), кој го употребува и во десеттото писмо за да го опише искуството на оние (монаси) кои уште во овој живот се веќе со Бога. ³⁸³

На тој начин, Дионисиј се обидува да каже дека Божјиот мрак претставува симбол за Божјата непознатлива надспознатливост, која сама по себе (*in se*) е недостапна според својата суштина (οὐσία) која ги надминува сите релации, но која како обожителен дар истовремено и се излева надвор од себе (*ad extra*) преку своите Божествени енергии (ἐνέργειαι) и моќи (δυνάμεις). ³⁸⁴ Оваа констатација е клучна, бидејќи во четвртото писмо Дионисиј прави христоцентрична рекапитулација на целиот *Корнус* велејќи дека Изворот на оваа обожителна Божествена енергија или моќ, не е никој друг освен Христос.

Понатаму, во своето писмо до хиерархот Поликарп, Дионисиј ги отфрла тврдењата на паганскиот софист Аполофан, кој го обвинува за злоупотреба на хеленската мудрост, аргументирајќи дека присуството во светот на Оној кој претставува извор на битието и поредокот и кој го одржува движењето и редот на сите небесни тела, најјасно се манифестира преку самите небесни знаци и појави, кои биле највидливо изразени токму за време на Христовото распятие, кога впрочем и обајцата се наоѓале во Хелиопол, каде што заедно го посведочиле натприродното (υπερφύως) помрачување на сонцето. Ако се присетиме дека за Дионисиј Божјиот мрак претставува симбол за присуството на Бога и на неговата преобилна светлина, и дека тој повеќепати прави аналогии токму помеѓу Бог и Сонцето, односно помеѓу Божествената и сончевата светлина, ³⁸⁵ кои освен во неоплатонизмот, се среќаваат во *Стариот* и *Новиот Завет*, тогаш станува јасно дека самото помрачување на сонцето, претставува своевиден астрален симбол, односно

³⁷⁸ Dionizij Areopagit, *Ep.* I 1065A.

³⁷⁹ Dionizij Areopagit, *Ep.* V 1073A.

³⁸⁰ 1.*Enoch* 14:17-22, 71:2-6; 2.*Enoch* 20:1, 22:1; *Asc. Isa.* 8:1-2, 9:6.

³⁸¹ Dionizij Areopagit, *Ep.* I 1073A.

³⁸² *Псал.* 138:6; *Филип.* 4:7; *Ефес.* 3:19; Dionizij Areopagit, *Ep.* V 1073A. Види и Golitzin, A., 2013, 41-2.

³⁸³ Dionizij Areopagit, *Ep.* X 1117B.

³⁸⁴ Dionizij Areopagit, *Ep.* II 1068A-1069A; *DN* 953C-956B.

³⁸⁵ Dionizij Areopagit, *Ep.* X 1117C-1120A.

видлива манифестација од соларни размери која упатува на Божјото присуство во рамките на созданието. Дополнителна потврда на ова гледаме и во самата корелација меѓу каиричкиот синхронизитет на случувањата, етимолошкото значење на топонимите и имињата, и симболиката на поимите и на самите космички појави.

Имено, според анегдотата на Дионисиј, за време на Христовата смрт тој и Аполофан се наоѓале на духовно поклонение во Хелиопол (*Ἡλιούπολις*), односно во градот на сонцето, кој во антиката претставувал најпознат култен центар на египетскиот бог на сонцето Ра. За Ареопагитовата асоцијативна игра на зборови сведочи и името на Аполофан (*Ἀπολλοφάνης*), како своевидна алузија за паганските следбеници на богот Аполон, кој слично како Хелиос и Ра, се поврзува токму со сончевата светлина и со култот на сонцето.³⁸⁶ Тврдењето на Дионисиј дека помрачувањето на сонцето започнало токму на исток и дека толку натприродни случувања од толкав размер, токму во тој суден час (*καιρός*), биле можни само за сепричинителот Христос – кој чини безброј величествени и извонредни нешта,³⁸⁷ упатува на размислувањата на Григориј Ниски, за кого поимот „Исток“ кој го среќаваме кај пророците, претставува алузија за самиот Христос.³⁸⁸

На тој начин, Дионисиј имплицитно посочува дека затемнувањето на сонцето претставува видлив, небесен симбол на Божествениот мрак, додека самото сонце кое за време на затемнувањето и на распувањето се наоѓало на исток, претставува космички, соларен знак за Божјото присуство во светот. Конечно, авторот на *Корпусот* го потсетува Аполофан дека за време на овие случувања дури и самиот тој ги толкувал (*συμβάλλον*) овие небесни знаци како промени од Божествен карактер. Со тоа, Дионисиј недвосмислено сака да покаже дека космичките промени кои биле предизвикани од Христовото богоделие, биле посведочени и од самите пагани и дека античкото знаење (кое било сумирано и рекапитулирано во неоплатонизмот) по воплокувањето добило нова повозвишена функција, како што впрочем може да се види и од делото на некогашниот пагански филозоф од Атина.

Во последните неколку писма, Дионисиј се обраќа и до монасите со предупредување за важноста и смислата на Христовото човекољубие кое во Црквата се отсликува преку почитувањето на хиерархискиот поредок, послушанието, понизноста, простувањето и љубовта кон ближниот. Во таа смисла, подражавањето на Христовите, богочовечки активности, претставува предуслов за соединувањето на монасите со Бога, бидејќи оние кои ги отфрлаат Христовите заповеди на љубовта, разбирањето и толеранцијата, не само што внесуваат раздор во самата хиерархиска структура на Црквата, туку истовремено се бунтуваат и против хиерарсите, апостолите, небесните гласници и против самиот Христос. Тоа значи дека оние коишто го кршат Божествениот поредок кој бил воспоставен преку љубовта на Богочовекот, претставуваат христорборци и соработници на самите демони.³⁸⁹ На тој начин, Дионисиј сака да каже дека оние монаси кои не ги подражаваат Христовите човекољубиви дела, не треба да очекуваат дека ќе остварат мистично единство со Бога во овој век, ниту пак да се надеваат на трајно соединување со Него во есхатонот. За разлика од нив, оние благочестиви монаси кои со сето свое срце, сета своја душа и сиот свој разум го љубат Бога и ближниот, можат уште сега да се надеваат на благодатните, светлосни виденија на љубовта кои ги искусил и

³⁸⁶ Плотин вели дека името Аполон етимолошки било изведено од поимот *πολλῶν* од страна на Питагорејците, па во таа смисла името на богот *Ἀπόλλων* претставува симбол на божествената монада, бидејќи во буквален превод има значење на нешто коешто не е мноштвено, односно коешто претставува едно без делови. Види Plot. *Enn.* V.5.6.26-30.

³⁸⁷ Dionizij Areopagit, *Ep.* VII 1081B.

³⁸⁸ Gregory of Nyssa, 2014, *Cant.* 984A.

³⁸⁹ Dionizij Areopagit, *Ep.* VIII 1100A-D.

апостолот Јован, а кои блескаат директно од самото богочовечко Сонце кое го просветлува, обожува и преобразува целото создание.³⁹⁰ Во таа смисла, гледаме дека оние припадници на црковната хиерархија кои дејствуваат во спротивност со Божествените начела на љубовта, самите се отсекуваат од Христовото, апостолско стебло на Црквата и на небесниот Ерусалим.

Од сето она што беше кажано досега, може да се заклучи дека толкувањето на Ареопагитовиот систем кое ја занемарува, маргинализира или дистанцира Христовата личност во однос на Троединиот Бог или на Едното, нужно ќе ја загуби својата кохерентност.

3.5.2. Ареопагитовата христоцентрична синтеза на сакраментално-свештените, аскетско-мистичните и богословско-филозофските црковни токови

Апокрифните, апокалиптични христијански списи од почетокот на II век кои се пронајдени на територијата на Сирија и Палестина, претставуваат сведоштво за континуираното присуство на мистично-аскетската традиција на овие простори уште од самите зачетоци на христијанството. Во IV век, во Сирија и Палестина започнале да се појавуваат и да се шират екстремни облици на аскетско-монашки зилотизам кои станале директна закана за легитимитетот на епископите и на целокупниот сакраментален поредок во Црквата.³⁹¹ Оттука, не треба да нè чуди тоа што Дионисиј меѓу другото сакал на *Корпусот* да му даде и апостолска тежина која дополнително ќе ја етаблира позицијата на епископите во рамките на Црквата и ќе ги потцрта хиерархиските должности и ограничувањата на монасите во однос на останатите црковни редови. Во таа смисла, тој имал за цел да ги утврди мистично-аскетските токови во Црквата, врз хиерархиско-сакраментална основа која ќе почива на апостолското наследство и на самиот Христос.

Имено, Дионисиј го легитимира хиерархискиот поредок во Црквата преку своето послание до апостолот Јован, кој за него преставувал и највозвишен богослов но и најзагадочен мистичар, бидејќи истовремено умее да говори и на дискурзивен, апстрактен начин, но и преку симболични слики и подобја. Така на пример, за разлика од христологијата во *Јовановото Евангелие* која е далеку поапстрактна и пофилософска од сите останати евангелија, во *Откровението*, Јован говори за свеќници, тронове, печати, путири, за лебдечкиот Ерусалим, за Јагнето Господово кое е опкружено со херувимски суштества, за реката и дрвото на животот итн. На тој начин, Дионисиј сака да покаже дека првиот е контемплативен и се остварува преку умствено просветление и зерцање, а другиот е партиципативен бидејќи се остварува при мистичното, довршувачко соединување со Бога, во самиот олтар. Тоа значи дека учеството во животот, симболите и сакраментите на Црквата, претставува предуслов и темел, кој воопшто и го овозможува умственото созерцање. Во таа смисла, доколку молитвениот, или интелектуалниот живот на човекот не е сакраментално втемелен, неговите умствени и подвижнички напори ќе останат јалови.

Во делата на апостолот Јован, божемниот Дионисиј препознал автор кој од една страна бил одлично запознаен со јудео-христијанската, платоничарска традиција, но кој

³⁹⁰ Dionizij Areopagit, *Ep. X* 1117A-1120A.

³⁹¹ Така на пример, месалијаните кои биле целосно индиферентни во однос на Светите таинства, гледале со презир кон епископите и проповедале дека на Бога можеме да му се приближиме единствено преку практикување на непрекината молитва. Иако месалијанството било осудено на Вселенскиот собор во Ефес уште во 431 година, на почетокот од VI век тоа сеуште било присутно на територијата на Сирија. Види Golitzin, A., 2013, 11.

истовремено ѝ припаѓал и на еврејската свештена, апокалиптична и пророчка традиција. Несомнено, тоа му овозможило на Дионисиј да направи директна корелација помеѓу Јовановиот богословско-есхатолошки книжевен образец и сопственото филозофско-мистично дело. Имено, треба да се присетиме дека авторот на *Корпусот* пишува од перспектива на преобратениот пагански филозоф од Атина, кој го примил епископското достоинство од самиот Апостол Павле и на тој начин бил инициран во длабочините на апостолското, откровително и мистично богопознание. На тој начин, Дионисиј сака да покаже дека епископите, кои според хиерархиската чест се наоѓаат во подножјето на тронот врз кој почива самиот Архисимбол на љубовта, го стекнале дарот истовремено да бидат мудреци, богослови, созерцатели, мистичари и подвижници директно од самите Христови ученици како Јован и Павле. Во таа смисла, нема сомение дека христоцентричната синтеза помеѓу дискурзивното и мистичното богословие во *Корпусот* претставува подобие на христолошката врска помеѓу *Јовановото Евангелие* и *Јовановото Откровение*.

Оттука, јасно е дека епископот не претставува само пастир и проповедник, туку и мистичар пар екселанс, што последично значи дека неговиот увид во откровителното богомудрие не е повозвишен само од виденијата на старозаветните пророци, туку и од оној на ангелоподобните монаси. За авторот на *Корпусот*, хиерархот претставува медијатор на монашкото довршување кој е сличен на самите серафими и кој преку делотворноста на Божествената љубов која ја прима директно од Светите дарови, може истовремено да ги прочистува, да ги просветлува и да ги довршува сите останати учесници во животот на Црквата. На тој начин, Дионисиј сака да подвлече дека толкувањето и посредувањето на Божественото знаење кое се излева од погорните редови, му припаѓа на свештениот ред кој на чело со епископот активно го вообличува и го посредува и кон подолните редови на мирјаните, каде што токму монасите би требало да предничат во смиреното и послушанието.

Всушност, токму затоа Дионисиј забележува дека апостолите ја препознале величината на монашката побожност и посветеност уште од самите зачетоци и благословице монасите да имаат удел во довршувачките моќи на хиерархот, кој во согласност со капацитетите на нивниот ред ги води кон надсовершенно довршување.³⁹² Во таа смисла, хиерархот е должен во себе да ги актуализира и да ги посредува сите Божествени доблести на целокупната хиерархија, додека монахот треба да ги вообличува своите рецептивни доблести. На тој начин, хиерархот претставува активен воведничар во богопознанието, додека монахот доминира со својата пасивна приемчивост меѓу оние коишто се иницирани во Црквата. Оттука, само оние монаси кои се иницирани во повисоките (свештени) редови на црковната хиерархија, можат да партиципираат во толкувањето на Божественото знаење и да го посредуваат кон подолните еклисијални редови.

Сето ова јасно покажува дека за Дионисиј прочистувачките, просветлувачките и довршувачките моќи на еклисијалната хиерархија извираат од самиот Христос и преку апостолите и епископите стигаат до сите учесници кои активно се вклучени во животот на Црквата. Впрочем, преку својот псевдоепиграфски потфат, авторот на *Корпусот* имал за цел преку ликот и делото на некогашниот атински филозоф, кој во I век го примил христијанството и бил ракоположен за епископ од страна на Апостолот Павле, истовремено да ги интегрира, консолидира и да ги легитимира богословско-филозофските и аскетско-мистичните струи во Црквата, во единствениот христоцентричен, јудео-христијански ток на древната, свештена и апостолска традиција која датирала уште од времето на Мојсеј.

³⁹² Dionizij Areopagit, EH 532D-533A.

4. ДИЈАЛЕКТИКАТА НА АРЕОПАГИТОВАТА ТЕАНДРИЧНА ЕСТЕТИКА

4.1. Ареопагитовото поимање на Убавото

За Дионисиј, „Убавината“ (*καλόν*) и „Светлината“ (*φῶς*) претставуваат синоними за Доброто, што значи дека Доброто може истовремено да се толкува и низ естетски и низ ноетички категории. Така на пример, тој вели дека „Добриот“ го именуваме и како Светлина која му е достапна само на умот, поради тоа што го исполнува секој наднебесен ум, ја отстранува секоја заблуда, го прочистува духовниот увид и го просветлува умот на секоја човечка душа со својата вечна и Божествена светлина. Во таа смисла, Доброто претставува Светлина која ги собира и ги обединува сите битија кои умеат да мислат и да разбираат.³⁹³

Притоа, тој вели дека Доброто со својата добрина ги осветлува сите нешта коишто постојат, исто како што и Сонцето со самото свое постоење ги опсипува сите нешта со светлината која сјае од него.³⁹⁴ За Дионисиј, од сите создадени битија, небесните ентитети се наоѓаат на самиот врв на добробитието, бидејќи нивното совршено доброобличие кое произлегува од сепричинската изворна Добрина, им овозможува да бидат гласници на Божјиот молк и небесни светилки кои во рамките на созданието го осветлуваат Она што се наоѓа во најнепристапниот дел на светилиштето.³⁹⁵

Истовремено, Доброто односно Убавото, претставува причина на небесните начела, на ограничувањата, на непречените небесни токови и впрочем на сите бесшумни движења на редовите на ѕвездите, небесните светила и на темелните процеси, кои го одредуваат кружното движење на времето и ги пребројуваат, уредуваат и ги држат заедно сите нешта коишто се наоѓаат во него.³⁹⁶ Во таа смисла, Доброто не претставува извор само на небесните реалности, туку од него, преку него и заради него настануваат и сите останати нешта коишто доаѓаат по ангелите, без разлика на тоа дали станува за човечки души, за животни, растенија или неживи нешта. Токму затоа, авторот на *Корпусот* вели дека сето создание извира од Убавото и Доброто и преку него, односно преку неговата Божествена љубов, повторно се насочува кон него.³⁹⁷

Ова е особено важно бидејќи Дионисиј ни дава на знаење дека Образецот на доброто и убавото кој претставува причина за постоењето на сите нешта, енергиски се отсликува на сите видливи и невидливи рамништа во стварноста, што последично ни овозможува преку сетилното и умственото воочување на конкретните иконични пројави на убавото, да се издигнеме отаде партикуларните манифестации на она коешто им е заедничко и коешто ги обединува сите убави и добри создадени реалности низ кои се разоткрива. Оттука, доколку човекот започне сè почесто и почесто да го насочува својот ум и своето внимание, токму кон оние возвишени и убави нешта кои ги искусил и кои ги посведочил, тој постепено ќе станува сè посличен и посличен на иконичните манифестации на убавината, што последично ќе му овозможи сè појасно и појасно да го

³⁹³ Според Дионисиј, луѓето и ангелите се единствените создадени битија кои се способни за размислување, со таа разлика што ноетичкиот капацитет на небесните битија е далеку поголем од оној на човекот. Сепак, тој додава дека човековата, телесна природа им овозможува на луѓето да го надминат овој недостаток токму со посредство на сетилно-восприемливите симболи. Види Dionizij Areopagit, *DN* 700D-701B.

³⁹⁴ Dionizij Areopagit, *DN* 693B.

³⁹⁵ Dionizij Areopagit, *DN* 693B-696B.

³⁹⁶ Dionizij Areopagit, *DN* 697B.

³⁹⁷ Dionizij Areopagit, *DN* 705D.

согледува истиот образец кој на различни начини иконично се отсликува и во него и околу него.³⁹⁸

Од оваа иконична перспектива на сеќавањето кое произлегува од искуствата и практиките на добробитието, кои енергиски се згуснати и содржани во симболите, можеме да ја разбереме смислата на цикличното, мисловно навраќање, односно литургиското, симболичко реактуализирање на настаните кои се поврзуваат со самото воплотување, бидејќи токму тогаш, на неслично-сличен начин низ Светите таинства се разоткрива теургиската дејствителност на самата богочовечка Парадигма на убавината, која низ историјата најјасно и најмистично се манифестира токму во рамките на новозаветната Црква. Во таа смисла, сличноста и несличноста на Светите симболи, служи за апофатички да го насочи нашиот ум кон Оној кој претставува Единство и Извор на сите сличности и различности во рамките на стварноста,³⁹⁹ но кој истовремено се наоѓа и отаде сите сличности и отаде сите различности, бидејќи за авторот на *Корпусот*, самото воплотување на Словото – како највозвишена и најпотполна теофанија во созданието, е совршено апофатично.⁴⁰⁰

Оттука, станува јасно дека дури и она што кај Дионисиј навидум се чини како обична текстуална репетиција, всушност претставува циклично навраќање, односно иконична реактуализација на вечните прочистувачки, просветлувачки и довршувачки, дијалектички обрасци на иманентноста и трансцендентноста, кои се партикуларизирани на различни места низ *Корпусот*, а кои се клучни за согледување на синергиското единство и на подлабоката христофанична смисла и функција на сликите, симболите и зборовите, која кај Дионисиј хиперфатички се разоткрива токму од перспектива на она што се наоѓа на самиот „крај“, а коешто ја задава и иницијалната насока на главните теми во *Корпусот*.

За разлика од Ареопагитовата, христоцентрична визија за убавината, која на сетилно и умствено рамниште најјасно се разоткрива токму преку несличната сличност помеѓу иманентните, сетилно-восприемливи, симболички претстави на воплотената Убавина и самата трансцендентна воплотена Убавина, според логоцентричното, есенцијалистичко поимање на Августин и на неговите рационалистички наследници, убавината претставува дел од Божествената суштина која може да се дофати само со умот поради тоа што апсолутната хармонија/складност (*convenientia*), единство (*unitas*), еднаквост (*aequalitas*) и сличност (*simile*) – како главни одлики на убавината, се неостварливи во овој сетилен, дифузен свет на мноштвеноста,⁴⁰¹ кој е исполнет со физички облици сочинети од различни, неслични и нееднакви делови.⁴⁰²

Во споредба со него, за ромејската светоотечка традиција убавината претставува име за Божествената енергија која преку синтезата со обликот и со материјата, создава сетилно-восприемливи единства кои не претставуваат онтолошки деградирани копии на образецот, туку симболи на самата Божествена убавина, во кои преку взаемното содејство на енергиите се остварува иконична, синергиска релација помеѓу различните реалности на Божествената (несоздадена) и човечката (создадена) природа, или пак помеѓу материјалноста и интелигибилноста на артефактот и физичката и рационалната природа на оној што го созерцува.⁴⁰³

³⁹⁸ Dionizij Areopagit, DN 644A-C.

³⁹⁹ Ивановић, Ф., 2010, *Визуелни аспект обожења по Дионисију Ареопагиту*, 43.

⁴⁰⁰ Санџакоски, С., 1997, 155.

⁴⁰¹ Katsushi, H., 2009, *Augustine on the Aesthetics of Ambivalence*, 25.

⁴⁰² Augustine, *De Vera Rel.* 30.55. Повеќе околу западното поимање на убавината види во глава 7. *Схоластичарската рецепција на Corpus Areopagiticum и разликите помеѓу ромејското и западното поимање на убавината*.

⁴⁰³ Mainoldi, E., S., 2018, *Deifying Beauty. Toward the Definition of a Paradigm for Byzantine Aesthetics*, 23-5.

Оттука, ако за Августин просветлението настапува како последица на нашите интелектуални (аналитички) напори да дојдеме до вистината (*veritas*),⁴⁰⁴ за Дионисиј тоа претставува резултат на синтетичката, сликовно-ноетичко-надумна синергија на активности, капацитети и природни својства, преку која се разоткрива дејствителноста на самата Божествена убавина која нè насочува кон својот теандричен Извор.



Августин Хипонски – Филип де Шампањ, 1645-50 година

Во таа смисла, обидот на Василеску за изедначување на спекулативните медитации на Августин со Ареопагитовата мистагогична, дијалектичка лествица преку која со помош на симболите се искачуваме до она што се наоѓа отаде видливите и умствените велови е неоснован,⁴⁰⁵ бидејќи за разлика од Августин – за кого симболите, теургијата, сликите, а впрочем и самата материја претставуваат препрека за спекулативните понирања во сопствениот интелект,⁴⁰⁶ за авторот на *Корпусот* сетилно-восприемливите превези на симболите можат да претставуваат и препрека и мост, во зависност од духовниот прогрес на поединецот, кој за авторот на *Корпусот* секогаш корелира со степенот на неговото учество во животот на Црквата.

Тргувајќи од перспектива на моите досегашни заклучоци во однос на Ареопагитовата естетика и нејзината функција кои беа елаборирани во ова истражување, а кои се изведени врз основа на ромејската, теантропоцентрична, православна рецепција на *Корпусот*, позициите на Василеску кои во голема мера се совпаѓаат со

⁴⁰⁴ Tornau, C., 2020, "Saint Augustine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁴⁰⁵ Drăghici-Vasilescu, E., E., 2019, *Pseudo-Dionysius and the concept of Beauty*, 108.

⁴⁰⁶ Повеќе околу Августиновите антииконични позиции види 7.1. Оригенистичко-платоничарските влијанија врз развојот на Августиновите антииконични ставови.

есенцијалистичката, платоничарска егзегеза на Рорем (на кого таа впрочем и се повикува), се благо речено „проблематични“, бидејќи тезата дека Дионисиј ја внесува дискусијата околу симболите само за да подвлече дека „суштината“ на нештата не ѝ е достапна на сетилната активност,⁴⁰⁷ целосно го промашува Христолошкото јадро на *Корпусот*, според кое, токму материјалниот (сетилно-восприемлив) симбол претставува незаобиколен пат без кој ние не можеме ниту да се надеваме дека ќе стигнеме до оние (метафизички и Божествени) реалности, кои се наоѓаат отаде сетилната стварност. Во таа смисла, може да се каже дека нејзиното толкување на *Корпусот* и на Ареопагитовото поимање на Убавината, во голема мера корелира со западната, платоничарско-оригенистичка егзегеза според која сетилната активност не претставува мост, туку препрека на патот кон познанието на Божествената убавина.

Оттука, не се сложуваме со интерпретацијата на Василеску, за која неможноста на човекот да ги види Божествените таинства сами по себе, претставува резултат на примената на инфериорниот естетски, епистемолошки и гносеолошки пристап во обидот да се дојде до трансцендентната Божествена вистина преку сетилно-восприемливите симболи,⁴⁰⁸ бидејќи токму на истото место во *Корпусот*, Дионисиј јасно кажува дека отсуството на вера во изречените Божествени таинства, се јавува како резултат на некапацитативноста за восприемање на вистината кај оние кои сè уште не се мистично посветени.⁴⁰⁹ Со други зборови, тоа значи дека не станува збор за несоодветен пристап, туку за симптом на духовна кратковидост кај оние кои сè уште не се довршени, односно кои сè уште не се целосно вклучени во токовите на Божествената дејствителност, која ги прочистува, ги просветлува и ги довршува нејзините учесници во согласност со нивните капацитети и со степенот на нивната партиципација.

Имено, Дионисиј нагласува дека зад видливите велови на Божествената убавина, која е содржана во самите симболи, не можат да продрат оние кои сè уште не се довршени,⁴¹⁰ бидејќи довршувањето се остварува само преку евхаристиското, естетско и умствено соединување со надумниот Архисимбол на самата воплоотена Убавина, при кое во облик на тврда и течна храна, ги примаме мистично преобразените, симболични дарови на Божјата љубов и промисла, која се разделува за живот и спасение на сиот свет,⁴¹¹ продавајќи низ сите нешта и истовремено останувајќи неподвижна сама во себе отаде сите реалности, исто како што и Светиот путир стои цврсто и становито.⁴¹² Со други зборови, тоа значи дека за Дионисиј ние можеме мистагогично да напредуваме низ веловите на симболите до самиот воплоотен Извор на убавината и светлината, единствено преку самите симболи, бидејќи нашето довршување е условено токму од соединувањето со Христовите симболи на воплоотувањето кое впрочем и го овозможува познанието и соединувањето со самата Убавина, која непрекинато нè прочистува, просветлува и довршува.

За оние кои сè уште не го иницирале своето прочистување, симболите и останатите иконици манифестации на Божествената убавина може да претставуваат и препреки

⁴⁰⁷ Drăghici-Vasilescu, E., E., 2019, 109.

⁴⁰⁸ Drăghici-Vasilescu, E., E., 2019, 83.

⁴⁰⁹ Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1104B.

⁴¹⁰ Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1104B-C.

⁴¹¹ Јов. 6:51-53. „Јас сум живиот леб што слезе од небото; кој јаде од овој леб, ќе живее вечно; а лебот што ќе го дадам Јас, е Моето тело, што ќе го предадам за животот на светот.“ Јудејците пак почнаа да се препираат помеѓу себе, велејќи: „Како може Овој да ни го даде телото Свое да го јадеме?“ А Исус им рече: „Вистина, вистина ви кажувам: ако не го јадете телото на Синот Човечки и не ја пиете крвта Негова, не ќе имате живот во себе“.

⁴¹² Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1109A-D.

кои им оневозможуваат да продрат зад нивните сетилно-восприемливи велови.⁴¹³ На тој начин, веловите истовремено го вардат Светото знаење кое се крие зад симболите пред оние кои сè уште не се подготвени да го примат, а им го разоткриваат на автентичните вљубеници во побожноста, кои со својот ум умеат да продрат до самата натприродна и едноставна вистина на симболичните претстави.⁴¹⁴ Во таа смисла, веловите претставуваат и своевиден израз на Божјото човекољубие, бидејќи преку нив Бог го прилагодува интензитетот на Божествената светлина во согласност со гносеолошките капацитети за просветление на секој човек.⁴¹⁵ Токму од таа причина, по секое мистично сретение со живиот Бог, Мојсеј го овелувал својот озарен лик со покривало пред оние кои не можеле директно да ја зерцаат Божествената светлина која зрачела од него.⁴¹⁶ Впрочем, токму затоа Дионисиј и вели дека кога некој би можел да ја види чудовитоста која се крие зад веловите на старозаветните симболи, ќе спознае дека сите овие знаци истовремено се мистични и богооблични и дека избобилуваат со богословска светлина.⁴¹⁷ Со други зборови, тоа значи дека за Дионисиј целта не е само убавината која им е достапна на сетилата, туку убавината која низ сетилата му станува достапна и на умот.⁴¹⁸

Во таа смисла, примерот на Василеску каде што Дионисиј прави аналогија помеѓу дијалектичкото искачување кон Божествениот мрак и отстранувањето на вишокот при длабењето на каменот во кој се разоткрива ликот на скриениот кип, уште еднаш ја потврдува промашеноста на логоцентричното, есенцијалистичко толкување на Ареопагитовата естетика, бидејќи од христоцентрична перспектива отстранувањето на каменот не претставува дословно отфрлање на сетилно-восприемливите симболи, туку хиперфатичко напредување низ самите симболи, при кое зерцателот преку сетилните и ноетичките рамништа на симболите, успева да се издигне отаде нивните видливи и невидливи велови и во примракот (кој не претставува темнина или отсуство на светлина, туку преобилност на Божествената слава и убавина) да го созерцува Оној кој во себе истовремено ги опфаќа и ги надминува сите видливи и сите невидливи рамништа на созданието. Имајќи предвид дека нашето дијалектичко возвишување низ симболите е условено од степенот на нашиот духовен развој, аналогијата со отфрлањето на вишокот на каменот попрвин треба да се сфати како процес на лична трансформација при кој, преку прочистувањето, просветлувањето и довршувањето кое е иницирано при светотаинското, мистично соединување со Богочовекот, доаѓа да согорување на вишокот на гревовните наслаги, зад кои постепено започнува да блеска убавината на нашиот богоподобен образ.

Оттука, тезата дека примерот со вообличувањето на кипот кој го дава Дионисиј во своето *Мистично богословие*,⁴¹⁹ претставува пандан на Платиновите и Проклевите гледишта според кои суштината на нештата станува очигледна само тогаш кога зерцателот ќе согледа дека сетилната активност претставува непотребен суфицит кој го попречува понатамошниот напредок,⁴²⁰ не наоѓа поткрепа кај самиот Дионисиј, бидејќи веќе покажавме дека за разлика од нематеријалната внатрешна теургија на доцните неоплатоничари, која за нив претставува повисок облик на дијалектичко возвишување во споредба со употребата на материјални предмети,⁴²¹ Дионисиј го изедначува

⁴¹³ Ивановић, Ф., 2010, 48.

⁴¹⁴ Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1105C.

⁴¹⁵ Ивановић, Ф., 2010, 44-5.

⁴¹⁶ Види 2. *Moj.* 34:29-35.

⁴¹⁷ Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1105B-C.

⁴¹⁸ G., Mathew, 1971, *Byzantine Aesthetics*, 39.

⁴¹⁹ Dionizij Areopagit, *MT* 1025B.

⁴²⁰ Drăghici-Vasilescu, E., E., 2019, 74-5.

⁴²¹ Burns, D., 2004, 117-121.

највозвишениот теургиски симбол на Богочовекот со видлив материјален објект, преку кој единствено можеме да оствариме целосно единство со самата воплотена Убавина.⁴²² Во таа смисла, се чини дека од христоцентрична перспектива, терминот кип (*ἄγαλμα*) за Дионисиј претставува само уште еден синоним за поимот икона. Со оваа констатација се сложува и Голицин кој посочува повеќе примери од кои е јасно дека и покрај доцнеоплатоничарските влијанија – кои не се спорни, Дионисиј го користи поимот во поинаков христоцентричен, литургиски контекст, кој му дава сосема поинаква смисла од која е очигледно дека станува збор за синоним на поимите симбол, слика, тип, подобие, итн.⁴²³

Се разбира, она што беше кажано досега, не значи дека доцниот неоплатонизам не одиграл никаква улога, бидејќи видовме дека токму дијалектиката и теургијата се покажале како особено плодносни инструменти при Ареопагитовата артикулација околу начинот на кој воплотувањето придонело за надминување на сетилните, дискурзивните и умствените ограничувања на човекот.⁴²⁴ Во таа смисла, целта и функцијата на дијалектичкото возвишување излегува целосно на виделина само во контекст на христијанската Литургија која извира од древната библиско-семитска традиција и за која токму храмот претставува локус на христофанијата и на мистичното единство со Бога.

Оттука, заклучокот на Василеску дека темите во *Корпусот* не се занимаваат со „креативни практики и достигнувања“, сведочи за неприкладноста на современите, есенцијалистички категоризации кои не корелираат со категориите и сфаќањата кои настанале во рамките на ромејскиот светоглед. Имено, за Дионисиј воплотувањето претставува теургиски, креативен акт пар екселанс, кој всушност и го овозможува самиот процес на нашето богоуподобување, кој отпочнува при мистичното евхаристиско соединување со Христос, преку кое стануваме полноправни членови на Божествената заедница.⁴²⁵ Со други зборови, тоа значи дека токму креативните (богоделни) практики на Христос се наоѓаат во самиот епицентар на *Корпусот*, бидејќи подражавањето на неговите Божествени активности за Дионисиј претставува учество во самиот процес на личната и соборната преобразба, при која севкупната стварност станува космички образ на Богочовекот. Впрочем, токму затоа Дионисиј и вели дека Евхаристискиот собор претставува Архисимбол на едното и едноставно, згуснато Начело, кое човекољубиво се умножува во Светите симболи преку кои допира до целокупната „хиерархиска иконографија“, за потоа преку неа повторно да се соедини со сопствената единечност (*μονάς*), која во себе ги обединува оние кои се насочени кон неа.⁴²⁶ На тој начин, најбожественото, едноставно и спокојно разделување на едниот и

⁴²² Спореди 3.2.2. *Ανδρώποσις* како теургиски образец на целокупната црковна симболика, со 1.2.2. Доцнеоплатоничарското поимање на теургијата и со 1.1.5. Библиските корени на христијанската теургија.

⁴²³ Golitzin, A., 2013, 99-100. Така на пример, Дионисиј вели дека членовите на небесната хиерархија претставуваат статуи (*αγάλματα*) односно вообличувања на Божествената светлина, дека ритуалот на Осветувањето на мирото претставува вообличен кип (*ἄγαλμα*) на Божествената убавина и на Божествениот мирис, итн. Види Dionizij Areopagit, *CH* 165A; *EH* 473B, 476A.

⁴²⁴ Всушност и самиот Дионисиј имплицитно признава оти го употребил јазикот на доцните неоплатоничари за да ја демонстрира супериорноста на побожноста, на симболите и на древните ритуали, наспроти оние платоничари кои верувале во надмоќта на интелектот и супериорноста на платонизмот во однос на христијанското, откровително учење.

⁴²⁵ Kharlamov, V., 2009, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, 138.

⁴²⁶ При описот на синергиските релации помеѓу Светите таинства и останатите хиерархиски манифестации на Божествените енергии во рамките на еклисијалната структура, Дионисиј дословно го користи терминот „хиерархиска иконографија“ (*εικονογραφία*). Dionizij Areopagit, *EH* 428D.

ист леб и путир, ги обединува оние кои јадат од едната и иста храна, на начин кој им овозможува заеднички да се возвишат до Светиот спомен на Божјата вечера, која била воспоставена од самиот Создател на симболите.⁴²⁷

Преку ваквото христоцентрично поимање според кое Христос претставува Причинител и Смисла на целокупната хиерархија, Дионисиј естетски ги трансформирал апстрактните каузални ланци на неоплатоничарите во лествица на христофанични икони преку кои мистично можеме да се искачуваме низ светлосниот зрак кој извира од Богочовекот, а кој се манифестира токму преку симболите.⁴²⁸ Затоа, Дионисиј всушност и вели дека духовниот напредок и обожението на христијаните зависи од нивната подготвеност да се искачуваат по симболичките скалила кои водат кон зракот на самата Божествена убавина, бидејќи само на тој начин, човекот може да ги разгори искрите на христообличниот Божествен оган кој тлее во него.⁴²⁹

Со други зборови, тоа значи дека Христос истовремено претставува конечна цел, но и единствен пат по кој можеме да стигнеме до Него.⁴³⁰ Оттука, нема да претераме доколку кажеме дека за Дионисиј теантрополошкиот, естетско-гносеолошки, хиперфатички принцип истовремено претставува и идеал и феномен и метод и искуство, но и начин на размислување и на живеење, бидејќи движењето по вистинскиот пат кој води до Богочовекот и до нашата преобразба, зависи од нашата вештина да ги вреднуваме појавите и идеите со кои се среќаваме од теантропоцентрична, иконично-енергиска, имплекативна перспектива, која примарно се развива преку нашето, активно, соборно учество во животот и тајните на Христовата небесно-црковна заедница.

Во таа смисла, оние кои нема да успеат да остварат единство со Христос, ќе продолжат дискурзивно да талкаат во круг околу самата Божествена убавина и вистина, без лично да ја искусат и да ја осознаат, бидејќи само преку љубовта на Богочовекот, која е трансцендентна во однос на сите сличности и различности, размислувањата за она што е убаво, неубаво и надубаво, добиваат повозвишена теандрична смисла која ги надминува сите дихотомии и поларизации.

Токму затоа, од перспектива на Ареопагитовиот теандричен, иконично-енергиски, естетски светоглед, особено е важно да партиципираме во животот и искуството на Црквата, бидејќи само тогаш можеме да го созерцуваме Изворот на самата убавина, која најјасно се манифестира тогаш кога преку содејството со неа активно учествуваме во нејзините енергиски токови кои нè прочистуваат, просветлуваат и довршуваат и ни овозможуваат преку Божествениот светлосниот зрак кој се излева низ симболичко-иконичната структура на црковната хиерархија, да го отпочнеме своето дијалектичко возвишување кон неговиот Вруток, кој се наоѓа отаде сите создадени реалности.

Оттука, наизменичната дијалектичка асоцијација и дисоцијација помеѓу светлината и мракот, односно помеѓу светлината и она што е отаде самата светлина,⁴³¹ не упатува на некакво отсуство или дефицит, туку на надобилноста на Божјата слава која ги надминува нашите сетилни и умствени капацитети за восприемање. Со други зборови, тоа значи дека дијалектичката, хиперфатичка спрега помеѓу потврдните и одречните појмовни облици и сличните и несличните симболи, претставува метод кој овозможува остварување на синергија која ги надминува нивните семантички и гносеолошки хоризонти и која постепено нè води кон богооткровителното искуство на

⁴²⁷ Dionizij Areopagit, *EH* 428B.

⁴²⁸ Golitzin, A., 2013, 221.

⁴²⁹ Dionizij Areopagit, *EH* 568D-569A.

⁴³⁰ Јов. 14:6.

⁴³¹ Имено, негациите имплицитно упатуваат на непознатите трансцендентни значења кои ги надминуваат семантичките капацитети на катафатичките фрази и поими.

Божествениот надобилен сјај, кој нè озарува при евхаристиското сретение и синергиското соединување со самата воплотена Убавина.

Во таа смисла, доколку успееме да ја видиме Црквата како мистичен, новозаветен, симболички корпус на самиот Богочовек, во кој доаѓа до теургиска реализација и христофанично, смисловно довршување на старозаветните симболички претподобиија, ќе разбереме дека епицентар на *Корпусот* не претставува *Мистичната теологија* туку *Црковната хиерархија*,⁴³² бидејќи Дионисиј јасно и недвосмислено нагласува дека дури и самото познание на невидливата реалност и искачувањето по духовните скалила кои водат до самиот надсветлосен и надубав Извор на Божествената убавина, светлина, вистина и мудрост, отпочнува со светотаинската иницијација, каде што преку сетилно-восприемливите симболи на човекољубието се вклучуваме во комуникациските, соединувачките, преобразувачките и животодавните енергиски токови на Христовиот мистичен корпус. Оттука, не треба да нè чуди што двете главни обележја на Ареопагитовото учење за трансцендентноста на Бога и за неговата иманентност во светот, кои иконично се обединуваат во ликот на Исус Христос, ќе станат темел на ромејската сакрална уметност која токму низ материјалната, видлива убавина на воплоеното Божествено Слово ќе ја прославува и невидливата, трансцендентна убавина на Отецот.⁴³³

Оттука, доколку Христос претставува отелотворен Првообраз на самиот Отец, од кој извира сета убавина на сите нешта, кој самиот го востановил образецот на еклисијалната структура и кој мистично се разоткрива токму преку теургиската дејствителност на симболите, а Светата евхаристија претставува Архисимбол на Богочовекот, тогаш нема сомнение дека насочувањето на нашето внимание кон симболичките и иконичните манифестации на самата воплотена Убавина претставува најсовершен метод за остварување на богопознание и преобразба.⁴³⁴ Во таа смисла, Светите симболи и слики се особено значајни и поради тоа што, токму преку нив се манифестираат Божествените енергии кои ни овозможуваат со помош на нашите сетила и умови во сегашноста да го согледаме вечниот Образец на убавината и светоста, кој иконично се разоткрива низ историјата на Црквата и кој создава смисловен континуитет и меѓусебна поврзаност помеѓу нештата, која ја надминува историјата и која нè насочува кон идната есхатолошка реалност. Ваквото теантропоцентрично, иконично-откровително поимање на Убавината ни дава право да заклучиме дека Ареопагитовата естетика може да се сумира како естетика на преобразбата и богоуподобувањето на човекот и созданието, односно како естетика на богопознанието и обожението.

4.2. Еротолошката димензија на Ареопагитовата теантропоцентрична естетика

Дијалектичката димензија на диференцијацијата и на единството може правилно да се разбере само во контекст на Христовото воплотување кое претставува совршена пројава на Божественото единство помеѓу различностите. Впрочем, дури и различните создадени нешта постојат како единства, токму поради тоа што при нивното создавање, Бог во својата безгранична љубов, логосно се умножува како единство во сите и помеѓу сите нешта на сите онтолошки и космички рамништа, во соодветна пропорционалност (*ἀναλογία*) која е во склад со капацитетите на нивната природа. Тоа значи дека Христос истовремено останува Едно во мноштвото, а мноштвата во Него и преку Него стануваат

⁴³² Perczel, I., 307, 2020.

⁴³³ Ивановић, Ф., 2010, 52.

⁴³⁴ Dionizij Areopagit, CH 165A; Golitzin, A., 2013, 174-5.

единства кои преку неговата Божествена љубов се соединуваат во Едното и се соединуваат (*ἕνωσις*) со Едното. На тој начин, Седржителот на сето создание им овозможува на самите единства да се соединат во христооблично и христофанично, панкосмичко едно.

Според Дионисиј, единството со Бога претставува резултат на взаемното содејство помеѓу нашиот еросен стремеж да бидеме едно со Него, и Божјата агапеична промисла која постојано го коригира нашиот духовен курс и ни помага да не застраниме. На тој начин, дијалектиката на љубовта ги руши сите препреки на патот кон единството со Бога, што последично ни овозможува еросно да се соединиме со Христос, и преку учеството во Него синергиски да го искусиме Троединиот Бог, светот и нашето сопствено битие од теандрична перспектива. Само од оваа христоцентрична позиција, можеме да согледаме дека искуството на мистичното единство со Бога е автентично само доколку претставува процес при кој нашата „вистина“ за Бог дијалектички умира и преку верата љубовно воскреснува во Богочовекот.⁴³⁵ Само на тој начин, ние можеме да се надеваме дека ќе ја примиме откровителната Надмудрост, која во нашите прочистени умови и срца ќе ја актуализира дејствителноста на Христовата беспопштедна љубов која непрекинато и несебично се излева и ги довршува сите нешта.

За Дионисиј, „Љубовта“, односно „Копнежот“ (*ἔρως*) претставува име за движечката Божествена енергија која ги соединува сите нешта на сите рамништа со Убавото и со Доброто, односно со Бог. За разлика од Прокле, за кого *Ἐρως* примарно претставува еден од боговите кој не се наоѓа на самиот врв од хеленскиот пантеон, Дионисиј го преобразил платоничарското поимање за еросниот копнеж од „потреба по нешто“ во прелевање на самата Божествена добрина која претставува Иницијатор на целокупната движечка моќ во созданието.⁴³⁶ Токму затоа, Дионисиј и вели дека без разлика на тоа дали станува збор за Божествена, ангелска, духовна или физичка љубов, љубовниот Копнеж го сметаме за некаква соединувачка сила, зашто токму тој ги насочува и ги придвижува сите нешта кон заедничка поврзаност и сплотеност.⁴³⁷

Авторот на *Корнусот* примарно го разбира богоделието како акт на Божествениот љубовен копнеж (*ὁ θεῖος ἔρως*) кон созданието. За него, љубовта на Бог кон човекот и светот претставува иконична рефлексija на љубовното заедништво помеѓу трите Божествени ипостаси, бидејќи самиот теургиски чин на воплотувањето на втората Божествена ипостас, претставува олицетворение на љубовта на Троичниот Бог во ликот на Богочовекот, без која обожението на човекот и на светот би било недостижно. Впрочем, токму преку вочовечувањето, страдањето и искупувањето на нашите гревови, Бог во себе ја рекалибрирал целокупната онтолошка структура на созданието. На тој начин, човечката природа повторно станала подобна за восприемање на енергиските токови на неговата благодатна љубов, кои од Божествената несоздадена реалност, преку создадените, невидливи, духовни структури, непречено се излеваат и во нашата сетилно-восприемлива стварност.

Во таа смисла, учењето за небесната хиерархија на Дионисиј не претставува некаква христијанизирана верзија на Проклевиот апстрактен, метафизички свет кој во голема мера бил систематизиран во согласност со Аристотеловата категориска схема,⁴³⁸ туку естетско-симболички приказ на една објективна духовна стварност која била

⁴³⁵ Токму во овој контекст треба да се сфатат и зборовите на апостолот Павле кој вели „преку Законот умрев за Законот, и, за да живеам за Бога, се распнав со Христа; и јас веќе не живеам, туку Христос живее во мене. А тоа што сега живеам во тело, живеам со верата во Синот Божји, Кој ме засака и Себеси се предаде за мене“. Види *Гал.* 2:19-20.

⁴³⁶ Види *Procl. In. Alc.* 22f; Лаут, Е., 2009, 140.

⁴³⁷ Види *Dionizij Areopagit, DN* 713B.

⁴³⁸ Dodds, E., R., 1963, xxx-xxxi.

сочинета од ентитети и сили кои преку Светите таинства и сакралните слики, иконично ни ја разоткриваат и ни ја навестуваат идната, совршена есхатолошка состојба на светот. Во таа смисла, христоцентричниот (естетски), методолошки пристап на Дионисиј ни разоткрива дека небесните битија претставуваат духовни членови на единствениот космички организам, кои во согласност со мерата на сопствените капацитети се обидуваат да ги созерцуваат, да ги разоткриваат и да ги посредуваат највозвишените Божествени таинства во кои се иницирани од самиот Исус, а кои им овозможуваат да осознаат дека токму неговата Божествена љубов кон светот и човекот претставува извор, придвижувач и цел на сите нивни мисли и активности, и на сите космички движења и процеси.⁴³⁹

За авторот на *Корпусот*, токму во Исус се среќаваат и се обединуваат иманентноста која ја изразуваме потврдно (*κατάφασις*) и трансцендентноста која ја изразуваме одречно (*ἀπόφασις*). Според Дионисиј, Исус е оној кој на иманентен начин ја покажал трансцендентноста на својата љубов кон човекот (*φιλανθρωπία*). Токму затоа, тој заклучува дека „(Христос) не го направил она што е Божествено како Бог, ниту пак она што е човечко како човек, туку како Бог кој стана човек за наш атер, живеел меѓу нас на начин на којшто можел да извршува некоја нова Божествено-човечка дејност“ (*χαίνῃν τινὰ τὴν θεανδρικὴν ἡμῖν πεπολιτευμένος*).⁴⁴⁰

Најдобра потврда на она што беше кажано досега околу важноста на теантропоцентричната егзегеза при исчитувањето на Ареопагитовата еротологија, претставува и фактот што во своето *Четврто послание*, самиот Дионисиј експлицитно нагласува дека за оние кои умеат да гледаат со Божји очи, сето она што е искажано околу Исусовото човекољубие на потврден начин, ја поседува моќта на трансцендентното одрекување.⁴⁴¹ Токму затоа и незнаењето (*ἄγνοσία*) на Божествениот мрак (*γνόφος*) не претставува недостаток на познание, туку екстатична состојба (*ἔκστασις*) во која нашите капацитети за спознание се преплавени и надминати од надзнаењето на Христовата Божествена љубов (*ἔρως*).⁴⁴²

Во таа смисла, ако од пред очи ја загубиме централната иконично-енергиска (естетско-гносеолошка) визија на Дионисиј за љубовта на Богочовекот преку која сите создадени хиерархии се во единство со својот несоздаден теархиски Праобразец, ние ќе го промашиме срцето на Ареопагитовото дело и тензијата која е витална за неговото правилно исчитување. Од оваа христоцентрична перспектива низ која смисловно се разоткрива врската помеѓу убавината, љубовта, воплотувањето, персоналноста, богоделието, материјата, светлината и иконичноста, станува јасно зошто токму тварните, сетилно-восприемливи, иконични симболи на Христос се наоѓаат на самиот хиерархиски врв во рамките на Црквата.

