

СОЗДАВАЊЕТО EX NIHILО НАСПРОТИ АНТИЧКИОТ СВЕТОГЛЕД

1. Христијанската доктрина за создавањето на светот од Бога ex nihilo за античкиот свет претставувала радикален новитет. Општо земено за сета претфилософска (митолошка) и философска традиција на антиката, ова учење на христијанската вера воопшто не било прифатливо.¹ Низ сите свои промени и дисконтинуитети, античката мисла континуирано останала доследна на својот став дека не може нешто да прозлезе од ништо (ex nihilo nihil fit – од ништо не произлегува ништо). Зад овој унифициран став на античките мислителите стојат одредени општи претпоставки на нивната космолошко-онтолошка мисла. Примарен интерес на хеленскиот светоглед било прашањето за смислата на односот помеѓу општото и поединечното. Самото битие (εἶναι) секогаш се разгледувало прашално во контекст на меѓусебниот однос на едното (τὸ ἓν) и мноштвото (πλῆθος). Притоа, онтолошкиот примат му припаѓал на *едноиџо* како општо, за сметка на конкретно суштествувачкото, како поедничено.² Ова е основната онтолошка претпоставка, која на

¹ Претосократовската философија го исклучува создавањето од ништо. Парменид (В6): „битие има, оти го има, а она што не е – го нема.“ Витомир Митевски, „Фрагменти“ во: *Античкајџа философија и нејзиноиџо влијание, Почейџоци на зайагнајџа философија, Прејџсокрајџовици 1*, Скопје 2016, 177. Емпедокле, (12, 14): „Ништо во космосот празно, затоа од каде нешто (друго) би дошло?; Мелис, (12,1): Секогаш било она што било и секогаш ќе биде. Ако настанало, нужно е пред настанувањето да биде ништо. А ако било ништо, тогаш никако не би можело да настане од ништо“; Демокрит, (II A 39): „Демокрит од Адбера претпоставува дека космосот е неограничен, затоа што никој не го створил“. Н. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, 6. verbesserte Auflage hrsg. von W. Kranz 1951, (D/K); Auflage, Berlin 1922 (Diels); (D/K). Хераклит (фр. 30): „Овој свет, ист за сите, не го уреди никој од боговите ниту од луѓето, туку беше од секогаш, е и ќе биде вечно жив оган кој со мера се пали и со мера гасне.“ Витомир Митевски, *Хераклијџ*, Скопје 1997, 129.

² Петар Јевремовиџ, *Пајџролоџија у оџлегалу херменевџиџе*, Београд 2011, 12.

различен начин, е својствена на античките философи.³ Имено, тие, апсолутен онтолошки примат му даваат на едното кое е вечно, беспочетно, неродено, неограничено, односно несоздаено и непропадливо (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον), додека мноштвеноста е негова привремена манифестација. Од самите свои почетоци хеленската философија тргнувала од ставот дека она што е стварно е едно. Во античката мисла, доминантен онтолошко-космолошки концепт е монизмот.⁴ Монистичкиот светоглед е изразен во изреката на Хераклит: „За сите што не ме слушаат мене туку логосот, мудро е да се сложат дека „сè е едно“ (ἐν πάντα εἶναι)“ (Фр. 50).⁵ Од претсократовците, па понатаму, единственоста на светот не е доведена во прашање. Тврдењето дека *сè е едно* укажува на централната онтолошко-космолошка визија и нејзиното разбирање во древнохеленската философија.⁶ Таа прецизно е изразена во философскиот еп на Парменид. Тој за битието говори „дека е непропадливо бидејќи е несоздадено, дека е целовито, единствено, бестрепетно и бесконечно, не било, ниту ќе биде зашто е сега, обединето сосем, едно постојано“ (фр. 8).⁷ Ваквата концепција на „тоталитарна онтологија“ не доз-

³ Ставот на Парменид „нема и не ќе има друго (ἄλλο) освен покрај она што е“ (Фр. 8, 36) бил оспоруван од Платон кој го застапувал ставот дека постојат и мноштвените нешта, но како зависни од Едното. Имено, тој тврди дека „ако треба да бидат многу, мора да постои „еден“ елемент меѓу нив; зашто ако никој не е едното битие (ἐν), сите ќе бидат небитија (οὐδέν) и со тоа не ќе можат да бидат многу... Според тоа, ако го нема едното ги нема ни другите, ниту ќе може да се замисли да постојат едното и многуте ... Ако го нема Едното нема ништо воопшто“. Platon, *Parmenid* (165 e), prijevod i bilješke Petar Šegedin, Zagreb 2002, 127.