Тврдењето на Дионисиј дека Божественото знаење ни е предадено од страна на апостолите, преку „она што е згуснато со разновидноста и мноштвеноста“ на Светите симболи,⁴⁴³ добива вистинска смисла единствено во овој христоцентричен контекст. Имено, со воипостасувањето на човечката природа (која претставува микрокосмичка

⁴³⁹ Golitzin, A., 2013, 193-4.

⁴⁴⁰ Dionizij Areopagit, *Ep. IV 1072A-B*. Како што заклучува и Корбон, токму во Исус го гледаме ултимативното олицетворение на совршеното и непрекинато содејство (*συνεργία*) помеѓу несоздадената Божественост и создадената човечност. Види Corbon, J., 2005, *The Wellspring of Worship*, 40.

⁴⁴¹ Dionizij Areopagit, *Ep. IV 1072B*.

⁴⁴² Веќе споменаваме дека Дионисиј сака да прави асоцијации помеѓу различни поими за да осветли одредени идеи и концепции од повеќе перспективи. Хорн оди дури дотаму што вели дека кај Дионисиј постои длабока смисловна корелација помеѓу *γνόφος*, *ἔρως* и *ἔκστασις*. Види Horn, G. 1925, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, 287.

⁴⁴³ Dionizij Areopagit, *EH 376D*.

слика на целокупното создание), Христовата личност станала сингуларна точка на љубовно сретение и единство помеѓу Создателот и созданието, во која била сконцентрирана целокупната создадена и несоздадена стварност. Во таа смисла и самиот хиерархиски колективитет на Црквата, симболички го отсликува соборното тело на новиот космички човек (Адам), односно Христос, во кое се соединети сите рамништа на созданието. Со Христовото воплоетување и воскресение е отворен и воспоставен траен синергиски, еросен, гносеолошки и онтолошки, портал, кој се наоѓа на самиот хиерархиски крстопат помеѓу небото и земјата, времето и вечноста, и несоздадената и создадената стварност, што последично му овозможува на човекот уште сега во историјата, да го отпочне своето возвишување кон Бога преку материјалните Свети подобја, бидејќи при воплоетувањето, Создателот преку својата безгранична Божествена љубов го актуализирал христофаничниот капацитет на сетилната, создадена стварност, кој во неа бил (логосно) зададен уште на самиот почеток.

Токму преку Светите симболи се разоткрива тримодалната дејствителност на Божествената љубов која преку средната хиерархија на хиерарсите, презвитерите и ѓаконите, каскадно се излева и кон последната еклисијална хиерархија на монасите, побожните христијани и на катехумените. Притоа, слично како што и серафимите, херувимите и престолите ја вардат Божествената светост од присуството на оние коишто се недостојни, така и сетилно-восприемливите велови на Светите симболи им ја разоткриваат Божествената активност која е присутна во нив, само на оние кои се прочистени и просветлени, а ја сокриваат пред оние кои сè уште не се иницирани во Светите таинства.⁴⁴⁴ На тој начин, гледаме како теархискиот (љубовен) зрак на Богочовекот кој во себе и преку себе ги прочистува, просветлува и ги довршува сите рамништа на созданието, претставува еросен образец на целокупната небесна и еклисијална структура, кој иконично-синергиски се отсликува од највисоките па сè до најниските рамништа на невидливата (метафизичка) и видливата (физичка) стварност.⁴⁴⁵

Во таа смисла, доколку црковната хиерархија претставува видлива икона и симбол на единството помеѓу несоздадената (Божествена) и создадената (духовна и физичка) стварност кое е остварено во панкосмичкиот корпус на Богочовекот, Божествените имиња претставуваат термиолошки симболи на енергиите кои струјат низ неговото космичко тело и созерцателно им се разоткриваат на оние кои партиципираат во даровите на Христовата животодавна и искупителна љубов. Со други зборови, тоа значи дека црковната хиерархија претставува иконична пројава на Божествената љубов која истовремено се манифестира и соборно во рамките на Христовиот мистичен корпус и поединечно во секој од неговите учесници.

4.3. Естетско-откровителната функција на симболот во светло на Ареопагитовата хиерархиска космологија

За Дионисиј, симболот (*σύμβολον*) има функција на најопшта естетско-гносеолошка категорија, која освен поимите „лик“, „личност“, „знак“, „икона“, „претстава“ и „подобие“, опфаќа и низа други естетски поими и појави од природата и

⁴⁴⁴ Токму во овој контекст се разоткрива и вистинската функција на иконостасот кој симболички го раздвојува просторот помеѓу наосот и олтарот, бидејќи иконите делуваат како превез кој ја затскрива Божествената присутност од очите на оние кои не се доволно прочистени и просветлени за директно да ја зерцаат, а кој истовремено им ја разоткрива на оние со продлабочен духовен увид кои умеат христоцентрично да го толкуваат јазикот на симболите.

⁴⁴⁵ Ivanović, F., 2010, 20-1.

од секојдневниот живот, со посебен осврт на култната практика.⁴⁴⁶ Ареопагитовата теорија на Светите симболи и слики тргнува од претпоставката дека при хиерархискиот пренос на Божествената животодавна убавина и вистина, на преминот помеѓу небото и земјата, односно помеѓу духовната и сетилната стварност, се случува квалитативна промена во самиот начин на преносот на знаењето, бидејќи од ангелските преносители кои се наоѓаат на најниското рамниште на небесната (духовна) хиерархија, Божествената светлина преминува во материјални носачи кои се наоѓаат на највисокото рамниште во црковната хиерархија (Светите тајни). На тој начин, под материјалниот превез на симболите, сликите и знаците, Божествената убавина и вистина истовремено може и да се сокрива пред недостојните и да се разоткрива пред достојните.

Ако во деловите кои се бават со небесната и црковната хиерархија, Дионисиј симболички ја скицира самата христоцентрична, хиерархиска структура на небесно-еклисијалниот, панкосмички амбиент низ кој се остварува слегувачкиот и воздигнувачкиот дијалектички проток на Божествените (прочистувачки, просветлувачки и довршувачки) енергии, кои од несоздадената Божествена стварност навлегуваат во созданието и ги актуализираат неговите зададени капацитети за богопознание и обожение, во темите каде што се зборува за Божествените имиња и за мистичното богословие, авторот на *Корпусот* говори за самите Божествени енергии кои слегуваат до нас и ни овозможуваат преку Светите симболи на воплоетувањето, мистагогично да го отпочнеме своето дијалектичко возвишување кон Божествениот мрак зад кој блеска надобилниот, еросен сјај на надубавиот, вочовечен Извор на самото единство, кој седи оддесно на Отецот и кој во себе ја обединува целокупната космичка креација.⁴⁴⁷

Оттука, јасно е дека без теантрополошкото јадро во *Корпусот*, кај Дионисиј нужно ќе доминира логичката негација и возвишувачкото надминување на симболот,⁴⁴⁸ кое ќе доведе до целосно разводнување и обесмислување на суштинската мистагогична функција и важност на еклисијалната структура, преку која всушност и се разоткриваат разделувачките и соединувачките енергии на Оној кој

Сам Себе се понизи, откако зеде обличје на слуга и се изедначи со луѓето; и по вид се покажа како човек; Сам се смири, откако стана послушен дури до самата смрт, и тоа смрт на крст. Па затоа и Бог високо Го издигна и Му даде име, што е над секое име, та во името на Исуса да ги преклони колената на сè што е небесно, земно и подземно, и секој јазик да исповеда дека Исус Христос е Господ, за слава на Бога Отецот.⁴⁴⁹

Во таа смисла, иако во конечната есхатолошка реалност ќе станеме ангелоподобни, ние никогаш нема да бидеме идентични со нетелесните, небесни битија како што сметаат Августин и Ориген,⁴⁵⁰ бидејќи во Богочовекот, физичката, сетилно-восприемлива природа на човековото тело се здобива со перманентна, Божествена валидност која не може да биде поништена ниту со смртта. На тој начин, преку трансформативното соединување со самата воплотена Убавина, кое соборно отпочнува да се остварува во

⁴⁴⁶ Бичков, В., В., 2012, 105.

⁴⁴⁷ Језек. 1:25-2:1.

⁴⁴⁸ Според тезата на Рорем, *Мистичната теологија* претставува носечки столб и центар на целиот *Корпус*. Види Rorem, P., 1993, *Pseudo-Dionysius: A Commentary to the Texts and an Introduction to Their Influence*, 207-209.

⁴⁴⁹ Филип. 2:7-11.

⁴⁵⁰ Повеќе околу Августиновата и Оригеновата антропологија и ангелологија види 7.1. *Оригенистичко-платоничарските влијанија врз развојот на Августиновите антииконични ставови*.

историската реалност на Црквата, нашите тела стануваат интегрални делови на Христовото бесмртно, космичко тело.

Веќе споменавме дека воплоетувањето претставува централен панкосмички и историски настан при кој Бог за првпат се разоткрил во сетилно восприемлив, човечки облик. На тој начин, видливата, телесна твар станала достоинствена да ја пројавува и да ја посредува Божествената, спасоносна вистина во рамките на нашата сетилна стварност.⁴⁵¹ Сето ова само дополнително ја потврдува величината на православната естетска антропологија, која за Дионисиј е нераскинливо поврзана со халкидонската теантропологија, бидејќи според православното учење, човекот може да стекне телесна нераспадливост токму поради тоа што при Христовото воскресение човековата природа била преобразена и обожена како психофизичка целина. На тој начин, преку неа, Бог се соединил и со целокупната видлива и невидлива стварност, што последично му овозможува на секој од нас да ја оствари сопствената, зададена богоподобност во рамките на Христовиот еклисијален (мистичен) корпус.

Во таа смисла, преку богочовечката Икона на Отецот, Троицната Парадигма на единството и љубовта истовремено се отсликува и на микрокосмичко и на макрокосмичко, хиерархиско рамниште. Оваа теолошка, теантрополошка, космолошка, еклисиолошка, антрополошка и симболичка корелација која ја прави Дионисиј, ни овозможува интерперсоналните односи во Црквата да ги восприемаме како историски, иконични рефлексии на синергиските, интегративни процеси помеѓу земјата, небото и Бог, кои се случуваат во панкосмичкото тело на самата воплотена Убавина, а личното обожение да го перципираме како внатрешно, микрокосмичко ускладување и соединување на човековите составни делови во единствена христоводобна хиерархија.⁴⁵² Со други зборови, тоа значи дека меѓуличносните и внатрешноличносните пројави на истата Божествена љубов ни овозможуваат да ја осознаеме релацијата помеѓу Едното и мноштвото, односно помеѓу Троединиот Бог и созданието, како во доменот на личниот психофизикус, така и во рамките на панкосмичкиот, иконично-синергиски, соборен колективитет. Имено, доколку човекот претставува иконичен украс на целокупното создание во кој на микрокосмичко рамниште сопостојат сите видливи и невидливи конституенти на создадената стварност, и кој поседува боговообличлив капацитет кој му овозможува да биде довршен во согласност со Божјиот лик и со неговото подобие, тогаш со воипостасувањето на целокупната човечка природа отпочнува процес, при кој целата креација постепено започнува да се преобразува во космичка икона на Богочовекот, односно во Божествена, небесно-еклисијална *πολιτεία* сочинета од ангели и луѓе, со која суверено владее самиот Христос.

За Дионисиј, воплоетувањето претставува кулминација на богоделието, при кое во Христовата човечка природа доаѓа до целосно и совршено исполнување на капацитетите на создадената реалност со енергиите на неговата Божественост. На тој начин, во неговата Божествена ипостас доаѓа до рекалибрација на целокупната онтолошка структура на созданието, која води кон довршување на целата космичка креација.⁴⁵³ Со други зборови, тоа значи дека секоја промена која настанува како резултат на единството кое е остварено во Христос, енергиски нужно се отсликува и на сите останати космички

⁴⁵¹ На тој начин човековото тело се стекнува со чест и достоинство кое му овозможува рамноправно да учествува во борбата за спасение на човековото битие, та оттука и самото да ги искуси плодите на воскресението од заедничката борба со душата. Види Dionizij Areopagit, *EH* 522D-553A.

⁴⁵² Dionizij Areopagit, *EH* 553A-B, 565B.

⁴⁵³ Парафразирано со вокабуларот од областа на квантната физика, тоа значи дека преку ипостасното единство во Христос, настанува своевидна квантна, енергиска испреплетеност (*quantum entanglement*) помеѓу Божествената несоздадена реалност и онтолошката архитектура на целокупното создание.

рамништа во рамките на созданието. Токму затоа, новиот бесмртен и непропадлив Адам, претставува нераскинлива, онтолошка Карика и нерасплетлив, богочовечки, синергиски Јазол кој ипостасно е сврзан преку неговата немерлива Божествена љубов кон светот и човекот. Оттука, само Богочовекот може да застане на местото на стариот човек, за повторно да го воспостави еросниот проток помеѓу создадената и несоздадената реалност, бидејќи токму преку Христос и во Христос, сè се соединува со сè и сè станува едно со самото Едно.

Во таа смисла, Христовата љубов ни дарува мудрост која ни овозможува нештата да ги погледнеме и од христоцентрична, крстообразна перспектива која го надминува хоризонтот на линеарниот, дуалистички видик, и од која истовремено можеме да ја зерцаеме онтолошката повеќедимензионалност на нештата и нивната меѓусебна телеолошка поврзаност. Само преку единството со Христос, кое се остварува во Него и преку Него, можеме да согледаме дека Богочовекот претставува седржително, онтолошко Стебло на целокупното постоење, на чии хиерархиски гранки узреваат хриstopодобните плодови на богоносните несоздадени, логосни семиња, со кои Бог ги опрашил сите создадени реалности уште при самото нивно создавање, а целосно ја активирал нивната дејствителност и ја разоткрил нивната смисла и цел при воплокувањето на самиот Божествен Логос. Со други зборови, тоа значи дека целокупната видлива и невидлива стварност постепено се преобразува во иконично подобие на Седржителот Исус Христос, кое ги отсликува ефектите од воплокувањето кои веќе започнале да се манифестираат и на макрокосмичко рамниште.⁴⁵⁴ На тој начин, ние всушност гледаме како преку оваа постепена еросна трансформација, нефункционалноста, грдотијата и хаотичната разединетост на светот постепено се преобразува во слика која претставува космички одраз на Христовата убавина, добрина, складност, светлина и љубов.

4.4. Богочовечкиот мистичен хоризонт на естетското литургиско искуство

Созерцателното возвишување преку различните визуелни, акустични, мирисни, тактилни и вкусовни, иконични облици, претставува христоцентричен херменевтички прогрес, кој се остварува преку учество во Христовото мистично тело (Црквата), каде што преку сличните и несличните симболи, односно преку катафатичките и апофатичките појмовни икони кои одекнуваат за време на Литургијата, ни се разоткрива нивната трансцендентна, енергиска содржина која нè насочува кон својот Божествен Надизвор кој се наоѓа во Светиот путир.⁴⁵⁵ Тоа значи дека мистичното соединување со Богочовекот во рамките на Црквата ги надминува нашите капацитети за рационално спознание, бидејќи причестувањето со телото и крвта на живиот и воплокуен Бог претставува врв на целокупното христијанско искуство. Потврда на ова гледаме и кај самиот Дионисиј кој претпочита да користи апофатичка терминологија во однос на воплокувањето. Така на пример, тој вели дека Христовата Божествена „непроменливост“ и „неслеаност“ е доказ дека вочовечувањето претставува таинство над сите таинства кое е непознатливо дури и за самите ангели,⁴⁵⁶ што недвосмислено упатува на заклучокот дека неговото излагање за *Божествените имиња* и за *Мистичната теологија*, претставува опис на еден мистагогиски процес кој се одвива за

⁴⁵⁴ Во таа смисла, историската личност на Богочовек претставува микрокосмички, иконичен предвесник на идната совршена и обожена реалност, од која ќе отсутствува секаков недостаток и која ќе биде имуна на ефектите од гревопадот.

⁴⁵⁵ Constas, M., 2022, 50.

⁴⁵⁶ Dionizij Areopagit, EH 444A-C.

време на Литургијата и кој кулминира со причестувањето. Со други зборови, тоа значи дека небесните и црковните хиерархиски рамништа претставуваат иконични скалила преку кои Божествениот зрак слегува до нас и катафатички ни се разоткрива преку сличните симболи и потврдните Божествени имиња, за потоа преку несличните симболи и одречните имиња да почне созерцателно и мистично да нè издигнува кон својот Божествен Извор.⁴⁵⁷

Сето ова претставува недвосмислена потврда дека за Дионисиј Црквата не е некаква ригидна, легалистичка, клерикална институција, туку мистична манифестација на теандричните ефекти кои биле предизвикани од воплотувањето.⁴⁵⁸ Оттука, таа примарно претставува соборна икона на Божјата промисла во историјата. Во таа смисла, хиерархијата треба да се разбере како заедница на љубовта помеѓу Бог и созданието, бидејќи единствено во рамките на хиерархиската, небесно-еклисијална соборност, создадените видливи и невидливи битија можат да остварат единство и обожение. Последично, тоа значи дека личното спасение на човекот е остварливо само во рамките на еклисијалниот хиерархиски колектив на љубовта и дека надвор од црковниот корпус тој не може да оствари единство со Бога.

Токму ваквото иконично-гносеолошко поимање на халкидонската христологија, му овозможило на Дионисиј Христовата богодејствителност да ја лоцира во материјалната содржина на Светиот путир, кој за него претставува *Αρχισύμβολον* на физичкото вочовечување (*ανθρώποσις*) на Божественото Слово во светот и историјата. Заедно со симболите на Светото крштење и Осветувањето на мирото, Светата причест се наоѓа на самиот црковен, хиерархиски врв каде што во мистичното, преобразено тело на Богочовекот не се вкрстуваат само небото и земјата и историјата и вечноста, туку и создадената и несоздадената реалност.

Тоа значи дека за време на Литургијата, Светите симболи му овозможуваат на човекот истовремено да ги восприема емпиriskите манифестации на Божественото единство и убавина преку своите сетила, да ги созерцува ноетичките ефекти на Божествените енергии со својот ум, и преку нив мистично и надумно да се издигнува и да се соединува со нивниот Божествен Надизвор кој ги прочистува, ги просветлува и ги обожува сите црковни и небесни хиерархии.

Сето ова недвосмислено потврдува дека мистичната теологија на Дионисиј не претставува некаков прирачник за самостоен контемплативен подвиг кој се остварува во самоизолација, туку цикличен, литургиски, центрипетален, дијалектички процес на прочистување, просветлување и довршување (обожение) во Христос, кој непрекинато спирално нè возвишува и повторно нè враќа во Христос, на уште повисоко рамниште, за повторно да нè катапултира кон уште повозвишени сфери, каде што во недоглед ќе продолжиме непрекинато да се соединуваме со Него. Со други зборови, тоа значи дека теофаничните импликации на Ареопагитовото *Мистично богословие* треба да ги бараме токму во поширокиот литургиски контекст на соборното единство со Бога, кое се остварува преку хиерархиското соединување со благодатните, животодавни дарови на Христовата љубов.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Доколку направиме аналогија помеѓу јазикот на Дионисиј и јазикот на современата техника, тоа би значело дека Светите симболи претставуваат своевиден технички хардвер, додека Божествените имиња претставуваат програмски софтвер кој во спрега со хардверот, нуди увид во „информациите“ за творчката моќ на Бог, неговата спознатливост и неговиот однос со светот, но и за неговата трансцендентност, преобилност и надспознатливост.

⁴⁵⁸ Golitzin, A., 2013, 222.

⁴⁵⁹ Новозаветната Црква која била воспоставена од страна на самиот Богочовек, претставува историска икона на идната есхатолошка реалност, бидејќи епископот слично како и серафимите на небото и Мојсеј во темниот облак на Синај, се наоѓа во најнепосредна близина на Бога во олтарот, каде што преку Светите

Иако не треба да ја занемаруваме алузијата за искачувањето и повторното слегување во Платоновата пештера, која дискретно се назира во делот каде што Дионисиј говори за мистичното искачување на Мојсеј кон Божествениот мрак и неговото слегување од Синај, сето она што беше кажано досега сведочи дека *Мистичното богословие* не претставува некаков парменидовски прирачник за остварување на единство со она што претставува постулат или аксиом кој се наоѓа отаде секоја логичка дедукција,⁴⁶⁰ ниту пак некаков неоплатоничарски водич кој ќе ни овозможи полесно ја разоткриеме вечната врска помеѓу Божественото како причина и интелектот како негов ефект, која се затскрива зад христијанските напластувања во *Корпусот*,⁴⁶¹ туку обид да се опише мистичното искуство на телесното и душевното, иконично-енергиско (естетско-гносеолошко) соединување со Бога кое станало остварливо поради ефектите од воплотувањето.

Имено, ако се присетиме дека симболите ја сокриваат вистината од оние што не се иницирани во највисоките таинства на човекољубието, а им ја разоткриваат на оние што умеат да продрат зад нивните велови преку силата на Христовата љубов, ќе видиме дека епизодата во која Мојсеј се искачува на Синај кон Божјиот примрак, претставува старозаветна сенка на идното новозаветно, литургиско возвишување на христијаните кон Бога, кое се остварува во Христос. Впрочем, токму преку мистичното учество во надобилниот и надсветлосен зрак на богопознанието и обожението кој извира од Светиот путир и преку свештениот ред допира до сите еклисијални рамништа и ги осветува сите членови на Црквата во мера на нивните можности, уште сега можеме естетски, умствено и надумно да го осознаеме идниот век и да го отпочнеме процесот на сопственото христуоподобување.

Во таа смисла, слегувањето на Мојсеј од Синај претставува симболичко претподобие и на идната есхатолошка реалност, кога Бог повторно ќе слезе и ќе ги доврши оние кои уште сега мистично се соединуваат со Него преку неговите Божествени дарови на љубовта, кои епископот (кој слегува од олтарот) им ги посредува на сетилно-восприемлив начин, за и тие самите како Мојсеј на Синај и апостолите на Тавор да бидат озарени со Христовата надобилна еросна светлина, која им овозможува да станат граѓани на неговото вечно царство. Имено, асоцијативната корелација која ја прави Јован Богослов помеѓу Мојсеј и Исус, кога вели дека праведниците и слугите Божји „ја пееја песната на Мојсеја, Божјиот слуга, и песната на Агнецот“,⁴⁶² воопшто не е произволна, бидејќи од оваа христолошка перспектива јасно можеме да ја видиме есхатолошката нишка која се провлекува и низ онтолошката вертикала и низ историската хоризонтала на *Светото Писмо*.

Од оваа откровителна перспектива гледаме дека „смрачувањето“ на Синај, во олтарот, во скинијата, во душата и околу небесниот трон не претставува недостаток на светлина кој го именуваме како темнина (*σκότος*), туку Божествен „мрак“ (*γνόφος*) кој настапува како последица на преобилноста на Божествената слава, слично како што ни паѓа мрак пред очи тогаш кога предолго зерцаме директно во Сонцето. Зад овој мрак кој настапува при соединувањето со самото Сонце на праведноста и љубовта, блика

дарови на човекољубието кои пастирски им ги посредува и на останатите учесници во црковниот живот — онака како што и Мојсеј му ги посредувал Божјите закони на еврејскиот народ, во примракот на Божјата надобилна слава која извира од Светиот путир, остварува мистично единство со самиот Христос.

⁴⁶⁰ Имено, самата дедукција е зависна од аксиомот, а знаеме дека самиот аксиом не може да биде дедуциран. Види Rolt, C., E., 1920, "Introduction", to *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*, 26.

⁴⁶¹ Според платоничарската егзегеза на Рорем, во *Корпусот* не можат да сретнат било какви есхатолошки индикации. Види Rorem, P., 1993, 120-125, 171, 209, 239.

⁴⁶² *Откр.* 15:2-3.

неговата Божествена светлина која ни разоткрива нов видик на есхатолошката реалност во која Воскреснатиот повторно ќе слезе од небото и целосно ќе се соедини со воскреснатите жители на новиот преобразен Ерусалим,⁴⁶³ односно со членовите на Црквата кои преку неговите Свети симболи на љубовта стануваат едно со Него и го чекаат животот во идниот век и „воскресението на мртвите”,⁴⁶⁴ кое уште сега мистично го искусуваат преку единството со телото и крвта на Богочовекот. Во таа смисла, Црквата (разбрана како тело Христово) претставува Божествена локација (*τόπος τοῦ Θεοῦ*) каде што се остварува мистично единство помеѓу човекот и сесовршениот и надсовершен Извор на хиерархиите.⁴⁶⁵ На тој начин, секој од нас станува храм на Светиот Дух, кој дејствува во нас и нè вообличува во хриstopодобни клетки од кои се сочинети органите и деловите на телото Христово, односно на Црквата која расте и се развива низ историјата и на тој начин постепено го здобива својот иден, совршен и вечен есхатолошки облик.

Од сето она што досега беше кажано околу Ареопагитовиот теандричен, дијалектичко-имплицативен, естетско-откровителен пристап кон антрополошките, психолошките, еклисијалните, космичките, онтолошките и теолошките теми во *Корнусот*, јасно е дека синергиските релации помеѓу духовните и материјалните рамништа на созданието, катафатичкото и апофатичкото богословие, теологијата и теургијата, и создадената и несоздадената стварност, кои на микрокосмичко и макрокосмичко рамниште го координираат и го регулираат соодносот помеѓу надворешноста и внатрешноста, помеѓу она што се разоткрива и она што останува скриено, помеѓу световното и светото, и вечното и темпоралното, и тоа не само околу нас, туку и во нас, можеме да ги разбереме единствено преку вечно воипостасените енергиски врски помеѓу човечката и Божествената природа кои се воспоставени и остварени во Христос. Оттука, само преку единството со Богочовекот во рамките на Црквата, можеме да разбереме дека еклисијалната структура, онака како што таа се разоткрива за време на Литургијата, со целокупната хиерархиска секвенца на Светите тајни, епископите, свештениците, ѓаконите, монасите, мирјаните и катехумените, која просторно се протега од самиот олтар кој се надоврзува кон небесните хиерархии, па сè до црковниот трем по кој отпочнува светот на мноштвеноста и безредието, во кој принципот на еросното единство сè уште не е актуализиран, претставува мистична, сетилно-восприемлива, симболичка манифестација на богочовечкиот Образец на убавината, кој енергиски е зададен во самата структура на човековото битие и на севкупната космичка стварност и кој во сета своја непоимлива и неизмерна красота, иконично ни се разоткрил токму преку ликот и подобие на Исус Христос.

4.5. Имплицативната христофанична граматика на иконите и на сакралните симболи

За ромејските иконољупци, сакралната слика не претставувала некаков портрет кој го зазема местото на субјектот, или пак наративна слика која треба да се декодира текстуално, туку иконичен знак или симбол, кој го насочува вниманието на зерцателот кон светата личност, односно кон повозвишената вистина која симболички е означена (изобразена) на сликата.⁴⁶⁶ Иако за Ромеите, вербалните и ликовните знаци

⁴⁶³ Јов. 21:1-27.

⁴⁶⁴ Види *Никејски симбол на верата*.

⁴⁶⁵ Golitzin, A., 2013, 28.

⁴⁶⁶ Roth, C., P., 1981, *On the Holy Icons*, 119.

претставувале различни облици на иконични манифестации, тие сепак не сметале дека зборовите се супериорни во однос на сликите. Така на пример, за разлика од зборовите кои и самите служат за иконично да нè насочат кон повозвишените реалности, патријархот Никофор вели дека сликата уште во истиот час, директно го води умот на набљудувачот кон самите факти, како тие веќе да се остварени.⁴⁶⁷ Ваквите примери недвосмислено потврдуваат дека за разлика од западното есенцијалистичко, логоцентрично поимање на сликите, Ромеите сметале дека Светите слики претставуваат сетилно-восприемливи симболи кои ни нудат ноетички и опитен увид во самите факти „како тие веќе да се присутни“, односно остварени.

Веќе споменавме дека моќта на сите Свети симболи, слики и хиерархии – кои и самите претставуваат иконични пројави на Божествената убавина, извира од самата Евхаристија, која претставува врвна, симболичка (сетилно-ноетичко-надумна) манифестација на Христовата љубов кон човекот и кон сето создание. Во таа смисла, единството со Богочовекот кое мистично се остварува преку примањето на неговото тело и неговата крв, ни овозможува да согледаме дека сакралните, иконични знаци и симболи служат за да нè насочуваат и да нè возвишуваат кон самиот христоцентричен, симболички вртот на Божествените енергии кои извираат од Светиот путир и проникнуваат низ оние коишто партиципираат во животот на Црквата. На тој начин, единството помеѓу Бог и човекот кое се остварува при евхаристиската, наддискурзивна, синергиска комуникација помеѓу Божествените и човечките енергии (*communicatio operationum*),⁴⁶⁸ ни овозможува да согледаме дека соединувањето со телото и крвта на Богочовекот, води кон спознание кое води кон Бога, бидејќи токму Христос истовремено претставува и Предуслов (кој воопшто и ни овозможува да го зерцаме преку материјалните симболи) и конечна Цел на сите наши видливи и невидливи согледувања. За ваквото, имплицативно поимање на Божествената реалност која се разоткрива иконично преку евхаристиското единство, сведочи и извадокот од *Псалмите* кој е интегриран во евхаристиските химни кои се изведуваат за време на Светата литургија, а кој вели „Вкусете и ќе видите, колку е благ Господ“.⁴⁶⁹

Евхаристија → зерцање → Бог

Со други зборови, сетилниот (емпириски) опит води кон умствено согледување, кое пак води кон надумно и надопитно искуство на Божествената реалност. На тој начин гледаме како преку Ареопагитовата, а подоцна и преку Максимовата и Дамаскиновата синтеза, неоплатоничарскиот имплицативен систем бил повеќекратно метаболизиран низ телото на Црквата,⁴⁷⁰ сè до неговата конечна христоцентрична, иконична преобразба, преку која станал средство за пристап до Светото преку „соединувањата“ помеѓу несоздаденото и создаденото и невидливото и видливото, бидејќи при воплотувањето, Бог во себе не ја обожил само својата (невидлива, создадена) човечка душа, туку го обожил и своето (видливо, создадено) човечко тело. Во таа смисла, теантрополошките импликации кои произлегуваат од Светите слики и симболи на Богочовекот ни овозможуваат да согледаме дека Христос истовремено е и Пат и Патоказ, но и Цел до која треба да стигнеме.⁴⁷¹

Во споредба со ромејскиот Исток, схоластичарското толкување на Августиновата идеја за зборот како примарен семиотички систем кој овозможува текстуално

⁴⁶⁷ S. Nicephorus, *Ant. III*, PG 100 col. 381.

⁴⁶⁸ Novorun, C., 2019, *One Composite Christ: Oneness and Duality of Jesus in the Byzantine Christology*, 247.

⁴⁶⁹ *Псал.* 33:8.

⁴⁷⁰ Санџакоски, С., 1997, 46.

⁴⁷¹ *Јов.* 14:5-7.

декодирање на вистината,⁴⁷² во ерата на каролиншките реформи, од западната свест полека започнало да ја истиснува имплицативната логика на иконичниот принцип според која помеѓу знаците и референтите кои ги означуваат, не може да постои еквиваленција.⁴⁷³ Во таа смисла, Франките не можеле да видат ништо друго освен идолопоклонство во иконопочитувањето, токму поради тоа што примарно ги толкувале позициите на иконофилите од Августиновата есенцијалистичко-дуалистичка, логоцентрична перспектива на еквивалентноста помеѓу знакот (зборот) и она што е означено (интелигибилната суштина на нештата), која сосема го игнорира халкидонскиот теантрополошки, имплицативен принцип, што неминовно води до контрадикција. Имено, според рационалистичката, есенцијалистичко-дуалистичка логика на еквивалентноста помеѓу смислата на нештата и зборовите со кои ја означуваме, интелигибилната (невидлива) духовна суштина не може да биде означена со материјални, видливи слики, што последично значи дека материјалниот сликовен приказ не може да служи ниту како референтен знак кој ќе ни овозможи умствено да ја декодираме невидливата рационална суштина на Божествениот интелект. Врз основа на Августиновата логоцентрична, оригенистичко-идеалистичка логика според која ликовното е инфериорно во однос на текстуалното,⁴⁷⁴ каролиншките теолози дошле до заклучок дека текстуалните знаци биле далеку попровидни за согледување на невидливата, интелигибилна суштина на Бога, отколку сликите. На тој начин, сликата му станала потчинета на зборот, бидејќи дискурзивното, аналитичко исчитување кое примарно се поврзува со текстот, за западниот човек станало основен епистемолошки и гносеолошки критериум и при интерпретацијата на сликите.⁴⁷⁵ За разлика од августиновските убедувања на схоластичарите според кои уметничките слики не можат да имаат сакрално-литургиска, култна и трансформативна функција, туку само комеморативна, декоративна и поучна улога,⁴⁷⁶ теолошките, естетските, гносеолошките, теургиските, космичките, антрополошките и онтолошките аспекти на иконите и симболите кои биле посочени од страна на кападокијците и на Дионисиј, одиграле одлучувачка улога на ромејскиот Исток.

Проблемот бил во тоа што западната схоластичарска традиција останала цврсто прикована за платоничарските есенцијалистичко-дуалистички модели кои примарно се бавеле со односот помеѓу поединечните нешта и интелигибилната суштина на нештата, што последично ѝ оневозможило докрај да ги согледа предностите на Ареопагитовиот естетско-ноетички, хиперфатички, теандричен светоглед, според кој рационалноста претставува умствена енергија, која во спрега со сетилните моќи на телото, капацитетите на материјата и Божествените неосоздадени енергии, му овозможува на умот да ја согледа онтолошката и телеолошката примарност на теантрополошкиот Образец кој е отсликан

⁴⁷² Manetti, G., 1993, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, 159-62.

⁴⁷³ Според имплицативната (иконична) логика, помеѓу сликите (зборовите) и она што го означуваат не може да постои еднаквост туку само сличност, односно подобност која ни овозможува да направиме аналогија која ќе нè насочи (упати) кон трансцендентната реалност (вистината) која симболички е означена на сликата.

⁴⁷⁴ Види 7.1. Оригенистичко-платоничарските влијанија врз развојот на Августиновите антииконични ставови.

⁴⁷⁵ Во таа смисла, каролиншката ренесанса примарно претставува реализација на Августиновата логоцентрична визија според која негувањето на буквите и зборовите (односно на писменоста), претставува основен услов за познание на христијанското учење и на Библијата. Види Augustine, *De Doctr. Christ.*; Contreni, J., J., 1996, *Carolingian Biblical Culture*, 1-23; Noble, T., F., X., 2009, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, 209.

⁴⁷⁶ Види 7.2. Улогата на Августиновите антииконични идеи при обликувањето на каролиншката теорија за сликите.

и зададен во ликот на човекот и во самата хиерархиска структура на неговото битие. На тој начин, во содејство со нашите сопствени, создадени, телесни и ноетички моќи, Божествените несоздадени енергии, динамички нè насочуваат и надумно нè возвишуваат кон нивниот богочовечки Вруток, од кој извира севкупниот онтолошки идентитет и интегритет на нашата ипостасно-иконична, хиерархиска структура.

Во таа смисла, од перспектива на естетско-гносеолошкото (иконично-енергиско) поимање на релацијата преку која почитта која ѝ се искажува на иконата се пренесува и на образецот, Светите отци успеале да ја надминат дихотомијата помеѓу сетилната и интелигибилната и несоздадената и создадената стварност, бидејќи сметале дека оној кој ја почитува иконата не ѝ укажува почест на самата сликовна претстава – која не е идентична со субјектот кој го означува, туку дека преку неа ја почитува личноста на оној којшто е изобразен.⁴⁷⁷

На тој начин, имплицативните откровенија на Божествената убавина кои се манифестираат преку сакралните слики, уште сега нè насочуваат кон идната референтна реалност на самиот теандричен Образец на убавината, кој преку своите енергии ги информира симболите низ кои се разоткрива. Во литургиска смисла, иконата не претставува само историски, туку и есхатолошки симбол, кој преку енергиите на Богочовекот, во сегашноста крстообразно ги (ре)актуализира минатото и вечноста. Тоа значи дека иконата се наоѓа во непрекината состојба на насоченост кон сегашноста,⁴⁷⁸ бидејќи токму актуелниот каиричен момент претставува темпорален одраз на идната есхатолошка реалност во историјата, во кој се остварува синергија на погледи помеѓу зерцателот и личноста која е изобразена на иконата, која ги надминува границите помеѓу физичката и метафизичката и создадената и несоздадената стварност. Всушност, приказот на иконата симболички го актуализира есхатонот, односно идниот совршен век, кон кој е насочена целата историја, сето време, сиот простор и во кој сите видливи и невидливи реалности се чудесно преобразени и соединети со Бога.

Во таа смисла, иконата претставува своевидна повеќедимензионална транспозиција врз дводимензионална површина, на која од есхатолошка перспектива, времето е симболички прикажано како четврта димензија на просторот, која својата темпорална динамика ја отсликува на видлив, иконичен начин и во останатите просторни димензии, што последично ни овозможува христоцентрично да ја созерцуваме реалноста од повеќе темпорални и просторни перспективи. Оваа еросна синергија помеѓу материјата, просторот, времето и вечноста која е остварена во Христос, ни овозможува на надтемпорален и надпросторен симболички начин, на иконата, истовремено да прикажуваме повеќе различни настани кои се случиле во различни временски периоди. Оние кои не умеат теандрично да продрат зад темпоралните и материјалните велови на физичкиот универзум, поради тоа што примарно се раководат според логиката на овој свет кој е ограничен од просторот и времето, ваквата надвременска и надпросторна, есхатолошка перспектива на иконата, неминовно ја доживуваат како некакво „парадоксално“ изобличување на просторните и темпоралните димензии, кое се противи на „вистината“ и на „здравата“ логика на разумот.

Сепак, ако нештата ги погледнеме од теантрополошка позиција, ќе дојдеме до заклучок кој во исто време ја афирмира и ја надминува логиката на овој свет, бидејќи преку таинството на воплотувањето, материјата, просторот, времето и историјата, стануваат воипостасени енергии на несоздадениот и безвремен Логос.⁴⁷⁹ Зад она што навидум се чини нелогично и бесмислено, се разоткрива надлогичната логика на самиот

⁴⁷⁷ *The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, 2006, 295-345.

⁴⁷⁸ Впрочем, ако погледнеме ќе видиме дека формите на зборовите во самите натписи на иконите се секогаш во сегашно време.

⁴⁷⁹ Conostas, M., 2014, *The Art of Seeing: Paradox and Perception in Orthodox Iconography*, 76.

воплотен Логос, кој претставува ултимативна Смисла на сите нешта која теандрично ја осмислува целата стварност и сета историја. Оттука, доколку Христос претставува Извор, Образец, Смисла, Цел и Седжител на времето, вечноста и на севкупната космичка стварност, тогаш иконата не претставува пасивен објект кој го набљудуваме, туку образ на субјектот кој и самиот активно (енергиски) нè набљудува низ иконичното огледало на идната христооблична, есхатолошка реалност. Во таа смисла, констатацијата на иконографот Рарес Јонаску дека попрвин иконата е онаа којашто го одбира иконографот, отколку што иконографот ја одбира иконата, е сосема издржана, бидејќи од теантропоцентрична позиција, самиот чин на сликањето на иконата претставува своевиден теургиски, креативен процес на содејство (*εικονουργία*),⁴⁸⁰ при кој во Христос и преку Христос живописецот го изобразува ликот на светителот, а светителот ја обликува личноста на иконографот. Токму затоа, секојпат кога ќе видиме икона на Седжителот Господ Исус Христос која стои прикачена на сидот, треба да се присетиме дека од христоцентрична перспектива, клинот не ја држи Христовата икона, туку Христовата икона е онаа којашто го држи клинот и му дава смисла и цел, поради тоа што му овозможува да партиципира во енергиите на Оној и нè насочува кон Оној којшто ја одржува и осмислува целокупната космичка стварност.

На тој начин, сакралната уметност која на естетски и ноетички достапен начин, теантропоцентрично ги актуализира историските старозаветни најави и вечните логосни обрасци, кои според новозаветното црковно предание ни биле разоткриени од страна на самиот воплоотен Логос и неговите пророци, апостоли, маченици, исповедници, богослови, испосници, праведници и небесни гласници, ни овозможува да земеме активно учество во невидливите, неопипливи и безоблични Божествени енергии кои ги обликуваат (*informant*) сите видливи, опипливи и интелигибилни нешта, а кои во рамките на Црквата се манифестираат преку сетилно и умствено восприемливите, иконични претстави. Во таа смисла, посредно преку референтните, несоздадени логоси (енергии), сите личности, ликови, подобја, симболи, знаци, феномени, претстави, чуда и случувања кои и припаѓаат на црковната реалност, се во телеолошка, иконично-синергиска релација со воплоотеното Слово (*Λόγος*), односно со теандричниот Образ на Отецот кој претставува Источник и конечно Одредиште на нивното постоење и нивната смисла.⁴⁸¹

Значењето на Христовите зборови според кои Тој истовремено претставува конечна Цел но и единствен Метод кој ни овозможува да стигнеме до нашето финално Одредиште,⁴⁸² целосно се разоткрива во контекст на халкидонското учење за воплотувањето на втората Божествена ипостас и Ареопагитовото иконично-синергиско поимање на релацијата помеѓу Бог и човекот. Имено, познанието на самата Вистина и единството со самиот Извор на животот, може да се оствари само со посредство на Христовите Божествени енергии кои преку катафатичките разделувања ни ја разоткриваат вистината за Божјото раѓање и присуство во светот, а преку апофатичките, синергиски соединувања (*συνθέσεις*) нè водат кон богочовечкиот, ипостасен Вруток на животот и обожението, кој поради својата Божествена преобилност и надсуштественост, останува скриен дури и во самите катафатички, енергиски произлегувања (*πρόοδοι*), преку кои истапува надвор од (*ἐξόδος*) својата непристапна Божественост.

⁴⁸⁰ Изразот претставува кованица на иконографот Јоргос Кордис (*Γεώργιος Κόρδης*).

⁴⁸¹ Преку филозофската елаборација околу православната визија за идната есхатолошка, богочовечка Реалност која нè насочува кон себе преку нејзините енергии, кои се присутни и дејствителни во Светите симболи на Христовото воплотување, православното светоотештво успеало смисловно да го преобрази и да го пренамени Аристотеловото телеолошко поимање на каузалитетот.

⁴⁸² Јов. 14:5-7.

Христос е оној кој истовремено ја осветлува историјата од позиција на нејзиниот почеток, центар и крај, што последично ни овозможува од есхатолошко-телеолошка, христоцентрична перспектива, според која смислата и целта на она што се наоѓа на крајот ја задава смислата и целта на она што се наоѓа на почетокот, ретрокаузално да ја согледаме гносеолошката и онтолошката, хиерархиска мултидимензионалност на библиските, историски настани. На тој начин, иконичните манифестации на Христовите енергии во светот и низ историјата, ни овозможуваат уште сега, симболички да согледаме дека Богочовекот како крајна Цел и конечна Смила на сите нешта, во себе ја опфаќа целокупната небесна и ја овековечува целата црковна хиерархија низ вековите.⁴⁸³

Во таа смисла, континуираното и непрекинато прочистување, просветлување и довршување, кое во рамките на Црквата се остварува на начин и со интензитет којшто соодветствува со капацитетите и квалитетите на партиципиентите, уште сега мистично ни разоткрива дека од есхатолошка, христоцентрична перспектива, сè е веќе остварено во Богочовекот и дека целата онтолошко-темпорална секвенца на реалности, светови, хиерархиски рамништа и моменти на созерцанија и откровенија низ историјата, преку Христовото тело, непрестајно, спирално се свива и се интегрира во воплоеното и воскреснато Едно, коешто живее вечно.⁴⁸⁴ Оттука, иако сетилно-восприемливите симболи, знаци, слики, појави и случувања нè насочуваат кон идната (духовна) транспарентност на видливите нешта, трајната и нераскинлива врска помеѓу создадената и несоздадената реалност во Богочовекот која е воспоставена при неговото воплотување и неговото телесно воскресение, трајно ја утврдува валидноста и на оние конституенти коишто ѝ припаѓаат на физичката, емпириска стварност. Впрочем, мистичната визија на Дионисиј ни разоткрива дека идниот век не претставува почетокот на една состојба при која доаѓа до конечно укинување и отфрлање на материјалните велови на созданието, туку еден сосема нов, хриstopодобен начин на постоење кој емпириски ја потврдува Божјата афирмација и трансфигурација на видливата убавина кај сите создадени нешта коишто се осветлени со зракот на преобилната Христова светлина, која им овозможува непрекинато да се преобразуваат и постојано да откриваат нови нијанси на неговиот бесконечен спектар.⁴⁸⁵

На тој начин, Христовото човечко, материјално тело за нас станува бескрајна космичка длабочина, широчина и височина, а неговата лична историја станува вечност. Оттука, секое ново зерцање и секое мистично искуство во Него и соединување со Него, пред нас разоткрива нови димензии, нови гносеолошки откровенија, нови начини на постоење и нови сè повозвишени перспективи на еросното единство помеѓу Создателот и созданието, вечноста и времето и невидливото и видливото, кое е остварено во личноста на Исус Христос. Под дејство на Божествената светлина која блеска од Богочовекот, човечките велови кои ја прикриваат неговата Божественост стануваат сè попрозрачни, но тие никогаш не можат докрај да бидат растворени – како што сметаат Ориген, Августин и Бонавентура,⁴⁸⁶ бидејќи со воипостасувањето и обожението на човечката природа, Христовото човечко тело добива трајна и неминлива валидност. Во таа смисла, оние кои уште сега се соединуваат со Христовото тело и со Христовата крв,

⁴⁸³ Впрочем, токму затоа и самиот Дионисиј вели дека *Светото Писмо* не претставува обична нарација која опишува различни историски настани, туку претставува дело во кое е опфатено самото животно довршување на целата историска и космичка стварност, бидејќи она што во *Стариот Завет* било повеќепати навестувано, преку пророштва, ветувања и подобија, во Новиот било потврдено преку Исусовото боготворечко довршување. Види Dionizij Areopagit, *Ep. IX* 1108C; *EH* 432B.

⁴⁸⁴ Golitzin, A., 2013, 371.

⁴⁸⁵ Dionizij Areopagit, *DN* 592B.

⁴⁸⁶ Eco, U., 1986, *Art and Beauty in the Middle Ages*, 50-1; Heidl, G., 2009, 218.

стануваат дел од неговиот еклисијален корпус, што последично им овозможува преку Него и во Него и самите да стекнат трајна, есхатолошка валидност. Во согласност со оваа констатација, синергиското единство со Богочовекот иконишно разоткрива две димензии, од кои првата е темпорална, бидејќи соединувањето со Христос отпочнува во историјата и бележи цикличен, хронолошки развој, кој во одредени (литургиски) моменти, каирично кулминира и мистично им ја разоткрива Божествената убавина и вистина на Христовите ученици кои се соодветно подготвени да ја посведочат неговата Божественост преку сопствените сетила и умови. За разлика од неа, втората метаисториска димензија на единството упатува на идниот совршен век, бидејќи Светите ангели и Светите праведници – кои од есхатолошка перспектива се веќе соединети со Христос, можат трајно и непрекинато да ја сведочат Божествената убавина и вистина која енергиски се разоткрива преку видливиот и бесмртен образ на Богочовекот.



*Христовото Преображение на Тавор – Теофан Грк, 1403 година
Третјаковска Галерија*

Во таа смисла, Христос претставува почеток и крај на сите реалности, бидејќи сите сетилни искуства, созерцанија и мистични единства, кои се овозможени од Него, се извршени преку Него и водат до Него. Преку неговите Свети спасоносни и животодажни дарови, ние уште сега можеме да ги созерцуваме небесните реалности и да се

соединуваме со Троединиот Бог, на уште повозвишен начин од Мојсеј и од Христовите ученици на Тавор. До оваа констатација доаѓа и Григориј Палама, кој вели дека за разлика од апостолите кои на Тавор ја примиле несоздадената светлина само однадвор, поради тоа што сè уште не биле телесно соединети со Христос, нашето обожение и просветление се случува и одвнатре, бидејќи преку лебот и виното, ние се соединуваме со Богочовекот и на телесно рамниште.⁴⁸⁷ Во таа смисла, Христос е нашиот небесен Ерусалим, Тој е портата преку која влегуваме во царството на Отецот, Тој е крвта која ја пиеме и лебот наш насушен кој го јадеме и патот по кој низ историјата, мистично се искачуваме преку синајските, таворските, еклисијалните и небесните висини, за конечно да стигнеме до Оној кој седи оддесно на Отецот и кој во примракот на својата Божествена слава – која ги надминува сите видливи и невидливи реалности, го разоткрива своето богочовечко обличје. Тој е нашиот Хриstopолис и Тој е нашата единствена, вечна влезница во него. Тој им дава смисла на сите нешта и сите нешта преку Него добиваат смисла и без Него ништо нема смисла.⁴⁸⁸

Во светло на она што беше кажано досега, видовме дека иконата се разоткрива како објект, односно знак кој се наоѓа во непрекината актуелна состојба на „насоченост кон“ (*πρός τι*) неговиот ипостасен означител во есхатонот,⁴⁸⁹ што недвосмислено упатува на заклучокот дека ромејската цивилизација се потпираше на еден сосема поразличен, концептуален, мисловен систем од западниот, кој преку примената на синтетичката, имплекативна логика создал сопствена и уникатна визија за Бог, убавината, светот, човекот и функцијата на сликите и уметноста.⁴⁹⁰ Оттука, не треба да нè чуди што Светите икони претставуваат неизоставен и незаменлив дел од секоја православна Божествена литургија, кој во симфонично содејство со Светите таинства, Светите мошти и останатите сакрални елементи, ги активира умствените и сетилните капацитети на оние кои учествуваат во енергиските токови на Црквата, кои хиерархиски ги насочуваат и ги возвишуваат (*χειραγωγή*) кон Бога.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Meyendorff, J., 1983, *Introduction to The Triads*.

⁴⁸⁸ Јов. 1:3.

⁴⁸⁹ S. Nicephorus, *Ant. I*, PG 100 col. 277; Erismann, C., 2017, *Logic in Byzantium*, 368-9.

⁴⁹⁰ Имено, за ромејскиот, светоотечки ум сакралната слика примарно претставува симболичко, уметничко сведоштво за воплотувањето, кое се надоврзува на импликациите кои произлегуваат од халкидонската формулација за ипостасното единство помеѓу антиномичните поларитети на создаденото и несоздаденото, човечкото и Божественото, видливото и невидливото и временото и вечното, преку кои иконата го насочува зерцателот кон самиот теандричен Извор на единството, љубовта, добрината, мудроста, животот, постоењето, обожението и убавината.

⁴⁹¹ Mainoldi, E., 2020, 26.

5. РОМЕЈСКАТА ХРИСТОЦЕНТРИЧНА ЕСТЕТИЗАЦИЈА НА АНТИЧКИОТ СВЕТОГЛЕД ВО ЕРАТА НА ЈУСТИНИЈАН I ОД ПЕРСПЕКТИВА НА САКРАЛНАТА УМЕТНОСТ

5.1. Влијанието на Ареопагитовата теантропоцентрична естетика во доменот на сакралното сликарство

Ареопагитовиот корпус претставува своевидна реплика на актуелните теолошки и еклисијални проблеми, која во голема мера ги отсликува официјалните ставови на константинополските црковни кругови околу природата и личноста на Христос и проблемите со оригенизмот и евагријанството кои биле актуелни во VI век.⁴⁹² Во обидот да одговори на тековните оригенистички предизвици, Дионисиј ја пренаменил онтологијата, дијалектиката и теургијата на доцните неоплатоничари и врз основа на халкидонската теантропологија, кападокиската тријадологија и учењето на Григориј Ниски за вечното движење низ бесконечноста на Христовото панкосмичко тело, христоцентрично го устроил својот систем преку употребата на категориите како „икона“, „материја“, „движење“, „свет“, „убавина“ и „ред“, односно „поредок“, кои биле најпроблематични за Ориген. Последично, тоа му овозможило хиерархиски да го фиксира оригенистичкото флуидно ангелословие и човекословие и да спречи онтолошка конфузија помеѓу различните природи на нештата.⁴⁹³

Со помош на халкидонската антиномична формула за втората Божествена ипостас, која со своето историско воплотување го надминала онтолошкиот и епистемолошкиот јаз помеѓу физичката и метафизичката и создадената и несоздадената стварност, Дионисиј го дефинирал ромејскиот иконичен принцип како медиум на енергиско заедничарење и партиципација.⁴⁹⁴ На тој начин, авторот на *Корпусот* успешно покажал дека материјата, телото и историјата можат активно да учествуваат во домостројот на човековото спасение, со што децидно ја отфрлил Оригеновата теза според која тие не можат да имаат удел во обожението човекот.⁴⁹⁵ Врз основа на естетските, гносеолошките, епистемолошките, космолошките, антрополошките и онтолошките импликации од воплотувањето, Дионисиј направил клучен исчекор при надминувањето на платоничарскиот интелектуализам и на Оригеновите антрополошки, ангелолошки и теолошки претпоставки, според кои постои еквиваленција помеѓу обожението и ноетичкото просветление на човекот. Последично, тоа му овозможило да создаде една

⁴⁹² Одличен пример кој дополнително ја поткрепува оваа констатација претставува анатемата во однос на оригенистичкото флуидно поимање на идентитетот која била изречена на Соборот во Константинопол (553 година), како и самиот факт што од вкупно петнаесет канони кои биле донесени на него, дури девет се занимаваат со различни прашањата околу евагриско-оригенистичкото учење за онтолошката нестабилност на идентитетот и дисолуцијата на телата и на материјата во есхатонот. Види *Act. Const. II Can. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13 и 14*.

⁴⁹³ Според Оригеновото сфаќање во однос на созданието, ранговите помеѓу ангелите се јавуваат како последица на космичкиот пад (*κίνησις*), што значи дека состојбата на движењето и настанувањето на хиерархијата за него претставува последица на гревот. Види Clark, E. 1992, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Church Debate*, 115.

⁴⁹⁴ Во согласност со овој христоцентрично-сликовен начин размислување, Богочовекот претставува централен иконичен локус на севкупната соборност преку кој се остварува синергија помеѓу различните ипостаси и нивните иконични подобија на сите рамништа на постоењето.

⁴⁹⁵ Имено, авторот на *Корпусот* вели дека поради својата човекољубива праведност, Бог не ја обожува само душата на човекот, туку интегрално го воскреснува и неговото тело, поради тоа што и самото учествува во борбата против искушенијата. Види Dionizij Areopagit, *EH 561D-565C*.

сосема нова, иконишно-енергиска, мисловна парадигма, која ќе води кон конечна деплатонизација на христијанството.⁴⁹⁶

На тој начин, сликата (*εἰκών*) на Богочовекот ќе стане уметничко сведоштво за надминувањето на антиномичните воипостасени и обединети поларности помеѓу создаденото и несоздаденото, временото и вечното, видливото и невидливото и дискурзивното и неискажливото, кое ќе претставува симболичко, сакрално средство за синергиска комуникација помеѓу Бог и човекот. Совршен пример за капацитетот на ромејската, иконишна парадигма, симболички да ги обедини и да ги синтетизира емпиriskите, историските и филозофско-богословските опити и херменевтичките и епистемолошките пристапи во единствено естетско, гносеолошко и надразумско искуство, претставува најстарата, зачувана икона на Христос Седржител (*Χριστὸς Παντοκράτωρ*) од VI век, која според бројните истражувањата, најверојатно настанала во Константинопол, токму во ерата на Јустинијан Велики и тоа само неколку децении по настанувањето на *Ареопагитовиот корпус*.⁴⁹⁷



Христос Седржител и Човекољубец – Синај VI век

⁴⁹⁶ Russell, N., 2004, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 131-143.

⁴⁹⁷ Види Constanas, M., 2014, 47.

Според досегашните истражувања, оваа икона веројатно била насликана токму во периодот кога се воделе најжестоките спорови околу оригенистичката христологија, која била децидно отфрлена на Вселенскиот собор во Константинопол (553 година).⁴⁹⁸ Имено, приврзаниците на Евагриевото и Оригеновото учење сметале дека спасението на човекот претставува единство со Бога кое не отпочнува во историјата, туку кое треба да се оствари на истото нематеријално рамниште на коешто човекот егзистирал пред создавањето на светот.⁴⁹⁹ Притоа, тие верувале дека сетилната стварност има понизок степен на реалност од духовната и дека е сосема одвоена од неа. Во таа смисла, Светата евхаристија за нив примарно претставувала симбол на идното совршено единство помеѓу човековиот интелект и Божествениот Логос, кое допрва треба да се оствари во есхатолошката, метаисториска реалност. Во таа смисла, Ориген сметал дека увидот во духовното значење на симболите претставува прво скалило на патот кон интелектуалното просветление на душата, која ќе може целосно да се соедини со Божествениот ум (*νοῦς*), дури откако ќе успее да се ослободи од телесните и историските стеги.⁵⁰⁰ На тој начин, под влијание на оригенизмот доаѓа до популаризација на платоничарскиот, антиисториски идеализам, кој го банализира значењето на историското воплотување и на останатите историски настани, бидејќи целата историја ја сведува на привидна нарација сочинета од низа бесмислени и бесцелни случувања кои немаат никакви импликации во однос на светот. Оттука, не треба да нè чуди тоа што оваа икона настанала токму во период на најинтензивната експанзија на оригенистичките идеи кои децидно ја отфрлале улогата на телото во есхатонот и имале сосема поинакви гледишта во однос на судниот ден.⁵⁰¹

Според анализата на Констас, асиметричните карактеристики на Христовото лице имаат за цел да го истакнат историско-есхатолошкиот, Божествен поларитет на личноста на Синот. Имено, при своето прво доаѓање како Човекољубец, Христос ја актуализирал својата Божествена милост која е изразена на десната половина од неговиот благ и сострадален лик (кој нè благословува со својата десница), додека левата половина на ликот го симболизира Христовото второ доаѓање како строг и праведен Судија кој ќе ги издвои богоборците и богомрсците од праведниците и богољупците, врз основа на својот евангелски закон на љубовта (кој се наоѓа во неговата лева рака). Оваа констатација наоѓа поткрепа и во *Евангелието според Матеј* каде што се вели дека праведниците кои ќе го наследат царството небесно ќе застанат оддесно на Христа, додека грешниците кои ќе заминат во вечен оган, ќе застанат од неговата лева страна.⁵⁰² Единството помеѓу историското и есхатолошкото време во Христос, кое визуелно е изобразено преку асиметријата на неговиот лик, кој симболички ги обединува

⁴⁹⁸ На Соборот во Константинопол било утврдено дека Исус не претставува ентитет кој е во некаква врска со Божествениот Логос од којшто произлегува нешто трето, туку дека Исус Христос е самиот Божествен Логос. Види Wesche, K., P., 1991, "General Introduction", *On the Person of Christ: The Christology of Emperor Justinian*, 12-13.

⁴⁹⁹ Со други зборови, падот на човекот настанал во духовната сфера пред почетокот на историјата, по кој следувало создавањето на светот и притворањето на душата во телото.

⁵⁰⁰ На тој начин тој ја банализира целата смисла и целта на воплотувањето во историјата, бидејќи обожението финално не се остварува преку заедничарењето со Богочовекот кое отпочнува овде и сега, туку преку атемпоралното, нематеријално, неисториско, интелектуално соединување со вечниот Логос, при кое доаѓа до поништување на сите историски случувања и на сите разлики помеѓу нештата кои настанале на материјално рамниште.

⁵⁰¹ Имено, оригенистите сметале дека во идниот век ќе дојде до реставрација (*ἀποκατάστασις*) на изворната перфекција на нештата, што ќе доведе до поништување на сите разлики помеѓу праведниците и грешниците кои настанале за време на нивното суштествување во времето и историјата. Види Mainoldi, E., S., 2018, 23.

⁵⁰² *Matt.* 25:31-46.

крајностите на двете Христови доаѓања, најпрвин во понизност и смирение, а потоа во страшна слава за да им суди на живите и на мртвите, упатува на уште попродлабочен увид во Божествениот поларитет,⁵⁰³ според кој, Бог истовремено е Еден и Многу, Ист и Различен, Едноставен и Сложен, Соединет и Разделен, Скриен и Разоткриен, Велик и Мал, Мудар и Безумен, Век и Време и нивен вечен Причинител. Со други зборови, авторот на оваа икона успеал на сликовит, симболички начин да го вообличи Ареопагитовото учење за трансцендентноста и иманентноста на Божествената реалност.⁵⁰⁴

Дополнителна потврда за влијанието на *Корпусот* при теолошкото конципирање на оваа икона, претставува и Ареопагитовото учење за сличните и несличните симболички претстави, кои преку сетилно-восприемливите противречности, го насочуваат умот кон трансцендентната Божествена реалност која ги надминува законите на појавната стварност. Токму оваа икона на синајскиот Седржител претставува совршен, сликовен пандан на антиномичното учење за сличните и несличните симболи на Дионисиј. Оваа констатација наоѓа дополнителна поткрепа и кај Хадзидакис кој вели дека Ареопагитовата идеја според која Бог претставува Причинител на векот, времето и на деновите, кој останува непроменлив и неподвижен во секое движење,⁵⁰⁵ визуелно е отсликана во кружните динамички форми на химатионот и на движењето на десната рака, кои воопшто не ја нарушуваат целокупната статичност на Христос.⁵⁰⁶

Двете ѕвезди на синајската икона кои се наоѓаат одлево и оддесно од Богочовекот, претставуваат уште една паралела која упатува на *Корпусот* и на православната христологија, бидејќи претставуваат симболички маркери на идната есхатолошка реалност каде што светлината истовремено извира и се враќа во самото Сонце на праведноста.⁵⁰⁷ Поткрепа на ова можеме да најдеме и во *Јовановото Окровение*, каде што авторот вели дека во идниот век, за светиите нема да постои ноќ, ниту пак ќе имаат потреба од светило или од сончева светлина, бидејќи ќе царуваат заедно со самата богочовечка Свезда Деница, која вечно ќе ги осветлува.⁵⁰⁸ Во прилог на она што беше кажано досега, говорат и осумте краци на двете ѕвезди, бидејќи од есхатолошка перспектива осмиот ден е денот на воскресението кој ги надминува седумте денови на космичката недела. Со други зборови, тоа значи дека осмиот ден истовремено претставува и свршеток на стариот космички поредок и почеток на новата преобразена и неминлива стварност. Во таа смисла, оваа икона претставува контемплативен прозорец во идната есхатолошка реалност, низ кој симболички се разоткрива подлабоката смисла на визуелната (слично-неслична) поларност на воплоеното Слово, кое во моментот на полнотата на времето, во себе целосно ќе ги разоткрие двата аспекти на Божествената реалност, која катафатички се манифестира како светлина која енергиски извира од Богочовекот и ја осветлува сета стварност, за полека преку нејзините иконични одблесоци во светот, да отпочне апофатички да нè приведува кон примракот на својот надобилен светлосен Извор. На тој начин, преку оваа икона симболички осознаваме како посредно преку обожението и воскресението на човечката природа во Богочовекот, историјата и времето станале негови енергии и украси.

Според импликациите коишто директно произлегуваат од халкидонската христологија, Христос е оној којшто им дава подлабока корелативна смисла на

⁵⁰³ Conostas, M., 2014, 69.

⁵⁰⁴ Види Dionizij Areopagit, *DN*.

⁵⁰⁵ Dionizij Areopagi, *DN* 937B.

⁵⁰⁶ Chatzidakis, M., Walters, G., 1967, *An Encaustic Icon of Christ at Sinai*, 200.

⁵⁰⁷ Според православното учење, токму Богочовекот претставува почеток, центар и крај на сета реалност, кој во себе ја опфаќа и заокружува целата историја и сето време.

⁵⁰⁸ *Откр.* 22:5-16. Спореди со Dionizij Areopagit, *Ep.* X 1117A-1120A.

историските настани, бидејќи просторот, материјата, времето и историјата, со воплотувањето стануваат атрибути на Оној кој е безвремен, но кој се подложува на физичките и темпоралните закони и како човек проаѓа низ својата лична историја, сочинета од различни искуства и настани. На тој начин, преку Богочовекот, материјата, историјата и просторот стануваат соучесници во богопознанието и обожението, бидејќи преку манифестацијата на различните сетилно-восприемливи, натприродни, необични и чудесни знаци во рамките на емпииската стварност, природните феномени и историските настани стануваат икони кои сведочат за постоењето на Бог и за неговото присуство во светот, кои нè насочуваат кон Него.⁵⁰⁹

Оттука, доколку ја анализираме оваа икона од позиција на Христовото воплотување, ќе видиме дека односот помеѓу Божјата милост и праведност треба да се толкува низ призмата на љубовта на воплоеното Слово, кое поради своето човекољубие, станало дел од човечката историја и ни овозможило и самите да партиципираме во разоткривањето на неговото присуство во светот и во историјата.⁵¹⁰ На тој начин, преку својата воипостасена и обожена човечка природа, Човекољубецот ни овозможил да се соединиме со Него пред свршетокот на историското време, кога Тој повторно ќе дојде како праведен Судија да им суди на грешниците и да ги благослови праведниците кои преку љубовното единство со Него, уште во овој век, стекнале право да станат граѓани на Христовоград. Во таа смисла, симболите на оваа икона, кои ја надминуваат логиката на разумот, претставуваат сведоштво за едно идно време, кога физичките, логичките и темпоралните закони нема да бидат укинати, туку ќе бидат надминати.

За разлика од историјата каде што смислата на нештата ни се разоткрива преку низа на причинско-последични, темпорални секвенци, во идниот век причината на сите нешта ќе се совпадне со нивната цел, бидејќи гледано од христоцентрична перспектива, Богочовекот претставува Почеток и Крај, односно Причина и Цел, во која сите нешта истовремено се остварени и непрестајно се усовршуваат. Потврда за ова претставува и царството небесно во заднината на иконата, бидејќи според Ареопагитовиот антиномичен јазик на симболите, тоа значи дека Човекољубецот е нашиот небесен Ерусалим и единствената Врата која води во него. Тој истовремено е и Дар и Оној кој нè дарува, Тој е и Патот и крајната Цел на патот. Тој е Убавина од која извира сета убавина и која преку неговата љубов повторно се обединува со својот надубав и наддобар Извор. Само во Него, истовремено сè е веќе довршено и остварено и сè продолжува непрекинато да се преобразува.

Од сето она што беше кажано досега, јасно е дека халкидонското толкување за ипостасното единство помеѓу Божјата и човековата природа во Христос не се коси со толкувањето за Божествениот поларитет помеѓу неговата праведност и милост, туку претставува предуслов за негово познание, бидејќи токму преку историското воплотување, Христос во себе и преку себе, на човекот иконично му ги разоткрил „идните“ настани кои се поврзуваат со обожението на човекот и светот. Имено, токму поради неговата милост, Словото стана човек, а токму поради тоа што стана човек, на човекот уште сега му стана возможно да разбере од човек дека Бог е милостив и праведен и дека се воплоти и стана како нас и страдаше за нас и воскресна на третиот ден и седна оддесно на Отецот, поради љубовта кон нас и кон сето создание и дека по истекот на времето за простување на гревовите ќе дојде да им суди и на праведниците и

⁵⁰⁹ Имено, тука треба да се потсетиме на паганинот Аполофан кој признава дека натприродните небесни феномени со помрачувањето и движењето на сонцето и месечината кои се случувале за време на распувањето, претставуваат промени кои сведочат за нивниот Божествен карактер, бидејќи ги надминуваат темпоралните и физичките закони. Види Dionizij Areopagit, *Ep. VII* 1081B-C.

⁵¹⁰ Dionizij Areopagit, *CH* 165B.

на грешниците. Иако трагите од натписот „Исус Христос – Човекољубец“ (*ΙΣ ΧΣ – Ο Φιλάνθρωπος*) кои се наоѓаат на обете страни од ликот на Богочовекот веројатно се од подоцнежен датум,⁵¹¹ тие претставуваат дополнителна поткрепа дека според древното предание на Синајската монашка заедница – во која оваа икона се наоѓа уште од VI век, токму Христовата љубов претставува основна нишка, која на идентичен начин како и во *Корнусот*,⁵¹² ги поврзува сите теолошки, филозофски и естетски елементи на оваа икона во единствена христоцентрична, симболичка целина.

За разлика од Оригеновото учење за обожението – разбрано како ноетичко просветление, за Дионисиј тоа примарно означува процес на непрекинато христуоподобување (прочистување, просветлување и довршување) преку Светите тајни, кои во рамките на историската Црква, уште сега ни овозможуваат да се соединиме со воплоеното Слово и да партиципираме во неговите енергии, во согласност со нашите сопствени капацитети (*κατ' οἰκείαν ἀναλογία*).⁵¹³ Во прилог на Ареопагитовите историско-есхатолошки, сотириолошкивидувања говорат и антиоригенистичките позиции на Јустинијан, кој смета дека историјата е неразделиво поврзана со самата онтолошка структура на создадената стварност, што последично значи дека во Христос и преку него, историските случувања добиваат повозвишена цел и трајна афирмација. Токму затоа, во својата аргументација против оригенистичките есхатолошки толкувања според кои по обожението сите луѓе ќе се вратат во својата првобитна ангелска состојба, која ќе доведе до поништување и бришење на сите физички и темпорални разлики и случувања кои настанале како последица на падот, Јустинијан реторички се прашува:

„ако (со конечното обновување) престанат и маките на пеколот и рајските задоволства, каква е смислата на воплотувањето на нашиот Господ Исус Христос? Која е целта на неговото распнување, неговата смрт, погребение и воскресение? А што е со сите оние кои воделе борба и маченички пострадале заради Христа? Каква е ползата од нивните страдања, ако при „конечното обновување“ (*ἀποκατάστασις*) тие ја добијат истата награда како грешниците и демоните?“⁵¹⁴

Во услови на толку напната контроверзија околу оригенизмот – кој во овој период бил особено популарен и распространет во Египет и Палестина, не е тешко да се претпостави зошто теолошки врвно образованиот автор на оваа икона кој му припаѓал на Јустинијановиот двор, бил задолжен да наслика едно вакво уметничко и теолошко ремек-дело кое верно ќе ја отсликува православната, антиоригенистичка христологија на Дионисиј и на Јустинијан. Впрочем, преку оваа икона на најдобар можен начин гледаме како зографот успеал да создаде моќен иконичен симбол на неохалкидонската и Ареопагитовата христологија, кој визуелно ги поддржал Јустинијановите теолошки заложби против оригенизмот и екстремните облици на монофизитизмот. Конечно, дополнителна поткрепа претставува и фактот што манастирот, во кој оваа икона била донесена како подарок од главниот град, или пак била насликана на самата локација од страна на врвниот константинополски зограф, бил подигнат токму од страна на Јустинијан.

Во прилог на оваа теза говори и фактот што царските уметници кои работеле за време на изградбата на манастирот во VI век, создале мозаична претстава на Христовото

⁵¹¹ Види Weitzmann, K., 1992, *Monastery Of St. Catherine At Mt. Sinai: The Icons from The Sixth To The Tenth Century*.

⁵¹² Околу Христовото човекољубие и генерално околу љубовта види Dionizij Areopagit, *DN 644C-D, 708A-713D; CH 121C, 208C; EH 429B, 512C*.

⁵¹³ Mainoldi, E., S., 2020, 9.

⁵¹⁴ Justinian the Great, *Contr. Origen. PG 86, 975B-D*.

преображение, на која со еден поглед може да ги препознаеме главните теми на Ареопагитовото мистично богословие.⁵¹⁵ Врската помеѓу оваа мозаична композиција, *Корнусот*, изборот на темата и името на манастирот, станува уште поочигледна ако имаме предвид дека манастирскиот комплекс бил изграден во подножјето на синајските врвови, на коишто според преданието Бог му се јавил на Мојсеј во слава и му ги предал десетте Божји заповеди.⁵¹⁶



Христовото преображение на Таворската гора – Синај, средина на VI век

Од она што е познато досега, синајската мозаична претстава на Христовата преобразба претставува прототип на сите подоцнежни, православни прикази со оваа тематика. Имено, од десната и левата страна ги гледаме вчудовидените ученици Јован и Јаков кои ги кријат своите погледи од силата на Божествените зраци, односно од енергиите кои избиваат од Христос. Штотуку разбуден од мистичното видение, во подножјето на композицијата го гледаме и апостолот Петар. Во придружба на Христовите ученици ги гледаме и пророците Мојсеј и Илија кои се застанати одлево и оддесно од Христос. Божествениот зрак на Христовата прочистувачка, просветлувачка и довршувачка светлина, истовремено допира до сите. Во ова мистично зерцање, тематски можеме да ја препознаеме и мистичната заслепувачка христофанија која му се случила на Павле за време на неговото патување кон Дамаск,⁵¹⁷ потоа Јовановото

⁵¹⁵ Од Христоцентрична перспектива, оваа мозаична претстава истовремено тематски го опфаќа Мојсеевото искачување на Синај, Таворското светлосно преображение на Богочовекот Христос, црковниот олтар од кој исходи еросниот зрак на Светото евхаристично таинство кој ги прочистува, просветлува и довршува членовите на Црквата, конечната интегрална (есхатолошка) преобразба на нашите души и тела во Христос и зерцањето на монасите и поклониците кои во рамките на Црквата, односно телото Христово, уште во овој век, преку единството со неговите благодатни енергии, може мистично да ја искушат идната преобразена стварност.

⁵¹⁶ Nardi, R., Zizola, C., 2006, *Monastery of Saint Catherine, Sinai: The Conservation of the Mosaic of the Transfiguration*, 10.

⁵¹⁷ Дела 22:6-21.

откровение на островот Патмос,⁵¹⁸ како и Мојсеевото мистично искуство на Синај.⁵¹⁹ Мандорлата околу Христос има мошне необични карактеристики, бидејќи авторот не ги следи оптичките закони на физичката стварност,⁵²⁰ туку се обидува да создаде визуелен, симболички приказ на натприродни оптички ефекти кој ќе корелира со трансцендентното значење кое Дионисиј му го придава на поимот „Светлина“, секогаш кога говори за Божествената реалност. Во таа смисла, нема сомнение дека преку постепеното затемнување на концентричните прстени на мандорлата, авторот сакал визуелно да го прикаже нашето апофатичко напредување кон Бога, каде што мракот (*υνóφος*) односно незнаењето (*ἀγνωσία*), не се јавува како последица на отсуството на знаење, туку претставува ефект на гносеолошките откровенија кои со секој нареден исчекор кон нивниот теандричен Извор стануваат сè пообилни и повозвишени и ни разоткриваат сè попродлабочени, нови увиди кои не се трансцендентни само во однос на нашите дотогашни сознанија и искуства, туку кои ги надминуваат и нашите сетилни и интелектуални капацитети за спознание.⁵²¹

Со други зборови, мракот околу Бог не претставува самостојна реалност, туку ефект кој се појавува како последица на директното искуство на Божјата слава, која со својата бескрајна, преобилна моќ ги преплавува нашите инфериорни и ограничени капацитети. Токму затоа, во центарот на Божествениот мрак го гледаме самиот Богочовек кој е прикажан во бели и златни тонови кои се посветли дури и од најсветлите нијанси на мандорлата и на светлината која зрачи од Него, како на христофаничен, теандричен и иманентен начин им ја разоткрива Божјата, трансцендентна реалност на своите ученици. Во таа смисла, мандорлата истовремено го симболизира и светлиот облак кој надвиснал над апостолите за време на Христовата преобразба и темниот облак во кој Мојсеј влегол на Синај,⁵²² но и светлиот облак на кој Христос ќе дојде повторно како судија.⁵²³ Дополнителна поткрепа на оваа катафатичко-апофатичка симболика, среќаваме во петтото писмо во кое Дионисиј го изедначува Божествениот мрак со недостапната светлина во која престојува Бог.⁵²⁴ Конечно, во третото писмо Дионисиј се обидува антиномично да ја изрази феноменологијата на Христовото човекољубие, поради кое Оној кој е Надсуштествен, одненадеж (*ἐξαίφνης*) излегол од својата скриеност и станал очигледен,⁵²⁵ а притоа сепак останал недофатлив за секаков збор и мисла, бидејќи останал скриен и по своето разоткривање и во своето разоткривање.⁵²⁶ Во таа смисла, нема сомнение дека оној којшто го изработил овој мозаичен приказ, или којшто ја нарачал неговата изработка, бил одличен познавач на *Корпусот* и на Ареопагитовата естетска теологија, односно теантропологија.⁵²⁷

Дополнителна поткрепа на симболичките асоцијации за кои говоревме, претставува и приказот на царот Јустинијан, кој е поставен централно во еден од медалјоните под самиот мозаичен приказ на Христовото Преображение, каде што тој е

⁵¹⁸ Откр. 21:1-27.

⁵¹⁹ 2.Мој. 19:1-25.

⁵²⁰ Имено, според логиката на природните закони, би очекувале дека концентричните прстени на мандорлата кои се наоѓаат најблиску до изворот на светлината би требало да бидат и најсветли.

⁵²¹ Слично како што и директното гледање во сонцето резултира со преоптоварување на нашиот визуелен апарат и помрачување на нашиот вид, поради интензитетот на светлината кој го надминува нашиот капацитет за гледање.

⁵²² Elsner J., 1995, *Art and the Roman Viewer*, 94-125.

⁵²³ Откр. 14:14.

⁵²⁴ Dionizij Areopagit, *Ep. V* 1073A.

⁵²⁵ Поимот *ἐξαίφνης* се среќава во платоничарската традиција, *Светото Писмо*, како и во Сириската аскетска традиција. Види Golitzin, A., 2013, 41-50.

⁵²⁶ Dionizij Areopagit, *Ep. III* 1069B.

⁵²⁷ Golitzin, A., 2013, 58.

е претставен како старозаветниот цар Давид. Алузијата воопшто не е произволна, бидејќи според Ареопагитовата (теандрична) логика, старозаветните случувања и пророштва претставуваат сенки на идните, новозаветни и есхатолошки остварувања, што значи дека библиските синоними за мудроста и праведноста како Давид и Соломон, претставуваат старозаветни, монархиски претподобија на идните велики Свети христијански цареви како Константин и Јустинијан. Во таа смисла, старозаветните цареви и пророци, претставуваат своевидни предвесници на новозаветните, монархиски учесници во животот и искуството на Црквата, кои ја сведочат и ја осознаваат вистината и убавината – која била разоткриена од страна на самиот воплоотен Бог, на неспоредливо посовршен и поцеловит, иконичен начин. Токму затоа, мерило за мудроста, за власта и за духовноста, повеќе не се ниту царевите, ниту филозофите, ниту пак пророците, туку самиот вочовечен Логос, кој претставува Извор на богопознанието и обожението, преку кој естетски се разоткрива смислата и целта на сите старозаветни случувања, пророштва и ангелски најави. Сето ова ни дава за право да заклучиме дека токму ерата на Јустинијан претставува парадигматска пресвртница во поимањето на мудроста, убавината, знаењето, и политичкиот легитимитет.

5.2. Имплементацијата на Ареопагитовата христоцентрична иконично-откровителна визија за стварноста во сферата на сакралната архитектура

Преку своите лични, теолошки заложби, правно-политички и социјални реформи и градителски потфати, Јустинијан христолошки ја рекалибрирал релацијата помеѓу државата и Црквата, така што фокусот на мудроста, праведноста и на политичката и духовната власт, повеќе не бил во царската фигура, туку во Богочовекот. На тој начин, тежиштето на целокупниот културно-политички легитимитет од фигурата на царот било пренесено на самото Божествено Слово, кое со воплотувањето, страдањето и воскресението, освен почеток и крај, станало и вечно средиште на целокупната космичка стварност (*axis mundi*).⁵²⁸ Оттука, со право може да се заклучи дека Дионисиј успеал да го опфати и на теориско рамниште естетски да го сумира духот на своето време,⁵²⁹ бидејќи ваквото теантропоцентрично, иконично-синергиско поимање на односот помеѓу библиските и античките сфаќања, концепции и категории кое станало доминантно токму во ерата на Јустинијан, претставува конститутивен темел и на *Ареопагитовиот корпус*.

Во таа смисла, воопшто не е случајно тоа што највеличествениот, црковен храм кој бил изграден од страна на Јустинијан, бил посветен токму на Божествената Премудрост, односно на самиот воплоотен Логос. Поради ваквото христоцентрично поимање на светот и на историјата, според кое старозаветните личности и настани симболички ги навестуваат и само парцијално ги откриваат претстојните богоделија, кои подоцна биле целосно остварени од Христос и иконично разоткриени низ историското искуство на неговата Црква, Јустинијан сметал дека христијанската мудрост била повозвишена дури и од онаа на Соломон.⁵³⁰ Од таа причина, Соломоновиот храм не може да биде парадигма за Јустинијановите градителски потфати како што смета Хелдман,⁵³¹ бидејќи според

⁵²⁸ St Gregory the Theologian, *Or.* 38.1.

⁵²⁹ Golitzin, A., 2013, 399.

⁵³⁰ Имено, токму затоа по завршувањето на Света Софија Јустинијан извикал „Соломоне, јас те надминав“ (*Νενίκηκά σε Σολομών*). Види Pseudo-Codinus, *Narr. Aed. Sanct. Soph.*

⁵³¹ Хелдман погрешно заклучува дека за Јустинијан Соломоновиот храм претставува парадигматски предизвик, бидејќи Јустинијановата црква била градена во согласност со небесните, космички хриstopодобни обрасци и начела кои по воплотувањето иконично му биле разоткриени на човекот од страна на самиот воплоотен Бог. Тоа значи дека од христоцентрична, православна перспектива, само,

Ареопагитовата теандрична логика тој претставува старозаветно, архитектонско претподобие на новозаветната Црква и на небсниот Ерусалим. За разлика од него, Јустинијановата Света Софија претставува естетски сублимирана, симболичка, сакрална, архитектонска икона на космичката и на историската манифестација на самата Божја Премудрост, која со воплотувањето, преку својата љубов нераскинливо ги обединила сите рамништа на созданието. На тој начин, овој велелепен храм кој бил издигнат во самото срце на Новиот Рим (*Νέα Ρώμη*), станал земно подобие на идниот небесен Ерусалим,⁵³² бидејќи претставувал централно сакрално средиште во кое Божјата Премудрост симболички ги обединувала сите елементи на севкупниот, космички, историски, културен, географски, природен и политички поредок на римската екумена.

Како што е познато, за време на изградбата на Света Софија помеѓу 532 и 537 година, делото на Дионисиј било веќе добро познато и раширено во константинополските црковни кругови. За влијанието на Ареопагитовите православни, антиоригенистички гледишта кои биле особено популарни помеѓу Јустинијановите теолози, најдобро сведочи синајската икона на Исус Христос Седржител и Човекољубец и мозаикот на Христовото Преображение во истоимениот манастир на Синај, за кои веќе говоревме.⁵³³ Интересен е фактот што Јустинијан и неговите теолози ќе ја искористат мудроста на двајца пагански платоничари, за архитектонски да ги преведат Ареопагитовите идеи и да создадат сакрално ремек-дело кое ќе претставува видлива, симболичка антитеза на оригенистичкото и платоничарското поимање на светот, историјата, Бог, ангелите и човекот, слично како што и Дионисиј во борбата против кривоверните учења и против паганските филозофи ја искористил мудроста на самите пагани. Во таа смисла, константинополскиот храм кој ѝ бил посветен на Светата Божја Премудрост претставува естетска и архитектонска круна во идеолошката битка на Јустинијан против паганските и гностичките алтернативи на православната христологија и космологија.

Имено, според историските сведошта, Исидор Милетски и Антимиј Тралски биле врвни експерти во техничките и математичките дисциплини.⁵³⁴ Од денешна перспектива, можеби се чини дека математиката претставува теолошки и филозофски неутрална дисциплина, но во доцната антика таа претставувала интегрален дел од платоничарската метафизика, кој бил клучен за разбирање на астрономските и астролошките појави и за изработка на различни оптички направи и архитектонски решенија.⁵³⁵ Имајќи предвид дека при христоцентричното конципирање на небесно-црковната хиерархиска структура и хиерархијата на човековото битие, Дионисиј направил корекција на Оригеновото и Евагриевото учење токму со помош на оние концепции на Јамблих и Прокле кои биле компатибилни со јудео-христијанската библиска парадигма, кападокиската тријадологија и со халкидонската христологија,⁵³⁶ тогаш не треба да не чуди тоа што за изградбата на Света Софија биле одбрани експерти

небсниот Ерусалим, односно Богочовекот може да претставува парадигматско мерило на сите нешта. Види Heldman, M., E., 1992, *Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church*, 237.

⁵³² Procopius Gazensis, PG 87.3.2841.

⁵³³ Имено, видовме дека и обете дела биле изработени од константинополски уметници и теолози, кои одлично го познавале *Корпусот*.

⁵³⁴ Види Agathias, *Hist.* 5.6–9; Paulus Silentarius, *Descr. S. Sophiae*; Procopius, *Aed.* 1.1.24, 2.3.7–14.

⁵³⁵ Впрочем, Исидор и Антимиј примарно не биле архитекти, туку неоплатоничари и математичари кои биле експерти во областа на геометријата и естетиката. Во прилог на ова сведочи зачуваниот фрагмент од делото на Антимиј со наслов *За неверојатните уреди*, во кое самиот објаснува како елипсата може да предизвика сончевата светлина која продира во одреден објект, да падне врз точно определена точка без притоа да ја промени својата позиција, како и фактот што токму Исидор бил првиот кој ја уредил збирката на Архимедовите дела. Види Anthemius of Tralles, 1959, *Περὶ Παραδόξων Μηχανημάτων*.

⁵³⁶ Golitzin, A., 2013, 354-5.

кои имале директни и индиректни врски токму со Проклевата академија.⁵³⁷ Во таа смисла, овие врвни геометри, астрономи и физичари кои умеее да го разберат неоплатоничарскиот вокабулар на Дионисиј, биле ангажирани за да изготват архитектонски нацрт кој ќе биде заснован на Ареопагитовото учење за Божествените енергии и христоцентричната, хиерархиска структура на созданието преку која тие иконично се разоткриваат.

Оттука, доколку имаме предвид дека Дионисиј ја употребил теургијата за да го објасни остварувањето на заедништвото помеѓу Бог и луѓето преку благодатта која исходела од Светите искупителни дарови (симболи) на Богочовекот, го пренаменил учењето за едното (*énologia*) на Прокле и го реинтерпретирал неговиот неоплатоничарски јазик во светло на кападокиските дискусии за трите Божествени личности и за Божествените имиња, ја усвоил визијата на Григориј Ниски за Христовото мистично тело и за Литургијата како мистагогиски пат кон есхатонот кој отпочнува во историјата и ја поставил халкидонската теантропологија за парадигматско исходиште на целокупната христијанска, откровителна и спасоносна гносеологија за Божјата љубов кон созданието, тогаш не треба да нè чуди тоа што Ареопагитовата христоцентрична, естетско-гносеолошка (иконично-синергиска) визија за стварноста била разбирлива и визуелно вообличлива за паганските архитекти на Света Софија.⁵³⁸

На тој начин, преводливоста на Ареопагитовите идеи и концепции со јазикот на геометријата, оптиката и астрономијата, им овозможила на неоплатоничарите како Антимиј и Исидор да создадат архитектонско отелотворение на космичката, обожена стварност, кое во точно одредени периоди во текот на денот и на годината, симболички ќе го отсликува воплотувањето на Божественото Слово, односно стапувањето и учеството на Божествената Премудрост во светот и во историјата. Оваа констатација ја потврдува и фактот што патрониот празник на ова светилиште секоја година бил прославуван токму на Божиќ – 25-ти декември.⁵³⁹ Тука всушност ја гледаме брилијантноста на Антимиј, бидејќи заедно со Исидор успеал да дизајнира светилиште во кое на Божиќ, за време на третиот час, кога Светиот Дух слегува да ги освети евхаристиските дарови кои се наоѓаат во олтарот, низ најјужниот прозорец на апсидата ќе блесне зрак на сончевата светлина под агол кој токму во тоа каирично време, директно ќе го осветли Божјиот олтар заедно со Светиот принос кој се наоѓа на Господовата трпеза (Божјиот престол). На тој начин, преку употреба на различни рефлексивни огледала и манипулација на светлината, тие создале светлосни ефекти од кои се чини дека краците на Светиот животодавен и спасоносен Христов крст, кои од центарот на

⁵³⁷ Повеќе околу директните и индиректните релации на Исидор Милетски и Антимиј Тралски со Атинската академија, како и околу заслугите на овие пагански филозофи при изградбата на Света Софија види Kaldellis, A., 2013, *The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome*, 347-366.

⁵³⁸ Освен од доцните неоплатоничари, Дионисиј креативно црпел и од изворите на христијанскиот платонизам како Иринеј Лионски, Климент Александриски, Ориген и Евагриј. Тоа му овозможило да создаде дело кое ќе биде прифатливо и популарно помеѓу неговите христијански истомисленици, но и разбирливо и потенцијално приемливо за неговите неоплатоничарски современници. Види Санџакоски, С., 1997, 10.

⁵³⁹ За транзицијата од стариот пагански светоглед на Римјаните за кои токму владетелот претставувал олицетворение на божественоста, кон новата христоцентрична, тео-монархиска парадигма, несомнено придонела и корелацијата помеѓу царскиот, божествен култ на Неосвоеното Сонце (*Sol Invictus*) и соларните и светлосните епитети на Христос кои ги среќаваме во *Библијата*. Впрочем, најдобра потврда на оваа констатација претставува и самиот избор на датумот на кој Црквата уште во IV век започнала да го слави Христовото раѓање, бидејќи токму на 25-ти декември, старите Римјани го одбележувале и денот на раѓањето на Неосвоеното Сонце (*Dies Natali Solis Invicti*). Види Baghos, M., 2021, *From the Ancient Near East to Christian Byzantium: Kings, Symbols, and Cities*, 177.

куполата се протегаа во сите космички правци на кругот во кој биле впишани,⁵⁴⁰ константно емитувале Божествена светлина која преку серафимите и останатите небесни хиерархии, катафатички слегувала до нас.⁵⁴¹ Она што е мошне интересно, е тоа што и самиот Дионисиј го споредува присуството на Бог во сите нешта преку неговите Божествени енергии, со центарот на кругот кој партиципира и е присутен во сите прави линии кои се протегаат од него.⁵⁴²

Тука секако треба да ги споменеме и светлосните ефекти од лампите и останатите извори на вештачка светлина, кои биле дополнително засилени од треперливите одблесоци на величествените златни мозаични површини, кои во комбинација со светлината која навлегувала низ различни агли преку прозорците и чадот од темјанот кој за време на Литургијата го исполнувал целиот простор, буделе мистично чувство на соборно единство помеѓу сите рамништа на стварноста, која била натоена со Христовата Божествена светлина која што се излежала од крстот. За жал, засега можеме само да претпоставуваме какво навистина било чувството да се присуствува на Божествената литургија во Света Софија за време на прославата на некој од најголемите христијански празници, но ако му веруваме на Прокопиј, нејзините геометриски пропорции и светлосни ефекти буделе такво чувство на возвишеност и убавина за време на Литургијата, што верните христијани биле уверени дека овој храм не настанал како резултат на човечка умешност, туку под влијание на Божјата Мудрост која му била разоткриена на човекот.⁵⁴³ Впрочем, дури и современите компјутерски модели и симулации конзистентно потврдуваат дека преку синтезата на хармонии, пропорции и светлосни ефекти,⁵⁴⁴ архитектите на овој величествен храм создале сакрален простор во кој архитектонските елементи и светлосните рефлексии, на совршен визуелен начин ги вообличувале Ареопагитовите, православни, теолошки и космолошки сфаќања за симболите, хиерархиите и Божествените енергии кои биле актуелни во времето на Јустинијан.

За ова сведочи и експериментот на Центарот за компјутерско истражување на музика и акустика од Стенфорд (*CCRMA*), кој во соработка со Бисера Пентчева утврди дека во зависност од фреквенцијата, акустичните одекнувања во Света Софија можат да траат помеѓу осум и дванаесет секунди. На тој начин, ехото во просторот создава постепенa амплификација на испеаните тонови и нивна пролонгирана апсорпција. Несомнено, тоа им овозможувало на псалтите и хористите да го искористат самиот простор како звучен инструмент кој им давал дополнителна волуменозност и полнота на нивните гласови. Во таа смисла, куполата на Света Софија имала ефект на акустичен водопад кој ги фокусирал и ги засилувал звуците, пред повторно да ги разлее врз колонадата од столбови и галерии кои го опкружуваат наосот и да создаде комплексни светлосни и акустични прекршувања, испреплетувања и згуснувања, кои човековиот збор (*λόγος*) го преобразуваат во мелодичен симбол на крстообразниот, синергиски

⁵⁴⁰ За внатрешниот изглед на куполата во Св. Софија по земјотресот во 558 година види Paulus Silentarius, *Descr. S. Sophiae* [489]-13[532].

⁵⁴¹ Се верува дека иницијалниот приказ на крстот во куполата на Света Софија подоцна бил заменет со оној на Исус Христос Седржител. Мозаиците во црковниот храм Св. Аполинариј во Равена, кој датира токму од времето на Јустинијан I, сведочат дека сакралните прикази на крстот не биле невообичаени во VI век. Имено, во оваа црква можеме да видиме монументална мозаична претстава на крст во чиј центар се наоѓа впишан медаљон со ликот на Христос од кого крстообразно извираат четири златни краци.

⁵⁴² Dionizij Areopagit, *DN 644A-B*.

⁵⁴³ Види Procopius, *De Aed.*

⁵⁴⁴ Повеќе за современите компјутерски мерења, симулации и анализи околу примената на геометријата, физиката и астрономијата од страна на Антимиј Тралски и Исидор Милетски при изградбата на Света Софија види Jabi, W., Potamianos, I., 2007, *Geometry, Light, and Cosmology in the Church of Hagia Sophia*.

дијалог меѓу Бог, ангелите и луѓето, сочинет од сплет на звучни манифестации, преку кои акустично се разоткрива присуството на Божествената енергија во светот и во историјата,⁵⁴⁵ која ни овозможува уште сега да ги чуеме иконичните одеци на ангелските хорови кои доаѓаат од есхатонот.

Впрочем, можеме само да претпоставиме каков бил сетилниот, психолошкиот и емоционалниот ефект врз присутните, кои за време на Литургијата молитвено учествувале во овој дијалог и кои во склоп на визуелните, светлосни откровенија ги слушале и катафатичките и апофатичките акустични одблесоци на проповедите, химните и пророштвата кои до нив допирале од ангелските височини, за постепено, да започнат сè понејасно и потивко, таинствено и мистично да одекнуваат и да ги возвишуваат кон небесните и наднебесните предели на трансцендентната Божествена тишина (*ἡσυχία*), во која повторно се враќаат.⁵⁴⁶



Слика од внатрешноста на Светата Божествена Премудрост,
Нов Рим (Константинопол) – VI век.

Потврда за примената на апофатичката теологија во литургиската практика гледаме и во подоцнежниот развој на херувимската химна, која преку имплементацијата на несемантичките слогови како „хо“, „хе“ и „ха“, на мелодичен, неразговетен и наддискурзивен начин,⁵⁴⁷ на сетилно восприемливо (иманентно) рамниште ни ја

⁵⁴⁵ Abel, J., S., Pentcheva, B., 2017, *Icons of Sound: Auralizing the Lost Voice of Hagia Sophia*, 337-360.

⁵⁴⁶ Хорот по ромејска црковна музика *Cappella Romana* во соработка со истражувачите од универзитетот во Стенфорд, успеа со помош на техниката виртуелно да го воскресне литургискиот звук кој за последен пат одекнал во константинополскиот катедрален храм на Светата Божја Премудрост пред скоро шестстотини години. Види *Cappella Romana*, 2019, *Lost Voices of Hagia Sophia: Medieval Byzantine Chant*.

⁵⁴⁷ Pentcheva, B., 2018, "Introduction", to *Aural Architecture in Byzantium: Music, Acoustics, and Ritual*, 9.

разоткрива трансцендентната Божествена убавина која го надминува нашиот разумски и дискурзивен капацитет.

Во таа смисла, Света Софија несомнено претставува акустично ремек-дело, бидејќи звуците во неа се одбивале и се амплифицирале на таков начин, што присутните имале впечаток дека песнопенијата и мелодиите кои ги слушале за време на Литургијата, доаѓале од самите сидови на објектот⁵⁴⁸ кои биле прекриени со мермерни плочи од сите краишта на империјата и кои заеднички создавале чудесни апстрактни обрасци и форми.⁵⁴⁹ Протолкувано низ призмата на Ареопагитовиот симболички јазик, тоа значи дека преку различните мермерни елементи кои биле вградени во храмот, сите краишта на римската, православна екумена партиципирале во историската манифестација на идниот небесен Ерусалим и на тој начин преку убавината на природните, мермерни дезени, иконично ја разоткривале космичката и историската присутност и дејствителност на самата воплоотена Божествена убавина и промисла во сите делови на светот. Всушност, преку различните мермерни обрасци кои наликувале на текстилни драперии,⁵⁵⁰ морски широчини и небесни височини, како и на човекоподобни, христоподобни и ангелоподобни, апстрактни слики, архитектите, уметниците и теолозите кои учествувале во изградбата на оваа црква, се обидуваа симболички да го вообличат Ареопагитовото учење за емпириската воочливост и дејствителност на Божествените енергии кои продираат и циркулираат низ сите (видливи и невидливи) хиерархиски рамништа на созданието.⁵⁵¹



Троичната хиерархичност на архитектурата околу наосот на Света Софија, цртеж на Корнелиус Лос

Во таа смисла, христијанските светилишта кои биле подигнати во овој период, претставуваат јасно сведоштво за популарноста на Ареопагитовите идеи околу трансмисијата на Божествените енергии низ различните хиерархиски рамништа на

⁵⁴⁸ Tronzo, W., 2018, *Justinian's Hagia Sophia, angels and restlessness*, 35.

⁵⁴⁹ Paulus Silentiarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, [617]-[647].

⁵⁵⁰ Tronzo, W., 2018, 31.

⁵⁵¹ Дионисиј вели дека дури и од најпростите делови на материјата е можно да се создаваат облици кои не се несоодветни за небесните реалности. Види Dionizij Areopagit, *CH* 144B-C.

созданието, која симболички се отсликува и преку трипартитноста на самата црковна архитектура. На тој начин, имплементацијата на Ареопагитовото естетско богословие придонела за создавање на еден гносеолошки, иконичен светоглед, според кој, храмот повеќе не претставувал само средиште за комеморативно одбележување на настаните од животот на Христос, туку свет простор во кој преку синергијата на архитектурата, перформативните, сетилно-восприемливи ритуали и Светите таинства, се манифестирал самиот Божествен принцип на обожението.

За присуството на идејните никулци кои подоцна придонеле за обликувањето на овој троичен, хиерархиски модел на соборноста, сведочи и описот на Григориј Богослов од IV век, каде што Василиј Велики седи на епископскиот трон како неподвижен кип којшто му е посветен на Бога, опкружен со свештеници подредени во рангови кои наликуваат на ангелски хорови и море сочинето од мирјани, кои заеднички ги созерцуваат и ги подражаваат Божествените вистини во кои партиципираат, а кои Христос им ги разоткрива во согласност со нивните природни капацитети и моќи кои им ги подарил.⁵⁵²

Смислата на алузијата за „морето“ од верници целосно се разоткрива во контекст на мермерните плочи кои се наоѓаат на подот и на сидовите во Света Софија, кои заедно создаваат ефект на водена површина над која лебдат антропоморфни и воздушести, небесни ентитети кои наликуваат на серафими и херувими.⁵⁵³ Впрочем и самиот поим за мермерот (*mármaros*), потекнува од протоиндоевропскиот збор кој го означувал мрморот на водата, односно жуборот кој бил предизвикан од нејзиното постојано движење.⁵⁵⁴ Цитирајќи ги зборовите на пророкот Језекиил и на Јован Богослов, интересно е што и самиот Дионисиј вели дека разоткривањето на Господовото величие од страна на највисоките небесни чинови наликува на шум кој доаѓа од многу води.⁵⁵⁵

Ако се присетиме дека светлосните и акустичните манифестации претставуваат визуелни и звучни икони на Божествената и на небесната реалност, тогаш нема сомнение дека преку синергијата помеѓу мермерните визуелни прикази и „мокриот звук“ кој одекнувал од сидовите на Света Софија за време на Литургијата,⁵⁵⁶ нејзините идејни осмислувачи успеале да создадат индикативен, хиерархиски приказ на стварноста, кој во спрега со ритуалното учество на свештенството и на верниот народ во Светите Христови таинства, истовремено ќе биде и јасно восприемлив и апстрактно-созерцателен и кој ќе може симболички да ја разоткрива полнотата на идната есхатолошка реалност, во која заедничката песна на огнените херувими и на светиите кои го прославуваат Бога, ќе звучи како шум на морски бранови кој ќе одекнува како татнеж на силен гром.⁵⁵⁷ Во таа смисла, изборот на декорацијата кој го гледаме во храмот на Божјата Премудрост воопшто не е произволен, бидејќи фокусот на самата евхаристична христофанија која се остварува на крстопатот помеѓу небесната и земната сфера, бил дополнително нагласен токму преку визуелниот контраст помеѓу геометриските и хармонични обрасци на мермерот кои создавале апстрактизирани, статични подобја на небесните реалности, наспроти динамичната, ритуална иконичност на човечката хиерархија, која на највидлив и најконкретен начин, преку

⁵⁵² Gregory of Nazianzus, *Or.* 43; Ivanovici, V., 2020, *Pseudo-Dionysius and the Staging of Divine Order in Sixth-Century Architecture*, 182-3.

⁵⁵³ Todorović, U., T., 2015, *Transcendental Byzantine Body. Reading Dionysius the Pseudo-Areopagite, Gregory of Nyssa and Plotinus in the Unfolded Marble Panels of Hagia Sophia*, 198-9, 214-5.

⁵⁵⁴ Потврда на ова претставува и санскритскиот поим за мермер (*maramara*).

⁵⁵⁵ Dionizij Areopagit, *CH* 212A-B; *Језек.* 1:24; *Откр.* 19:6.

⁵⁵⁶ Pentcheva, B., 2017, 356.

⁵⁵⁷ *Откр.* 14:2, 15:1-8.

своето литургиско, соборно дејствување под златната купола и во олтарот, симболички ја отелотворувала Светата богослужба на небесните редови и Христовата Божествена присутност и дејствителност во историјата.

Веќе рековме дека според Дионисиј, дури и во најпростите делови на материјата, можат да се забележат одблесоци кои сведочат за присуството на Божествените активности (*ἐνέργειαι*) во природата. Оттука, Тодоровиќ е сосема во право кога вели дека мермерните плочи во Света Софија биле употребени како природни, иконични докази за Божјиот креативен акт при создавањето на светот, кои нагледно ја потврдуваат Ареопагитовата, православна христологија и неговата теорија за сликите, хиерархиите, енергиите и убавината. Во таа смисла, овие мермерни прикази претставуваат и своевиден визуелен пандан на Ареопагитовиот хиперфатички говор за Бога кој ја надминува семантиката на потврдните (катафатички) и одречните (апофатички) поими. Имено, единството (синтезата) на поларно спротивставените, антитетични мермерни рефлексии, визуелно ни разоткрива нови повозвишени облици и трансцендентни реалности, кои ги надминуваат формите на она што било скриено и разоткриено во мермерот.



Ефект на водена површена на мермерниот под во Света Софија



Ангелоподобни битија со раширени крилја на мермерните сидови во Света Софија



Антропоморфни ликови на мермерните сидни плочи во црквата посветена на Христос во Хора

Со други зборови, рефлексивниот облик кој е содржан во мермерот не претставува само негација на спротивниот мермерен образец, кој поради ограниченоста на созданието разоткрива само дел од целата „слика“ за вистината, туку истовремено упатува и на сопствената нецеловитост.⁵⁵⁸ На тој начин, антитетичните мермерни шари заеднички сочинуваат видлив симбол кој на поцеловит начин ни го разоткрива присуството на Божествената убавина, хармонија и промисла во созданието. Во таа смисла, синергиската конјункција помеѓу овие визуелни, апстрактни поларитети создава иконишно-гносеолошки портал, кој ни овозможува нашето внимание анагогично да го насочиме кон повозвишената небесна реалност и Божествената трансцендентност, која во согласност со (*ἀναλογία*) природните својства и капацитети на мермерот, се разоткрива и на сетилно восприемлив (иманентен) начин. Конечно, дополнителна теолошка и теургиска тежина на овие мермерни, иконични откровенија им дава и самиот факт што тие не биле создадени од човечка, уметничка рака, туку од присуството и дејствителноста на Божествените енергии во природата.

На тој начин, овие апстрактни, природни одблесочи на небесната и на Божествената реалност, во комбинација со литургиските звуци кои одекнувале од сидовите и густата завеса од чадот на темјанот, создавале амбиент во кој светлината која доаѓала од различните природни, вештачки и рефлексивни (мозаични) извори, изгледала скоро опиплива. Во една ваква мистична, литургиска атмосфера, каде што архиепископот и царот претставувале иконични подобија на Христос, облечени во пурпур и опкружени со свештеници и царски придружници во бело руво, кои од историска перспектива претставувале симбол на Христовите апостоли, а од онтолошка на неговите ангелски свити и воинства, светотатинското единство со Бог претставувало врв на сетилното, умственото, емоционалното и на духовното искуство. Впрочем и самиот факт, што непосредно по смртта на Јустинијан, неговиот внук Јустин II и официјално ја инкорпорирал *Херувимската химна* во Литургијата, преку која псалтите и херувимските битија заеднички го најавувале Големиот вход (*ἡ Μεγάλη Εἵσοδος*) на небесниот Цар и со своите огнени гласови го прочистувале наосот од присуството на недостојните, недвосмислено ја потврдува претходната констатација. На тој начин, членовите на црковната хиерархија симболички го актуализирале таинството на

⁵⁵⁸ Todorović, U., T., 2015, 201-2, 212.

воплотувањето на Божественото Слово, кое станувајќи видлив богочовечки Образ на Отецот во светот и во историјата преку содејството помеѓу Божествената и човечката природа, на иманентен, иконишно-синергиски начин, во созданието ја отсликало својата трансцендентна, несоздадена Божествена личност.⁵⁵⁹ Со други зборови, ангелските хорови заедно со псалтите и литургичарите го најавувале, го славеле и мистично го разоткривале Оној кој и по воплоотувањето останал скриен и во своето разоткривање.



Светиот цар Јустинијан Велики и епископот Максимијан во придружба на свештенството и царската свита – Равена VI век



Христос како небесен цар седнат на својот трон во придружба на ангелската свита – Равена VI век

Во контекст на сето она што беше кажано претходно, гледаме дека иконишното поимање на стварноста не претставува само некакво визуелно, рефлексивно подражавање на повисоките реалности, туку дека тоа е мултидимензионално. Така на

⁵⁵⁹ Токму затоа, Црквата со сета нејзина иконографија и естетика упатува на единството на целокупната видлива и невидлива стварност кое од есхатолошка перспектива веќе е остварено во Христос и кое ни овозможува уште сега да партиципираме во неговото мистично тело заедно со небесните реалности. Види Dionizij Areopagit, *CH* 208C-209D.

пример, семантиката на глаголската форма *εἰκονίζειν* го означува и звучното отелотворување, односно вообличување на највисоките херувимски реалности, кои преку подолните небесни хиерархии и изведувачите на херувимската химна им се разоткривале на оние кои партиципирале во Христовото тело, односно во животот на Црквата.⁵⁶⁰ Од оваа иконична перспектива, станува јасно дека сакралниот простор во храмот на Светата Божја Премудрост немал само декоративна, туку имал и христофанична функција, бидејќи целото внимание го насочувал кон еросниот Извор на единството помеѓу сите небесни и земни хиерархии кој се наоѓал во Светиот путир. Во таа смисла, излегувањето на епископот од олтарот и неговото повторно враќање во него, неговото иницијациско причестување со Светата евхаристија и нејзиното разделување на останатите членови на Црквата, претставува симбол кој иконично го вообличува кружното движење на Божествениот еросен зрак низ хиерархиите, кон мноштеноста на нештата и нивното повторно соединување во Христа.

На тој начин, земната Црква станува историско подобие на небесното хиерархиско единство коешто е веќе остварено во Христос.⁵⁶¹ Во таа смисла, храмот, кој ѝ бил посветен на Светата Божја Премудрост, со својата грандиозна купола претставува симбол на севкупната обожена, космичка стварност (небесниот Ерусалим),⁵⁶² во чија архитектура и декорација, хиерархиски се отсликани Светите иконични отисоци (*ἱεροτύπων εἰκόνων*) на самиот Божествен Праобраз, кој го именуваме и како Логос (Смисла), Ум, Вистина, Мудрост, итн.⁵⁶³ Од сето ова можеме да видиме како, преку имплементацијата на одредени естетски концепции кои ги среќаваме во *Ареопагитовиот корпус*, Јустинијановите градители, уметници и теолози успеале да создадат сетилно-восприемлива, симболичка аналогија на единството помеѓу небесните и црковните хиерархии во Христа, кое не води до поништување на нивните меѓусебни разлики (како што смета Ориген), туку до преобразба која истовремено ги утврдува нивните природни својства. На тој начин, сите создадени нешта ја манифестираат и ја посредуваат Божјата присутност која се актуализира во нив и преку нив, на начин кој не е во спротивност со нивната природа.

Во таа смисла, Света Софија наликува на своевиден мултисензориален, симболички уред, кој со својата преобилност на звучни, мирисни, визуелни, тактилни, вкусовни, емоционални и умствени дразби, кои ги преплавуваат сетилата, мислите и чувствата на човекот, претставува иманентна манифестација на трансцендентниот, преобилан сјај на Божествената Премудрост, која преку синтезата помеѓу геометријата, оптиката, филозофијата, теологијата, архитектурата, акустиката, уметноста, музиката и ритуалот, буди мултидимензионално чувство на возвишеност, кое човековата душа ја прави рецептивна за Божественото и Светото на повеќе рамништа. Оваа констатација иконично се отсликува и во заклучокот на Џепароски, кој во контекст на истоимената сакрална, архитектонска манифестација на Божјата Премудрост, истакнува дека охридската Света Софија умее да нè пренесе „отаде иманенцијата кон духовните предели на трансценденцијата“, бидејќи прекрасниот внатрешен простор на душата која енергиски е натомена со естетските и ноетичките импресии на Божествената убавина, се обликува токму под влијание на красотата на надворешниот сакрален простор во којшто се наоѓа.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ Tsakiridou, C., A., 2013, *Icons in Time, Persons in Eternity: Orthodox Theology and the Aesthetics of the Christian Image*, 71.

⁵⁶¹ Види Dionizij Areopagit, *CH* 1.1-2; *EH* 3.13, 3.3.

⁵⁶² Заров, И., К., 2003, *Естетиката на Псевдо-Дионисиј Ареопагит и неговото влијание врз византискиот живопис и архитектура*, 164.

⁵⁶³ Види Dionizij Areopagit, *CH* 140C; Ivanovici, V., 2020, 186.

⁵⁶⁴ Џепароски, И., 2008, *Естетика на возвишеното*, 112.

Иако за Света Софија се пишувало многупати досега, неможнoста на повеќето современи, западни „византолози“ во мермерните плочи да воочат нешто повеќе од пропратни, декоративни елементи, претставува јасно сведоштво за фундаменталните разлики помеѓу западниот есенцијалистички светоглед кој доминира во академската сфера и ромејското христоцентрично, иконично поимање на стварноста,⁵⁶⁵ кое во природните мермерни форми умеело да види апстрактни, симболички пројави на небесната реалност и на Божествените енергии, во физичката светлина да види икона на Божествениот сјај, во синајската икона на Исус Христос да созерцува онтолошки, космички и историски откровенија на Оној кој е отаде историјата, природата и постоењето, а во изразите како „надсуштествена суштина“, „слово неискажливо“, или „ум надумен“, хиперфатички, појмовни икони.⁵⁶⁶ Во таа смисла, се сложуваме со констатацијата на Татаркиевич дека идеите на Дионисиј се отсликани во самата архитектура на Света Софија, но тезата дека Ареопагитовата „трансцендентална“ естетика е отсечена од реалноста и од „нормалното“ естетско искуство,⁵⁶⁷ ја издава неговата есенцијалистичка (западоцентрична) кусогледост, која претставува резултат на неговата сопствена отсеченост од ромејската, естетско-гносеолошка, иконично-синергиска реалност.

Начинот на кој била толкувана теофаничната и трансформативната функција на убавината во VI век, разоткрива еден естетски видик, за кој уметноста немала само декоративна функција. Напротив, преку литургиските ритуали, симболите, сликите, песнопенијата и изгледот на целокупниот сакрален простор, таа можела да ја разоткрива и да ја посредува самата Божествена вистина и убавина, како на сетилно и ноетичко, така и на заумно мистично рамниште.⁵⁶⁸ Во таа смисла, симболиката која се разоткрива при зерцањето на синајската икона на Христос Седжител и Човекољубец, синајскиот мозаик на Христовото преображение и константинополскиот храм на Светата Премудрост, претставува јасно сведоштво за важноста на теантропоцентричниот, иконично-енергиски, естетски светоглед при толкувањето на светоотечката мисла и при согледувањето на смислата и функцијата на сакралните слики и подобија.

Со оглед на сето она што беше кажано досега, доколку се запрашаме што им е заедничко на Ерусалим, Атина и Рим, тоа секако се Дионисиј псевдо-Ареопагит и Јустинијан Велики, бидејќи синергијата помеѓу нивните активности која била остварена на ромејскиот Исток, довела до конечна преобразба на античкиот, есенцијалистичко-егземпларистички, мисловен образец, во иконично-енергиска, христоцентрична свест, која ќе претставува парадигматско исходиште при понатамошниот подем на ромејската цивилизација и процутот на нејзината оригиналност.

Имено, доколку Дионисиј ги посочил и теориски ги рекапитулирал естетско-гносеолошките потенцијали на ромејскиот христоцентричен етос, Јустинијан бил оној кој официјално ја инаугурирал нивната реализација на цивилизациско рамниште, што последично довело до развој на сосема нови револуционерни сфаќања за улогата на сликите и симболите, моќта на човекољубието, функцијата на домостројот и на правниот поредок, важноста на човековиот дигнитет и на човековата слобода, значењето на манастирите и на монаштвото во однос на државата итн.⁵⁶⁹ Впрочем, и самата

⁵⁶⁵ Tronzo, W., 2018, 38-9.

⁵⁶⁶ Санџакоски, С., 1997, 114.

⁵⁶⁷ Tatarkiewicz, W., 1970, *History of Aesthetics: Medieval Aesthetics*, 28-32.

⁵⁶⁸ Pentcheva, B., 2018, 8.

⁵⁶⁹ Впрочем, и самите Јустинијанови *Новели* претставуваат правно вообличен пандан на христоцентричното богољубиво и човекољубиво (иконично-енергиско) поимање на односите помеѓу Црквата и државата, Бог и човекот, сопругниците, родителите и децата, браќата и сестрите, сограѓаните, соработниците, соседите, итн. Околу христоцентричниот православен етос како носечка парадигма на

Јустинијанова концепција за согласноста (*συμφωνία*) помеѓу духовната и световната власт (која ќе претставува идејна основа на целокупната, понатамошна ромејска теополитичка практика), происходи од истиот богочовечки Вруток, кој за Дионисиј претставува темел на симфоничното единство помеѓу небесната и црковната реалност, кое во себе еросно ги обединува сите рамништа на стварноста во единствено теандрично, мистично тело, каде што државната структура претставува екстензија на еклисијално-небесната хиерархија која води до самиот теархиски Извор.

Од сето она што беше кажано досега, гледаме дека популаризацијата на Ареопагитовите идеи во времето на Јустинијан не влијаела само врз архитектонскиот дизајн на црквите, туку и врз развојот на едно иконично-енергиско, симболичко поимање на стварноста, за кое светотаинските ритуали, природните феномени и историските случувања ќе претставуваат христофанични откровенија на самата Божествена реалност. Во таа смисла, Дионисиј и Јустинијан несомнено влијаеле врз обликувањето на еден теантропоцентричен, иконично-спознателен светоглед,⁵⁷⁰ кој ќе продолжи да претставува носечка мисловна парадигма за православниот човек и по падот на Ромејското Царство.

Јустинијановите *Новели* види Zijdeveld, A., C., 2012, *De Romeinse Tenor Iuris Cultuursociologisch Belicht*, 555-560.

⁵⁷⁰ Ivanovici, V., 2020, 180.

6. РОМЕЈСКАТА СВЕТООТЕЧКАТА РЕЦЕПЦИЈА НА АРЕОПАГИТОВОТО ЕСТЕТСКО БОГОЧОВЕКОСЛОВИЕ

6.1. Хиерархиската иконишна структура на човековото битие според Максим Исповедник

Учењето на Дионисиј псевдо-Ареопагит за богочовечкото антиномично единство помеѓу енергиите на несоздадената и создадената стварност, кое било остварено во Христовата Божествена личност, во постареопагитовата, светоотечка епоха ќе стане класична теза на севкупното естетско-филозофско предание на Црквата од Исток.⁵⁷¹ Фактот што најголем печат во историјата на ромејската мисла оставиле токму оние отци кои својата инспирација ја црпеле од *Ареопагитовиот корпус*, претставува причина повеќе да погледнеме на кој начин Дионисиј влијаел врз генезата на некои од нивните најзначајни идеи.

Од она што беше кажано досега, јасно е дека Ареопагитовото учење за сликите и за човековото битие зазема посебно место во однос на богопознанието и естетската преобразба на човекот и на созданието. Имено, веќе рековме дека за авторот на *Корпусот*, човекот претставува комплексно, богоподобно битие кое е сочинето од повеќе елементи. Со други зборови, тоа значи дека во идниот век телото на човекот ќе биде воскреснато заедно со неговата душа, бидејќи според Дионисиј, тоа претставува незаменлив конститутивен елемент на човековата природа кој учествува во самиот (прочишувачки, просветлувачки и довршувачки) процес на човековата преобразба.⁵⁷² Доколку човекот претставува икона на Христос, а единството помеѓу видливите (еклисијални) и невидливите (небесни) рамништа, претставува космичко подобие на самиот воплоотен, теархиски Извор на сето создание,⁵⁷³ тогаш нема сомнение дека и онтолошката, личносна структура на човекот претставува микрокосмичко хиерархиско подобие на Божествениот Првообраз. Оваа констатација недвосмислено покажува дека во *Корпусот* постои тесна, взаемна поврзаност помеѓу библиската иконишна антропологија, космологија, теологија и еклисиологија и Ареопагитовите филозофски размислувања околу хиерархиската (христоцентрична) структура на светот и човекот.⁵⁷⁴ Оваа констатација е особено важна, бидејќи токму врз основа на ваквите и слични теантропоцентрични, иконишни идеи кои ги среќаваме кај Дионисиј, Максим Исповедник ќе ја развие сопствената теза за човекот како микросвет, кој претставува ипостасно единство на видливите и невидливите создадени реалности.⁵⁷⁵

Заклучокот на Максим, според кој Бог е „секогаш сè во сè“ – кој претходно го среќаваме кај апостолот Павле и кај Дионисиј,⁵⁷⁶ треба да се разбере во контекст на трите воплотувања на Словото, имено, космичкото, библиското и историското, кое за Максим има најголема важност, бидејќи без него е невозможно да се разберат претходните две.⁵⁷⁷ Оваа констатација наоѓа силна поткрепа и во тврдењето на Лаут, кој вели дека да се размислува за човековото тело, за Максим значи да се размислува и за клучот преку кој

⁵⁷¹ Санџакоски, С., 1997, 4.

⁵⁷² Dionizij Areopagit, *EH* 553A-B.

⁵⁷³ Golitzin, A., 2013, 370.

⁵⁷⁴ Според Дионисиј, телото и душата на човекот уште сега преку Христос го отпочнуваат својот заеднички интегративен процес на преобразба во психофизички храм на Бога. Види Dionizij Areopagit, *EH* 433C.

⁵⁷⁵ Saint Maximus the Confessor, *Epist.* VI col. 429.

⁵⁷⁶ Види *Кор.* 12:6; Dionizij Areopagit, *DN* 912D.

⁵⁷⁷ Tollefsen, T., T., 2015, *Christocentric Cosmology*, 308.

може да се разбере и самата вселена,⁵⁷⁸ бидејќи токму преку телесното воплотување на Христос во историјата, се разоткриваат трите аспекти на Божјиот домострој (создавањето, откровението и спасението), кои се остваруваат преку природниот, пишаниот и духовниот (благодатен) закон на Христа, кој претставува извор и рекапитулација на претходните два.⁵⁷⁹

Во таа смисла, јасно е дека ние не можеме да ја разбереме православната космологија независно од православната антропологија, теологија и естетика, бидејќи создавањето на светот истовремено претставува и антропогенеза која на шестиот ден се заокружува со создавањето на човекот од страна на Бога. Оттука, човекот претставува микрокосмос, но и светот истовремено претставува космички човек/Адам (*άνθρωπο-κόσμος*). Човекот претставува круна, односно онтолошко средиште на светот, бидејќи токму низ него, иконично најјасно се манифестира Божјиот Лик во создадената стварност. Гледано од есхатолошко-телеолошка позиција, тоа значи дека и самиот Божествен Пралик на Отецот е човечен. Како што вели Булгаков, доколку Ликот Божји е зададен во човекот уште од самите негови зачетоци, тоа значи дека и човештината му е својствена на Божествениот Пралик. Во таа смисла, земниот Адам претставува икона на небесниот (космички) Адам, односно на Божествениот Првообраз, кој се вочовечил според капацитетот за сообразност помеѓу Бог и човекот.⁵⁸⁰ Токму од оваа халкидонска, иконична перспектива, според која воплотената Божја Премудрост претставува богочовечки, онтолошки епицентар и гносеолошко огледало на сите космички и историски збиднувања, можеме да ја разбереме полната смисла на Максимовите зборови дека Бог му е парадигма на човекот, а човекот му е парадигма на Бог.⁵⁸¹

Од христоцентрична позиција тоа значи дека човековата личност претставува микрокосмичка икона на Божествениот ипостасен прволик на Синот, која се наоѓа на самиот пресек помеѓу восприемливата и интелигибилната стварност и која во себе ги обединува духовните и материјалните рамништа на созданието.⁵⁸² Според Максим Исповедник, душата и телото претставуваат конститутивни елементи на човекот кои се создадени истовремено и кои немаат своја преегзистенција пред да се обединат во единствен ентитет.⁵⁸³ Во таа смисла, човековата душа е нераздвојно создадена во истиот момент со телото и како таква таа може да постои само ако се наоѓа во специфична психосоматска релација со телесната структура, којашто иницијално е востановена преку односот помеѓу Логосот и логосите (*λόγοι*) – како универзален принцип на врската помеѓу целините и деловите во светот.⁵⁸⁴

За разлика од Августин и Ориген, Максим смета дека душата и телото немаат свое претпостоење,⁵⁸⁵ бидејќи сите битија коишто веќе постојат или ќе постојат, според мудроста на Творецот, се создадени или ќе бидат создадени во вистинскиот момент, на начин кој е во склад со нивната конечна смисла и цел, односно во согласност со

⁵⁷⁸ Имено, преку самиот чин на историското воплотување, Бог како несоздадено битие, станува дел од сето создание и на тој начин докрај го потврдува поредокот, смислата и целта на севкупната создадена стварност. Види Louth, A., 1997, *The Body in Western Catholic Christianity*, 112.

⁵⁷⁹ Каприев, Г., 2019, 91.

⁵⁸⁰ Булгаков, С., Н., 2017, *Икона и иконопоштовање*, 66-7.

⁵⁸¹ Saint Maximos the Confessor, *Amb.* 1111B-C.

⁵⁸² MacDonald, P., S., 2006, *History of the Concept of Mind: The Heterodox and Occult Tradition*, 186.

⁵⁸³ Со други зборови, човековата душа и човековото тело – како посебни супстанции со посебни особини, можат да бидат раздвоени само како концептуални апстракции, поради тоа што претставуваат елементи кои не можат да постојат одвоено или во различно време, бидејќи на тој начин нивната суштинска поврзаност ќе биде уништена и тие нема да постојат фактички, туку само како можност. Види Saint Maximos the Confessor, 2014, *Amb.* 1100C-D.

⁵⁸⁴ Tollefsen, T., T., 2016, *Like a Glowing Sword: St. Maximus on Deification*, 166.

⁵⁸⁵ MacDonald, P., S., 2006, 192.

(ἀναλογία) нивните логоси (λόγοι). Според Максим, човековата природа има два логоси коишто доминираат во душата и во телото. Поради оваа дуалност, Адам претставувал своевиден мост кој посредувал помеѓу крајностите на материјалните и духовните димензии.⁵⁸⁶ Оттука, не треба да нè чуди тоа што Максим истовремено ја истакнува внатрешната кореспонденција на човековата душа со небесните умови и со останатите рационални битија, но и зависноста на човековото тело од материјалните нешта во надворешниот физички свет.⁵⁸⁷ Фактот што човекот претставува битие сочинето од тело и душа, коешто е способно да чувствува и да разбира, му овозможува истовремено да ги опфати и да биде опфатен од сите духовни и материјални конституенти.⁵⁸⁸ Во таа смисла, човекот уште од самите зачетоци бил зададен како битие кое преку синергиското единство со самото воплотено Слово, во себе треба хиерархиски да ги обедини сите космички рамништа.⁵⁸⁹

Иако Констас е во право дека Максим Исповедник не го користи самиот поим „хиерархија“,⁵⁹⁰ тоа не значи дека неговите космолошки и антрополошки видувања не се иконично-хиерархиски. Имено, преку неговата метафора со синаповото зрно во која вели дека

Логосот Божји е како синапово зрно кое се чини мало пред да биде засадено. Но, откако ќе се засади, тоа станува толку големо што возвишените логоси на сите материјални и интелектуални суштества, можат да го најдат своето почивалиште на неговите гранки, како птиците, бидејќи логосите на сите нешта почиваат во Божјото Слово и се содржани во Него, но ниту едно од создадените нешта не го содржи Логосот,⁵⁹¹

Максим опишува една панкосмичка, хиерархиска структура на стварноста во која преку воплотувањето, Словото во себе ги обединува сите видливи и невидливи рамништа на созданието. Од аспект на релацијата помеѓу Логосот и логосите на сите нешта и нивното меѓусебно единство, Максимовата алегорија со дрвото и неговите гранки веројатно претставува најеклатантен пример за Божјата промисла околу конечното хиерархиско уредување на целокупната стварност. Во таа смисла, Максим ги прифаќа Ареопагитовите хиерархии како апсолвирани вистини за кои е излишно да се дискутира и се обидува да ги допрецизира само оние нешта кои поради својата добродушност „божествениот Дионисиј“ им ги препуштил на идните генерации.⁵⁹²

За Максим, суштината и природата на нештата не може да претставува носител на човековиот идентитет, токму поради тоа што оние нешта како човекот, коишто се сочинети од душа и тело, имаат композитна природа (φύσις σύνθετος),⁵⁹³ што последично значи дека нужно постои некој повисок интегративен принцип во кој партиципираат и душата и телото. Тој интегративен принцип и за Дионисиј и за Максим Исповедник е

⁵⁸⁶ Заради својата улога на посредник на единството помеѓу сите нешта, Адам бил создаден последен од сите рационални и нерационални суштества. Види Zinkovskiy, K., Zinkovskiy, M., 2011, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, 46-7.

⁵⁸⁷ Saint Maximus the Confessor, 2019, *Myst.* 684D.

⁵⁸⁸ Saint Maximus the Confessor, 2014, *Amb.* 10, 1153A-B.

⁵⁸⁹ Nellas, P., 1987, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person*, 54.

⁵⁹⁰ Conostas, M., 2017, *Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism*, 4.

⁵⁹¹ Saint Maximus the Confessor, *Cap. Theol. Oec.* 2.10, col. 1129A.

⁵⁹² Максим не се осврнува на хиерархиите, бидејќи примарно се бави со идејата за Логосот како изворна смисла на севкупното постоење и на еросната релација помеѓу Него и сите создадени нешта (која се остварува токму преку хиерархиите). Види Saint Maximus the Confessor, 2019, *Myst.* 660D-661B.

⁵⁹³ Saint Maximus the Confessor, *Epist.* XII, col. 488C – 489B.

ипостаста, односно личноста. Со други зборови, тоа значи дека кај Максим постои извесна хиерархија на логосите, според која логосот на ипостаста се наоѓа на повисоко рамниште од логосите на душата и на телото,⁵⁹⁴ бидејќи токму личноста претставува онтолошка база на нивното единство.

Според Максим, човековата ипостас е слична на Христовата токму поради тоа што таа примарно претставува локус на единството кој е трансцендентен во однос на човековата природа. За него, човековата личност е натприродна, бидејќи на највисокото рамниште во хиерархиската структура на своето битие таа ги вклучува и несоздадените Божествени енергии и на тој начин создава ипостасно заедништво помеѓу нив и останатите составни елементи на човековата природа. Се чини дека и тука можеме јасно да го воочиме влијанието на Дионисиј, бидејќи според Ареопагитовата антропологија, човекот претставува *capax infiniti*, токму поради тоа што неговата личност е отворена за енергијата на Бескрајниот и како таква, таа е способна да ја надмине условеноста на својата човечка природа и благодатно да ја вкуси богочовечноста, без притоа да престане да биде она што е по природа и без да се поистовети со суштината на Надсуштествениот.⁵⁹⁵

За Максим, човековиот ум претставува највозвишен дел на душата. Тоа значи дека душата и телото остваруваат обожение посредно преку умствениот дел на човековото битие кој се наоѓа хиерархиски „поблизу“ до Бога, во споредба со останатите составни елементи на човекот. Впрочем, во неговата *Мистагогија* тој вели дека човекот наликува на својот Создател „најмногу“ поради неговата разумска душа.⁵⁹⁶ Сепак, иако човекот е најсличен со Бога поради својот разумски капацитет, изразот „лик Божји“ за Максим не се однесува само на умот или на душата, бидејќи ликот на Бога е отсликан во целокупниот хиерархиски тоталитет на човековата личност која го опфаќа и телото. Во таа смисла, кај Максим попрвин треба да се размислува за различни модалитети и степени на богоподобноста кај различните конституенти на човековото битие, кои во согласност со своите природни карактеристики коишто се одредени од нивните логоси, партиципираат во логосот на човековата личност, а преку него и во Божествениот Логос, во мера на сопствените капацитети и можности. На тој начин, тие заеднички сочинуваат хиерархиско, иконично подобие на Бога, кое во различна мера и на различни начини се отсликува на различните рамништа на човековото битие.⁵⁹⁷

Иако умот може да ја отсликува персоналноста и да оствари богоподобност (*θεοειδής*) во поголема мера од останатите конституенти на човековото битие, истовремено тој е најодговорен и за проширувањето на гревот низ неговата структура, бидејќи допира до најниските страсти и до најгрубите чувства на човекот, кои поради нарушувањето на неговата природна состојба, лесно можат да ги исполнат капацитетите на умот со имагинарни (лажни) и дефицитарни ментални содржини, кои неговото тело го наведуваат на блуд и демонски злодејства. Со други зборови, тоа значи дека умот ја загубил својата моќ да ја исполнува Божјата волја, бидејќи страстите како тежок камен ја притискаат неговата природа, која е полесна и попрефинета дури и од онаа на огнот (*φύσει ὄντα αὐτὸν πυρὸς κοινώτερον καὶ ὀξύτερον*).⁵⁹⁸ Во таа смисла, само преку еросната релација со Божественото Слово, умот може да се издигне над ниските стремежи на

⁵⁹⁴ Zinkovskiy, K., Zinkovskiy, M., 2011, 50.

⁵⁹⁵ Санџакоски, С., 1997, 158.

⁵⁹⁶ Saint Maximus the Confessor, *Ad Thal.* col. 684C-D.

⁵⁹⁷ Така на пример, додека телото претставува икона на физичките, а душата на духовните рамништа на созданието, умот зазема највисоко место во хиерархиската структура на човековото битие, бидејќи најјасно може да ги отслика карактеристиките на човековата личност, која пак иконично ја отсликува самата персоналност на Бога.

⁵⁹⁸ Saint Maximus the Confessor, *Cap. Car.* 3.56, 1033B-C.

страстите и да согледа дека оној кој повеќе ја цени плотта од својата душа, а создадените нешта повеќе од Бога, е обичен идолопоклоник, бидејќи како што душата е повозвишена од телото, така и Бог е неспоредливо подобар од сите создадени нешта.⁵⁹⁹ Иако гледаме дека позицијата на телото во хиерархијата на човековото битие се наоѓа на најдолното рамниште, Максим не смета дека треба целосно да го занемариме телото во однос на душата и созданието во однос на Создателот, туку дека нашиот однос кон нив треба да биде во склад со хиерархиската поставеност на нивните логоси. Токму затоа, тој децидно го отфрла Оригеновото и Августиновото, платоничарско учење за апсолутната супериорност на душата во однос на телото.

Од сето она што беше кажано досега, гледаме дека токму Божествените логоси (енергии) – кои се наоѓаат во директна релација со самото воплощено Слово, го структурираат и го регулираат правилниот поредок во хиерархијата на личноста, од најниското телесно, до највисокото умствено рамниште.⁶⁰⁰ Само преку логосите, составните елементи на човековото битие можат да го остварат своето фактичко постоење, бидејќи за разлика од Бог, создадените нешта постојат најпрвин како можност, а дури потоа и реално.⁶⁰¹ Според христоцентричните согледби на Максим, хиерархиската врска помеѓу Логосот и логосите – која најсовршено ни се разоткрива токму преку Христовото воплоштување, суштински го определува човекот како икона Божја, бидејќи логосот на човековата личност кој е во синергиско единство со самото вочовечено Слово,⁶⁰² преку душевниот и телесниот логос е нераздвојно поврзан и со душата и телото на човекот, кои сопостојат во непрекината состојба на меѓусебно проникнување (*περιχώρησις*).⁶⁰³ Со други зборови, тоа значи дека сите нешта коишто стапуваат во состојба на нераздвоиво и неслеано проникнување во истата личност, стануваат истолични (*ὁμοιόποστατα*).⁶⁰⁴ На тој начин, преку логосното (синергиско) соединување со воплошеното Божествено Слово, човекот станува психосоматско, ипостасно единство, кое не може да биде разединето дури ни од смртта, поради тоа што и самиот воплошен Божествен Образец на човековата персоналност, воскреснал во сета, воипостасена, богочовечка целовитост.

Исцртувајќи ги онтолошките контури на Максимовата хиерархиска антропологија, во контекст на халкидонската теантропологија и на Ареопагитовото учење за хиерархиите и за иконата, пред нас се појавува една есхатолошко-телеолошка, холомеристичка слика на човековото битие,⁶⁰⁵ која е зададена во самите библиско-аскетски извори. Имено, уште во IV век, Макариј Велики ќе каже дека славата која сега е скриена во душите на праведниците, на денот на воскресението ќе сјае и телесно.⁶⁰⁶ Иако Максим не го користи поимот „хиерархија“, неговиот холомеристички, иконичен светоглед суштински воопшто не се разликува од оној на Дионисиј, за кого односот помеѓу душата и телото на човекот и создадената и несоздадената стварност во Христос, претставува партиципативна, синергиска, еросна релација помеѓу целото и деловите, односно единството и мноштвеноста, каде што целовитоста на личноста, која иконишно се манифестира преку хиерархиското единство во коешто партиципираат сите конститутивни делови, ипостасно го надминува простиот збир на мноштвото елементи кои ги воипостасува.

⁵⁹⁹ Saint Maximus the Confessor, *Cap. Car.* 961C, 964D, 993C.

⁶⁰⁰ Zinkovskiy, K., Zinkovskiy, M., 2011, 60-1.

⁶⁰¹ Maximus the Confessor, *Amb.* 1081A.

⁶⁰² Maximus the Confessor, *Amb.* 1081C.

⁶⁰³ Јевремовић, П., 2011, *Патрологија у огледалу херменеутике*, 155.

⁶⁰⁴ Madden, N., 1993, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, 187.

⁶⁰⁵ Tollefsen, T., T., 2015, 316-17.

⁶⁰⁶ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 5.11, 15.38.

На тој начин, во својата Божествена личност, Синот ги обединува сите создадени нешта, на сите рамништа и истовремено останува трансцендентен во однос на нив. Во зависност од степенот на хиерархиското учество во несоздадените енергии (логоси) на Божествената волја, создадените нешта ја примаат Христовата благодатна сила и во согласност со својата природа стануваат христофанични (тропосни) подобија на Божественоста во созданието. Токму оваа иконична аналогија помеѓу различните рамништа на созданието, која ја прави Дионисиј, ќе му овозможи и на Максим, целата негова *Мистагогија* да ја гради врз претпоставката дека земната Литургија истовремено претставува симбол и на небото и на душата, кој посредува помеѓу овие две крајности. Токму затоа, Максим ја опишува Црквата како серија икони, низ кои на симболичко рамниште се манифестира присуството на Божјата промисла во светот. За Максим (исто како и за Дионисиј) човековата телесност има ненадоместлива улога при обожението, бидејќи токму преку вочовечувањето на Словото, човековото битие станува антропоиден, христофаничен храм на Бог, во кој за првпат се остварува единство помеѓу Создателот и созданието и каде што Божествени дела стануваат емпириски факти, кои го афирмираат видливиот, создаден свет и достоинството на материјата и на човековото тело.⁶⁰⁷

6.2. Дамаскиновата хиерархиска теорија на сликите

Веќе споменавме дека Ареопагитовата естетска теологија во голема мера претставува христолошка реплика на Оригеновиот логоцентричен есенцијализам, според кој развоплотувањето на умот претставува предуслов за богопознанието.⁶⁰⁸ Во таа смисла, може да се каже дека Ориген е првиот христијански предвесник на иконоклазмот,⁶⁰⁹ бидејќи неговото апофатичко учење за Божествениот мрак не е втемелено на конкретната историска личност на Христос, кој преку својата воипостасена човечност, енергиски нè обединил со небесните и Божествените реалности, туку се потпира на платоничарските теории за познанието и постоењето, според кои сликата попрвин претставува препрека, отколку мост кој ни овозможува да оствариме богопознание и обожение.⁶¹⁰ Со својата иконично-синергиска алтернатива на есенцијалистичко-егземпларистичкиот (оригенистичко-платоничарски) светоглед, Дионисиј всушност ги антиципира иконоборечките тези,⁶¹¹ бидејќи успешно го поместува балансот од суштината на Бог – која е типична за космичката религиозност,⁶¹² кон Божествената личност и нејзиниот Божествен лик како онтолошки стожер кој овозможува комуникација и заедништво помеѓу различните природи на нештата на енергиско рамниште, кое не предизвикува видоизменување на нивната суштина.

Според импликациите кои произлегуваат од Ареопагитовата иконична теантропологија, иконоборечките позиции се псевдоморфични и есенцијалистички, бидејќи иконокластите ја занемаруваат христоцентричната, синергиска релација која

⁶⁰⁷ Cooper, A., G., 2005, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, 251; Ivanovic F., 2019, *Desiring the Beautiful: The Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, 224.

⁶⁰⁸ Имено, Ориген сметал дека само оној ум кој ќе успее да се ослободи од стегите на плотта, може да се врати во својата изворна Божествена состојба која му овозможува да го созерцува Бога во неговата суштественост. Види Санџакоски, С., 1997, 8-9.

⁶⁰⁹ Florovsky, G., 1950, *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy*, 77-86.

⁶¹⁰ Слични иконокластичките тенденции се среќаваат и кај Плотин, види Florovsky, G., 1950, 94-5.

⁶¹¹ Golitzin, A., 2013, 371.

⁶¹² Kitzinger, E., 1954, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, 138.

постои помеѓу личноста и ликот, што последично им оневозможува да ја согледаат гносеолошката дејствителност на Божествените енергии кои се разоткриваат преку уметничките сакрални облици. Во таа смисла, иако иконоборците се во право кога велат дека Божествената природа не може визуелно да се вообличи според својата суштина, тие забораваат дека е возможно уметнички да ја прикажуваме самата воплоотена ипостас на Божественото Слово, бидејќи во својата личност (која претставува онтолошки носител на природните обележја), Синот покрај својата несоздадена Божественост ја воипостасил и човечката создадена природа која поседува физички и просторни карактеристики, што последично му овозможило да се воплоти во видливо, човечко обличје. Иако нема сомнение дека Кападокијците ги задале персоналистичките премиси на Ареопагитовата иконишна христологија која го овозможила изведувачето на ваквите антииконокластички заклучоци, Јован Дамаскин бил првиот кој врз основа на овие иконишни согледби ќе заклучи дека токму личноста на Словото претставува Извор од кој енергиски исходи онтолошкиот идентитет на сите видливи форми.

Како за Максим Исповедник, така и за Јован Дамаскин, „великиот Дионисиј“ претставува неприкосновен авторитет. Јован ја дефинира сликата/ликот/образот (*εἰκών*), како сличност/подобие (*ὁμοίωμα*), примерок (*παράδειγμα*), или приказ преку кој се повторува и кој го означува образецот (*πρωτότυπον*), но кој истовремено нужно и се разликува од него. Така на пример, Синот претставува прв природен Праобраз на Отецот (природна слика) кој е истоветен со Него во сите нешта освен во татковството и нероденоста.⁶¹³ На второ место се наоѓаат парадигматските образи на сите нешта кои целосно и сеопфатно се содржани во предвечната замисла на Бога за созданието.⁶¹⁴ Тука Дамаскин несомнено алудира на логосите, бидејќи од местото коешто го цитира во *Корнусот* може јасно да се види дека тие се еквивалентни со парадигмите.⁶¹⁵ На третото скалило се наоѓа човекот кој е создаден како унитарно битие коешто е сочинето од ум, словесност и разум, во согласност со образот и подобие на Бог – Отецот, Синот и Светиот Дух.⁶¹⁶ На четвртиот (толковно-алегориски, симболичен) вид слики му припаѓаат сите оние претстави и облици на невидливите и бестелесни реалности, кои поради нашата немоќ се прикажани на видлив и телесен начин.⁶¹⁷ Очигледно е дека и тука Јован повторно се повикува на великиот Дионисиј, кој вели дека поради своите ограничувања луѓето можат да ги созерцуваат повисоките духовни сфери само посредно преку видливите, референтни симболични форми на невидливите реалности.⁶¹⁸ На петтото место се наоѓаат историските (симболички) претподобја кои однапред ги претскажуваат, ги навестуваат, или пак делумно ги разоткриваат идните настани.⁶¹⁹ Конечно, последниот шести ред го сочинуваат оние книжевни или ликовни претстави кои нè потсетуваат на злите и срамните, но и на доблесните и убави дела од минатото.

⁶¹³ St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* III.18.

⁶¹⁴ Цитирајќи го Дионисиј, Јован заклучува дека сликите кои му припаѓаат на Бога и претставуваат израз на неговата волја, се однапред предодредени и парадигматски. St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* I.10.

⁶¹⁵ Имено, Дионисиј вели дека примероците (*παράδειγματα*) претставуваат смисли (*λόγοι*) на постоечките нешта, кои целовито однапред постојат во Бога и коишто го одредуваат нивното суштинско значење. Види Dionizij Areopagit, *DN 824C*.

⁶¹⁶ Тоа му овозможува на човекот да биде сличен на Бога според својот капацитет да биде слободен и да заповеда. Види St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* III.20.

⁶¹⁷ St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* III.21.

⁶¹⁸ Dionizij Areopagit, *DN 589D-593A*.

⁶¹⁹ Според Дамаскин, бакарната змија која Мојсеј ја поставил на стапот претставува старозаветно претподобие на христијаните кои преку верата во силата на крстот која исходи од Христа, ќе успеат да ги надминат смртните ефекти од каснувањето на примордијалната змија. Види St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* III.22.

На тој начин, визуелно восприемливите манифестации на убавината и вистината како што се иконите на Бог и на светителите, го осветуваат сетилото за вид, исто како што и зборовите во *Светото Писмо* го осветуваат слухот.⁶²⁰ Сумарно, може да се каже дека за Јован, сите видови слики извираат од Бог и заедно сочинуваат единствена и обединета хиерархиска, иконична структура. Токму затоа, Дамаскин и вели дека е невозможно да се отфрли само еден вид, без притоа да се одрече целата хиерархија на сликите,⁶²¹ која води до самиот христоцентричен Извор, бидејќи со отфрлањето на иконите, човекот го прекинува сопствениот пристап до енергиите преку кои се искачува кон Бога и на тој начин самиот се отсекува од Него.⁶²²

За иконичниот ум на Јован, уметничкото дело – разбрано како симбол, претставува синтетичко единство помеѓу обликот, материјата и енергијата. Во таа смисла, сакралната уметност нуди можност за учество во нематеријалните Божествени енергии кои преку единството со материјалните форми се манифестираат како симболи.⁶²³ На тој начин, секогаш кога им искажуваме почит на сакралните претстави, ние не ја почитуваме самата материја, туку Создателот на материјата, кој за наш атер и самиот станал материја и прифатил да пребива во материја и преку материја го остварил нашето спасение, исполнувајќи ја со Божествена енергија и благодат.⁶²⁴ Од таа причина, Јован смета дека оние кои се борат против иконите и сакаат да го забранат почитувањето на Светите слики поради нивната материјалност, треба да ги отфрлат и останати материјални симболи на Бога и на неговите праведници, коишто се исполнети со благодатта на Божествениот Дух. Впрочем, самиот Христов крст, карпите на Голгота, Христовата гробница, Светиот путир, Христовото тело и Христовата крв, преку кои е остварено нашето спасение и преобразба, имаат материјална природа.

Иако Дамаскин признава дека материјата може да биде искористена и за лоши цели, тогаш кога човекот ја злоупотребува својата слободна волја и запаѓа од природна во неприродна (гревовна) состојба, сепак тој нагласува дека тврта не е зла сама по себе, бидејќи е создадена од самиот Извор на доброто.⁶²⁵ На крајот, Јован заклучува дека за разлика од оние кои со презир плукаат кон сè што е видливо, самиот, како телесно, човечко битие, копнее да оствари евхаристиско (соборно) единство со она што е Свето на телесен начин и да ги осознае Божествените реалности не само душевно, туку и телесно, исто како што и апостолите го виделе преобразениот и воскреснатиот Христос со нивните телесни очи, други пак со свои очи ги посведочиле делата на апостолите, а трети ги виделе страдањата на Христовите маченици.⁶²⁶

За разлика од сакралните прикази кои преку материјалното го издигнуваат умот кон повозвишените духовни согледувања, ликовните претстави на самиот Христос не само што можат духовно да го возвишуваат зерцателот кон повисоките небесни сфери, туку истовремено претставуваат и носители на самата Божествена возвишеност, бидејќи при воплотувањето Возвишениот слегол на човечко рамниште и целосно ја зачувал својата Божествена возвишеност,⁶²⁷ без притоа да ја промени својата човечка природа,

⁶²⁰ St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* III.23.

⁶²¹ Каприев, Г., 2019, 171.

⁶²² Дамаскин смета дека преку мноштвото на сетилно-восприемливи симболи можеме да ја зерцаеме хиерархијата во склад (*αναλογία*) со нашата човечка природа, што последично ни овозможува да се искачуваме кон Бога и кон нашето обожение според мерата на нашите капацитети. Види St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* I.32, III.44.

⁶²³ Mainoldi, E., S., 2018, 25.

⁶²⁴ St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* I.16.

⁶²⁵ St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* I.16.

⁶²⁶ St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* I.36.

⁶²⁷ Бичков, В., В., 2012, 266.

која се наоѓа под директно и постојано влијание на неговите Божествени енергии. Последично, иако човечката природа на Христос останува суштински непроменета, под дејство на Божествените енергии, таа може синергиски да ја пројавува неговата Божественост.⁶²⁸

Ако идејните зачетоци на концептуалниот развој на ромејската естетско-гносеолошка парадигма треба да ги бараме во библиското предание и кај кападокиските отци, тогаш Дионисиј е оној кој христоцентрично го рекапитулирал овој иконичен етос и на теориско рамниште. Впрочем, токму Ареопагитовите продлабочени, иконични согледби му овозможиле и на Дамаскин да заклучи дека преку иконичниот принцип кој енергиски исходи од Христовиот Архисимбол, се остварува трансмисија на енергии која не задира во суштината на нештата, туку која се остварува на синергиско рамниште.⁶²⁹ На тој начин, Дамаскин успеал да покаже дека и самите икони примарно претставуваат материјални преносители на Божествените енергии, кои преку визуелните ликовни карактеристики на есхатолошкиот реализам, имаат за цел симболички да ги прикажат ликовите на Божествените и обожените ипостаси.

За влијанието и важноста на Ареопагитовата, теантропоцентрична, иконична парадигма при генезата и теориската рекапитулација на ромејскиот естетски светоглед, сведочи и фактот што во ниедна друга цивилизација освен во ромејската, полемиките околу улогата, функцијата и легитимитетот на сакралните слики немале толкава духовна, политичка, социјална и културолошка релевантност, каква што имале расправите кои биле поттикнати од иконоборечките контроверзии.⁶³⁰ Во таа смисла, надминувањето на платоничарскиот идеализам (интелектуализам) на ромејскиот Исток, кој подоцна станал основа на западното, есенцијалистичко-егземпларистичко поимање на интелигибилната убавина, претставува еден од најзначајните придонеси на ромејската естетика и на ромејската теорија на сликите. Впрочем, конечната победа над ноетизмот била остварена токму преку учењето за антиномијата помеѓу непартиципативната суштина и енергиите во кои можеме да учествуваме, а кое успешно ја избегнува онтолошката деградација и конфузија помеѓу различните природи на нештата и кое обожението го дефинира како интерперсонално единство помеѓу Бог и човекот, кое се остварува преку содејството на нивните енергии.

Иако Дионисиј псевдо-Ареопагит и Јован Дамаскин се последните големи источни автори кои битно влијаеле и врз развојот на западната мисла, сепак нивните идеи биле разбрани на сосема поинаков начин отколку на православниот Исток. Оттука, западните титули за Дамаскин како „претеча на схоластиката“ и „схоластичар“, се целосно

⁶²⁸ St. John of Damascus, *Pro Sac. Imag. Orat.* I.67. „Господе, со жесток копнеж се поклонувам и прегрнувам сè што е твое: твојата Божественост, твојата моќ, твојата добрина, твојата милост кон мене, твоето слегување до нашата (падната) состојба, твоето воплотување, твојата плот. И како што се плашам да го допрам вжештеното железо, не поради природата на железото, туку поради огнот што е соединет со него, така го почитувам твоето тело, не поради природата на плотта, туку поради твојата Божественост која е ипостасно соединета со него“.

⁶²⁹ Mainoldi, E., S., 2018, 25.

⁶³⁰ Седмиот вселенски собор во Никеја кој бил одржан во 787 година, ги потврдил, усвоил и ги дополнително сите теориски заклучоци околу функцијата и важноста на иконата, кои Дионисиј претходно христоцентрично ги фундирал врз основа на црковното, библиско, апостолско и светоотечко предание, сакрално-уметничките и свештено-култните практики и кападокиските и халкидонските ставови околу личноста и енергиите, кои потоа Јован Дамаскин, ги допрецизирал и хиерархиски ги структурирал во единствена христоцентрична, теорија на сликите. Преподобен Теодор Студит ќе биде еден од најзначајните мислители во VIII и IX век, кој ќе продолжи теориски да ги развива импликациите на оваа иконична мисловна парадигма. Имено, тој ќе ја гради својата одбрана на сакралните претстави, токму врз основа на Ареопагитовата естетска гносеологија, Дамаскиновата теорија на сликите и заклучоците на Седмиот вселенски собор.

промашени, бидејќи латинската схоластичарска традиција, која од крајот на VIII век ќе започне да се движи по еден сосема поинаков историски, културен и духовен пат, кој сè повеќе ќе се оддалечува од Источното предание,⁶³¹ почива на сосема поинакви августиновски исходишта кои имаат многу повеќе сличности со платоничарската традиција и со Оригенизмот, отколку со иконичниот светоглед на Дионисиј Псевдо-Ареопагит и на Јован Дамаскин.⁶³²

6.3. Теантропоцентричната иконична дефиниција за филозофијата на Кирил (Константин) – Солунски

Во IX век, со помош на христо-платоничарските, естетски идеи на Дионисиј псевдо-Ареопагит и на Јован Дамаскин бил извојуван конечниот триумф против иконоборството. Своевремено, во овие полемики бил вклучен и сесловенскиот просветител Константин Филозоф. Она што е особено важно е фактот дека во дискусијата со поранешниот иконоборечки, Константинополски патријарх Јован VII Граматик (*Ιωάννης Γραμματικός*), аргументација на Кирил, според која „иконата го изобразува оној поради кого е насликана токму преку образот, та оттука оној кој гледа во иконата не гледа ниту во лик на лав, ниту пак на рис, туку во образот на прототипот“,⁶³³ е изведена врз основа на постулатите на Дионисиј псевдо-Ареопагит и на Јован Дамаскин според кои првообразот се манифестира преку образот на иконата.⁶³⁴ Фактот што во целиот трет дел од своето *Излагање за правата вера (Написане о правѣи вѣрѣ)*, Константин Филозоф се занимава со прашања кои примарно се поврзани токму со иконопочитувањето и исповедта,⁶³⁵ сведочи за важноста и влијанието на православната, христо-платоничарска теорија на сликите при обликувањето на неговите гледишта.

Познато е дека Кирил Солунски бил врвен теолог и ерудит, кој бил одлично запознаен со размислувањата на Дионисиј псевдо-Ареопагит и кој од современите уште за време на својот живот бил ословуван како Филозоф. Имено, во пишаните извори стои дека кога пристигнал во Рим, на тамошните христијани им препорачал во борбата со ересите да се потпираат токму врз Ареопагитовите идеи. Така на пример, папскиот библиотекар Анастасиј забележува дека Кирил во своите дебати и јавни предавања често наизуст цитирал различни делови од *Корпусот*, екстремно ги ценел *Ареопагитиките* и велел дека тие претставуваат „ново“ и „напредно“ орудие кое во борбата со ересите е поефективно дури и од остар меч.⁶³⁶ Овие зборови на Анастасиј, во спрега со она што

⁶³¹ Каприев, Г., 2019, 137-8.

⁶³² Имено, Јовановото мислење околу спекулативниот интелектуализам сосема се коси со размислувањата на схоластичарите, бидејќи Дамаскин смета дека автономното, рационалистичко знаење за Божественоста е „душевно и бесовско“ поради тоа што не го следи патот на растот во верата. За разлика од него, автентичното богопознание е откровително бидејќи Синот е оној кој преку воплотувањето ни разоткрил дека Бог има Три Лица кои имаат идентична Божествена суштина и дека Отецот создава преку дејствителноста на своето Божествено Слово и на својот Божествен Дух. Види S. Joannes Damascenus, PG 94, 1128C.

⁶³³ Климент Охридски, *Събрани съчинения*, III. 123.

⁶³⁴ Dionizij Areopagit, EH 473B-C; Станчев, К, 1979, *О философско-эстетических взглядах Константина-Кирилла Философа*, 10.

⁶³⁵ Дюлгерев, Д., 1933, *Рим и светите братя Кирил и Методий*, 40-1.

⁶³⁶ Anastasii Bibliothecarii, Epist. T. VII, 433C. „totum codicem saepe memorati et memorandi patris memoriae commendaverat..et, quantum utilitatis medulla eius habeat, auditoribus commentabat, solitus erat dicere, quia, si sanctos, videlicet priores institutores nostros, qui hereticos quosque vix et quodammodo cum fuste decollaverunt, Dionisium contigisset habere, cum acuto illos procul dubio gladio trucidassent, innuens profecto

беше кажано претходно, не само што потврдуваат дека Кирил одлично ги познавал и ги применувал Ареопагитовите естетско-гносеолошки идеи во борбата со иконоборечката ерес, туку упатуваат на заклучокот дека пред своето доаѓање во Рим тој веќе активно ги пропагирал и ги дисеминирал и меѓу Словените.⁶³⁷ Имено, како што заклучува и Станчев, ако Кирил им ја предпочил полезноста од проучувањето и употребата на *Корпусот* на своите нови познаници во Рим, тогаш можеме да претпоставиме колку посилно влијание извршиле ваквите препораки и ставови врз неговите словенски ученици и следбеници.⁶³⁸

Иако Константин Филозоф бил одличен познавач и на Аристотеловата филозофија, сепак неговите естетски и филозофски погледи се далеку поблиски до размислувањата на доцните неоплатоничари и на Дионисиј псевдо-Ареопагит отколку до оние на Аристотел. Несомнено, кај него можат да се забележат и одредени аристотеловски влијанија,⁶³⁹ но тој примарно ги следи теантропоцентричните, христо-платоничарски насоки на Григориј Богослов и на Дионисиј, што последично упатува на заклучокот дека Кириловиот естетски и филозофски светоглед е христоцентрично-иконичен.

Впрочем, најдобра потврда на оваа констатација претставува самата дефиниција за филозофијата на Константин Филозоф, која за него претставува „знаење за Божествените и човечките работи – во мера колку што човекот може да му се приближи на Бога, коешто му овозможува преку дејноста/активноста (*δῆμιον*) да научи како да биде како Оној, Којшто го создал според својот образ и подобие“.⁶⁴⁰ Ако ја анализираме дефиницијата од перспектива на античката филозофска мисла, во неа несомнено ќе препознаеме различни елементи кои упатуваат на стоичката традиција и на Платон,⁶⁴¹ но за да ја разбереме правилно, ние примарно треба да ја погледнеме од перспектива на оние негови претходници кои извршиле најсилно влијание врз неговиот духовен и интелектуален развој. Во таа смисла, не се сложуваме со констатацијата на Христов дека само вториот дел претставува комбинација на библиски и хеленски елементи, додека првиот дел од дефиницијата за филозофијата како „знаење за Божествените и човечките нешта“ претставува алузија која единствено упатува на античкото, стоичко поимање на филозофијата.⁶⁴²

Имено, убедени сме дека Кириловата дефиниција претставува интегрална целина во која токму преку синтезата помеѓу првиот и вториот дел се разоткрива целта и смислата на целата дефиниција. Најпрвин, самиот епитет „Филозоф“ примарно не се однесува на Кириловата ученост во однос на паганската, туку во однос на христијанската мудрост. Токму затоа, Теофилакт Охридски вели дека Кирил кој бил познат по своето знаење во однос на надворешната (паганска) филозофија, бил уште попрочуен по својата компетентност во однос на внатрешната (христијанска) мудрост.⁶⁴³

haec dicens, quia, quorum os laboriosius et forte tardius obstruxerunt, facilius et acutius sive velocius – ‘oxy’ quippe et acutum signet et velox – obmutescere coegissent”.

⁶³⁷ Санџакоски, 1997, 25-8.

⁶³⁸ Станчев, К, 1979, 9.

⁶³⁹ Меѓу другото, Кирил Солунски се потпираше и врз Аристотеловата мисла поради фактот што и кај Јован Дамаскин и кај патријархот Фотиј – кој патем бил негов учител и негов најсилен пријател (*fortissimus amicus*), токму Аристотеловите идеи извршиле силно влијание врз нивниот интелектуален развој. Види Anastasii Bibliothecarii, *Epist. T. VII*, 436ff.

⁶⁴⁰ Климент Охридски, *Събрани съчинения*, III. 91.

⁶⁴¹ Stamatov, A., 2023, *St. Constantine-Cyril's Definition of Philosophy. The Beginning of Bulgarian Philosophical Culture*, 88.

⁶⁴² Christov, I., 2023, *Why “Philosopher”? Problems and Misunderstandings Associated with the Epithet of St Cyril*, 102-103.

⁶⁴³ Theophylactus, *Vita Clem. Ochr.* 4.3-6.

Со други зборови, тоа значи дека слично како и неговите светоотечки претходници, Кирил користел различни пагански поими, концепции и дефиниции за да ја предочи нивната вистинска смисла во новиот теантропоцентричен, христијански контекст. Така на пример, веќе споменавме дека уште во II век Климент Александриски тврдел дека Платон е хеленскиот Мојсеј, кој преку филозофски алегии и претподобија говорел за идните евангелски настани.⁶⁴⁴ Ваквото поимање на платоничарските и старозаветните теолошки текстови како книжевни претподобија на настаните кои се поврзуваат со Христовото раѓање, целосно се совпаѓа и со теантропоцентричната визија на Дионисиј псевдо-Ареопагит. Притоа, ако имаме предвид дека за Јован Дамаскин филозофијата (како и сите останати човечки достигнувања) претставува дар од Бога, тогаш станува јасно зошто слично како и неговите претходници и самиот имал за цел кон христијанското учење да ги присоедини „зната на вистината“ кои биле расфрлани низ античката мудрост. Во таа смисла, преку употребата на алузии и асоцијации помеѓу одредени хеленски и старозаветни идеи, Кирил се обидува да ја истакне меѓусебната поврзаност помеѓу библиската и античката мудрост, во контекст на воплотувањето на самата Премудрост.

Во прилог на кажаното говори и дефиницијата на Константин Филозоф која се совпаѓа со втората и четвртата дефиниција на Јован Дамаскин,⁶⁴⁵ кој и самиот ги заснова своите гледишта во однос на филозофијата токму врз Ареопагитовата, иконично-спознателна теантропологија. Имено, доколку Бог – кој Светите изреки го слават како Слово (*Λόγος*), претставува Премудрост (*Σοφία*) од која извира секоја мудрост, секоја беседа и секој ум и која во себе однапред ги опфаќа причините (логосите) на сите реалности и напредувајќи преку сè доаѓа до самиот крај на сè,⁶⁴⁶ тогаш следува дека вистинската филозофија, односно љубовта кон мудроста (*φιλία σοφίας*), примарно претставува љубов кон самиот Бог,⁶⁴⁷ односно кон самата вочовечена Премудрост. Токму затоа, за Дионисиј мудроста примарно претставува активност (енергија) на Богочовекот, односно на самото воплотено Слово, која ја надминува дихотомијата помеѓу интелигибилната и сетилната сфера на созданието.⁶⁴⁸

Во таа смисла, првиот сегмент на Кириловата дефиниција каде што стои дека филозофијата претставува „знаење за Божествените и човечките нешта“, недвосмислено упатува на халкидонската дефиниција за вочовечувањето на самата Божествена Премудрост и на гносеолошките импликации од нејзиното воплотување. Со други зборови, тоа значи дека знаењето за Христовите Божествени и човечки активности, кое на неговите ученици им било разоткриено на иконичен, сетилно-восприемлив, опитен начин, за Кирил претставува основна дефиниција за филозофијата. Впрочем, под поимот „филозофија“ тој не подразбира само знаење за Божествените или пак само за човечките нешта, туку и за Божествените и за човечките нешта, односно знаење за Оној кој истовремено претставува и Бог и човек (*θεάνθρωπος*). Конечно, вториот дел од дефиницијата има и теургиска компонента, бидејќи богопознанието и обожението на човекот се остварува преку партиципативното подражавање на Христовата активност

⁶⁴⁴ За православната светоотечка традиција целокупната античка филозофија претставува подготовка и предзнак за христијанското учење. Види Георгиева В., П., 2001, *Византиска филозофија*, 210.

⁶⁴⁵ S. Joannes Damascenus, *Dial.* 3, *Dial.* 67 (PG 94, 533B-C, 669B-672B).

⁶⁴⁶ Dionizij Areopagit, *DN* 872C.

⁶⁴⁷ Каприев, Г., 2019, 143-4.

⁶⁴⁸ Според Дионисиј, мудроста претставува Божествено знаење кое допира до сите нешта коишто се поврзани со умот, разумот и со сетилната перцепција, но кое истовремено и ги надминува. Dionizij Areopagit, *DN* 816B.

(*δῶτελιю/ἐνέργεια*),⁶⁴⁹ која на човекот му била иконично разоткриена преку Христовите зборови и дела, што последично му овозможува да стане образ и подобие на Богочовекот. Сето ова е особено важно, бидејќи гледаме дека смислата на Константиновото христоцентрично, естетско-гносеолошко и онтолошко поимање на филозофијата, целосно се разоткрива во светло на Ареопагитовото теантропоцентрично учење за иконично-енергиската, релација и комуникација помеѓу Првообразот и неговото подобие, односно помеѓу Богочовекот и човекот.

Оттука нема сомнение дека неговата дефиниција за филозофијата е теандрично-иконична, бидејќи христуоподобувањето на човекот се остварува преку зерцање, учество и подражавање (актуализација) на откровителното знаење за „Божествените и човечките работи“, кои на сетилно-восприемлив начин биле разоткриени од страна на Богочовекот, односно од самата воплоотена Премудрост. Оваа формулација е во целосна согласност со христоцентричните ставови на Дионисиј псевдо-Ареопагит, за кого познанието на воплоотеното Божествено Слово – кое само по себе е трансцендентно и надспознатливо, започнува да се остварува преку неговите сетилно-восприемливи, материјални слики и подобија (човечки нешта), кои во согласност со нашите капацитети ни овозможуваат да се воздигаме и кон Божествените нешта.⁶⁵⁰ Ваквото поимање на Кирил воопшто не е произволно, бидејќи токму врз основа на кападокиските и халкидонските, иконично-енергиски импликации кои биле развиени од страна на Дионисиј псевдо-Ареопагит, во времето на иконоборчката криза акцентот на иконичноста бил префрлен од сличноста со самиот Божествен, трансцендентен и невидлив прототип, на сличноста со сетилно-восприемливата манифестација на Христовата воипостасена, човечка сушност, односно со видливиот човечки образ на личноста на Богочовекот, како единствен пат кој може да го одведе човекот до Христовата трансцендентна Божественост.

Со оглед на неговата дефиниција за филозофијата како знаење за Божествените и за човечките нешта, епитетот „Филозоф“ кај Кирил попрвин има значење на „Богослов“,⁶⁵¹ односно Богочовекослов (Теантрополог). Впрочем, неговото житие и останатите историски сведоштва јасно потврдуваат дека делата на Јован Дамаскин, Дионисиј псевдо-Ареопагит и Григориј Богослов – во кои терминот „филозофија“ се користи во согласност со неговото преобразено, христијанско значење,⁶⁵² за Константин Филозоф претставувале најзначајни извори на „внатрешната“ (христијанска) мудрост.⁶⁵³ Тоа значи дека филозофијата за него претставувала христијански (светоотечки) дискурс (*λόγος*) кој го отсликува теантропоцентричното единство помеѓу Ерусалим и Атина, односно помеѓу верата и разумот (*fides et ratio*),⁶⁵⁴ кое е остварено преку љубовта на Богочовекот.

Ако доследно се придржуваме до Ареопагитовото поимање на пишаниот збор како вербално средство за иконичен пренос на повозвишени вистини, може да се претпостави

⁶⁴⁹ Црковнословенскиот поим *дѣтель* има широк семантички опсег кој кореспондира со хеленскиот поим *ἐνέργεια* и може да се преведе како активност, дејство, дејност, актуализација, добродетел, доблест, итн. Види Christov, I., 2023, 106-7.

⁶⁵⁰ Dionizij Areopagit, *EH* 373A-B. Околу сетилните слики и симболи кои нè водат кон интелигибилните реалности и нивниот надумен Извор види *DN* 705A-D; *EH* 377A, 501D; *CH* 124A. Исто така види и Станчев, К, 1979, 9-10.

⁶⁵¹ Види Илиевски, П., Хр., 1994, *Константин-Кирил „Философ“ – ортодоксен теолог*.

⁶⁵² Така на пример, Григориј Богослов говори за филозофирањето на теологот. Види Gregory of Nazianzus, *Or.* 38.13.

⁶⁵³ Имено, познато е дека Константин Филозоф наизуст цитирал цели делови од *Ареопагитовиот корпус* и дека напамет ги учел делата на великиот Григориј Богослов. Види Климент Охридски, *Събрани съчинения*, III. 90; Anastasii Bibliothecarii, *Epist. T. VII*, 433C.

⁶⁵⁴ Christov, I., 2023, 110.

дека и самата инспирација за неговите просветителски активности и создавањето на глаголицата, Константин ја пронашол токму во ромејската теантропоцентрична, естетско-гносеолошка парадигма, според која неговите учителски и евангелски дејности и новото словенско писмо имале откровителна, иконишно-спознателна функција, преку која словенскиот род ќе биде приведен кон Христос.

Од таа причина, иако се сложувме со Донеv дека делата на Светите браќа и нивните ученици се особено значајни и во етичка и морална смисла, не го делиме неговиот став дека во својата дефиниција на филозофијата, Константин првенствено ја „нагласува нејзината етичка димензија“.⁶⁵⁵ Напротив, видовме дека тој примарно го става акцентот на естетско-гносеолошката (иконишно-спознателна) и онтолошката димензија, бидејќи за Кирил патот до познанието и актуализацијата на она што е вистинито, добро, спасоносно и животодавно и што нè прави слични на Бога, нужно отпочнува на сетилно, искуствено рамниште. Имено, Бог се воплотил за човекот да види и да осознае од човек како да стане сличен на Бога.⁶⁵⁶ Со други зборови, за него етичкото примарно се разоткрива преку естетското, бидејќи Христос преку своите зборови, дела и примери, на иконишен, сетилно восприемлив начин, самиот ни го покажал богочовечкиот пат преку кој единствено можеме да дојдеме до Него, да се соединиме со Него и да станеме слични на Него.

На тој начин, со создавањето на првото словенско писмо, првите книжевни преводи на *Светото Писмо*, првите православни литургии на словенски јазик според источно-православниот, ромејски обред и првите проповеди на словенски јазик во кои биле цитирани и толкувани вдахновените, откровителни созерцанија на големите православни отци (како Григориј Богослов, Великиот Дионисиј, Максим Исповедник и Јован Дамаскин) од страна на Константин – Кирил Филозоф, неговиот брат Методиј и нивните ученици и следбеници,⁶⁵⁷ словенскиот свет постепено започнал да се вклучува во цивилизациските токови на ромејската теантропоцентрична, иконишно-откровителна мисловна парадигма, за која Христијанското учење претставувало соборна, партиципативна, созерцателна и миметичка, естетско-гносеолошка и онтолошка умешност која ја надминува секоја останата мудрост и која претставува единствен пат до самата Премудрост.

6.4. Теантропоцентричната естетика на човековото обожение според Григориј Палама

Под влијание на Ареопагитовото учење за естетиката на Божествената светлина и мистичното надумно зерцање на Бог,⁶⁵⁸ на Максимовото учење за човековото битие и неговото обожение и учењето на Јован Дамаскин за функцијата на материјата и на телото при богопознанието и обожението,⁶⁵⁹ Григориј Палама доаѓа до заклучокот дека Божествената благодат духовно го преобразува целото човечко битие, што последично му овозможува на човекот да ги искуси Божествените енергии и на телесно рамниште.

⁶⁵⁵ Donev, D., 2019, *The place and the role of St. Cyril and St. Methodius in Slavic understanding and acceptance of the Christian ethical values*, 25.

⁶⁵⁶ Впрочем, токму затоа Кирил и вели дека филозофијата претставува знаење за Божествените и човечките нешта.

⁶⁵⁷ Илиевски, П., Хр., 1999, *Светила незаодни: словенските првоучители и нивните ученици*. Види и Митевски, В., 2005, *Академик Петар Хр. Илиевски – 85 годишнината од животот и 60 години научна работа*, 12.

⁶⁵⁸ Saint Gregory Palamas, *Apophatic theology as positive experience*, 18.

⁶⁵⁹ Saint Gregory Palamas, *The uncreated Glory*, 19.

Имено, Григориј смета дека душата претставува специфична нетелесна реалност која не се наоѓа во телото туку е припоена кон него и сопостои со него.⁶⁶⁰ Оттука, кога благодатната светлина навлегува во душата, таа се проширува и низ телото и на тој начин му овозможува и нему да учествува во Божествените искуства, исто како што и при воплотувањето, Божественоста на Словото не се соединила само со неговата човечка душа, туку и со неговото човечко тело, за и тоа да ги извршува неговите Божествени дела.⁶⁶¹

Оваа аналогија претставува одличен пример кој јасно потврдува дека целата аргументација за релацијата помеѓу душата и телото и за начинот на кој и телото станува причастно на Божественото благодатно просветление, се потпира на халкидонските и неохалкидонските заклучоци за подобноста помеѓу Христовото ипостасно единство на Божествената и човечката природа и човековото ипостасно единство на душата и телото.⁶⁶² Впрочем, веќе видовме дека и самиот Максим го развива своето учење за целовитоста на човековото битие врз основа на идентични теантрополошки претпоставки, а истите христоцентрични контури на оваа антрополошка визија претходно ги сретнавме и кај Дионисиј.⁶⁶³ Имено, токму со помош на халкидонското учење за воплотувањето, преку кое кон својата Божествена и неделива природа Логосот ипостасно ја присоединил и човечката (композитна) природа, Максим ќе ја дефинира и релацијата помеѓу Логосот и логосите на нештата, односно помеѓу целото и деловите, што последично ќе му овозможи да ја дефинира и врската помеѓу човекот како интегрална целина и душата и телото како нејзини составни, собитијни делови.

Паламистичкото учење за богопознанието кое се остварува при созерцувањето на Божествените енергии, најмногу се доближува до учењето за Логосот и логосите на Максим во делот каде што Григориј вели дека оние кои ќе се покажат како достоини според милоста на Светиот Дух, ќе се соединат со Бог, што последично ќе им овозможи да ги согледаат самите принципи на нештата, бидејќи на тој начин нивните разединети души ќе бидат крунисани со самиот божествен Логос, кој на несфатливо едноставен начин во себе ги обединува причините на сите нешта коишто постојат.⁶⁶⁴ Палама тука директно се повикува на делот каде што Максим заклучува дека создадените нешта се соединети со Бога преку нивните логоси коишто вечно постојат во Него.⁶⁶⁵

За разлика од Ориген и Августин кои верувале во преегзистенција на човековата душа и кои децидно ја отфрлале улогата на телото при богопознанието и обожението,⁶⁶⁶ Григориј ги изведува своите заклучоци околу партиципацијата на телото во домостројот на човековото спасение и преобразба, токму врз основа на Ареопагитовата и Максимовата христоцентрична, естетска антропологија. Имено, според паламистичкото учење за обожението, сетилното восприемање на Божествените вистини станува возможно дури по благодатната преобразба на телото.⁶⁶⁷ Токму затоа Григориј вели дека за разлика од сетилните задоволства кои на умот му ги пренесуваат своите инфериорни

⁶⁶⁰ Слично како и Макариј, и Палама смета дека душата поседува различни капацитети како што е способноста за размислување – која е лоцирана во срцето, преку кое таа управува со целиот човечки организам.

⁶⁶¹ Saint Gregory Palamas, *The Hesychast method of prayer, and the transformation of the body*, 12.

⁶⁶² Saint Justinian the Great, *On the Person of Christ: The Christology of Emperor Justinian*, 175.

⁶⁶³ Saint Maximos the Confessor, *Amb.* 1100C-D.

⁶⁶⁴ Saint Gregory Palamas, *Essence and energies in God*, III. iii. 10.

⁶⁶⁵ Saint Maximos the Confessor, *Amb.* 1081C.

⁶⁶⁶ St. Augustine, *Gen. Man.* 1.19.30; Mainoldi, E., S., 2018, 21. Повеќе околу Августиновите и Оригеновите есенцијалистички и дуалистички есхатолошки, гносеолошки и антрополошки позиции види 7.1. Оригенистичко-платоничарските влијанија врз развојот на Августиновите антииконични ставови.

⁶⁶⁷ Во таа смисла, треба да се истакне дека Григориј разликува помеѓу преобразени и непреобразени сетила. Види Лазић, М., 2010, *Православна естетика тела и тајна полности*, 42.

плотски аспекти и на тој начин му оневозможуваат во себе да ја прими трансформативната активност на Духот, Божествената благодатна радост која навлегува во умот на човекот, духовно го издигнува и неговото тело и на тој начин го обожува целото човечко битие.⁶⁶⁸ Чекорејќи анагогично по естетско-гносеолошките стапки на великиот Дионисиј, Палама заклучува дека во идниот век светителите ќе станат нераспадливи и бесмртни како Христос и вечно ќе ја зерцаат неговата видлива теофанија која со своите најблескави зраци ги просветлила и неговите ученици на Тавор.⁶⁶⁹ Во таа смисла, преобразбата на човекот не претставува само процес на соединување со Божествената енергија кој отпочнува со неговиот умно-срдечен подвиг, туку синергиско единство со самиот вочовечен Логос кој претставува Извор и Смысла на сите хиерархиски рамништа на битието, што последично значи дека при трансформацијата на душата неминовно доаѓа до енергиска естетизација и на телото,⁶⁷⁰ односно до интегрално обожение на целокупната човекова, психосоматска целовитост. Тука, на најсликовит начин гледаме како преку Ареопагитовата хиерархиска, мистагогична естетика, Палама истовремено се доближува и до Максимовата холомеристичка, хиерархиска антропологија и до Дамаскиновата иконична визија за достоинството на материјата и нејзината важност при богопознанието и обожението на човекот.⁶⁷¹ Во таа смисла, воопшто не треба да нè чуди тоа што заедно со Јован Дамаскин и Дионисиј Ареопагит,⁶⁷² Максим Исповедник е еден од најцитираните автори во *Тријадите*.⁶⁷³

Според Григориј Палама, единството со Христос ни овозможува уште сега да станеме христоводобни по благодат, бидејќи неговото воплотување претставува ипостасно неслеано единство помеѓу човечката и Божествената природа кое се случило во историјата, што последично значи дека обожението на подвижниците не е резервирано само за идниот, туку дека отпочнува уште во овој век. На тој начин, воплотеното Слово преку благодатта на Светиот Дух, уште сега ги преобразува нивните сетила и им овозможува од богочовечка гледна точка, да ги зерцаат естетските импликации од преобразбата која ја предизвикува неговата Божествена љубов. Оваа теза наоѓа дополнителна поткрепа и во зборовите на самиот Палама кој вели дека за време на своето мистично искуство, Апостолот Павле не се видел себеси преку своите телесни, умствени и душевни капацитети, туку преку Духот со кој се соединил.⁶⁷⁴ До слична констатација доаѓа и Барбер, кој посочува дека за Палама, Божествената несоздадена светлина (енергија) не може да биде сведена на рамниште на создадените нешта, што последично значи дека таа може да биде видена преку телесните сетила на човекот, само

⁶⁶⁸ Saint Gregory Palamas, *The Hesychast method of prayer, and the transformation of the body*, II. ii. 9

⁶⁶⁹ Saint Gregory Palamas, *The uncreated Glory*, III. i. 10.

⁶⁷⁰ Лазић, М., М., 2010, 43.

⁶⁷¹ Комплементарноста на Паламовото естетско учење за обожението на човекот со учењата на неговите светоотечки претходници, може јасно да се види и во делот каде што самиот Григориј вели дека Христовите ученици на Тавор „навистина ја видоа истата благодат на Духот која подоцна ќе живее во нив, бидејќи постои само една благодат на Отецот, Синот и на Светиот Дух, која тие ја видоа со своите телесни очи, коишто им беа отворени, за наместо да бидат слепи, да можат да гледаат – како што вели Јован Дамаскин и да ја согледаат истата несоздадена светлина која и во идниот век, непрестајно ќе им биде видлива само на светителите, како што подучуваат и Дионисиј (Ареопагит) и Максим (Исповедник)“. Види Saint Gregory Palamas, *Essence and energies in God*, III. iii. 9.

⁶⁷² Имено, Ареопагитовото учење претставува фундаментален источник на паламитската доктрина. Види Санџакоски, С., 1997, 26.

⁶⁷³ И од останатите дела на Григориј Палама доаѓа до заклучокот дека тој ја црпи својата теолошка инспирација токму од богатото духовно искуство на неговите светоотечки претходници како Максим Исповедник. Види Јевремовић, П., 2011, 144.

⁶⁷⁴ Saint Gregory Palamas, *Deification in Christ*, II. iii. 37.

доколку Бог како несоздадено битие, преку своите енергии гледа низ душата и телесните очи на подвижникот.⁶⁷⁵

Сепак, тоа не значи дека конечната есхатолошка преобразба на човекот претставува некакво вечно Божествено самосогледување при кое целосно исчезнува разликата помеѓу субјектот и објектот,⁶⁷⁶ бидејќи доколку оваа теза е точна, тогаш тоа би значело дека низ учењето на Григориј имплицитно се провлекува одреден облик на пантеизам. Мајендорф експлицитно ја отфрла оваа можност и заклучува дека заедништвото со Бог не би можело да претставува пантеистичка апсорпција во Божественото, бидејќи преку воплотувањето, Христос не само што целосно ја афирмира нашата човечка природа, туку од нас бара слободно и по сопствена волја да ги почитуваме и да ги практикуваме неговите заповеди.⁶⁷⁷ Во таа смисла, оваа претпоставка на Барбер е неиздржана, бидејќи тој воопшто не обрнува внимание на фундаменталните светоотечки сфаќања, според кои заедничката активност, односно содејството (*συνεργία*) на Бог и на човекот, претставува нужен предуслов за остварување на меѓусебно единство (*ἔνωσις*), преку кое човекот достигнува обожение (*θεώσις*), при кое не доаѓа до губење, туку до утврдување на неговиот личен идентитет, што последично му овозможува нештата истовремено да ги согледува како од Божја, така и од човечка перспектива. На тој начин, Бог не само што не ја асимилира и не ја поништува неговата човечност, туку станувајќи бог по благодат, човекот истовремено се остварува и како христоводобна икона во историјата и како христоводобна личност во вечноста.⁶⁷⁸

Конечно, Григориј вели дека за разлика од апостолите кои на Тавор ја примиле несоздадената светлина само однадвор, поради тоа што сè уште не биле телесно соединети со Христос, нашето обожение и просветление се случува и однатре, бидејќи преку лебот и виното, ние се соединуваме со Богочовекот и на телесно рамниште.⁶⁷⁹ Тоа значи дека Божествената Убавина која се воплоти за да ја украси сета создадена стварност со дарот на нејзиниот неминлив сјај, нема да ги преобрази само умовите на подвижниците кои се оддале на умно-срдечен подвиг, туку ќе ги украси и телата на оние кои преку постот, телесното воздржување и светотаинското соединување со Христовото тело и неговата крв,⁶⁸⁰ сведочат дека од христоцентрична перспектива умствениот и телесниот опит меѓусебно не се исклучуваат туку се претпоставуваат.⁶⁸¹ Со други зборови, тоа значи дека духовните и естетските наслади од плодовите на богопознанието и обожението не се резервирани само за аскетите и монасите кои целосно се повлекле од светот и се оддале на молитва, туку им припаѓаат на сите благочестиви христијани кои живеат во склад со Христовите заповеди и евангелското учење на Црквата.⁶⁸²

Кога ги читаме *Тријадите*, можеби се чини дека важноста на соборното соединување со Богочовекот во рамките на Црквата не е нагласена во онаа мера како кај Дионисиј,⁶⁸³ но самиот Григориј повеќепати истакнува дека личното учество во Светите Христови тајни – кое впрочем и ни овозможува на најнепосреден и автентичен начин да

⁶⁷⁵ Barber, C., 2014, *Out of Sight: Painting and Perception in Fourteenth-Century Byzantium*, 117.

⁶⁷⁶ Barber, C., 2014, 118-9.

⁶⁷⁷ Имено и самиот Палама вели дека исполнувањето на Божјите закони не претставува само извор на знаење туку и пат до обожението. Види Saint Gregory Palamas, *Deification in Christ*, II. iii. 17; Meyendorff, J., 1983, *Introduction to The Triads*.

⁶⁷⁸ Tsakiridou, C., A., 2013, 29.

⁶⁷⁹ Meyendorff, J., 1983, *Introduction to The Triads*.

⁶⁸⁰ Георгиева, В., П., 1990, *Антрополошки импликации во филозофијата на исихазмот*, 218. „Животот на исихастите е исполнет со подготовка за 'ново тело' и потврда на друг начин на постоење, за живот во вечноста“.

⁶⁸¹ Saint Gregory Palamas, *The Hesychast method of prayer, and the transformation of the body*, II. ii. 6.

⁶⁸² Бичков, В., 2012, 421.

⁶⁸³ Види Dionizij Areopagit, *O cerkveni hierarhiji*.

ја спознаеме самата суштина на исихастичката естетика на обожението, примарно подразбира водење на доблесен, христијански и литургиски живот, проследен со пост, исповед и редовно причестување, бидејќи токму евхаристиското единство со Богочовекот, за Палама претставува извор, центар и конечна смисла на целокупното Христијанско естетско и духовно искуство. Впрочем, токму затоа Григориј и вели дека богопознанието првенствено се остварува преку аподиктичкото, искуствено согледување, а не преку дијалектичкото расудување, според кое секој исказ за Бог мора да се вклопи во однапред определени, априори логички формули и спекулации, кои се независни од искуството. Во таа смисла, Божественото благодатно просветление на умот и на сетилата претставува естетско-гносеолошко, мистагогично искуство кое може да се оствари и да се доживее само преку содејството помеѓу личниот доблесен подвиг, молитвите, соборното соединување со телото и крвта на Богочовекот, духовниот раст и личното учество во трансформативната и животодавна сила на Божествената благодатна љубов, која во црковната, емпириска и историска реалност се пројавува преку Светите тајни, нетрулежните мошти на светителите, чудотворните икони и останатите чуда.⁶⁸⁴

Сличностите помеѓу Григориј, Дионисиј, Максим и Јован, воопшто не треба да нè изненадуваат, бидејќи комплементарноста помеѓу импликациите кои произлегуваат од нивните учења се должи на нивните заеднички халкидонски, теантрополошки претпоставки.⁶⁸⁵ Оттука, ако го погледнеме Ареопагитовото, Максимовото, Дамаскиновото и Паламовото учење од позиција на халкидонската христологија, јасно е дека помеѓу нив постои одредена гносолошко-онтолошка зависност која се должи на нивната меѓусебна, холомеристичка „логосна“ поврзаност, која претставува една од основните одлики на библиската и на светоотечката традиција.⁶⁸⁶ Така на пример, доколку априори ја отфрлиме можноста за интегрално психосоматско богопознание и обожение на човекот поради материјалната природа на неговото тело, тоа нужно би значело и отфрлање на идејата за човековата онтолошка целовитост и за материјата како медиум кој може да ги прими и да ги посредува Божествените енергии. Последишно, тоа би значело отфрлање и на учењето за христофаничните капацитети и својства на материјалните симболи и на земните видливи хиерархии кои ги пренесуваат Христовите енергии и преку кои се манифестираат невиделивите, духовни реалности. Конечно, импликациите од ваквите оригенистички, есенцијалистичко-платоничарски претпоставки неминовно ќе водат до отфрлање и на Христовото телесно воскресение, а со тоа и на можноста за телесно воскресение на човекот и обожението на создадената, физичка стварност.⁶⁸⁷

Од оваа христоцентрична, иконична перспектива, станува појасно зошто исихастите сметале дека обожението може директно да се искуси преку умот и сетилата, но не може да се сфати и да се достигне преку примената на логички методи.⁶⁸⁸ Впрочем,

⁶⁸⁴ Saint Gregory Palamas, *The Hesychast method of prayer, and the transformation of the body*, II. ii. 12.

⁶⁸⁵ Така на пример, учењето на Максим Исповедник според кое обожението на човекот се остварува преку единството помеѓу созерцателниот и практичниот живот, целосно се раководи од Халкидонското учење за ипостасното единство на отелотвореното Слово и неговата дејствителност во светот. Види Поповска, Ј., 2019, *Vita practica: φρόνησις и св. Максим Исповедник*, 38.

⁶⁸⁶ Во својот обид да објасни дека единството помеѓу Бог и човекот – кое наликува на единството помеѓу душата и телото, не се остварува само во идниот век, туку дека преку благодатното зерцање на Божествената несоздадена светлина која интегрално го обожува целото човечко битие тоа започнува уште сега, Григориј се повикува токму на Максим Исповедник и на Јован Дамаскин. Види Saint Gregory Palamas, *Essence and energies in God*, III. iii. 13.

⁶⁸⁷ На тој начин, доаѓаме до истите платоничарско-оригенистички заклучоци, кои посредно преку Августин влијаеле и врз развојот на западниот светоглед.

⁶⁸⁸ Spencer, M., K., 2019, *Sense Perception and the Flourishing of the Human Person in von Hildebrand and the Aristotelian Traditions*, 109-10.

Григориј вели дека при обожението на човекот, Божествената убавина не се соединува само со умот на подвижникот – кој станува исполнет со „натприродни и неискажливи претстави“,⁶⁸⁹ туку таа го украсува и неговото тело, кое на тој начин и самото ја збогатува и ја пројавува Божествената слава.⁶⁹⁰ Сакајќи да ја истакне централноста на човекот во Божјиот домострој, Григориј вели дека по својата убавина и важност човекот ги надминува сите останати нешта, бидејќи претставува иконичен украс на сета видлива и невидлива, создадена стварност, во кој е сублимирано севкупното дело на Творецот.⁶⁹¹ Впрочем, Бог уште на самиот почеток ја возвишил и ја украсил човековата природа во толкава мера, бидејќи токму таа требала да претставува негово руво при воплотувањето.⁶⁹²

Од сето она што беше кажано досега, можеме да видиме дека употребата на поимите како икона, светлина, убавина и сјаење, недвосмислено ја истакнува естетската димензија на паламистичката антропологија на обожението.⁶⁹³ Во таа смисла, иконичниот јазик кој го среќаваме и кај Паламовите светоотечки претходници, претставува клучен инструмент при експликацијата на православното, исихастичко учење, бидејќи токму преку аналогиите, алузиите, метафорите, алегориите и симболите, Григориј успеал на најсликовит начин да ја истакне естетската, умствената и надразумската димензија на богопознанието и обожението која се остварува преку учеството во Божествените енергии.

⁶⁸⁹ Saint Gregory Palamas, *Apophatic theology as positive experience*, I. iii. 5.

⁶⁹⁰ Saint Gregory Palamas, *Deification in Christ*, II. iii. 20.

⁶⁹¹ Бичков, В. В., 2012, 425.

⁶⁹² Бичков, В. В., 2012, 425.

⁶⁹³ Saint Gregory Palamas, *The uncreated Glory*, III. i. 15; Bradshaw, D., 2004, 265.

7. СХОЛАСТИЧАРСКАТА РЕЦЕПЦИЈА НА *CORPUS AREOPAGITICUM* И РАЗЛИКИТЕ ПОМЕЃУ РОМЕЈСКОТО И ЗАПАДНОТО ПОИМАЊЕ НА УБАВИНАТА

7.1. Оригенистичко-платоничарските влијанија врз развојот на Августиновите антиконични ставови

Иако Августин во голема мера се потпираше и врз размислувањата на неоплатоничарите како Плотин и Порфириј,⁶⁹⁴ сепак досега малку е кажано за останатите платоничарски влијанија кои се присутни во неговите дела. Имено, освен Платиновите идеи, кои на Августин најверојатно му станале достапни преку неговиот учител Амбросиј и преку латинските преводи на *Енеадите*,⁶⁹⁵ Хеидл убедливо аргументира дека платоничарските влијанија врз неговата мисла примарно не се однесуваат на Плотин или на некој од останатите пагански филозофи,⁶⁹⁶ туку на Ориген и на христијанските платоничари кои од хеленски на латински ги превеле оние дела, од кои јасно може да се види дека токму некои од најпроблематичните оригенистички идеи, одиграле пресудна улога во формативниот период од Августиновиот интелектуален и духовен развој.⁶⁹⁷

Така на пример, Августин сметал дека кај човекот постои јасна метафизичка дистинкција помеѓу телото и душата.⁶⁹⁸ Притоа, тој ја отфрла идејата за човековото битие за сметка на човековата суштина,⁶⁹⁹ што неминовно води кон обесмислување и дезинтеграција на човековата онтолошка целовитост. Иако навидум се чини дека неговите дуалистички гледишта не се толку екстремни, Августин целосно ги усвојува тврдењата на Ориген според кои човекот не претставува единство сочинето од душа и тело, туку рационална душа која поради својата падната состојба користи земно и смртно тело (*Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*).⁷⁰⁰

Имено, токму Оригеновата платоничарска, дуалистичка егзегеза за постанокот на светот, од перспектива на есенцијалистичката идеја за „внатрешниот човек“,⁷⁰¹ одиграла одлучувачка улога при Августиновото толкување на создавањето. Така на пример, за разлика од православното, библиско-есхатолошко толкување, според кое она што се наоѓа на крајот претставува причина, смисла и цел на она што му претходи, Августин вели дека небото кое било создадено на почетокот,⁷⁰² се однесува на умот (*mens*),

⁶⁹⁴ Види DeMarco, D., C., 2021, *Augustine and Porphyry*; Zwollo, L., 2019, *St. Augustine and Plotinus: the Human Mind as Image of the Divine*.

⁶⁹⁵ Санџакоски, С., 1997, 51.

⁶⁹⁶ Имено, кај Августин спорадично можат да се сретнат и идеи кои претходно се среќаваат и кај средните платоничари како Филон.

⁶⁹⁷ Како што ќе видиме од меѓусебната компаративна анализа, платоничарската егзегеза на библиската протологија, есхатологија и антропологија кај овие двајца автори, разоткрива една перспектива на младиот Августин од која во прв план избива неговиот оригенистичко-платоничарски профил. Види Heidl, G., 2009, *The Influence of Origen on the Young Augustine*.

⁶⁹⁸ Augustine, *Conf.* Book 10, Chapter 6.

⁶⁹⁹ Августин ја изедначува суштината на човекот со „внатрешниот човек“ за кој нѝ говори апостолот Павле во Рим. 7:22-3.

⁷⁰⁰ St. Augustine, *Mor.* 1.27.52.

⁷⁰¹ Origen, *Contra Cel.* 6.63; *De prin.* 4.49.

⁷⁰² 1.Moj. 1:1.

односно на духовниот/внатрешниот човек (*homo spiritualis*),⁷⁰³ што последично значи дека иницијалното создавање на човекот не се случило на шестиот ден, туку веднаш на самиот почеток.⁷⁰⁴ За разлика од внатрешниот, духовен човек, Августин смета дека телесната обвивка претставува главна карактеристика на надворешниот, телесен човек (*homo exterior*) кој е обликуван од земја.⁷⁰⁵

Ваквото оригенистичко, есенцијалистичко-дуалистичко толкување неминовно довело до логичко изедначување помеѓу сите битија кои ја споделуваат истата „духовна“ суштина. Имено, Августин заклучува дека луѓето и ангелите претставуваат рационални души кои се идентични според својата невидлива и нетелесна рационална супстанцијалност (*substantia rationalis*), која претставува прво интелектуално суштество (*prima intellectualis creatura*).⁷⁰⁶ Оваа констатација ја потврдува и самиот Ориген, за кого поимот „човек“, кој го среќаваме на почетокот од *Битие*, не се однесува само на луѓето, туку и на сите небесни ентитети, токму поради тоа што и едните и другите поседуваат идентична духовна суштина.⁷⁰⁷ Со други зборови, тоа значи дека и Ориген и Августин веруваат во преегзистенција на човековата душа, која пред падот во телесноста била идентична со душите на ангелите.⁷⁰⁸ За разлика од Ориген и Августин, Амбросиј ја претпочита кападокиската визија за одделното создавање на ангелите и на луѓето. Притоа, тој ја отфрла Оригеновата идеја дека сите рационални суштества имаат истоветна суштина и дека човечките и ангелските души се онтолошки идентични.⁷⁰⁹

Во споредба со Дионисиј кој вели дека по воскресението човекот истовремено ќе може да ги созерцува Божествените и космичките реалности, како на сетилно (човечко) и умствено (ангелско), така и на надумно (богочовечко) рамниште, поради трајното синергиско единство со Христос кое ќе му овозможи да стане сличен на Бога и на ангелите, без да ги загуби своите човечки карактеристики,⁷¹⁰ Августин смета дека оние кои ќе воскреснат нема да имаат уста, очи, уши, јазик и слични органи, бидејќи ќе претставуваат ангеловидни суштества кои повеќе нема да комуницираат на сетилно-восприемлив начин.⁷¹¹ Имено, тој аргументира дека при воскресението ќе дојде до целосна преобразба на нашите земни тела (чијашто суштина е сочинета од земја, вода, оган и воздух), во небесни тела коишто се сочинети од етер,⁷¹² што последично значи дека ќе дојде и до трајно поништување на нашата материјална, телесната суштина.⁷¹³ Интересно е дека Августин ги наведува истите библиски примери, работи со истите

⁷⁰³ Во таа смисла „внатрешниот“ и „духовниот“ човек претставуваат синоними за истото битие, што значи дека небото за кое се говори на почетокот од *Библијата* не се однесува само на целата духовна суштина (*omnis spiritualis substantia*) туку и на внатрешниот (вистински) човек кој и самиот ѝ припаѓа на истата духовна суштина. Види St. Augustine, *Gen. Man.* 1.17.28. „...quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus“.

⁷⁰⁴ 1. *Moj.* 1:1. „Во почетокот Бог ги создаде небото и земјата“.

⁷⁰⁵ St. Augustine, *Gen. Man.* 2.7.9.

⁷⁰⁶ Heidl, G., 2009, 117; St. Augustine, *Quant. an.* 34. 78; *Lib. arb.* 3.114; *Gen. man.* 1.11.17; *Gen. litt. imp.* 3, 462.

⁷⁰⁷ Origen, *Comm. Ioan.* 2.146. „ὡν τὸ ὑποκείμενον οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ ἄνθρωπος“.

⁷⁰⁸ Токму затоа Августин смета дека по воскресението, човекот повторно ќе го возобнови својот изворен ангелски облик. Види St. Augustine, *Gen. Man.* 1.19.30.

⁷⁰⁹ Ambrose, *Hex.* 3.6.25; Gregory of Nyssa, *Or. cat.* 6.

⁷¹⁰ Dionizij Areopagit, *EH* 553B-C, 565B-C.

⁷¹¹ St. Augustine, *Gen. Man.* 2.21.32.

⁷¹² St. Augustine, *Contr. Faust.* 22.17, 604. „Истата телесна супстанција ќе се промени во небесен квалитет“ (*eadem substantia corporis in caelestem commutabitur qualitatem*).

⁷¹³ За разлика од Августин и Ориген, отците како Амбросиј, Василиј, Дионисиј и Максим сметале дека човековата суштина е непроменлива.

филозофски претпоставки и ги користи истите аргументи како и Ориген,⁷¹⁴ за да докаже дека по воскресението луѓето ќе имаат духовни (*spiritualia/πνευματικά*) тела кои ќе бидат светлосни и етерични, како оние на ангелите (*angelica corpora ... lucidissima atque aetherea/ὁποῖα ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς*).⁷¹⁵

Августин примарно го дефинира човекот како суштество кое е создадено во Божествениот ум (*in mente divina*), во согласност со неговата човечка, интелигибилна суштина (идеен облик), односно како ум кој претставува лик и подобие на самиот Божествен интелект. Во таа смисла, човекот претставува каузален ефект на Божествениот интелект, во кој се отсликани неговите есенцијални, умствени карактеристики, кои преку обликот на еднаквоста му овозможуваат на човекот да одреди дали две нешта се меѓусебно еднакви и дали нештата коишто се предмет на неговата анализа се еквивалентни на „вистината“.⁷¹⁶ Оттука, тој не смета дека човекот ги осознава нештата преку интерперсоналната, иконично-синергиска (логосна) релација со втората Божествена ипостас на воплошеното Слово, туку преку сопствениот интелект, кој на човечката единка ѝ овозможува концептуално да ја осознае суштината на сите нешта, односно да ги согледа универзалните идеи кои стојат зад нив.⁷¹⁷

Токму како последица на фактот што неговите теолошки спекулации биле контаминирани со платоничарските есенцијалистички концепции за светот на облиците, Августин дошол до погрешен заклучок дека латинскиот превод на кападокиската тријадолошка формулација „една суштина и три личности“, би требало да гласи „една суштина и три супстанции“ (*una essentia et tres substantiae*).⁷¹⁸ Имено, Августин сметал дека идејните облици кои се наоѓаат во Божествениот ум поседуваат некакво есенцијално, интелигибилно совршенство, поради тоа што се содржани во самата интелигибилна суштина на Бог, што последично значи дека за него Божествениот интелект (*Λόγος*) не претставува личност, туку некаква супстанција која е идентична со самата Божја суштина.⁷¹⁹ Во таа смисла, може да се заклучи дека Августин попрвин претпочита умствено да го развоплоти Богочовекот, а потоа да го анализира Божественото Слово за да ја разбере неговата интелигибилна Божествена суштина, отколку да се сретне лице в лице со самата вочовечена Икона на Отецот и да ја искуси Вистината во сета нејзина полнота, на сите рамништа на човековото битие.

Во своите елаборации за човековата душа и нејзиниот рационален капацитет за осознавање на Божественото, Августин селективно ги користи токму оние извадоци од *Светото Писмо* кои оставаат простор за едно платоничарско толкување кое оди во прилог на неговите есенцијалистичко-дуалистички убедувања околу познанието на вистината.⁷²⁰ Така на пример, тој вели дека иако човековиот интелект е создаден од страна на Божествениот Логос, неговиот идеален Божествен облик кој отсекогаш и засекогаш е еден, ист и непроменлив и кој не познава просторни и временски разлики, му станува достапен на човековиот рационален ум само откако тој ќе успее да се

⁷¹⁴ Според компаративните анализи на Хејдл, овие платоничарски влијанија мошне веројатно стигнале до Августин посредно преку истата латинска компилација на Оригеновите коментари на *Битие* од кои биле инспирирани и Хилари од Поатје и Григориј од Елвира. Види Heidl, G., 2009, 120-123.

⁷¹⁵ Heidl, G., 2009, 218.

⁷¹⁶ Tornau, C., 2020, "Saint Augustine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁷¹⁷ Yannaras, C., 2006, *Orthodoxy and the West*, 146-7.

⁷¹⁸ Августин не само што не бил свесен за разликите помеѓу суштината (*οὐσία*) на Бог и неговите енергии (*ἐνέργειαι*), туку како што признава не можел да разбере ниту зошто „грчките“ отци правеле разлика помеѓу Божјата суштина и трите Божји ипостаси (*τρεῖν ὑποστάσεις*). Види Augustine, *De Trin.* Book 5, Chapter 8.

⁷¹⁹ Yannaras, C., 2006, 149-150.

⁷²⁰ *Jov.* 1:1; *2.Kor.* 4:18, итн. Подетално види Augustine, 1953, *Earlier Writings*.

ослободи од лажните слики за восприемливите нешта во светот кои го оддалечуваат од вистината.⁷²¹ Врз основа на ваквите и слични примери кои претставуваат своевидни христијанизирани репетиции на Платоновата теорија на познанието,⁷²² може слободно да се заклучи дека Ориген и Августин се христијански основоположници на западниот рационализам (интелектуализам), односно идеализам. Во таа смисла, Августиновиот естетизам е изразито платоничарски, бидејќи за него појавниот свет и човековата телесност претставуваат сенки на скриената, нетелесна и невидлива убавина, до која зерцателот стигнува преку медитативна деконструкција, којашто му овозможува да ја апстрахира внатрешната суштина на човекот од неговата телесна несущественост.

Со други зборови, Августин смета дека смислата на нештата е еквивалентна на медитативната, аналитичка потрага која ја маргинализира телесната несущественост, за сметка на нивната духовна, интелигибилна суштина. Од оваа дуалистичка перспектива, се чини дека човекот претставува своевидна бинарна опозиција која е сочинета од суштествен и несуштествен елемент, во која умот, односно душата, има неизмерно поголема онтолошка вредност од телото. Во таа смисла, светот и луѓето кои суштествуваат во него, за Августин претставуваат платоничарски сенки на скриената, невидлива вистина за нештата, која ги надминува границите на материјалната појавност и која може да се осознае преку дисјунктивен, дијалектички процес, при кој сè што е телесно и сетилно восприемливо, нужно треба да се отфрли како несуштествено за сметка на „духовната“, интелигибилна суштина на нештата. Оттука, воопшто не треба да нè чуди тоа што Августин е генерално скептичен кон визуелната уметност и кон материјалните нешта и што иронично заклучува дека почитувачите на иконите и поклониците на Светите мошти, претставуваат обични љубители и обожаватели на слики и гробови (*Novi multos esse sepulchrorum et picturarum adoratores*).⁷²³

Причината за ваквиот негативен став кон сликите извира од неговата сомничавост кон познанието кое се остварува преку она што е сетилно восприемливо. Така на пример, во една од неговите проповеди, тој аргументира дека Христовото вознесение било неопходно и дека се случило во присуство на неговите ученици, бидејќи во спротивно нивните умови би останале приковани на Христовиот човечки облик и не би можеле да ја зерцаат неговата невидлива Божественост. Притоа, Августин истакнува дека е особено важно да не создаваме умствени, сликовни претстави за личностите кои се споменуваат во *Светото Писмо*, поради тоа што е невозможно преку нив да се утврди кој од нас е најблизу до вистината. Врз основа на ваквите и слични есенцијалистички размислувања, тој заклучува дека иконата не може да наликува на субјектот, токму поради тоа што сликите претставуваат плод на човековата имагинација, а секој верник и уметник го замислува Бог на различен начин.⁷²⁴ Од таа причина, Августин сметал дека сетилно восприемливите и менталните слики се далеку поинфериорни во однос на зборовите и на апстрактните спекулации, бидејќи претставуваат извор на можни заблуди кои го пренасочуваат вниманието од она што е суштествено кон она што е несуштествено. Со други зборови, Августин верувал дека она што можеме да го осознаеме преку сликите е неизмерно понесуштествено од она што можеме да го видиме со окото на интелектот, кој може да биде соодветно подучен само преку зборови,⁷²⁵

⁷²¹ Augustine, *De Vera Rel.* iii.3.

⁷²² Оваа констатација ја потврдуваат и неговите лични *Исповеди* во кои ја оправдува релевантноста и супериорноста на платонизмот во однос на останатите филозофски правци, повикувајќи се на авторитетот на Симпликиј, кој сметал дека идеите за „Бог и за неговото Слово“, имплицитно може да се воочат на скоро секоја испишана страна од платоничарските списи. Види Augustine, *Conf.* Book 8, Chapter 2.

⁷²³ St. Augustine, *De Mor. Eccl. Cath.* 1.34.75, PL 32, 1342.

⁷²⁴ Dagron, G., 1991, *Holy Images and Likeness*, 24.

⁷²⁵ Noble, T., F., X., 2009, 36.

бидејќи сознанијата до кои доаѓа преку нив, му овозможуваат да премине кон контемплација, преку која осознава дека никој не може да го љуби Бога пред да го спознае, а да го спознае не значи ништо друго освен умствено да го види и јасно да го согледа.⁷²⁶

За разлика од него, источните православни отци како Дионисиј, сметале дека Светите икони и материјалните симболи имаат далеку поголем гносеолошки и теургиски опсег од зборовите, што последично значи дека тие можат поавтентично и поверно да ја отсликуваат реалноста на повеќе рамништа од вербалните знаци. Во прилог на оваа констатација сведочат и размислувањата на Анастасиј Синаитски,⁷²⁷ кој сметал дека сакралните уметнички прикази се гносеолошки посупериорни во однос на зборовите и текстовите, кои за разлика од нив можат да бидат погрешно протолкувани, фалсификувани и изменети од еретиците. Така на пример, тој вели дека Светите слики на кои е прикажано Христовото распетие, можат на далеку поефективен и уверлив начин, нагледно да ни потврдат дека на крстот не трпела неговата Божествена природа која не е подложна на страдања, туку дека пострадало и умрело неговото физичко тело. Тоа значи дека за Анастасиј токму ликовниот приказ на историските случувања кои се поврзуваат со Христовото страдање и воскресение, претставува непобитен доказ кој на неспоредливо посупериорен начин ја потврдува Халкидонската доктрина за двете природи на Христос.⁷²⁸

Ако за Дионисиј Светите икони и симболи претставуваат сетилно-восприемливи манифестации на Христовите теургиски активности во рамките на црковната стварност, за Августин сакралните слики се излишни поради тоа што се инфериорни во однос на интелегибилните спекулативни вистини, кои за разлика од нив ни овозможуваат да ја разбереме христијанската вера независно од живото сведоштво и од практичното црковно искуство.⁷²⁹ Во споредба со Дионисиј, кој христоцентрично ја преобмислил и ја контекстуализирал теургијата во склоп на постоечките старозаветни и новозаветни, свештени практики, Августин имал сосема поинакви ставови во однос на богоделието. Така на пример, тој не само што не правел никаква разлика помеѓу магијата и теургијата, туку тврдел дека таа претставува вештина со чија помош демоните, под превезот на боговите, ги оддалечуваат луѓето од правилното славење на вистинскиот Бог.⁷³⁰ Ваквите ставови на Августин во однос на теургиските практики и на материјалните слики и симболи, не влијаеле само врз понатамошниот развој на западниот христијански и филозофски дискурс, туку и врз самата западна рецепција на Ареопагитовото учење.

7.2. Улогата на Августиновите антииконични идеи при обликувањето на каролиншката теорија за сликите

Прогласувањето на Карло Велики за „цар на Римјаните“, во 800 година, претставува пресвртен историски момент кога на Запад и официјално отпочнала деконструкцијата на римскиот културен идентитет и реформацијата на западното

⁷²⁶ St. Augustine, *De Trin.* Book 8, Chapter 4-5.

⁷²⁷ Се верува дека Анастасиј најверојатно бил игумен на манастирот Света Катерина на Синај, а подоцна станал и патријарх на Антиохија (599-609 година).

⁷²⁸ S. Anastasius Sinaita, *Hod.* 12.1 (PG 89).

⁷²⁹ Токму затоа Августин вели дека иако немаме моќ визуелно да им ги прикажеме Божествените вистини во кои веруваме на оние кои се противат да веруваат во она што не можат да го видат, ние сепак можеме да им предочиме на нивните умови дека треба да се верува во оние нешта коишто не се видливи. Види St. Augustine, *De Fide Rer. Inv.* 20.

⁷³⁰ Augustine, *De Civ. Dei* X.9-10.

православие. Ваквиот развој на „латинскиот“ Запад, претставувал долготраен процес кој се јавил како директна последица на суштинските културолошки разлики помеѓу Римјаните и германските народи при толкувањето на верата и функцијата на духовноста во секојдневниот живот, кои со текот на времето неминовно се одразиле и на теолошко рамниште. Причината за тоа, примарно се должи на фактот што германските народи никогаш докрај не ја прифатиле културата на римската меритократија и духот на екуменизмот,⁷³¹ туку продолжиле да живеат во согласност со вредностите според кои правото на наследната династичка власт и важноста на потеклото имале пресудно значење.⁷³² На тој начин, иако германските племиња формално го прифатиле христијанството, тие продолжиле да одржуваат културолошка и идеолошка дистанца од Римјаните и од нивните обичаи, искуства, верувања и практики, која постепено се повеќе ги оддалечувала и од пошироката црковна екумена.

Оттука, воопшто не е случајно тоа што во схоластичарските теолошки дебати кои се воделе помеѓу VIII и XIII век, како главно идеолошко оружје против Ромеите биле употребени токму делата на Августин – кој претставува единствен западен христијански автор од антиката кој скоро воопшто не го познавал грчкиот јазик, кој пишувал исклучиво на латински и чии спекулативни, теолошки исходишта суштински се разидуваат со кападокиската тријадологија, со Ареопагитовото иконично-енергиско поимање на односот помеѓу образецот и неговите иконични манифестации и со православното поимање на гносеолошката и трансформативната литургиска функција на материјалните, сакрални слики и симболи.⁷³³

Имено, како одговор на Седмиот вселенски собор во Никеја, во 794 година Карло Велики го свикал Соборот во Франкфурт на кој децидно биле отфрлени синодските одлуки на „Грците“ во однос на иконите, иако документите од заклучоците на Никејскиот собор биле поддржани и потпишани од папските легати, кои во име на Римскиот понтиф го официјализирале почитувањето и задолжителното поклонение (*προσκύνησις/adoratio*) пред Светите икони. За таа цел, Теодулф (750-821) – кој подоцна станал и епископ на Орлеан, добил задача од Карло Велики да создаде дело (*Libri Carolini*) врз основа на Августиновите размислувања, кое ќе претставува алтернатива на православната естетика и теорија на сликите.

Иако постојат јасни индикации дека Ареопагитовата позиција, според која душата може синергиски да напредува од материјалните кон повисоките Божествени сфери, посредно преку сетилно-восприемливите, уметнички облици, им била позната на каролинзите,⁷³⁴ Теодулф тврдел дека помеѓу сликите и Бог не може да постои никаква споредба и кореспонденција, поради тоа што сликите имаат чисто материјална, а Бог

⁷³¹ За разлика од Германите, Римјаните не ги ценеле луѓето според тоа од каде доаѓаат, туку до каде можат да стигнат и во која мера се способни да ги усвојат и да ги практикуваат вредностите, обичаите и вештините на римскиот цивилизациски поредок. Во таа смисла, поимот екумена, односно вселена (*οἰκουμένη*) треба примарно да се разбере како синоним за единството помеѓу сите (духовни, уметнички, политички, културни, правни, филозофски и научни) конституенти кои партиципирале во генезата на римската цивилизација и нејзините придобивки.

⁷³² Потврда за инхерентното чувство на супериорност во однос на Римјаните и другите негермански народи, претставува и *Салијскиот законик* во кој дури и по неколку векови од формалното прифаќање на Христијанството од страна на Франките, тие сè уште верувале дека се припадници на супериорна и „славна раса, која е создадена од самиот Бог, која има силни раце, која е истрајна во сојузништвото, мудра при советувањето, поседува неповторлива убавина и белина, благородно и цврсто тело, која е смела, молскавична, воодушевувачка и преобратена во католичката вера...“. Види Poliakov, L., 1974, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, 17-9.

⁷³³ Yannaras, C., 2006, 144-5.

⁷³⁴ Noble, T., F., X., 2009, 369.

поседува чисто духовна природа.⁷³⁵ Од таа причина, тој никогаш не ја поврзува убавината на видливите, физички форми и објекти со духовниот прогрес кон Бога, кој за него се остварува само тогаш кога со око то на умот, во длабочината на душата ги гледаме оние нешта кои се невидливи со голо око.⁷³⁶ Врз основа на ваквите екстремни, антииконични ставови, Теодулф заклучува дека секој што покажува слика од Христос и тврди дека тоа е Синот на Бог, е лажливец, бидејќи ниедна слика не може да го разоткрие единствениот Син Божји, кој бил со Отецот пред сите векови и бил испратен од Него да стане човек кој ќе биде мачен, распнат, ќе умре и ќе воскресне во наше име.⁷³⁷ Во крајна линија, тој смета дека она што го разоткрива сликата на Христос е тотално ирелевантно, бидејќи Бог не треба да се бара во видливите нешта и оние работи коишто се создадени од човечка рака, туку во срцето.⁷³⁸ Ваквите примери претставуваат јасно сведоштво дека теантрополошките аргументи околу воплотувањето не заземале централно место во каролиншките теолошки дискусии за уметноста и функцијата на сликите, иако Франките знаеле дека токму халкидонската христологија претставувала темелно, догматско изходиште при одбраната на иконите.

Според логиката на каролинзите, визуелните претстави треба да се користат единствено како украси во црковните храмови, како и за базично подучување на простите и неучи луѓе, што секако не значи дека тие можат да разоткриваат фундаментални вистини на истиот начин како и зборовите – кои се далеку попровидни за умот. Имено, Теодулф сметал дека пишаниот збор има апсолутна гносеолошка супериорност во однос на сликата,⁷³⁹ бидејќи според Августиновата есенцијалистичко-логоцентрична визија, суштинските христијански вистини можат да се пренесуваат само преку зборови, но не и преку слики.⁷⁴⁰ Оттука, Франките сметале дека иконопочитувањето претставува суеверие и облик на идолопоклонство кое го одвлекува нашето внимание од единствениот интелегибилен, Божествен објект кој е достоин за славење и почитување, а кој му е достапен само на умот.⁷⁴¹ Во таа смисла, каков било облик на почитување на сликите, за Франките претставувал богохулие, поради тоа што сметале дека материјалните икони не можат да партиципираат во светоста која е од духовна природа, што последично значи дека тие не можат да бидат ниту свети, ниту осветени.⁷⁴² Со други зборови, тоа значи дека сликите не пречат доколку ги третираме соодветно, но дека тие немаат никаква суштинска важност во однос на литургиските практики и на црковниот живот.⁷⁴³

Дека Теодулф не бил единствен застапник на ваквите гледишта, сведочи и фактот што неговите современици како Алкуин, Паулин од Аквилеја и Смарагд (кој бил игумен на манастирот Св. Михаил во околината на Вердун),⁷⁴⁴ користат безмалку идентични августиновски фрази за да ја искажат својата препознатлива индиферентност кон уметноста и одбивноста кон идејата дека самата материја и видливите предмети кои се

⁷³⁵ *Op. Carol. contra Syn.* 1.7, 1.30.

⁷³⁶ Noble, T., F., X., 2009, 222.

⁷³⁷ *Op. Carol. contra Syn.* 4.1.

⁷³⁸ *Op. Carol. contra Syn.* 4.2.

⁷³⁹ *Op. Carol. contra Syn.* 1.14, 2.30.

⁷⁴⁰ *Op. Carol. contra Syn.* 3.23.

⁷⁴¹ Имено, Теодулф предупредува дека сликите можат да бидат потенцијално опасен извор на суеверие и ширење на разни заблуди кои лесно можат да бидат злоупотребени и да нè оддалечат од вистината, тогаш кога им припишуваме магиски и чудесни моќи.

⁷⁴² Најголем проблем за Франките несомнено била самата материјалност на иконите. Имено, материјалноста и артифициелноста на уметничките предмети, претставува една од најчесто повторуваните поенти во критиките на Теодулф. Види *Op. Carol. contra Syn.* 1.7.

⁷⁴³ Noble, T., F., X., 2009, 223-4.

⁷⁴⁴ Noble, T., F., X., 2005, 229-30.

изработуваат од неа, можат да имаат сакрална функција и да учествуваат во разоткривањето на Божествените вистини. Во принцип, ставовите на Каролинзите не биле иконофобски, но рамнодушност и сомничавост во однос на сетилно-восприемливото наспроти спекулативното, а со тоа и во однос на гносеолошките и сакралните капацитети на сликите визави можностите на пишаниот збор, ги разоткрива нивните антииконични, христолошки позиции, кои од православна перспектива целосно ја промашуваат целта и смислата на воплотувањето, бидејќи целата аргументација на Франките околу функцијата на сликите и на уметноста била изведена врз основа на Августиновата есенцијалистичко-дуалистичка категоризација. Дури и во Париската синодална компилација (*Libellus Synodalis Parisiensis*) која требало да претставува своевиден теолошки баланс помеѓу франкските, папските и ромејските позиции во однос на сликите, доминираат Августиновите размислувања, што само дополнително потврдува во која мера антииконичните, оригенистичко-платоничарски и есенцијалистичко-логоцентрични тези на Августин биле распространети и популарни во „христијанскиот“ свет на Франките и на останатите германски народи.⁷⁴⁵ Во таа смисла, дури и самите догми кои биле усвоени на претходните вселенски собори, во каролиншката ера биле заменети со нивните Августиновски толкувања.⁷⁴⁶

Имено, за разлика од папата Никола I, кој посочува дека според учењето и непрекинатата традиција на Црквата, самото Божествено Слово им се разоткрило на луѓето во видлив, човечки облик и кој во истиот соборен, православен дух на неговиот претходник Адријан I, апелира до Франките дека е неопходно да ги почитуваме и да им се поклонуваме (*venerari et colere*) на иконите на Христос,⁷⁴⁷ на неговата Пресвета Мајка Дева Марија, на блажените апостоли и на светителите, бидејќи нивните претстави ја зголемуваат нашата љубов, го поттикнуваат подражавањето и сликовито нè потсетуваат на библиските настани и верските вистини,⁷⁴⁸ Франките инсистирале дека иконите немаат никаква духовна функција бидејќи не ѝ припаѓаат на „религиозната“ сфера. Впрочем, каролиншките теолози сметале дека иконите претставуваат материјални објекти на секуларната уметност кои немаат никаква мистична функција, бидејќи претставуваат дела (*opificia*) кои се произведени од човечка рака. Едноставно кажано, Франките тврделе дека не смеаме да им изразуваме почит и да им се поклонуваме на сликите, бидејќи тие претставуваат производ на умешноста и генијалноста на раката на уметникот, која не е водена и инспирирана од ангелите или од некаква друга натприродна сила. Во таа смисла, за нив сликите примарно претставувале уметнички предмети кои имале сопствена автономија во рамките на секуларната сфера (*saeculum*) на историските промени и случувања,⁷⁴⁹ која била отсечена од духовниот домен на религиозноста (*religio*).

За разлика од Рим и оние делови на Галија и на Северна Италија кои во VIII и IX век сè уште биле под силно влијание на изворното православно предание, во светот на

⁷⁴⁵ Така на пример, во аргументацијата каде што се објаснува зошто не треба да ги обожаваме создадените нешта (без разлика на тоа дали станува збор за ангели, светители или за нивните претстави) туку само Создателот, од вкупно седумнаесет цитирани пасуси меѓу кои се среќаваат и имињата на Јероним, Амбросиј и Ориген, дури тринаесет се повикуваат на Августин. Види *Lib. Syn. Paris.* 493-6.

⁷⁴⁶ Romanides, J., 1981, *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society*, 62.

⁷⁴⁷ Иако папата Адријан I (цитирајќи го Василиј Велики), ја бранел идејата дека богослужбите кои се вршат во присуство на иконите се однесуваат на самиот прототип кој е изобразен на сакралните прикази, Теодулф и Франките не ги зеле предвид неговите забелешки и прекорувања при својата понатамошна разработка на критиките кон православноста теорија на сликите. Види Hadrian I, *Resp.* 1.8.

⁷⁴⁸ Nicholas I, *Ep.* 82.

⁷⁴⁹ Eco, U., 1986, 99.

Карло Велики и на Теодулф не се забележуваат никакви култни практики во кои се користеле уметнички дела. Едноставно кажано, за Франките уметничките слики и предмети немале никаква сакрална и литургиска функција и биле користени само за декоративни и дидактички цели. Оттука, воопшто не треба да нè чуди тоа што денес не постои ниту една зачувана икона од времето на Каролиншката ренесанса. Иконите не биле изнесувани ниту за време на битките и литиите, како што се практикувало во Константинопол или во Рим, а во франкските извори не се споменува ниту еден единствен пример на чудотворна икона, или пак на икона која била заштитник на одреден регион или град. Притоа, не постои ниту едно пишано сведоштво за бакнување, прегрнување, поклонување, или пак каков било друг облик на почитување на иконите помеѓу Франките. Само во еден пример, Теодулф споменува дека на иконата може да ѝ се пристапи со свеќи и темјан, но на начин кој разоткрива дека оваа практика му била сосема непозната и туѓа. Во сите други наврати тој се осврнува критички кон православната теорија на сликите и упатува замерки кон актите од Седмиот вселенски собор во Никеја.⁷⁵⁰ За разлика од партиципативната, гносеолошката, сотириолошката, онтолошката и литургиската функција на иконите во римскиот свет, за каролинзите, тие не биле чудотворни, немале моќ да ги лекуваат болните, да прочистуваат од злите активности и влијанија на демонските сили и да нè насочуваат кон Бога.

Каролиншката есенцијалистичка визија за светот, човекот, Бог и уметноста, во која халкидонските, христолошки категории за личноста, ликот, енергиите, природата и телото на Богочовекот не заземаат централно место, постепено ќе води до обесмислување и банализација на православната, теантропоцентрична естетика и теорија на сликите, која на Западот ќе има далекусежни последици. Со оваа констатација се сложува и Џалто кој заклучува дека маргинализацијата на халкидонската аргументација во каролиншките теолошки дискусии околу иконите, ефективно ги елиминирала христолошките импликации во однос на сликите и на видливата стварност. Тоа отворило простор за развој на идејата за секуларната природа на сликите и нивната автономија, како и за независноста на самата уметност,⁷⁵¹ која докрај ќе биде развиена во рамките на современата западна естетика. На тој начин, гледаме како во времето на каролиншката „ренесанса“, франкските теолози ги воскреснале оригенистички обоените концепции на Августин, кои сè дотогаш се наоѓале на самите теолошки маргини во православната традиција и со нивна помош постепено започнале да развиваат еден сосема засебен, рационалистички, антииконичен, логоцентричен, есенцијалистичко-егземпларистички мисловен образец кој ќе доминира во западната културна парадигма.

Иако од денешна перспектива се чини дека Августин претставува своевиден, идеен творец на западниот, платоничарски светоглед, всушност самата каролиншка егзегеза на оние негови идеи, категории и методи кои во согласност со културните норми, духовниот сензибилитет и со приоритетите и амбициите на Франките се чинеле како најсоодветни и најприфатливи, имала далеку поодлучувачка улога при трансформацијата на Западната црква и светогледот на западниот човек. Во прилог на оваа констатација говори и самиот факт што неговата спекулативна теологија започнала да доминира на Запад токму во времето на каролиншката ренесанса. Оттука, би било сосема неправедно да го отпишеме целокупниот творечки опус на Августин, бидејќи видовме дека во него се среќаваат и видувања кои не се ништо помалку православни од оние на Григориј Богослов, или пак на Лав Велики.⁷⁵² За жал, од IX век, православните гледишта на Августин и на останатите западни големи отци започнале да паѓаат во втор

⁷⁵⁰ Noble, T., F., X., 2009, 242.

⁷⁵¹ Džalto, D., 2019, *Icons: the Orthodox Understanding of Images and the Influence on Western Art*.

⁷⁵² Види Augustine, *De Trin.* Book 4, Chapter 3; *Ep.* 137; *En. in Ps.* 56; *Ser.* 186, 293, 294, итн. Исто, погледни и 1.3.3. Халкидонската христологија на папата Лав I Велики.

план за сметка на схоластичарските интерпретации на Августиновите дуалистички и есенцијалистички погледи, кои биле суштински многу послични со идеите кои ги среќаваме во Оригеновите списи и во Платоновите дијалози од средниот период,⁷⁵³ отколку со оние на Амбросиј, Јероним, Лав, или пак на Григориј Велики.

Секако, влијанието на Августиновите идеи заслужува многу поголемо внимание, но од она што досега беше кажано, можеме слободно да констатираме дека каролиншката интерпретација и имплементација на Августиновите антииконични ставови и неговите есенцијалистички сфаќања за Црквата како легалистичко-институционален и религиозен домен, кој ги надминува рамките на секуларниот, променлив свет (на кој му припаѓаат и сликите),⁷⁵⁴ во наредните векови, од Западот ќе создаде еден свет кој по многу нешта ќе наликува на Платоновата пештера во која владејачката, феудална каста на франкското (германско) свештенство и благородништво,⁷⁵⁵ во име на сопствените, идеолошки, политички и економски агенди, со помош на спекулативниот рационализам, ќе управува со непостоечките, метафизички привиди, преку кои ќе го обликува западниот секуларен ум и неговите сфаќања за Бог, човекот и стварноста.⁷⁵⁶ Иако западната рецепција и популаризацијата на *Ареопагитовиот корпус* ќе донесе извесни позитивни промени во однос естетиката и уметноста, кои ќе започнат поизразено да се чувствуваат од XI век, идеите на божемниот Дионисиј и понатаму примарно ќе се толкуваат во склад со Августиновото, есенцијалистичко и логоцентрично поимање на сликите, според кое преку нивното рационалистичко, аналитичко декодирање, доаѓа до текстуална трансформација на ликовното која ја разоткрива нивната скриена суштина.

7.3. Западното схоластичарско толкување на Ареопагитовата естетска теологија

Ако на православниот Исток историјата на филозофијата сведочи за трансформацијата на неоплатонизмот, историскиот развој на западната мисла претставува сведоштво за неговото историско довршување. Иако источното и западното православно искуство го делеле истото класично и библиско наследство, духовните разидувања кои се јавиле како последица на идеолошките и културолошките разлики помеѓу Римјаните и Германите, кои по дисрупцијата на политичкиот континуитет во западните делови на Римското Царство, предизвикале парадигматска дивергенција помеѓу источните Римјани кои останале цврсто вкотвени во христоцентричниот, цивилизациски флуks и западните Римјани кои сè повеќе потпаѓале под културната, политичката и идеолошката доминација на германските народи. Овие разлики започнале да стануваат сè поизразени по VIII век кога Истокот и Западот започнале да

⁷⁵³ Bradshaw, D., 2004, 267.

⁷⁵⁴ Повеќе околу феноменот и појавата на секуларизмот во рамките на западната, тевтонско-латинска црква види Holland, T., 2019, *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*.

⁷⁵⁵ Поимот *frank* кој според своето основно, протогерманско (изворно) значење се користел при атрибуирањето на оној кој е слободен, храбар, чесен или искрен, подоцна станал синоним за класната привилегираност на владејачката (благородничка и духовна) елита на Франките, кои поради својата расна и карактерна супериорност во однос на римското население, биле „ослободени“ од различните даночни задолженија и уживале бројни материјални, образовни, професионални и наследни привилегии и права, кои им биле ускратени на останатите народи со кои владееле. Оттука и денес во англискиот *enfranchised* претставува синоним за оној кој може слободно да гласа, да се образува, да заработува, да се еманципира, да одлучува, да говори отворено и искрено (*frankly*) итн.

⁷⁵⁶ Durant, W., 2006, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the World's Greatest Philosophers from Plato to John Dewey*, 52-4.

размислуваат и да говорат на поинаков начин не само околу Бога, туку и околу светот и човекот, што подоцна неизбежно се отсликало како на теолошко, така и на филозофско рамниште. Оттука, без подробно да елаборираме околу рецепцијата на *Ареопагитовиот корпус* кај секој поединечен западен, средновековен автор,⁷⁵⁷ ќе се осврнам само на оние аспекти за кои сметам дека извршиле најсилно влијание врз духовните, интелектуалните и културните токови кои ѝ припаѓаат на западната парадигма, а кои се релевантни и за нашето истражување, што секако не значи дека со тоа ќе бидат исцрпени сите аспекти на комплексната интеракција помеѓу *Ареопагитовата мисла* и западната схоластика.

Веќе споменавме дека за Августин убавината не претставува Божествена енергија на воплоеното Слово (како што смета Дионисиј), туку дел од самата рационална суштина на Божествениот интелект. Притоа, Августин е убеден дека Божјата убавина му е достапна на човековиот ум поради тоа што самата структура на човековата рационална душа претставува „природна“ слика на Светото Тројство.⁷⁵⁸ Со други зборови, тоа значи дека Августиновата претстава за убавината како од перспектива на неговата теологија, така и од позиција на неговата антропологија, не е персоналистичко/иконично-енергиска, туку есенцијалистичко/натуралистичко-егземпларистичка, бидејќи за него човекот не претставува лик и подобие на Христовата Божествена личност (која за Дионисиј претставува Праслика и енергиски Вруток на сета видлива и невидлива убавина), туку на Божествената интелигибилна суштина,⁷⁵⁹ која се отсликува во самата „рационалност“ (*rationalitas*) на неговата душа.⁷⁶⁰ Имено, во своите есенцијалистичко-рационалистички интерпретации на убавината, која примарно се изразува преку принципот на редот, геометриската регуларност и пропорционалноста, Августин се обидува да ја истакне централната суштественост на индивидуалната (рационална) душа во однос на целокупното човечко битие, кое е посовршено од сите останати создадени нешта, преку нејзината фигуративна споредба со точката која претставува сопствен, неделив (*individuo*) центар и почеток на кругот, кој е посовршен од сите останати, геометриски облици.⁷⁶¹

Токму како последица на фактот што западните схоластичари не го толкувале *Ареопагитовиот корпус* од теантрополошка, туку од перспектива на платоничарската логоцентрична, есенцијалистичка метафизика, тие дошле до сосема поинакви заклучоци во однос на *Ареопагитовото учење* за хиерархиите, апофатиката, естетиката и симболите. На тој начин, под влијание на Августиновите идеи според кои Божествениот интелект (Логос) го создава и го уредува светот во согласност со принципите на редот и мерата (*ordo et mensura*) кои ѝ се својствени на неговата рационална, Божествена суштина,⁷⁶² схоластичарите ќе ја трансформираат Западната црква од мистично тело на Христос, во безлична, административна, легалистичка, хиерархиски структурирана

⁷⁵⁷ Впрочем, околу историјата на западната рецепција на *Ареопагитовиот корпус*, досега е опширно говорено повеќепати. Види Санџакоски, С., 1997, 31-7; Kocijančič, G., 2008, 99-135.

⁷⁵⁸ Augustine, 2002, *De Trin.* Book 10, Book 14; *De Civ. Dei* XI.26.23–26.

⁷⁵⁹ Имено, доколку ја погледнеме неговата тријадологија, веднаш ќе забележиме резервираност и отпор дури и кон поимот *persona*, кој претставува своевидна латинска апроксимација на кападокиската светоотечка концепција за личноста (*ὑπόστασις*). Види Golitzin, A., 2013, 81.

⁷⁶⁰ Повеќе околу значењето на поимот *ratio* – како облик на „сообразноста“, „устројството“ и „односот“, од којшто впрочем и е изведен терминот *rationalitas*, види Софрониевски, В., 2001, *Латинско-македонски речник*, 603.

⁷⁶¹ Самиот факт што умот претставува рационално подобие на Божествениот интелект, значи дека тој претставува и онтолошки, суштински и супстанцијален епицентар на човекот во кој е содржана убавината на Божествената ноетичка природа, исто како што и точката претставува онтолошко и суштествено средиште на најсовршениот геометриски облик. Види St. Augustine, *De Quant. Anim.* cap. VIII-XI; Eco, U., 1986, 43.

⁷⁶² Tulio, G., 1955, *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, 214.

организација, која ќе биде уредена во согласност со принципите на подреденоста и надреденоста и ќе претставува синоним за интелектуален елитизам, устројство и пасивна субординација.⁷⁶³ Оваа структурна преобразба на Западната црква отпочнала уште во IX век, кога франкскиот архиепископ и теолог Хинкмар од Ремс го искористил Ареопагитовиот поим „хиерархија“ за теолошки да ја поткрепи својата еклисиолошка визија за авторитарното уредување на „Латинската“ црква.⁷⁶⁴ Како последица на ваквите сфаќања, во свеста на западниот средновековен ум постепено започнала да се обликува една институционално-религиозна претстава за хиерархиското посредување на Божјите дарови (кои и самите биле во функција на религиозната црковна структура на која ѝ биле потчинети), којашто била сосема поразлична од онаа на Дионисиј и на неговите ромејски наследници, за кои токму Светата евхаристија претставувала столб, средиште, смисла и цел на целокупната еклисијална хиерархија.⁷⁶⁵

Иако уште од времето на Лудвиг Побожниот и на Хилдуин, делото на Дионисиј ќе претставува противтежа на западната претерана доверба во разумот, сепак Августиновиот авторитет и понатаму ќе доминира над духовните и интелектуалните токови во Западна Европа. Во таа смисла, иако теолошките гледишта на Јован Скот Ериугена биле поблиски до позициите на Дионисиј псевдо-Ареопагит и на Максим Исповедник од оние на останатите западни схоластичари,⁷⁶⁶ сепак Августиновиот логоцентричен есенцијализам и идеализам ќе остави траен белег и врз неговото толкување на Ареопагитовите идеи, бидејќи во споредба со православните отци, Ериугена примарно глаголи за човекот, светот и Бог од перспектива на нивната суштина и природа.⁷⁶⁷ Така на пример, слично како Августин и Ориген, тој заклучува дека падот претставува основна причина за настанувањето на целокупниот просторно-временски континуум и на материјалниот телесен облик на човекот, кој не претставува „суштински“ дел на неговата природа и кој при враќањето кон Бога ќе биде повторно реапсорбиран во духовното тело (*spirituale corpus*), кое пак самото ќе се врати во умот (*mens, intellectus/voûς*). На тој начин, сиот материјален и видлив свет повторно ќе се врати во својата нетелесна суштина, како што и дефиницијата се враќа во умот во кој првично настанала.

Во таа смисла, тој не ја разбира откровителната и мистагогичната функција на дијалектиката низ призмата на синергиските релации помеѓу ипостасите и нивните образи (икони), кои претставуваат онтолошки столбови на природата на нештата (којашто е сочинета од суштина и енергии), како и основа за енергиско надминување на разликите помеѓу несоздадената и создадената реалност, туку од есенцијалистичка перспектива, според која преку дијалектичката анализа на причините (*rationes*) на нештата кои се разоткриваат низ космичкиот поредок на созданието, човекот постепено се враќа во својот Божествен извор во кој може да оствари обожение (*deificatio*), кое Ериугена го разбира како потполно изедначување на човековиот идентитет со

⁷⁶³ Rorem, P., 1993, 35-6.

⁷⁶⁴ Kocijančič, G., 2008, 76-7. Околу влијанието на Блажениот Августин врз размислувањата на Хинкмар од Ремс види и Moesch, S., 2020, *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period: Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims*.

⁷⁶⁵ Loudovikos, N., 2023, *Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in The Orthodox Church*, 73-7.

⁷⁶⁶ Исто како и Дионисиј и Ериугена сметал дека Бог е непознатлив во својата природа, бидејќи за него Тој претставува „надбожествена Божественост“ (*superdeus deitas*) која е афирмација на сите нешта, негација на сите нешта и која е отаде секоја афирмација и негација (*omnium positio, omnium ablatio, super omnem positionem et ablationem inter se invicem*). Види Johannes Scotus Erigena, PL 122, 1121c-d.

⁷⁶⁷ Првата книга од неговиот *Opus Magnum*, насловен како *За поделбата на природата (De Divisione Naturae)*, претставува своевидна адаптација на Августиновата есенцијалистичка поделба на природата на нештата. Види Тодоровска, М., 2020, 403.

идентитетот на Бог.⁷⁶⁸ Ако според Ареопагитовото христоцентрично, содејствително (симфонично), синтетичко и хиперфатичко поимање на дијалектичкото возвишување кон Божјата трансцендентност, „Бог снисходи до човекот преку своите богојавни енергии (теофании), додека, пак човекот восходи до Бога преку „соединувањата“ со нив, во кои Тој и понатаму останува суштински непознатлив“,⁷⁶⁹ за Ериугена катафатичко-апофатичкиот пат, претставува дијалектичка анализа преку која доаѓаме до примордијалните причини (*causae primordiales*) на нештата коишто се лоцирани во самиот Божествен ум.⁷⁷⁰

За да го поткрепи и да го прошири своето есенцијалистичко толкување на дијалектиката, Ериугена се обидува да ги изедначи Максимовите несоздадени, Божествени логоси (*λόγοι*) со теофаниите и со Августиновите создадени, примордијални и каузални причини (*rationes seminales et rationes causales*) на нештата кои се наоѓаат во самиот Божествен интелект, иако според учењето на источните православни отци постоењето на вакви „создадени“ логоси не е ниту возможно, ниту пак потребно.⁷⁷¹ Во таа смисла, иако нема сомнение дека Ериугена формално најмногу се доближува до размислувањата на Дионисиј и на Максим, сепак тој претставува класичен, западен схоластичар од рационалистички ков,⁷⁷² кој ги игнорира фундаменталните начела на кападокиската тријадологија и халкидонската христологија, според кои Божествените ипостаси претставуваат онтолошки темели на Божествената реалност, без кои нивната Божествена природа не би можела ниту да постои, а нивните Божествени енергии не би можеле ниту да се манифестираат, ниту пак да се пренесуваат.

Ваквата есенцијалистичка егзегеза на Ареопагитовите идеи неминовно влијаела и врз развојот на западната естетика и уметност. Впрочем, ако ја погледнеме појавата на самата готика ќе видиме дека нејзиниот подем е тесно поврзан токму со западната, логоцентрична и есенцијалистичка интерпретација на Ареопагитовото хиерархиско поимање на светот и на Божествената светлина.⁷⁷³ За разлика од православното христоцентрично, иконично-енергиско поимање на преносот на Божествената светлина и естетско-гносеолошката, откровително-анагогична симболика на видливата светлина во доменот на ромејската сакрална архитектоника, западната схоластичарска традиција ќе извлече сосема поинакви „метафизички“ заклучоци кои нема да влијаат само врз понатамошниот развој на западната архитектура, туку и врз самото поимање на убавината, светлината и на човекот.

Така на пример, Роберт Гросетест заклучува дека убавината претставува хармонија на пропорции која се среќава кај сите убави нешта коишто постојат, бидејќи убавите нешта наликуваат на светлината која е убава сама по себе и која во согласност со сопствената едноставна природа претставува совршено пропорционална хармонија која е еднаква на себеси.⁷⁷⁴ Од позиција на схоластичарското есенцијалистичко поимање на Божествената едноставност и редот, тој нуди една августиновски обоена интерпретација

⁷⁶⁸ Dermot, M., Guiu, A., 2021, "John Scottus Eriugena", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁷⁶⁹ Санџакоски, С., 1997, 116.

⁷⁷⁰ Тодоровска, М., 2020, 405, 435.

⁷⁷¹ Lourié, B., 2013, *Philosophy of Dionysius the Areopagite: Modal Ontology*, 238-9.

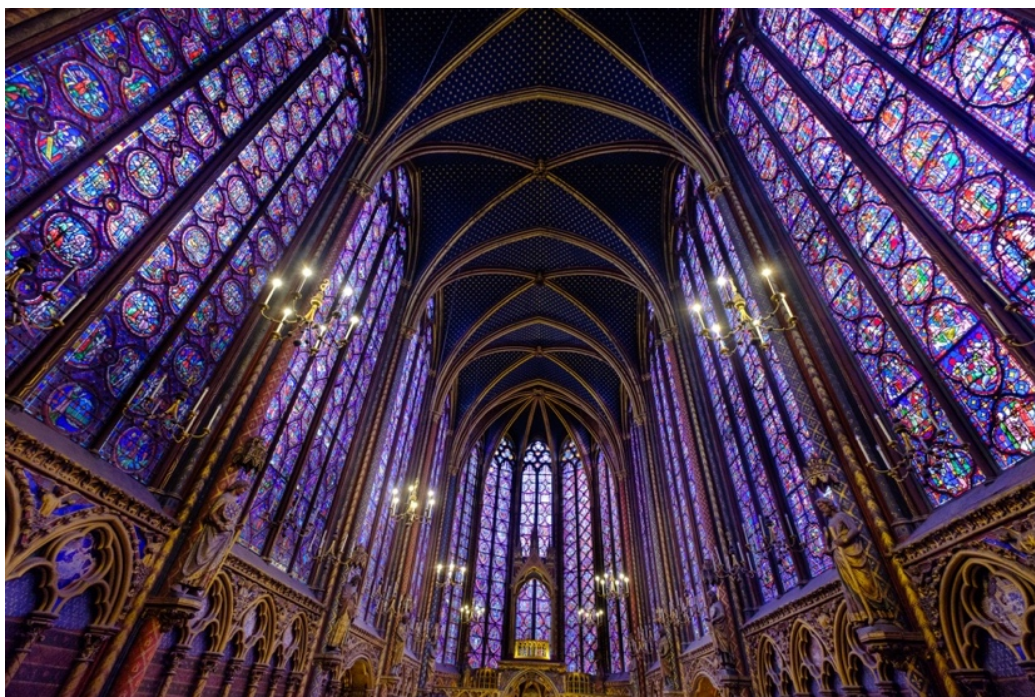
⁷⁷² Имено Ериугена смета дека смислата на Божественото откровение која се разоткрива во *Светото Писмо* и во созданието е конзистентна со разумските докази кои се базираат на правилата на дијалектиката, која ја опишува самата рационална структура на реалноста. Види Dermot, M., Guiu, A., 2021, "John Scottus Eriugena", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁷⁷³ Така на пример, Сугер – кој бил игуман на манастирот Св. Дионисиј во Париз, ја изградил истоимената манастирска црква врз основа на своето поимање на Божествената светлина, кое во голема мера било инспирирано токму од делата на Дионисиј.

⁷⁷⁴ Robert Grosseteste, *Comm. in Hexaemeron*, цитиран од Pouillon, H., 1946, 263-329.

на Ареопагитовата визија за Божествената светлина, според која пропорционалноста на видливите нешта претставува израз на математичкиот поредок на светлосната енергија од која потекнува убавината на сите телесни нешта, којашто креативно извира од самиот светлосен Божествен Вруток, кој е совршено едноставен, целосно усогласен со Себеси и соодветен на Себеси.⁷⁷⁵ Неговиот современик Вилијам од Оксер, во „светло“ на Августиновото рационалистичко-математичко и есенцијалистичко поимање на убавината и добрината, заклучува дека убавината на нештата се состои од истите три атрибути на видот, бројот и редот, кои според Августин ја сочинуваат и добрината на нештата, што последично значи дека добрината и убавината на некоја супстанција се меѓусебно идентични.⁷⁷⁶ Во истиот августиновски, есенцијалистички дух на нејзините схоластичарски истомисленици, Хилдегард поетично ќе каже дека Божествената „светлина“ претставува жива и огнена „суштина“ на Божествената „супстанција“ која сјае во самата „убавина“ на полињата, блеска во водата и гори во сонцето, месечината и свездите.⁷⁷⁷

Тенденцијата за изедначување помеѓу Божествената суштина и Божествената светлина од страна на Хилдегард, Гросетест, Вилијам и останатите современици, ќе го трасира патот за подоцнежните најзначајни претставници на високата схоластика. Имено, токму под влијание на ваквите есенцијалистички размислувања, Бонавентура ќе дојде до заклучок дека светлината по природа им е заедничка на сите нешта, поради тоа што претставува супстанцијален извор на самите облици на небесните и земните тела, кои во зависност од мерата на нивната партиципација во неа се здобиваат со вистината и достоинството на сопственото битие.⁷⁷⁸



Црквата Сент-Шапел (Sainte-Chapelle) во Парис – XIII век

Оттука, не треба да нè чуди што во отсуство на теандричната, иконишна визија за преобразбата на човекот според ликот и подобие на Богочовекот, во истиот

⁷⁷⁵ Robert Grosseteste, *Comm. in Div. Nom.*, цитиран од Pouillon, H., 1946, 263-329.

⁷⁷⁶ Eco, U., 1986, 19.

⁷⁷⁷ Singer, C., 1917, *Studies in the History and Method of Science*, 33.

⁷⁷⁸ St. Bonaventure, *In II Sent.* 13.2. 2.

есенцијалистички, флуиден слог на Ориген и Августин,⁷⁷⁹ Бонавентура заклучува дека по воскресението на луѓето светлината непречено ќе минува низ нивните транспарентни тела, бидејќи по конечната телесна преобразба, нивните пропорции ќе се растворот во чистиот мистичен сјај на светлината,⁷⁸⁰ на истиот начин како што таа продира и низ транспарентните витражни облици на украсните стакла во готските катедрали и мистично ги раствора нивните пропорционални, јасни линии и провидни бои во единствена мистична светлина.⁷⁸¹

Впрочем и за Августиновиот најзначаен схоластичарски следбеник Тома Аквински, Бог ќе претставува чиста енергија која е идентична со Божествената суштина,⁷⁸² која пак самата е идентична со битието на Бога.⁷⁸³

actus purus ≡ essentia ≡ ipsum esse

На тој начин, кај Тома доаѓа до целосно изедначување помеѓу начинот на постоењето на чистата енергија и на самата суштина (*essentia est id cuius actus est esse*).⁷⁸⁴ Во стилот на Гросетест и на Бонавентура, тој заклучува дека облиците на сите нешта извираат од самиот врукот на постоењето (*esse*) кој претставува совршенство на сите совршенства, кое во себе ги опфаќа, животот, добрината, моќта и мудроста.⁷⁸⁵ За разлика од Дионисиј, Максим и Дамаскин кои прават јасна дистинкција помеѓу несоздадената Божествена суштина во која не можеме да партиципираме и несоздадените Божествени произлегувања, односно енергии, во кои можеме да учествуваме, Тома во Бог не гледа ништо друго освен чисто актуализирано постоење на Божествената суштина. Оттука, тој смета дека поимите кои ги користиме за Божествените активности – кои тој ги изедначува со Божествените произлегувања, претставуваат имиња за операции или ефекти (*operationibus vel effectibus*) кои не се несоздадени, туку кои ѝ припаѓаат на создадената реалност.⁷⁸⁶ Од таа причина, тој песимистички заклучува дека катафатичките и апофатичките формулации не претставуваат појмовни икони на несоздадените Божествени енергии кои водат кон Бога, туку дијалектичко орудие кое ги разоткрива семантичките лимитации на теолошкиот јазик со кој ги именуваме создадените ефекти на Бог. Во таа смисла, одречната теологија за Тома Аквински примарно претставува коректив на катафатиката, кој врз база на создаденото го нагласува релативниот карактер на интелектуалните дефиниции и на аналогните заклучоци за несоздаденото.⁷⁸⁷ Иако тој го цитира Дионисиј повеќе од илјада и седумстотини пати, гносеолошкиот опсег на неговата схоластичарска апофатика, не ја надминува сферата на рационалното поимање и на доказните афирмации и негации,

⁷⁷⁹ Heidl, G., 2009, 218.

⁷⁸⁰ Eco, U., 1986, 50-1.

⁷⁸¹ Схоластичарската визија за метафизиката на светлина ќе доминира низ готските катедрали ширум Западна Европа. Така на пример, освен црквата Сент-Шапел (*Sainte-Chapelle*) во Парис, познати експоненти на ваквиот платоничарски, естетски слог се и црквите Сен-Дени (*Saint-Denis*) во Парис која била подигната од страна на игуманот Сугер, Нотр-Дам (*Notre-Dame*) во Шартр, потоа Нотр-Дам (*Notre-Dame*) во Ремс, Санкт Петрус (*Sankt Petrus*) во Келн, Санта Марија Нашченце (*Santa Maria Nascente*) во Милано, итн.

⁷⁸² St. Thomas Aquinas, *Sum. Con. Gent.* 1.21.

⁷⁸³ Bradshaw, D., 2004, 243.

⁷⁸⁴ Санџакоски, С., 1997, 100.

⁷⁸⁵ St. Thomas Aquinas, *De Pot.* 7.2.

⁷⁸⁶ St. Thomas Aquinas, *Sum. Theo.* I.13.2 ad 2.

⁷⁸⁷ Имено, Тома Аквински смета дека човековиот интелект примарно осознава преку сетилата, што значи дека човекот може да ги разбере Божествените совршенства само посредно, во облик на создадени ефекти кои се присутни во сетилно-восприемливата, создадена реалност.

бидејќи познанието на вистината и за него (како и за Августин) примарно претставува еквиваленција, односно изедначеност помеѓу интелектот и предметот на неговиот интерес (*veritas est adaequatio rei et intellectus*).⁷⁸⁸

Во таа смисла, Тома Аквински бил последниот значаен претставник на високата схоластика кој безуспешно се обидел да создаде една голема синтеза помеѓу Августиновите, Ареопагитовите и Аристотеловите идеи. Неуспехот примарно се должи на фактот што кога западните схоластичари по многу векови повторно се сретнале со некои од најзначајните идеи на Аристотел и на Дионисиј, тие примарно ги толкувале во истиот рационалистички, спекулативен дух на Августин, кој на крајот на VIII век полека започнал да доминира во западната мисловна парадигма за сметка на останатите источни и западни православни отци. Од таа причина, во времето на Тома Аквински западната „латинска“, црковна традиција веќе со векови не го споделувала истото искуство со остатокот од православната христијанска екумена, од која постепено била оттргната од страна на Франките и на останатите германски народи. Како последица на ваквиот развој, кога Аристотеловите и Ареопагитовите идеи по многу векови станале повторно актуелни на Запад, тие веќе не биле толкувани од теантропоцентрична, туку од логоцентрична перспектива, која примарно била насочена кон текстуалното и заинтересирана за рационалното. На тој начин, многу клучни концепции биле преведени и протолкувани сосема поинаку од начинот на кој тие биле изворно разбрани на ромејскиот Исток. Оттука, разликата помеѓу светоотечката апофатика на личноста и схоластичарската апофатика на суштината не може да се исцрпи во доменот на нивната теориска несличност, бидејќи сето она што беше кажано досега јасно сведочи дека разликите во толкувањето на Ареопагитовите идеи, примарно се јавиле како последица на нивната рецепција во рамките на две сосема поинакви култури, два начини на живот, две дијаметрално спротивни духовни гледишта,⁷⁸⁹ а кон ова би додале и на два сосема различни светогледи.

⁷⁸⁸ St. Thomas Aquinas, *Quaest. Disput. Ver. qu. I. art. I*

⁷⁸⁹ Γιανναράς, Χ., 1976, *Το πρόσωπο και ο έρως*, 14-15.

8. СЛОВЕНСКАТА РЕЦЕПЦИЈА НА АРЕОПАГИТОВИОТ КОРПУС И НЕГОВОТО ВЛИЈАНИЕ ВРЗ РАЗВОЈОТ НА СЛОВЕНСКАТА ПРАВОСЛАВНА КУЛТУРА И ПИСМЕНОСТ

8.1. Подемот на Ареопагитовиот теантропоцентричен естетски светоглед кај православните Словени на Балканот и во Русија

Преку учителската и евангелската дејност на Кирил и Методиј и нивните просветителски наследници, во словенскиот свет бил пренесен еден христоцентричен, естетско-гносеолошки, христо-платоничарски начин на размислување и перцепција, кој претставувал теантропоцентрична синтеза помеѓу античката и библиската парадигма, која била теориски рекапитулирана и книжевно вообличена во делото на Дионисиј псевдо-Ареопагит. На тој начин, словенските православни народи ги стекнале придобивките на хеленската и на библиската култура, во нивниот преобразен, христоцентричен, ромејски облик.

За разлика од германско-латинскиот Запад каде што преводот и рецепцијата на *Корпусот* ќе се одвива во една средина во која под влијание на идеолошки и политички мотивираната и културно условената, есенцијалистичка ревизија на православното учење од страна на Карло Велики и неговите теолози, од крајот на VIII век ќе отпочне да доминира схоластичарското, антиромејско и антииконично расположение, поради кое ќе почне сè повеќе да се оддалечува од православниот Исток и од изворното светоотечко предание, во словенскиот свет рецепцијата ќе тече по еден обратен редослед кој ќе корелира со основните естетско-епистемолошки и онтолошки принципи кои се изложени во *Ареопагитиките* и во останатите светоотечки дела според кои усовршувањето и преобразбата на човекот не претставува резултат на неговиот интелектуален подвиг, туку на синергијата помеѓу Божествената активност и севкупните човекови психофизички енергии и капацитети која се остварува преку активната партиципација во животот и искуството на Црквата. Од таа причина, не треба да нè чуди тоа што уште од времето на Кирил и Методиј, словенските народи ќе започнат да ѝ придаваат огромно епистемолошко значење токму на естетиката и тоа не само во рамките на монументалното, сакрално сликарство, туку и во сферата на книжевноста. На тој начин, Светите слики и словенските илуминирани преводи на Светите книги и на светоотечката литература, за православните Словени (исто како и за Ромеите) ќе станат иконично-гносеолошко орудие за ликовно и книжевно (сетилно и умствено) осознавање (искуство) на трансцендентната, Божествена убавина и вистина, кое води до спасение и преобразба (обожение) на човекот.

Во таа смисла, иницијалното запознавање на словенските православни христијани со Ареопагитовото христоцентрично, иконично поимање на Бог, човекот, светот и Црквата не започнува со преводот на *Корпусот* од страна на атонскиот старец Исаија во XIV, туку уште во IX век со евангелската и учителската дејност на Кирил и Методиј. Впрочем, иако самиот Константин Филозоф зад себе не оставил ни едно пишано дело кое се занимава со естетски и филозофски прашања, Кириловата дефиниција за филозофијата која ја среќаваме во неговото житие и останатите зачувани извори кои јасно сведочат дека Кирил Солунски бил врвен теолог и ерудит кој совршено владеел со *Корпусот* и кој активно се служел со него, во спрега со парафразите на Ареопагитовите идеи кои ги среќаваме во делата на Константин Преславски, бугарскиот егзарх Јован и во *Симеоновиот зборник*,⁷⁹⁰ ни дава за право да заклучиме дека Ареопагитовиот

⁷⁹⁰ Goltz, H., 1987, *Wege der areopagitischen théologie zu den balkanslawen*, 50; Станчев, К, 1979, 11.

естетско-гносеолошки, иконичен светоглед, посредно преку дејностите на Константин Филозоф и неговиот брат Методиј несомнено имал пресудно влијание и врз неговите ученици и следбеници. На тој начин, преку своите мисионерски и просветителски активности, Светите браќа и нивните најблиски и најталентирани ученици – меѓу кои особено се истакнувал Климент Охридски, ги задале основните насоки при иницијалниот развој на естетските и филозофските размислувања кај Словените, кои во IX век живееле на територијата на денешна Македонија, Бугарија и Србија. Со тоа, тие го отпочнале процесот на иницијација на словенскиот свет во искуството и практиките на ромејскиот, православен цивилизациски флуks, кој по неколку векови кулминирал со првиот целосен превод на *Ареопагитовиот Корпус* на словенски јазик.⁷⁹¹

Имено, во XIV век, по нарачка на серскиот митрополит Теодосиј, бил направен првиот словенски превод на *Ареопагитиките*, токму во периодот на најголемиот подем на исихазмот на балканските простори.⁷⁹² На оваа исихастичка традиција ѝ припаѓал и самиот преведувач на *Ареопагитовиот корпус* – Исаија Серски, кој потекнувал од Косово и кој го примил својот монашки потстриг токму во Осоговскиот Манастир, по што заминал на Света Гора каде што продолжил да се подвизува во молитвено тихување. Преводот на Исаија корелира со духовните потреби на неговото време, бидејќи знаеме дека исихастичките практики се развиле под директно влијание на естетско-мистичните аспекти кои се присутни во учењето на Дионисиј псевдо-Ареопагит. Впрочем, видовме дека антиварлаамските позиции на Григориј Палама околу преобразбата на телото и физичкото зерцање на Божествената светлина преку сетилата се изведени токму врз основа на Ареопагитовата теантропоцентрична естетика на богопознанието и обожението.

При преводот на *Корпусот*, Исаија примарно имал за цел да ја запази смислата на Ареопагитовите идеи и концепции. Ваквиот преведувачки пристап бил добро познат во словенскиот свет уште од времето на Преславската книжевна и преведувачка школа. Имено, еден од нејзините најзначајни претставници – егзархот Јован, кој се смета за прв словенски преведувач на *Шестодневот* и на Дамаскиновото дело *За православната вера*, истакнува дека при преводот од еден на друг јазик најважно е да се запази самата смисла на текстот за сметка на буквалниот превод на зборовите.⁷⁹³ Ваквите гледишта недвосмислено потврдуваат дека Јован доследно се придржува до основните насоки на кирилometодиевската традиција, бидејќи од нив може јасно да се види дека тој бил одлично запознаен со најзначајните естетско-гносеолошки и онтолошки идеи кои се изложени во *Корпусот* – кој самиот Константин Филозоф топло им го препорачувал на своите пријатели и ученици.

⁷⁹¹ Трифуновиќ, Љ., 1980, *Писац и преводилац Инок Исаија*, 14-23.

⁷⁹² Имено, преподобен Григориј Синаитски кој бил современик на Григориј Палама и кој бил најзаслужен за повторната популаризација на умно-срдечните, исихастички практики на Света Гора, заедно со своите ученици како што е Константинополскиот патријарх Калистос I – кој воедно бил ученик и на Григориј Палама, преподобен Григориј Синаитски – помладиот, кој се смета за основач на познатиот светогорски манастир Григоријат (*Μονή Οσίου Γρηγορίου*) и за кој се смета дека потекнувал од Србија, потоа преподобен Никодим Тисмански, кој најверојатно бил роден во Прилеп или во Костур, Теодосиј Трновски, и преподобен Ромил Светогорски – обајцата по потекло од Видин во денешна Бугарија и серскиот митрополит Јаков – кој се смета за еден од најталентираниите книжевни препишувачи и преведувачи во овој период, токму на територијата на Македонија и на Балканот во XIII и XIV век ќе основаат бројни манастирски центри кои ќе станат нови духовни и културни жаришта на уметноста, писменоста и на исихастичкото подвижништво. Види Murzaku, I., A., 2015, *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics*, 134; Speake, G., 2018, *A History of the Athonite Commonwealth: The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos*.

⁷⁹³ Велинова, В., 2016, *Монахът преводач Исая Серски и няколко епизода от славянското присъствие в региона*.

Така на пример, во својата расправа за *Божествените имиња*, Дионисиј ја истакнува примарната важност на смислата и целта на зборовите – која може да биде искажана и преку термилошки алтернативи кои упатуваат на истото значење како и поимите кои ги среќаваме во оригиналното дело, а кои истовремено се далеку појасни и поразбирливи од дословните преведувачки, појмовни решенија. Со други зборови, тоа значи дека преводот во кој се употребуваат креативни, термилошки солүции кои ја запазуваат и ја истакнуваат смислата која се разоткрива и во изворникот, може да не издигне кон оние реалности кои му се достапни само на умот. За разлика од него, сувопарниот превод не може да допре до умствениот дел на душата, бидејќи оние преведувачи кај кои зборовите не продираат подлабоко од ушите, не се заинтересирани за нивната смисла, функција и цел, туку за нивната форма, морфологија и синтакса, нивниот број и нивниот прецизен распоред.⁷⁹⁴ Ваквите и слични примери недвосмислено потврдуваат дека словенската, книжевна и преведувачка традиција уште од самите зачетоци се раководела токму од Ареопагитовата идеја според која зборовите кои ги создава човекот не претставуваат номинални еквиваленции на самата реалност, туку вербални, модални (тропосни) подобија (апроксимации) кои се доволно слични со фактичката (логосна) реалност – која иконично ја отсликуваат, за да не насочат кон самото Божествено Слово (*Λόγος*) од кое енергиски извира смислата на сите несоздадени и создадени реалности.

Од христоцентрична, иконично-гносеолошка перспектива, тоа значи дека за словенските просветители и преведувачи на ромејската, светоотечка мисла, филологијата не претставувала само јазичен концепт за генеричко означување на заинтересираноста за јазикот и пишаниот збор – како што вообичаено сметаат современите филолози, туку теолошка и теантрополошка категорија. Последично, тоа значи дека љубовта кон зборот/словото (*φιλολογία*) треба примарно да се разбере како љубов кон самото воплоотено Слово на Отецот. Впрочем, словенскиот превод на *Ареопагитовиот корпус* јасно сведочи дека монахот Исаија бил токму еден таков „филолог“ кој преку својата почит и љубов кон самото вочовечено Слово, учествувал во неговите енергии кои му овозможиле успешно да ја пренесе смислата која е содржана и во слојениот, повеќеслоен изворник.⁷⁹⁵

За квалитетот, распространетоста и влијанието на овој превод во рамките на православниот, словенски свет сведочат седумдесет и двата зачувани примероци кои датираат од периодот помеѓу XIV и XVIII век. Иницијално, словенскиот превод на *Корпусот* се стекнал со толку голема популарност помеѓу балканските Словени, што со подемот и ширењето на исихастичкото движење, до крајот на XIV век бил пренесен и во Русија, каде што продолжил да се препишува и дисеминира низ сите тамошни манастирски центри. Интересно е што ерата на Андреј Рубљов (*Андрей Рублёв*) и неговиот учител Теофан Грк (*Θεοφάνης/Феофан Грек*),⁷⁹⁶ – во која руското сакрално сликарство ќе го достигне својот врв, временски корелира токму со подемот на исихазмот и популаризацијата на *Ареопагитовиот корпус* на овие простори. Во таа смисла, периодот на највисоките уметнички и духовни дострели кои можеме да ги

⁷⁹⁴ Dionizij Areopagit, DN 708B-709A.

⁷⁹⁵ Имено, впечатливо е мајсторството со кое авторот ги преведува и ги користи теолошките и филозофските изрази и стилските, реторички средства. Притоа, од преводот е очигледно дека Исаија претпоставува оти релевантната читателска публика поседува духовен капацитет да го разбере овој комплексен текст, кој со право се смета за еден од најважните книжевни споменици во целокупната, православна, светоотечка традиција. Види Велинова, В., 2016, *Монахът преводач Исай Серски и няколко епизода от славянското присъствие в региона*.

⁷⁹⁶ Според кажувањата на неговите современници, освен во уметноста Теофан бил многу учен и во филозофијата.

посведочиме преку зачуваните икони и фрески на територијата на Русија од XIV и XV век, во многу нешта наликува на VI век кога на ромејскиот Исток отпочнал подемот на Ареопагитовиот, иконишно-гносеолошки светоглед.⁷⁹⁷ Така на пример, споредбата помеѓу Синајската мозаична претстава на Христовото преображение и иконата на Теофан со истата тематика, и по цели девет векови го разоткрива истиот теантропоцентричен хиперфатизам на Ареопагитовото естетско-мистично богословие, за кое Божествениот мрак претставува симбол на Божествената надобилна, еросна светлина која извира од Богочовекот како оган кој не го преобразува само срцето и умот, туку и телото на човекот.⁷⁹⁸ Оваа констатација само потврдува дека водечките зографи на оваа златна руска епоха (која ќе остане ненадмината на духовен и уметнички план), биле исихасти кои ја зерцале стварноста од истата теантропоцентрична, естетско-откровителна перспектива како и нивните ромејски и словенски претходници и соподвижници на Балканот.⁷⁹⁹

Од сето она што беше кажано досега, нема сомнение дека културниот и духовниот подем на словенскиот православен свет на балканските простори претставува своевиден предвесник на духовниот и културниот развој на источнословенските народи, кои преку тесните врски со Константинопол, Света Гора и со јужните Словени, ќе ги остварат своите највисоки духовни и уметнички дострели токму во периодот на појавата и преносот на првиот словенски превод на *Корпусот* и на руско тло, кој временски корелира со падот на Ромејското Царство и на балканските словенски кралства и кнежевства под османлиска власт.

⁷⁹⁷ Billington, J., H., 1970, *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*, 29.

⁷⁹⁸ Billington, J., H., 1970, 23-4; Payne, R., 1957, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church*, 241-4.

⁷⁹⁹ Успенски, Л., 1994, 217.

Заклучок

Јудео-христијанската синтеза помеѓу античкиот и библискиот светоглед која кулминирала со создавањето на *Ареопагитовиот корпус*, претставува долготраен процес кој отпочнал во Александрија и кој напоредно се одвивал на повеќе места во Сирија и Палестина. Уште во хеленистичкиот период, хеленскиот јазик ќе стане основно орудие за комуникација, но и за преобразба на бројни идеи, концепции и поими кои циркулирале низ античкиот свет. На тој начин, Платоновите размислувања околу светот, едното, убавото/доброто и парменидовската имплицативна логика, во спрега со Аристотеловите идеи околу потенцијалноста, актуалноста и телеологијата и (нео)аристотеловските и стоичките концепции како *ὑπόστασις*, ја олесниле интеракцијата помеѓу библиската и античката парадигма и влијаеле врз развојот на различните филозофски и духовни учења како херметизмот и неоплатонизмот. Трансформацијата на овие филозофски концепции и поими се покажала како пресудна и при преводот на клучните јудео-христијански идеи за Бог, светот и човекот, како и при синтезата и генезата на бројни светоотечки концепции и термилошки кованици.

Наспроти хеленските есенцијалистички и натуралистички, филозофски сфаќања за бог, видовме дека идејата за Бог како личност и човекот како битие кое најјасно и најцеловито ја отсликува Божествената персоналност и иконичност во рамките на создадената (физичка и духовна) стварност, претставува идеен фундамент на јудео-христијанскиот светоглед. Со семантичката трансформација на филозофските поими како *ὑπόστασις*, *πρόσωπον* и *ἐνέργεια* и нивното јасно разграничување од термините како *φύσις* и *οὐσία*, Кападокијците успеале да изнајдат теолошки, антрополошки и естетски концепции кои верно ја отсликувале централната библиска идеја за персоналноста на Бог, што последично им овозможило да ги премостат клучните препреки помеѓу античкиот и библискиот светоглед. На тој начин, тие успешно ги надминале тријадолошките дилеми и иницирале нови дискусии околу импликациите кои произлегле од воплотувањето на втората Божествена ипостас.

Иако христолошките разидувања помеѓу монофизитските и православните следбеници на Кирил Александриски никогаш не биле надминати, халкидонското решение на папата Лав Велики ќе стане идејно исходиште при понатамошното обликување на православниот антиномичен, надлогички, поливалентен јазик кој истовремено упатувал и на иманентноста и на трансцендентноста на Богочовекот (*Deus-homo/Θεάνθρωπος*). На тој начин, кападокиското персоналистичко поимање на Троединиот Бог, во спрега со Лавовата халкидонска (дифизитска), антиномична рекапитулација на учењето за вочовечувањето на самиот Божествен Првообраз на Отецот, ќе стане темел на Ареопагитовата хиперфатичка, естетска теантропологија и на ромејскиот иконичен светоглед, кој започнал да ги добива своите христоподобни контури токму во времето кога популарноста на *Ареопагитовиот корпус* започнала да расте во Јустинијановите црковни кругови.

Во таа смисла, ерата на Јустинијан Велики претставува своевидна парадигматска пресвртница, бидејќи правните реформи, политичките и социјалните мерки, теолошките решенија, како и уметничките и градителските потфати кои се случиле за време на неговото владеење, ја отсликуваат Јустинијановата христоцентрична визија за создавањето на една цивилизација, која симфонично резонирала со теантрополошките, естетско-гносеолошки увиди кои ги среќаваме и во Ареопагитовиот *корпус*,⁸⁰⁰ во кој непознатиот автор со помош на доцнонеоплатоничарскиот, концептуален вокабулар,

⁸⁰⁰ Kocijančič, G., 2008, 96.

теориски ги сумирал и естетски ги рекапитулирал своите иконични (халкидонски) согледби за црковната, небесната и Божествената реалност. На тој начин, Дионисиј псевдо-Ареопагит се обидел да одговори на тековните христолошки, еклисиолошки, сотириолошки, ангелолошки и антрополошки проблеми, како и на дилемите околу комплексната релација помеѓу христијанството и хеленската (паганска) мудрост.⁸⁰¹

За разлика од доцните неоплатоничари кои не успеале да се издигнат отаде есенцијалистичкиот и натуралистичкиот светоглед на нивните претходници, Дионисиј успеал хиперфатички да ги превозмogne парадигматските ограничувања на Јамблих и Прокле и да покаже дека во Христос и преку Христос, хеленската мудрост може да биде преобразена и да добие нова повозвишена функција и смисла. Имено, преку своите елаборации околу трипартитната структура на стварноста и еросната релација помеѓу теархијата, небесната хиерархија и еклисијалната хиерархија, која била воспоставена од страна на Богочовекот и која во рамките на Црквата се разоткрила преку теургиската дејствителност на Христовиот Архисимбол, кој на црковните соучесници им овозможува да станат хриstopодобни сочинители на Христовото мистично тело кое низ историјата се движи кон својата крајна есхатолошка цел, видовме дека Дионисиј успеал да ја опфати и да ја сублимира халкидонската, православна визија за Богочовекот како ултимативен Извор на целокупното постоење, суверен Седржител на сето создание и симболичко, теандрично олицетворение на самата воплоотена Божествена Премудрост, преку кое иконично се разоткрива и подлабоката корелативна, синергиска релација помеѓу библиската и античката визија за Божественото Слово (*Λόγος*).

На тој начин, успеавме да покажавме дека библискиот иконично-откровителен, мисловен слог е еднакво важен како за разбирање на христофаничната и мистичната (литургиска) функција на симболите и на свештените активности,⁸⁰² така и за согледување на подлабоката (јудео-христијанска) смисла на онтолошките, космолошките, метаполитичките, теургиските и дијалектичките аспекти на доцниот неоплатонизам кои се среќаваат во Ареопагитовиот теантропоцентричен систем. Впрочем, Дионисиј не доаѓа до своите продлабочени, откровителни увиди само преку согледување на асоцијативните, метафоричките, и надлогичките, смисловни релации помеѓу сетилно-восприемливите искуства, психолошките феномени и надумните реалности, туку и преку метакултурно (хиперфатичко) воочување на сличностите и разликите помеѓу хеленската филозофска мисла и библиската откровителна мудрост од перспектива на воплоотувањето.

Во таа смисла, Ареопагитовото дело истовремено претставува своевиден теориски водич, симболички лексикон, граматички учебник и практичен прирачник, бидејќи токму во него Дионисиј христоцентрично го стандардизирал и го кодифицирал јазикот на ромејскиот православен, иконично-синергиски светоглед и создал толковен речник на клучните христијански концепции, поими и симболи, кој нуди систематски приказ на врската помеѓу богоделието и богословието и дава јасни упатства за соборно (синергиско), естетско-гносеолошко пристапување кон созерцателно-мистичните литургиски искуства и практики. Сето ова ни дава за право да заклучиме дека *Ареопагитовиот корпус* претставува христоцентрично, книжевно заокружување на целокупната дотогашна метајазична синтеза помеѓу библиската и античката парадигма којашто отпочнала уште во хеленистичкиот период. Оттука, нема да претераме доколку кажеме дека ова дело претставува книжевен врв од кој можеме да ја согледаме

⁸⁰¹ Имено, хеленската paganска мудрост претставувала извор на бројни светоотечки решенија но и на бројни ереси – како што е оригенизмот, монофизитизмот, несторијанството, аријанството, итн.

⁸⁰² Види *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*, 2020.

комплексната интеракција помеѓу овие два светогледи во рамките на новозаветната христијанска реалност.

Ако се обидеме да ги разбереме нештата од теантропоцентрична перспектива, ќе видиме дека преку примената на Проклевите идеи, Дионисиј примарно имал за цел теориски да ја сумира својата христијанска, иконична визија за стварноста.⁸⁰³ Во таа смисла, Ареопагитовата небесна хиерархија не претставува некаква површна, христијанизирана верзија на доцнонеоплатоничарската метафизичка структура, туку естетско-гносеолошки, иконичен приказ на една објективна, духовна стварност која е сочинета од бестелесни ентитети и сили, кои преку Светите симболи и слики иконично ни ја разоткриваат и ни ја навестуваат идната, христијанска есхатолошка реалност, во која мистично можеме да учествуваме уште сега.

Врз основа на халкидонската христологија, авторот на *Корпусот* ја опишал својата теантропоцентрична, иконично-симболичка, хиерархиска визија за стварноста која била втемелена на естетско-гносеолошките и онтолошките импликации од воплотувањето. На тој начин, Дионисиј ја подвлекол суштинската важност на сетилното (емпириско) искуство и на материјата во однос на духовниот напредок, Богопознанието и на единството со Бог и со небесните реалности, кое без Христовото телесно воплотување и воскресение, засекогаш би останало недостижно за човекот. Ваквата иконично-енергиска визија му овозможила на Дионисиј Христовата богодејствителност да ја лоцира во самата материјална содржина на Светиот путир, кој за него претставувал иконичен *Ἀρχισύμβολον* (*Arhisímbolon*) на физичкото отелотворување на Божественото Слово, кој во рамките на Црквата крстообразно посредува помеѓу историјата и вечноста, физичката и метафизичката и создадената и несоздадената стварност.

Во таа смисла, видовме дека за Дионисиј соединувањето со „Едното“ не претставува интелектуален подвиг кој е наменет само за филозофските мудреци, кои со посредство на дијалектиката се возвишуваат до различните ипостазирани реалности кои се опишани преку потврдните и одречните Божествени имиња, сè додека конечно не се соединат со самото Едно, туку за сите Христови ученици кои преку сликовните и номиналните икони и материјалните Свети симболи, учествуваат во еросниот зрак на Божественото Слово, кој низ небесните хиерархии слегува до нас и на иманентно-трансцендентен начин, мистично се манифестира во Евхаристискиот собор (*σύναξις*), кој ни овозможува да застанеме во присуство на славата на самото воплотено Едно, за и самите во Него и преку Него уште сега да ги вкусиме и да ги посведочиме животодавните и преобразувачки плодови на неговото човекољубие.

Со тоа, Дионисиј недвосмислено ни дава на знаење дека теофаничните импликации на неговото *Мистично богословие* треба да ги бараме во поширокиот литургиски контекст на соборноста, која се остварува преку нашето единство со благодатните светотаински дарови на Богочовекот, бидејќи токму преку соединувањето со Светите материјални, сетилно-восприемливи симболи на Христовата, жртвена и искупителна љубов, човекот може уште сега да ги искуси естетските, гносеолошките и онтолошките ефекти на неговите Божествени преобразувачки (прочистувачки, просветлувачки и довршувачки) енергии, кои во идната есхатолошка реалност ќе му овозможат истовремено, непрекинато да ја созерцува Божествената слава преку своите физички сетила како Мојсеј на Синај и апостолите на Тавор, да партиципира во неа на ноетичко рамниште како небесните умови, а конечно и надумно да се соедини со неа, како што уште во овој век, мистично се соединува со Христовите спасоносни и животодавни дарови.

⁸⁰³ Perczel, I., 2020, *Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius*, 269.

Од таа причина, секогаш кога Дионисиј говори за Едното и единството, ние не смеете да забораваме на поширокиот, еклисијален, христолошки и тријадолошки контекст,⁸⁰⁴ бидејќи само во него и преку него ние може да разбереме дека токму иконичното, теандрично разоткривање на Едното во светот и во историјата, го овозможува нашето емпириско и созерцателно познание на Едното, синергиското учество во неговите енергии, мистичното искачување кон Него и надумното соединување со Него.

Впрочем, токму христоцентричната егзегеза и ни овозможи да ја воочиме поголемата есхатолошка, небесно-еклисијална, космичка слика на Богочовекот во *Ареопагитиките*, која од перспектива на конечната цел на делото, иконично ни ги разоткри неговите најважни естетски и гносеолошки импликации, од кои е очигледно дека *Корнусот* претставува своевидно упатство за актуализација на теантрополошкиот, иконично-синергиски, епистемолошки и онтолошки принцип, кој во процесот на личната, историската и космичката (соборна), прочистувачка, просветлувачка и довршувачка преобразба – која хиерархиски се разоткрива преку различните манифестации на Божествената сеприсутност и дејствителност во созданието, ни овозможува да станеме активни соучесници на Христос и на небесните реалности, за и самите да се наречеме синови Божји.

Со други зборови, тоа значи дека христофаничните, иконични откровенија на Божествената промисла, не се ограничени само на Светите слики, туку дека тие се манифестираат и преку пишаниот збор, историските настани, небесните и космичките процеси и природните појави, кои ни разоткриваат дека човекот претставува крунски украс на сето создание и дека целата видлива и невидлива стварност постои за атер на неговото конечно обожение, кое било најавено преку старозаветните настани, потврдено преку воплотувањето, страдањето и воскресението на Христос, посведочено преку човекољубивите и богољубивите дела на апостолите, мачениците и останатите новозаветни светители, теориски рекапитулирано преку светоотечките книжевни пројави на благодатното богомудрие на воплотеното Слово и мистично разоткриено преку партиципацијата во еросните токови на неговото еклисијално тело, кои извираат од Христовите Свети симболи на единството, убавината, светлината, постоењето, животот и вистината. Во таа смисла, еросното соединување со сите видливи и невидливи реалности низ кои продираат Божествените енергии, кои во рамките на Црковната хиерархија го иницираат прочистувањето, просветлувањето и довршувањето на сите нејзини членови во согласност со нивните капацитети, претставува непрекинат процес на естетско-гносеолошко, хиперфатичко, мистично возвишување и преобразба во Христа и преку Христа, која отпочнува во историјата, а која ќе продолжи и во идната есхатолошка реалност.

На тој начин, во космичкото тело на Седржителот Христос, авторот на *Корнусот* ги воипостасил небесното и црковното, дискурзивното и созерцателното, сетилно-восприемливото и мистичното, подвижничкото и соборното, историското и вечното и библиското и античкото. Со тоа, Дионисиј успеал да го интегрира целокупното дотогашно искуство коешто се влевало во православниот, јудео-христијанскиот ток во единствен теантропоцентричен, естетски светоглед, кој од VI век ќе стане основна мисловна парадигма на ромејскиот цивилизациски дискурс. Во таа смисла, популаризацијата на Ареопагитовите идеи не влијаела само врз изгледот на црквите и врз трансформацијата на односот кон уметноста и поимањето на функцијата на сликите, туку и врз развојот на едно имплекативно, иконично-енергиско поимање на стварноста

⁸⁰⁴ Веќе видовме дека за Дионисиј Едното истовремено е и едно и три, не е ниту едно ниту три и е отаде едно и отаде три.

кај православните Роми, според кое светотаинските ритуали, природните појави и старозаветните настани ќе претставуваат христофанични манифестации на преобразувачката Божествена сила, кои иконишно упатуваат на присуството и дејствителноста на самата воплотена Убавина во созданието.

Имено, кажавме дека за Дионисиј, Доброто, односно Убавото претставува фундаментална причина за постоењето на сите убави и добри нешта, која ни овозможува преку сетилното и умственото соединување со конкретните симболички згуснувања на Божествената светлина и убавина во рамките на црковната стварност, теургиски да се издигнеме отаде нејзините партикуларни, иконишни манифестации и да се соединиме со Она коешто им е заедничко и коешто ги обединува сите нешта на сите хиерархиски рамништа. Оттука, хиперфатичкото напредување низ хиерархиската структура на сличните и несличните симболи и катафатичките и апофатичките појмовни икони, треба да се разбере како сетилно и умствено, мистагогично возвишување, при кое успеваме да се издигнеме отаде нивните видливи (тварни) и невидливи (ноетички) велови и во Божествениот примрак да го созерцуваме Оној кој во себе истовремено ги опфаќа и ги надминува сите земни и сите небесни рамништа на созданието.

Во таа смисла, дијалектичката асоцијација и дисоцијација помеѓу светлината и мракот не упатува на дефицитарноста туку на полнотата и надобилноста на Божествениот сјај, кој при нашето соединување со самата Воплотена Убавина ги преплавува и ги надминува нашите ограничени сетилни и умствени капацитети. Од таа причина, Божествениот мрак треба примарно да се разбере како своевиден ефект на Божјото присуство, кој се јавува како последица на директното зерцање во светлината на самиот воплотен Образ на Отецот, кој ни се разоткрива на иманентно-трансцендентен начин, останувајќи скриен и во самото разоткривање.⁸⁰⁵

Во контекст на кажаното, јасно е дека епицентар на *Корнусот* не е *Мистичното богословие* туку *Црковната хиерархија*. Впрочем, за Дионисиј старозаветното (мистично) богословие на Мојсеј, претставува симболичка антиципација и најава на новозаветното (еклисијално) богоделие на самото воплотено Слово, преку кое христофанично се разоткрива присутноста и дејствителноста на Божествената убавина и промисла во светот и низ историјата. Во таа смисла, теургиската функција на Светите симболи и целта на дијалектичкото (мистагогично) возвишување станува очигледна само во контекст на еклисијалната хиерархија, бидејќи токму евхаристиското (симболичко) соединивање со Богочовекот за време на Литургијата, претставува врв и кулминација на естетското, ноетичкото и мистичното сретение помеѓу Бог и човекот.

Од таа причина, современите есенцијалистички, платоничарско-оригенистички тези според кои Дионисиј ја внесува дискусијата околу симболите само за да подвлече дека „суштината“ на нештата не ѝ е достапна на сетилната активност, сосема го промашуваат Христолошкиот хоризонт на *Корнусот* од кој јасно се гледа дека со вочовечувањето и воскресението, Христовото физичко тело станало видлива икона на вечниот и бесмртен Бог, во која на нераздржлив начин, Христооблично се опфатени и соединети сите создадени (сетилно-восприемливи и духовни) и несоздадени (Божествени, надумни) реалности, што последично значи дека во светло на воплотувањето, токму тварниот симбол станува незаобиколен пат без кој ние не можеме ниту да се надеваме дека ќе стигнеме до Оној којшто ги надминува нашите капацитети за емпириско и разумско спознание.⁸⁰⁶

Оттука, доколку Христос истовремено е Патот но и Целта на нашето патување, тогаш нашето зерцање на невидливите, духовни реалности и единството со самата

⁸⁰⁵ Dionizij Areopagit, *Ep. III* 1069B.

⁸⁰⁶ На тој начин, материјалните велови стануваат премин за достоините и препрека за недостојните.

воплотена Убавина, секогаш поаѓа од естетското искуство и преку него доаѓа до уште попродлабочени естетски, умствени и надумни откровенија, бидејќи за Дионисиј Светите симболи на Богочовекот имаат повеќеслојна, хиерархиска, гносеолошка валентност која е сочинета од безброј потенцијални увиди до кои доаѓаме преку едно континуирано и непрекинато искачување кон нивниот теандричен Извор, при кое сакралните симболи ни разоткриваат сè повозвишени сознанија за Христовото еросно довршување на човекот, светот и историјата. На тој начин, надубавите и надвкусни плодови на Христовата љубов започнуваат да се актуализираат и во нас и на секој нареден мистагогиски степен, сè повеќе да нè приближуваат кон нивниот богочовечки Вруток. Во таа смисла, само преку материјалните симболи на неговата љубов, ние можеме постојано да се искачуваме сè повисоко кон Него и да се соединуваме сè повеќе со Него, без да го напуштиме местото од коешто сме тргнале. Со други зборови, тоа значи дека при секое ново еросно соединување и мистично откровение, ние сè појасно осознаваме дека и понатаму се наоѓаме крај истиот олтар и во истиот храм, во кој нашето единство со Бога, повремено се остварува уште сега.⁸⁰⁷

Токму затоа, од перспектива на Ареопагитовиот теандричен, естетско-гносеолошки светоглед, особено е важно да партиципираме во животот и искуството на Црквата, бидејќи само преку активното учество во Христовите прочистувачки, просветлувачки и довршувачки енергиски токови кои се излеваат низ симболичко-иконичната структура на црковната хиерархија, можеме да го отпочнеме своето дијалектичко, еросно возвишување кон самиот теархиски Извор на Божествената убавина, кој се наоѓа отаде сите видливи и невидливи реалности.

Фактот што воплотениот Смислодавец (*Λόγος*) претставува Иницијатор на сите нешта, крајно Одредиште (*Τόπος*) на сите нешта и Божествен Посредник (*Μεσίτης*) помеѓу сите нешта,⁸⁰⁸ кој ни овозможува емпириски да го восприемаме Бога преку природните феномени, историските случувања и сакралните прикази, умствено да го осознаваме преку интелигибилните реалности, надумно да се возвишуваме кон Него преку учеството во неговите Божествени енергии и мистично да се соединуваме со Него преку неговите човекољубиви дарови, недвосмислено потврдува дека Исус претставува Извор, Пресек и Цел на сите хиерархии, облици и начини на постоење, кои преку Него и во Него ја разоткриваат и ја остваруваат својата конечна смисла (*λόγος*).⁸⁰⁹ Во таа смисла, историската Црква претставува мистичен, иконичен приказ на самата воплотена Убавина, на кој соборно ги исцртуваме историските контури на Христовиот вечен и надубав Образ и преку своите мисли, зборови и дела се потпишуваме во неговата панкосмичка книга на љубовта, вистината и животот, во која со неизбришливи слова се испишани имињата на Светите ангели и праведници.

За авторот на *Корпусот*, во Христос не постојат репетиции, бидејќи онаму каде што почетокот се среќава со крајот кој преминува во трансцендентност, нашиот свет, нашиот историски, материјален, сетилен, ноетички и емоционален начин на егзистирање, кој се остварува преку настанување, растеж, преобразба, восприемање, размислување, чувствување и делување, стекнува трајна естетска и онтолошка

⁸⁰⁷ Golitzin, A., 2013, 374.

⁸⁰⁸ Поимот *λόγος*, кој има широк семантички дијапазон и вообичаено го преведуваме како слово, збор, приказна, итн., може да се преведе и како смисла. За Христос се користат епитетити како Животодавец (*Ζωοδότης*), Спасител (*Σωτήρ*), итн. Според оваа аналогија *Λόγος* разбран како Божествено име (епитет) за Оној кој им дава смисла на сите останати нешта, односно Оној кој претставува Извор на самите логоси на нештата коишто постојат, би било најсоодветно да го преведеме како Смисла/Смислодавец, односно Оној кој ги осмислува сите нешта и преку Кого сите нешта имаат или добиваат смисла.

⁸⁰⁹ На тој начин, Смислодавецот енергиски ги вообличува (*informat*) сите партиципенти во рамките на небесно-црковната космичка структура во согласност со нивните капацитети.

валидност. Впрочем, Дионисиј вели дека е возможно дури и од најпростите делови на материјата да се создаваат облици кои се соодветни за небесните и Божествените реалности, токму поради тоа што и самата материја го примила своето постоење од она што е Убаво во вистинска смисла.⁸¹⁰ Со други зборови, тоа значи дека нашиот пат кон Богочовекот отпочнува преку сетилата, но нивната гносеолошка и епистемолошка релевантност никогаш не завршува, токму поради тоа што во личноста на Христос несоздадената и создадената природа се соединети на натприроден, ипостасно-синергиски начин, кој на материјалните конституенти на неговата човечка природа, на енергиско рамниште трајно им ги пренесува Христовите, Божествени карактеристики. Максим Исповедник оди дури дотаму што вели дека при единството на човекот со Богочовекот, преку Христовите енергии кои благодатно пенетрираат низ сите рамништа на човековата психосоматска структура, од креација којашто има свој почеток и крај, човекот станува несоздадено битие кое нема ниту почеток, ниту крај.⁸¹¹

Заклучоците на ова истражување недвосмислено потврдуваат дека Ареопагитовото христоцентрично, естетско-гносеолошко, иконично зерцање на стварноста, разоткрива сосема поинакви иманентно-трансцендентни видици за Бог, за Божествената убавина и светлина, за телото и твартата, за иконичноста на човековиот ум, за функцијата на сетилата и нивните гносеолошки капацитети, за видливата и невидливата хиерархиска структура на човекот, светот и симболите, за иконично-гносеолошката димензија на уметноста, науката и јазикот, за иконично-откровителното поимање на филозофијата, музиката, историјата и есхатологијата и за иконично-синергиското, мистично единство помеѓу Богочовекот и човекот, кои теандрично ги надминуваат логоцентричните, есенцијалистичко-егземпларистички хоризонти на западниот рационалистички светоглед.

Во таа смисла, самиот поим „хиерархија“ примарно треба да се разбере како естетско-гносеолошка и онтолошка категорија со која Дионисиј ја означува иконичната структура на севкупната видлива и невидлива стварност, низ која се разоткрива еросниот зрак на Божествената промисла, која заради Христа, во Христа и преку Христа, ги приведува во постоење, ги осмислува, ги преобразува, ги украсува и ги довршува сите создадени реалности. На тој начин, со помош на Ареопагитовата христофанична, симболичко-откровителна визија за историската Црква, преку која и во која сите материјални и сетилно-восприемливи гестикации, слики, мириси, звуци, зборови, вкусови, знаци и подобии, стануваат иконични огледала на самата вочовечена Убавина и прозорци на вечноста во историјата, низ кои одблеснува светлоста на идната Христооблична реалност,⁸¹² ромејскиот ум започнал сè појасно да ги согледува естетските, гносеолошките и онтолошките импликации од воплотувањето. Оттука, нема да претераме доколку кажеме дека естетското во *Корпусот* може да се сумира како естетика на богопознанието и обожението, бидејќи за ромејската цивилизација токму Ареопагитовиот иконично-синергиски, естетско-гносеолошки (теандричен) Принцип на антиномичното хиперфатичко, еросно единство, кое ги надминува разликите помеѓу создадената и несоздадената стварност, истовремено ќе претставува и феномен и искуство и метод и идеал, но и начин на размислување и на живеење кој ни овозможува да станеме христоподобни.

⁸¹⁰ Dionizij Areopagit, CH 144B.

⁸¹¹ Maximus the Confessor, Amb. 10.48.

⁸¹² Имено, Дионисиј вели дека членовите на хиерархијата претставуваат икони, односно беспрекорни огледала преку кои исконската светлина на Христос допира и до нас. Во таа смисла, нашата сегашна партиципација во животот на Црквата, претставува тековна подготовка за идната есхатолошка реалност во која заедно со ангелите ќе бидеме граѓани на Божествената држава (*ἐνθεος πολιτεία*). Види Dionizij Areopagit, EH 396A и 441C; Ep. IX 1113A.

Токму од таа причина, на ромејскиот Исток божемниот Дионисиј ќе стане светоотечка парадигма во која размислувале и делувале сите наредни големи отци и учители, почнувајќи од Максим Исповедник, Симеон Нов – Богослов, Јован Дамаскин и Константин Филозоф, па сè до Григориј Палама и Никола Кавасила. Впрочем, видовме дека токму христоцентричното (иконично-синергиско и естетско-мистично) учење на Дионисиј за небесната и црковната хиерархија, за гносеолошката функција на иконите и Светите симболи, за човекот и Бог и за нивното меѓусебно единство, ќе претставува појдовна основа на Максимовата (хиерархиска) мистагогична антропологија, на Дамаскиновата (хиерархиска) теорија на сликите, на Кириловата (теантропоцентрична) естетско-гносеолошка дефиниција за филозофијата и на Паламовата (теантропоцентрична) естетика на обожението.

Компарацијата помеѓу источната (светоотечка) и западната (схоластичарска) рецепција на *Корнусот* покажа дека разликите во интерпретацијата не биле само од теолошка природа, туку дека примарно се јавиле како последица на фактот што Ареопагитовите идеи биле толкувани во две сосема поинакви култури, од луѓе со сосема различни начини на живот, со поинаков менталитет и сензибилитет, со различни афинитети, вкусови, интереси и сфаќања и со сосема поинакви светогледи и пристапи кон работите. Имено, во периодот на каролиншкиот (политички мотивиран) обид за идеолошка и теолошка (структурна) реформација на западното христијанство, схоластичарските интерпретации на Августиновите есенцијалистички и рационалистички (оригенистичко-платоничарски) спекулации за Бог, човекот и светот и неговите скептични ставови во однос на сликите, теургијата и на сетилната (емпириска) стварност, започнале да доминираат во тевтонско-латинската мисловна парадигма за сметка на изворното светоотечко предание.⁸¹³ На тој начин, до средината на XI век Западот бил преобразен во христијанизирано олицетворение на Платоновата алегорија за пештерата, во која свештеничките и благородничките феудални и интелектуални елити под велот на религиозната побожност, ќе управуваат со севкупните „секуларни“, политички, економски, интелектуални и уметнички токови, сè до појавата на просветителството, кога прометејскиот факел на рационализмот од рацете на Августиновите, схоластичарски наследници конечно ќе премине во рацете на новото „просветителско свештенство“. Во таа смисла, доколку ромејската православна рецепција на *Корнусот* претставува сведоштво за победата над платоничарскиот егземпларизам, идеализам и рационализам, која била остварена токму со помош на Ареопагитовата теантропоцентрична (иконично-енергиска) трансформација на неоплатонизмот, западниот средновековен подем на интелектуализмот, есенцијализмот, дуализмот и логоцентризмот, кој ќе кулминира со целосно отфрлање на естетско-гносеолошките и онтолошките импликации од воплотувањето, претставува најдобро сведоштво за историското довршување на платонизмот и неговата конечна доминација во рамките на западната, мисловна матрица.

Со иницијацијата во искуството и практиките на ромејскиот православен, цивилизациски флуks, која отпочнала со мисионерските и просветителските активности на Кирил и Методиј во IX век, а кулминирала со првиот целосен, словенски превод на *Ареопагитовиот корнус*, теантропоцентричниот иконично-спознателен, имплицативен, естетски светоглед бил вграден во самиот културен и духовен генетски код на Јужните и Источните православни Словени. За разлика од Франките кои биле скептични во однос на сакралната функција на материјалните уметнички објекти и гносеолошките капацитети на сетилната перцепција, словенските православни народи започнале да му придаваат огромно епистемолошко и гносеолошко значење токму на самото естетско

⁸¹³ Hart, D., B., 2011, *The Story of Christianity: An Illustrated History of 2000 Years of the Christian Faith*, 98.

искуство, преку кое човекот ги восприема сакралните (сетилно-восприемливи) уметнички облици и останатите појави во емпириската стварност, низ кои иконично се разоткрива нивната подлабока, интелигибилна и надумна содржина. На тој начин, Светите слики, симболи и книги станале иконично-откровително орудие за естетско и умствено познание на трансцендентната Божествена убавина и вистина, кое води до преобразба.

Во споредба со Западот, за ромејско-словенскиот православен Исток, Богочовекот ќе продолжи да претставува централен космички, историски, духовен, интелектуален и уметнички Ориентир, кој ги насочува и ги води кон Себе, ги обединува со Себе и ги интегрира во Себе сите црковни учесници, на сите хиерархиски рамништа и низ сите времиња. Впрочем, пишаните сведоштва и сите останати емпириски факти низ историјата на Црквата, а за волја на вистината и низ историјата на ромејско-словенската култура и писменост, недвосмислено потврдуваат дека највозвишените цивилизациски и духовни дострели биле остварени токму преку примената на онтолошките, епистемолошките, антрополошките, етичките, уметничките, духовните и политичките категории кои настанале во рамките на теантропоцентричниот, христо-платоничарски, естетско-гносеолошки, хиперфатички светоглед, во кој Вистината претставува Божествено знаење кое не ги отфрла, но кое ги надминува логичките судови, а Убавината, исконски Прволик, од кој извира убавината и иконичноста на сите останати нешта.



*Икона изработена за реликвијарот на Свети Николај – Чудотворец
која ги краси неговите мошти во истоимениот храм во Ротердам, Холандија*

Ако се обидеме да ги видиме нештата од оваа христофанична, иконично-откровителна перспектива, ќе разбереме дека во целокупната црковна иконографија, па дури и во самата црковна архитектура е кодиран истиот теандричен Образец на севкупната реалност, кој на сите хиерархиски рамништа на постоењето ни се разоткрива

како симфониичен, љубовен танц помеѓу единството и мноштвото.⁸¹⁴ Само од оваа позиција ќе видиме дека Црквата претставува најреномиран институт на христијанската духовност, а Светите таинства, иконите, Светите мошти и останатите симболи, најсовршени и најнапредни орудија за остварување на комуникација и еросно единство со светителите, со небесните битија и со Бог.

Но што може да се извлече како „финален“ заклучок од целото истражување околу генезата, еволуцијата, кодификацијата и рецепцијата на Ареопагитовиот теантропоцентричен, естетски светоглед? Се разбира да се посочи единствен, конечен и сеопфатен заклучок значи да се отфрли сè што беше кажано досега, бидејќи за Дионисиј богочовечкиот образ на самата воплотена Премудрост, претставува единствен финален одговор кој може да ја разоткрие смислата на сите нешта. Во таа смисла, почитувајќи ги христоцентричните смерници на светоотечката традиција, овој труд не претендира да даде дефинитивни одговори, туку да ги претстави нашите иконични согледби, кои имаат за цел да го насочат вниманието кон оние теми кои се релевантни и за современите православни христијани, дотолку повеќе што нашите видувања не настанаа како резултат на некакви неосновани претпоставки и логички спекулации кои немаат никаква реална, емпириска и духовна поткрепа, туку како последица на учеството во еросните токови на Црквата и зерцањето и подражавањето на знаењето кое исходи од нејзиното богато искуство.

Оттука, сметаме дека ова истражување ќе ги оствари своите цели, само доколку ги поттикне читателите да се обидат да им пристапат на нештата од една поинаква перспектива, од која во Литургијата и во иконите ќе можат да видат нешто повеќе од традиција и уметност, во крстот нешто повеќе од обичен религиозен симбол преку кој ја искажуваме нашата верска припадност,⁸¹⁵ во Црквата нешто повеќе од сопствените етнофилетистички проекции, во историските случувања нешто повеќе од неповрзани настани или гола фактографија, а во делото на Дионисиј нешто повеќе од христијанизирана верзија на Проклевата метафизика, бидејќи мудроста која е содржана во *Корпусот* ни овозможува да ја воочиме теантрополошката еросна нишка која меѓусебно ги поврзува космичките процеси, историските збиднувања, внатрешните доживувања и секојдневните „мали ритуали“ и настани на кои вообичаено не им придаваме некое особено значење.⁸¹⁶

Само од оваа иконично-спознателна перспектива можеме да согледаме дека она што во современите академски кругови вообичаено се нарекува ромејска или „византиска“ филозофија не претставува некаква опскурна, поткатегорија на филозофијата која е инфериорна во однос на античката или пак на современата западна, филозофска мисла, туку оригинална метафилозофија која ги надминува целите, можностите, достигнувањата, и тематските хоризонти на дискурзивната (јазична) филозофија.⁸¹⁷ Единствено од позиција на самата воплотена Убавина можеме да видиме дека црковното пеење и сакралното сликарство не претставуваат некакви примитивни и наивни, петрифицирани уметнички облици, а Литургијата некаква застарена, ритуална репетиција, туку иконични екстензии за теургиска трансмисија и манифестација на

⁸¹⁴ Pageau, J., 2020, *Iconography Shows us the Pattern of Reality*.

⁸¹⁵ Епископ Партениј, Игумен Бигорски, 2023, *Крстот како култура на средби*.

⁸¹⁶ Така на пример, ако нештата ги погледнеме од иконично-откровителна, теантропоцентрична перспектива, зад веловите на семејниот оброк, ќе видиме нешто повеќе од просто задоволување на човековиот нагон за глад и преживување, бидејќи трpezата околу која членовите на малата семејна црква секојдневно се збираат и заеднички партиципираат во јадењето кое е принесено во има на љубовта и семејната слога, претставува иконичен оддек на самата Божествена трпежа која единствено може да ја засити човековата глад за љубов, спасение и вечен живот.

⁸¹⁷ Gutas, D., Siniossoglou, N., 2017, *Philosophy and "Byzantine Philosophy"*, 293-4.

вечното, светото, трансцендентното, доброто и убавото, преку кои уште сега можеме да оствариме мистично единство и комуникација со Богочовекот, а преку Него енергиски да заедничариме и со нашите духовни и културни предци од минатото и со невидливите духовни ентитети кои битисуваат отаде појавната стварност. На тој начин, преку теантропоцентричната крстообразна синергија помеѓу синтетичкото знаење кое произлегува од историското искуство и аналитичкото (априори) знаење кое доаѓа од повисоките интелегибилни сфери, човекот уште сега може активно да учествува во самата (иконична) преобразба на различните духовни, материјални и темпорални рамништа на созданието (во себе и околу себе) и на неговото конечно приведување кон идната (христооблична) есхатолошка реалност, во која сè што има почеток и крај, конечно ќе ја оствари својата беспочетност.



Современ приказ на Христовото распятие, 2004 г. – дело на Југослав Оџоковић

БИБЛИОГРАФИЈА

Примарна литература

- Библија. Свето писмо на Стариот и Новиот завет. 1990. Британско и инострано библиско друштво, Лондон.
- Климент Охридски. 1973. *Събрани съчинения, Том III*. БАН.
- Хомер. 1982. *Илијада*. препев од старогрчки јазик Михаил Д. Петрушевски. Македонска книга.
- Agathias. 1975. *Histories*. translated by Joseph D. Frendo. de Gruyter.
- Anastasius Bibliothecarius. 1928. "Epistula VII". *Epistolae Merovingici et Karolini aevi, Vol. V*. Weidmann.
- Anthemius of Tralles. 1959. *Περὶ Παραδόξων Μηχανημάτων*. Eaton Press.
- Aristotle. 1963. *Physics*. Oxford University Press.
- Aristotle. 1998. *Metaphysics*. Penguin Books.
- Aristotle. 2020. *De Caelo*. Hackett Publishing.
- The Ascension Of Isaiah*. 1900. edited by Robert. H. Charles. Adam and Charles Black.
- Augustine. 1953. *Earlier Writings*. Westminster John Knox Press.
- Augustine. 1968. *City of God, Volume III: Books 8-11*. translated by David S. Wiesen. Harvard University Press.
- Augustine. 1991. *On Genesis: Two Books on Genesis Against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*. The Catholic University of America Press.
- Augustine. 1993. *Sermons III/6*. New City Press.
- Augustine. 1994. *Sermons III/8*. New City Press.
- Augustine. 1996. *De Doctrina Christiana*. Clarendon Press.
- Augustine. 2001. *Expositions of the Psalms, III/17*. New City Press.
- Augustine. 2002. *Letters II*. New City Press.
- Augustine. 2002. *On the Trinity*. Cambridge University Press.
- Clement of Alexandria. 2012. *Stromata*. Bottom of the Hill Publishing.
- The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. 2003. translated by Aaron Milavec. Liturgical Press.
- Dionizij Areopagit. 2008. *Zbrani Spisi*. prevod Gorazd Kocijančič. Slovenska Matica.
- Flavius Iustinianus. 1977. "Epistula ad synodum de Origene". *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*. Milano.
- Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. 1995. translated by Brian P. Copenhaver. Cambridge University Press.
- Iamblichus. 2011. *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*. Cambridge University Press.
- Joannes Scotus. 1865. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 122*. Paris.
- John The Scot. 2011. *Periphyseon: On the Division of Nature*. Wipf & Stock Publishers.
- Justinianus Imperator Augustus. 1865. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 86*. Paris.
- Leontius of Byzantium. 2021. *Complete Works*. Oxford University Press.
- Libellus Synodalis Parisiensis a 825, Nov. – Concilium Parisiense*. 2010. Brepols Publishers.
- Origen. 1980. *Contra Celsum*. translated by Henry Chadwick. Cambridge University Press.
- Origen. 1989. *Commentary on the Gospel of John: Books 1-10*. Catholic University of America Press.
- Origen. 2018. *On First Principles, I-II*. translated by John Behr. Oxford University Press.

- Paulus Silentarius. 2009. *Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio Ambonis*. de Gruyter.
- Philo of Alexandria. 1993. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Hendrickson Publishers.
- Plato. 1988. *Early Socratic Dialogues*. Penguin Books.
- Plato. 1991. *Parmenides*. Oxford University Press.
- Plato. 2000. *Timaeus*. translated by Donald J. Zeyl. Hackett Publishing.
- Plato. 2001. *Alcibiades*. Cambridge University Press.
- Plato. 2007. *The Republic*. Penguin Classics.
- Plato. 2016. *Laws*. Cambridge University Press.
- Plato. 2016. *Symposium*. edited by K. J. Dover. Cambridge University Press.
- Plotinus. 1984. *Ennead V*. translated by A. H. Armstrong. Harvard University Press.
- Pope Hadrian I. 2021. *Codex Epistolaris Carolinus: Letters from the popes to the Frankish rulers, 739-791*. Liverpool University Press.
- Pope Nicholas I. 2001. "Letters". *Papal Letters in the Early Middle Ages*. The Catholic University of America Press.
- Proclus. 1816. *The Six Books of Proclus, the Platonic Successor, on the Theology of Plato, to which a Seventh Book is added, in order to supply the deficiency of another book on this subject, which was written by Proclus, but since then lost, Vol. I-II*. translated by Thomas Taylor. London.
- Proclus. 1928. "περί τῆς καθ' Ἑλλενας ἱερατικῆς τέχνης". *Catalogue des Manuscrits Alchemiques Grecs vol. VI*. edited by J. Bidéz. Bruxelles.
- Proclus Diadochus. 1954. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. North Holland Publishing Company.
- Proclus. 1987. *Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton University Press.
- Proklo. 1997. *Osnove teologije*. preveo s grčkoga Antun Slavko Kalenić. Naprijed.
- Procopius Gazensis. 1863. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 87*. Paris.
- Procopius. 1940. *On Buildings*. translated by H. B. Dewing. Harvard University Press.
- Pseudo-Codinus. 1843. "Narratio de aedificatione templi Sanctae Sophiae". *The Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonn.
- Pseudo-Macarius. 1992. *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. Paulist Press.
- Robert Grosseteste. 1946. *Comm. in Div. Nom.* quoted by H. Pouillon in "La beauté, propriété transcendante. Chez les scolastiques (1220-1270)". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 15, 263-329.
- Robert Grosseteste. 1946. *Comm. in Hexameron*. quoted by H. Pouillon in "La beauté, propriété transcendante. Chez les scolastiques (1220-1270)". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 15, 263-329.
- St. Ambrose. 1961. *Hexameron, Paradise, Cain and Abel*. The Catholic University of America Press.
- S. Anastasius Sinaita. 1863. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 89*. Paris.
- St. Athanasius. 1857. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 26*. Paris.
- St. Athanasius. 1883. "Epistle in Defense of the Nicene Definition". *The Post-Nicene Greek Fathers*. D. Appleton and Company.
- S. Augustine. 1841. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 32*. Paris.
- S. Augustine. 1863. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 38*. Paris.
- St. Augustine. 1950. *The Greatness of the Soul*. The Newman Press.
- Saint Augustine. 1953. *Confessions*. The Catholic University of America Press.
- St. Augustine. 2005. *On Christian Belief I/8*. New City Press.
- Saint Augustine of Hippo. 2015. *Reply to Faustus the Manichaeon*. Aeterna Press.
- Saint Basil. 1951. *Letters Vol. I*. Catholic University of America Press.
- Saint Basil the Great. 2011. *Against Eunomius*. The Catholic University of America Press.

- St. Bonaventure. 1902. *Opera Omnia*. Florence.
- Saint Cyril of Alexandria. 1863. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 74*. Paris.
- Saint Cyril of Alexandria. 2007. *Letters 1-50*. Catholic University of America Press.
- S. Dionysius Areopagita. 1857. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 3*. Paris.
- S. Dionysius Areopagita. 1857. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 4*. Paris.
- St. Dionysius the Areopagite. 1920. *On the Divine Names and the Mystical Theology*. London.
- S. Gregorius Theologus. 1858. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 36*. Paris.
- St. Gregory of Nazianzus. 2002. *On God and Christ: Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Saint Gregory of Nazianzus. 2008. *Festal Orations*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Saint Gregory of Nyssa. 1863. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 45*. Paris.
- Saint Gregory of Nyssa. 1993. *On the Soul and the Resurrection*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Saint Gregory of Nyssa. 2007. *The Letters*. Brill.
- Saint Gregory of Nyssa. 2014. *In Canticum Canticorum*. Brill.
- Saint Gregory of Nyssa. 2016. *The Great Catechism*. Aeterna Press.
- Saint Gregory Palamas. 1983. *The Triads*. edited by John Meyendorff. Paulist Press.
- Saint Gregory Palamas. 2022. *The Homilies*. Mount Thabor Publishing.
- S. Joannes Damascenus. 1864. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 94*. Paris.
- Saint John of Damascus. 2003. *Three Treatises on the Divine Images*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Saint Justinian the Great. 1991. *On the Person of Christ: The Christology of Emperor Justinian*. translated by K. P. Wesche. St. Vladimir Seminary Press.
- Saint Justinian the Great. 2018. *The Novels of Justinian: A Complete Annotated English Translation I-II*. translation by David J. D. Miller & Peter Sarris. Cambridge University Press.
- Saint Leo the Great. 2016. *Letters*. Aeterna Press.
- Saint Maximus the Confessor. 1865. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 90*. Paris.
- Saint Maximus the Confessor. 1865. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 91*. Paris.
- Saint Maximus the Confessor. 2014. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua Vol. 1 & 2*. Harvard University Press.
- Saint Maximus the Confessor. 2018. *Quaestiones ad Thalassium*. Brepols Publishers.
- Saint Maximus the Confessor. 2019. *On the Ecclesiastical Mystagogy*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Saint Maximus the Confessor. 2020. *The Ascetic Life: The Four Centuries on Charity*. Angelico Press.
- S. Nicephorus. 1863. *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 100*. Paris.
- St. Thomas Aquinas. 1975. *Summa Contra Gentiles: Book One: God*. University of Notre Dame Press.
- The Acts of the Council of Chalcedon*. 2005. translated by Michael Gaddis. Liverpool University Press.
- The Acts of the Council of Constantinople of 553, Vol. I-II*. 2009. translated by Richard Price. Liverpool University Press.
- The Books of Enoch: Complete edition*. 2012. translated by Robert H. Charles. International Alliance Pro-Publishing.
- The Codex of Justinian I-III*. 2016. translated by Fred H. Blume. Cambridge University Press.
- The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. 1997. translated by Wilfred G. E. Watson. Brill.
- Theodulfus Aurelianensis. 2010. *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*. Brepols Publishers.

- Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus. 1864. "Vita S. Clementis Bulgariae archiepiscopi". *Patrologiae Cursus Completus, Tomus 126*. Paris.
- The Oecumenical Councils: From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*. 2006. Brepols.
- The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. 1990. translated by L. C. L. Brenton. Hendrickson Academic.
- Thomas Aquinas. 1952. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*. translated by the English Dominican Fathers. The Newman Press.
- Thomas Aquinas. 1952. *Quaestiones disputata de Veritate I-IX*. translated by Robert W. Mulligan. Chicago.
- Thomas Aquinas. 1981. *Summa Theologica*. translated by Fathers of the English Dominican Province. Christian Classics.

Секундарна литература

- Бичков, В. В. 2012. *Кратка историја византијске естетике*. Службени Гласник.
- Булгаков, С. Н. 2017. *Икона и иконопоштовање*. Отачник.
- Велинова, В. 2016. „Монахът преводач Исая Серски и няколко епизода от славянското присъствие в региона“. *История на света*.
- Георгиева, В. 1990. *Антрополошки импликации во филозофијата на исихазмот*. Филозофски Факултет – Скопје.
- Георгиева, В. П. 2001. *Византиска филозофија*. Табернакул.
- Дюлгеров, Д. 1933. „Рим и светите братя Кирил и Методий“. *Годишник на Софийския университет XI*, 1-68.
- Епископ Партениј – игумен Бигорски. 2023. „Крстот како култура на средби“. *Обраќање на Преосветениот Епископ Антаниски г. Партениј, Игумен на Свештената Бигорска Обител, на Вечерната богослужба за Крстовден, на 13/26 септември 2023 лето Господово*.
- Заров, И. К. 2003. „Естетиката на Псевдо-Дионисиј Ареопагит и неговото влијание врз византискиот живопис и архитектура“. *Balkanoslavica 32/33*.
- Ивановић, Ф. 2010. „Визуелни аспект обожења по Дионисију Ареопагиту“. *Зборник радова Византолошког института XLVII*. САНУ.
- Илиевски, П. Хр. 1994. „Константин-Кирил „Философ“ – ортодоксен теолог“. *Прилози – Contributions, XIX/1-2*. МАНУ.
- Илиевски, П. Хр. 1999. *Светила незаодни: словенските првоучители и нивните ученици*. Матица.
- Јевремовић, П. 2011. *Патрологија у огледалу херменеутике*. Отачник.
- Каприев, Г. 2019. *Византиска Философија*. Пагома Прес.
- Лазић, М. М. 2010. *Православна естетика тела и тајна полности*. Отачник.
- Лаут, Е. 2009. *Дионисије Ареопагит*. Београд.
- Митевски, В. 2005. „Академик Петар Хр. Илиевски – 85 годишнината од животот и 60 години научна работа“. *Жива Антика 55*, 5-22.
- Митевски, В. 2008. *Аристотел*. Матица.
- Острогорски, Г. 1992. *Историја Византије*. Београд.
- Поповска, Ј. 2019. „Vita practica: φρόνησις и св. Максим Исповедник“. *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје*, 72, 29-51.
- Поповска, Ј. 2023. *Целите и методите на историјата на филозофијата: Платон како парадигма*. Филозофски факултет – Скопје.
- Пухан, И., Поленак-Акимовска, М., Бучковски, В., Наумовски, Г. 2014. *Римско право*. Скопје.

- Санџакоски, С. 1997. *Анофатичката философија на Corpus Areopagiticum*. Филозофски Факултет – Скопје.
- Софрониевски, В. 2001. *Латинско-македонски речник*. БИГОСС.
- Станчев, К. 1979. „О философско-естетических взглядах Константина-Кирилла Философа“. *Palaeobulgarica/Старобългаристика*, 3(2), 7-11.
- Тодоровска, М. 2020. *Неискажливата природа на божественото*. Филозофски Факултет – Скопје.
- Тодоровска, М. 2022. *Амбивалентноста на демонското во Месопотамија и во Стар Египет*. Филозофски Факултет – Скопје.
- Трифуновић, Ђ. 1980. *Писац и преводилац Инок Исаија*. Крушевац.
- Успенски, Л. 1994. *Теологија на иконата*. Табернакул.
- Џепароски, И. 2008. *Естетика на возвишеното*. Магор.
- Џепароски, И. 2020. *Естетика: естетички категории*. Аз-Буки.
- Γιανναράς, Χ. 1976. *Το πρόσωπο και ο έρωας*. Εκδόσεις Παπαζήση.
- Abel, J. S., Pentcheva, B. 2017. “Icons of Sound: Auralizing the Lost Voice of Hagia Sophia”. *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, vol. 92(S1), 337-360.
- Armstrong, H. 1977. “Negative Theology”. *The Downside Review*, 95(320), 176-189.
- Baghos, M. 2021. *From the Ancient Near East to Christian Byzantium: Kings, Symbols, and Cities*. Cambridge Scholars Publishing.
- Barber, C. 2014. “Out of Sight: Painting and Perception in Fourteenth-Century Byzantium”. *Studies in Iconography*, Vol. 35, 107-120.
- Barker, M. 2003. *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*. T&T Clark Ltd.
- Barth, K. 1958. *Church Dogmatics Vol. III/1*. T. & T. Clark.
- Bauerschmidt, J. C. 1999. “Abortion”. *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Beeley, C. A. 2012. *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*. Yale University Press.
- Benton, A. A. 1895. “The Work of the Fathers”. *The Sewanee Review*, 3(4), 477-502.
- Billington, J. H. 1970. *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*. Vintage Books.
- Bradshaw, D. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge University Press.
- Bucur, B. G. 2008. “Foreordained from All Eternity: The Mystery of the Incarnation According to Some Early Christian and Byzantine Writers”. *Dumbarton Oaks Papers*, No. 62, 199-215.
- Burns, D. 2004. “Proclus and Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius”. *Dionysius*, Vol. XXII, 111- 132.
- Butler, E. P. 2008. “The Intelligible Gods in the Platonic Theology of Proclus”. *Méthexis XXI*, 131-143.
- Chatzidakis, M., Walters, G. 1967. “An Encaustic Icon of Christ at Sinai”. *The Art Bulletin*, vol. 49(3), 197-208.
- Christov, I. 2023. “Why “Philosopher”? Problems and Misunderstandings Associated with the Epithet of St Cyril”. *Der heilige Methodius, Bulgarien und Europa*. Brill.
- Clark, E. 1992. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Church Debate*. Princeton University Press.
- Constas, M. 2014. *The Art of Seeing: Paradox and Perception in Orthodox Iconography*. Sebastian Press.
- Constas, M. 2017. “Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism”. *Analogia*, vol. 2, 1-12.

- Constas, M. 2022. "Dionysius the Areopagite and the New Testament". *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford University Press.
- Contreni, J. J. 1996. "Carolingian Biblical Culture". *Johannes Scottus Eriugena: The Bible and hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*. Leuven University Press.
- Cooper, G. 2005. *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*. Oxford University Press.
- Corbon, J. 2005. *The Wellspring of Worship*. Ignatius Press.
- Corrigan, K., Harrington, L. M. 2019. "Pseudo-Dionysius the Areopagite". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Courcelle, P. 1969. *Late Latin Writers and their Greek Sources*. Harvard University Press.
- Dagron, G. 1991. "Holy Images and Likeness". *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 45, 23-33.
- Daley, B. E. 2018. *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*. Oxford University Press.
- Davis, L. D. 1983. "Emperor Justinian I". *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*. The Liturgical Press.
- Davis, R. 2007. *The Lives of the Eighth-Century Popes*. Liverpool University Press.
- Deger-Jalkotzy, S., Lemos, I. S. 2006. *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. Edinburgh University Press.
- DeMarco, D. C. 2021. *Augustine and Porphyry*. Brill.
- Dermot, M., Guiu, A. 2021. "John Scottus Eriugena". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Dillistone, F. W. 1968. *The Christian Understanding of Atonement*. Westminster Press.
- Dillon, J. M. 1987. "General Introduction". *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton University Press.
- Dillon, J. M. 1987. "Introduction to Book II". *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton University Press.
- Dodds, E. R. 1963. "Introduction". *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford University Press.
- Dodds, E. R. 1997. "Predgovor". *Proklo. Osnove teologije*. Naprijed.
- Donev, D. 2019. "The place and the role of St. Cyril and St. Methodius in Slavic understanding and acceptance of the Christian ethical values". *Annual of the Faculty of Philosophy, Vol. 72*, 13-28.
- Dörrie, H. 1955. *Hypostasis. Wort – und Bedeutungsgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Drăghici-Vasilescu, E. E. 2019. "Pseudo-Dionysius and the concept of Beauty". *International Journal of Orthodox Theology*, 10(1), 72-117.
- Drijvers, H. J. W. 1985. "Early Forms of Antiochene Christology". *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History, Orientalia Lovaniensia Analecta vol. 18*. Leuven Peeters.
- Durant, W. 2006. *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the World's Greatest Philosophers from Plato to John Dewey*. Pocket Books.
- Džalto, D. 2019. "Icons: the Orthodox Understanding of Images and the Influence on Western Art". *European History*. Leibniz Institute of European History.
- Eco, U. 1986. *Art and Beauty in the Middle Ages*. Yale University Press.
- Eichrodt, W. 1967. *Theology of the Old Testament Vol. II*. Westminster John Knox Press.
- Elsner, J. 1995. *Art and the Roman Viewer*. Cambridge University Press.
- Erismann, C. 2017. "Logic in Byzantium". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge University Press.
- Ferber, R., Damschen, G. 2015. "Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's epekeina tēs ousias Revisited (Republic 6,509b8-10)". *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*. Societas Scientiarum Fennica.

- Fiori, E. 2011. "The topic of mixture as philosophical key to the understanding of the Divine Names: Dionysius and the Origenist monk Stephen bar Sudaili". *Nomina divina*. Academic Press.
- Florovsky, G. 1950. "Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy". *Church History*, 19(2), 77-96.
- Florovsky, G. 1979. *Ways of Russian Theology, Collected Works Vol. 5*. Nordland.
- Gavrilyuk, P. L. 2008. "Did Pseudo-Dionysius Live in Constantinople?". *Vigiliae Christianae*, vol. 62, 505-514.
- Golitzin, A. 2013. *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. Liturgical Press.
- Goltz, H. 1987. "Wege der areopagitischen theologie zu den balkanslawen". *Ungarn und das Christentum Südosteuropas – Referate des VIII. Theol. Südosteuropa-Seminars*. Heidelberg.
- Gray, P. T. R. 2005. "The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and their Significance". *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge University Press.
- Green, B. 2008. *The Soteriology of Leo the Great*. Oxford University Press.
- Gregory, A. 2008. "Timaeus and Teleology". *Timaeus and Critias*. translated by Robin Waterfield. Oxford University Press.
- Gutas, D., Siniosoglou, N. 2017. "Philosophy and "Byzantine Philosophy". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge University Press.
- Hancock, C. L. 1984. *Energeia in the Enneads of Plotinus: A Reaction to Plato and Aristotle*. Loyola University.
- Hardy, E. R. 1968. "The Egyptian Policy of Justinian". *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 22, 23-4.
- Hart, D. B. 2011. *The Story of Christianity: An Illustrated History of 2000 Years of the Christian Faith*. Quercus Publishing.
- Hathaway, R. F. 1969. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*. The Hague.
- Heidl, G. 2009. *The Influence of Origen on the Young Augustine: A Chapter of the History of Origenism*. Gorgias Press.
- Heiser, M. S. 2014. "Monotheism and the Language of Divine Plurality in the Hebrew Bible and the Dead Sea Scrolls". *Tyndale Bulletin*, 65(1), 85-100.
- Heiser, M. S. 2018. *Angels: What the Bible Really Says About God's Heavenly Host*. Lexham Press.
- Heldman, M. E. 1992. "Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church". *Journal of Religion in Africa*, vol. 22(3), 222-241.
- Helmig, C., Steel, C. 2021. "Proclus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Holland, T. 2019. *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*. Little, Brown.
- Horn, G. 1925. "Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite". *RAM* 6, 278-289.
- Hovorun, C. 2019. "One Composite Christ: Oneness and Duality of Jesus in the Byzantine Christology". *Jesus der Christus im Glauben der Einen Kirche*, 236-47.
- Humfress, C. 2005. "Law and Legal Practice in the Age of Justinian". *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge University Press.
- Idel, M. 1990. *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press.
- Ivanović, F. 2010. *Symbol & Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*. Pickwick Publications.
- Ivanovic, F. 2019. *Desiring the Beautiful: The Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*. The Catholic University of America Press.

- Ivanovici, V. 2020. "Pseudo-Dionysius and the Staging of Divine Order in Sixth-Century Architecture". *New Approaches to Byzantine History and Culture: Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500-900*. Palgrave Macmillan.
- Jabi, W., Potamianos, I. 2007. "Geometry, Light, and Cosmology in the Church of Hagia Sophia". *International Journal of Architectural Computing*, 5(2), 303-319.
- Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism: Studies in Honor of Alexander Golitzin*. 2020. edited by Andrei A. Orlov. Brill.
- Kahn, C. 1985. "The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology". *Aristotle on Nature and Living Things*. Bristol Classical Press.
- Kaldellis, A. 2013. "The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome". *Journal of Late Antiquity*, 6(2), 347-366.
- Kaldellis, A. 2019. *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*. Harvard University Press.
- Katsushi, H. 2009. "Augustine on the Aesthetics of Ambivalence". *AESTETICS*, No. 13, 23-32.
- Kharlamov, V. 2009. *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Wipf & Stock Publishers.
- Kitzinger, E. 1954. "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm". *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8, 83-150.
- Koch, H. 1895. "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen". *Philologus* 54, 438-454.
- Kocijančič, G. 2008. "Skrivnost Dionizija Areopagita". *Dionizij Areopagit: Zbrani Spisi*. Slovenska Matica.
- Koutras, D. N. 1966. "Ἡ Ἐννοια τῆς εἰκόνης κατὰ τὸν Ψευδο-Διονύσιον Ἀρεοπαγίτην". *Ἐπετηρίς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 35(67), 243-258.
- Loudovikos, N. 2023. "Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in The Orthodox Church". *Mapping the Una Sancta: Eastern and Western Ecclesiology in the Twenty-First Century*. edited by Sotiris Mitralaxis and Andrew T. J. Kaethler. Winchester University Press.
- Lourié, B. 2013. "Philosophy of Dionysius the Areopagite: Modal Ontology". *Logic in Orthodox Christian Thinking*. De Gruyter.
- Louth, A. 1997. "The Body in Western Catholic Christianity". *Religion and the Body*. edited by Sarah Coakley. Cambridge University Press.
- Louth, A. 2015. *Modern Orthodox Thinkers From The Philokalia To The Present*. SPCK Publishing.
- Luce, A. A. 1920. *Monophysitism Past and Present: A Study in Christology*. Macmillan.
- MacDonald, P. S. 2006. *History of the Concept of Mind: The Heterodox and Occult Tradition*. Routledge.
- Madden, N. 1993. *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*. Peeters Press.
- Mainoldi, E. S. 2015. "La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci: la triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi". *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo Tedesco*, 167-81.
- Mainoldi, E. S. 2017. "The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens". *Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E.* vol. 65, 199-217.
- Mainoldi, E. S. 2017. "Why Dionysius the Areopagite? The Invention of the First Father". *Studia Patristica*, vol. 22, 425-440.
- Mainoldi, E. S. 2018. "Deifying Beauty. Toward the Definition of a Paradigm for Byzantine Aesthetics". *Aisthesis*, 11(1), 13-29.

- Mainoldi, E. S. 2020. "Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory". *New Approaches to Byzantine History and Culture: Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500-900*. Palgrave Macmillan.
- Manetti, G. 1993. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Indiana University Press.
- Martijn, M. 2010. *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Brill.
- Mathew, G. 1971. *Byzantine Aesthetics*. New York.
- Mazzucchi, C. M. 2006. "Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ Πολιτικῆς Επιστήμης". *Aevum*, vol. 80(2), 299-334.
- McLeod, F. G. 2009. *Theodore of Mopsuestia*. Routledge.
- Meyendorff, J. 1969. *Le Christ dans la pensée byzantine*. Paris.
- Meyendorff, J. 1983. "Introduction". *The Triads*. by Saint Gregory Palamas. Paulist Press.
- Menn, S. 1994. "The Origins of Aristotle's Concept of Ἐνέργεια: Ἐνέργεια and Δύναμις". *Ancient Philosophy* 14, 73-114.
- Menze, V. L. 2008. *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*. Oxford University Press.
- Mettinger, T. N. D. 1998. "Seraphim שרפים". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill.
- Michalak, A. R. 2012. *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature*. JCB Mohr.
- Mikhailovsky, A. 2011. "The Anthropology of Hypostasis: On the Question of the Genealogy of the Subject". *International Journal of Orthodox Theology*, 2(3), 144-166.
- Moesch, S. 2020. *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period: Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims*. Routledge.
- Murzaku, I. A. 2015. *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics*. Routledge.
- Nardi, R., Zizola, C. 2006. *Monastery of Saint Catherine, Sinai: The Conservation of the Mosaic of the Transfiguration*. Monastery of Saint Catherine, Sinai.
- Nellas, P. 1987. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person*. St. Vladimir's Seminary.
- Noble, T. F. X. 2005. "The vocabulary of vision and worship in the early Carolingian period". *Seeing the invisible in late antiquity and the early middle ages*, 213-237.
- Noble, T. F. X. 2009. *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*. University of Pennsylvania Press.
- O'Meara, D. J. 2003. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Clarendon Press.
- Pageau, J. 2020. "Iconography Shows us the Pattern of Reality". *Orthodox Arts Journal*.
- Pageau, M. 2018. *The Language of Creation: Cosmic Symbolism in Genesis*. CreateSpace.
- Pappas, N. 2020. "Plato's Aesthetics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Payne, R. 1957. *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Pelikan, J. 1974. *The Spirit of Eastern Christendom*. University of Chicago Press.
- Pentcheva, B. 2018. "Introduction". *Aural Architecture in Byzantium: Music, Acoustics, and Ritual*. Routledge.
- Perczel, I. 2001. "Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism". *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven.
- Perczel, I. 2004. "The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions". *Le Muséon* 117, 409-446.
- Perczel, I. 2008. "The Earliest Syriac Reception of Dionysius". *Modern Theology*, 24(4), 35-48.

- Perczel, I. 2020. "Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius". *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*. Brill.
- Pinggéra, K. 2002. *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des Heiligen Hierotheos“ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*. Recihert.
- Poliakov, L. 1974. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. Sussex University Press.
- Prestige, G. L. 2008. *God in Patristic Thought*. WIPF & STOCK.
- Putthoff, T. L. 2020. "YHWH and His Theomorphic Body: The 'Image of God' in Israelite Anthropology". *Gods and Humans in the Ancient Near East*. Cambridge University Press.
- Rangos, S. 2000. "Proclus and Artemis: On the Relevance of Neoplatonism to the Modern Study of Ancient Religion". *Kernos* 13, 47-84.
- Rolt, C. E. 1920. "Introduction". *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. London.
- Romanides, J. 1981. *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society*. Holy Cross Orthodox Press.
- Roques, R. 1954. *L'univers dionysien*. Firmin-Dido.
- Roem, P. 1987. "Introduction to The Celestial Hierarchy". *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Paulist Press.
- Roem, P. E. 1993. *Pseudo-Dionysius: A Commentary to the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford University Press.
- Roth, C. P. 1981. *On the Holy Icons*. Crestwood.
- Russell, N. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press.
- Saffrey, H. D. 1979. "Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 63, 3-16.
- Sanders, F. 2007. "Introduction to Christology: Chalcedonian Categories for the Gospel Narrative". *Jesus in Trinitarian Perspective: An Introductory Christology*. B&H Publishing Group.
- Scharle, M. 2008. "Elemental Teleology in Aristotle's Physics II.8". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, 147-183.
- Schmemmann, A. 1998. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Scolnicov, S. 2003. "Introduction". *Plato's Parmenides*. University of California Press.
- Simonetti, M. 1981. "Profilo storico dell'esegesi patristica". *Sussidi patristici* 1. Istituto Patristico Augustinianum.
- Singer, C. 1917. *Studies in the History and Method of Science*. Oxford.
- Speake, G. 2018. *A History of the Athonite Commonwealth: The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos*. Cambridge University Press.
- Spencer, M. K. 2019. "Sense Perception and the Flourishing of the Human Person in von Hildebrand and the Aristotelian Traditions". *Tópicos* 56, 95-117.
- Stamatov, A. 2023. "St Constantine-Cyril's Definition of Philosophy. The Beginning of Bulgarian Philosophical Culture". *Der heilige Methodius, Bulgarien und Europa*. Brill.
- Stang, C. M. 2022. "Iamblichus and Theurgy". *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford University Press.
- Steel, C. 2003. "Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' „Parmenides“ and the Origin of Negative Theology". *Die Logik des Transzendentalen, Vol. 30*. Walter de Gruyter.
- Stiglmayr, J. 1895. "Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel". *HJ* 16, 253-273, 721-748.

- Strawson, P. F. 1992. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press.
- Taft, R. F. 2004. *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: Vol. II, The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites*. Oriental Institute Press.
- Tatakis, B. 2003. *Byzantine Philosophy*. Hackett Publishing Company.
- Tatarkiewicz, W. 1970. *History of Aesthetics: Medieval Aesthetics*. PWN-Polish Scientific Publishers.
- The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. 2005. edited by M. Maas. Cambridge University Press.
- The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. 2013. edited by E. A. Livingstone. Oxford University Press.
- Todorović, U. T. 2015. "Transcendental Byzantine Body. Reading Dionysius the Pseudo-Areopagite, Gregory of Nyssa and Plotinus in the Unfolded Marble Panels of Hagia Sophia". *The Ways of Byzantine Philosophy*. Sebastian Press.
- Tollefsen, T. T. 2015. "Christocentric Cosmology". *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. edited by Pauline Allen & Bronwen Neil. Oxford University Press.
- Tollefsen, T. T. 2016. "Like a Glowing Sword: St. Maximus on Deification". *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought*. edited by Mark Edwards & Elena D. Vasilescu. Routledge.
- Tornau, C. 2020. "Saint Augustine". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Tronzo, W. 2018. "Justinian's Hagia Sophia, angels and restlessness". *Radical Marble: Architectural Innovation from Antiquity to the Present*. Routledge.
- Tsakiridou, C. A. 2013. *Icons in Time, Persons in Eternity: Orthodox Theology and the Aesthetics of the Christian Image*. Ashgate.
- Tulio, G. 1955. *Anima mundi: la filosofia de Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres, vol. 1-3*. G. C. Sansoni.
- Turcan, N. 2021. "Liturgy and Apophaticism". *Religions*, 12(9), 721.
- Vanneste, J. 1959. *Le mystère de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Desclée de Brouwer.
- Vasilakis, D. A. 2021. *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy: Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Areopagite*. Bloomsbury Publishing.
- Vasiliu, A. 2010. *Eikôn: L'image dans le discours des trois Cappadociens*. Presses Universitaires de France.
- von Balthasar, H. U. 1982. *From an Aesthetic Theology to a Theological Aesthetics. The Glory Of The Lord: A Theological Aesthetics – Seeing The Form*. Ignatius Press.
- Ware, T. 1964. *The Orthodox Church*. Penguin Books.
- Weitzmann, K. 1992. *Monastery Of St. Catherine At Mt. Sinai: The Icons from The Sixth To The Tenth Century*. Princeton University Press.
- Wesche, K. P. 1991. "General Introduction". *On the Person of Christ: The Christology of Emperor Justinian*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Williams, J. 1999. "The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite". *Downside Review* 117, 157-172.
- Yannaras, C. 2006. *Orthodoxy and the West*. Holy Cross Press.
- Zijderveld, A. C. 2012. "De Romeinse Tenor Iuris Cultuursociologisch Belicht". *The Legal History Review*, vol. 80(3/4), 555-560.
- Zinkovskiy, K., Zinkovskiy, M. 2011. "Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor". *International Journal of Orthodox Theology*, 2(4), 43-61.
- Zizioulas, J. D. 2006. *Communion and Otherness*. T&T Clark.
- Zwollo, L. 2019. *St. Augustine and Plotinus: the Human Mind as Image of the Divine*. Brill.