⁴ Со сите свои бројни варијации, античката мисла не излегува од рамките на монизмот. Во античката философија може да се говори за различни типови монизам (материјален, нумерички, предикатен). Исто така, може да се говори за дуалистички тенденции во рамките на монистичките концепти. За ова види: Александар Ѓаковац, *Онџолоџија и еџика у свеџлу христџолоџије свеџџоџ Максима Исџовевника*, (докт. дисертација), Београд 2014, 146.

⁵ Витомир Митевски, *Хераклиџ*, Скопје 1997, 135.

⁶ Според Јован Зизулас, „Древната грчка мисла во сите свои облици (Парменидови, Хераклитови, Платонови, Аристотелови) без обзир на разликите по другите прашања, во едно се сложува: конкретното не е онтолошки апсолутно, мноштвото е онтолошки изведено, не е ефицијално.“ Јован Зизијулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, *Исџочник*, 6, (1993): 52.

⁷ „Та од него какво раѓање ќе бараш? Како и од каде наџошло? Од не-битие не ќе ти дадам да речеш, ил’ помислиш, неискажливо и немисливо е она што не суштествува. Та каква нужда би го поттикнула подоцна или порано изникнато од ништо да расте? Така, тоа мора да биде или пак воопшто не. Никогаш не ќе допушти убедителната маќ и од битието да се роди нешто покрај него; затоа ни да се роди ни да пропадне не дава Дике и не ги попушта оковите, туку ги притега.“ Превод и анализа на главните поими во овој фрагмент кај Витомир Митевски, *Античкаџа философија и неџиноџо влијание Почетџоци на заџаџнаџа философија 1, Преџоскраџовци*, Скопје 2016, 178–181.

волува појава на ново битие освен *εἰς αὐτὸν*. Не е можна онтолошка инаквост, бидејќи таа ја подразбира слободата на личносниот Бог кој создава *οὐκ ἐκ οὐκ*. Учењето за создавањето на светот е комплементарно со христијанското поимање на личноста, како темелна онтолошка категорија.⁸ Но, во рамките на монистичкиот светоглед доминира аперсоналноста од која не се иземени ниту боговите, ниту луѓето. Хелените не изградиле поим за личносно „Јас“ ниту на човечко ниту на божествено ниво. Во тој поглед, интересно е тоа што постои извесно „совпаѓање“ помеѓу античката религија и философија. Како што забележува С. Жуњич, во Стара Хелада „личната религија“ не е позната, кај грчките богови она „суштинското“ е издигнато над „личното“; како што „личносното“ воопшто не било важно во философската традиција на логосот, а „бивствувачкото“ потполно ја надминало перспективата на субјектот.⁹ Уште од најрана доба кај претставници на претсократовците забележан е процес на прогресивно поистоветување на божеството со природата.¹⁰

2. Условно, може да се каже дека античкиот свет направил своевидно „доближување“ до библискиот креационизам преку Платоновите *Тимај*. Во рамките на философската традиција на жанрот *περὶ φύσεως*, ова дело од доцниот период на Платоновото творештво е „исклучок“ и новитет во античката философија, бидејќи во него се говори за создавањето на светот, а Бог се именува Творец.¹¹ Во *Тимај* се воведува нов тип демијуршко-телеолошка

⁸ Како што забележува В. Лоски, името Создател не е примарното име на Бога, туку Света Троица. Но според зборовите на Д. Станилоє, Бог баш затоа што е Света Троица, односно е личносен Бог, може да биде и Создател во вистинска смисла. Но и обратно, создадениот свет е сведоштво за едниот, добар и личносен Бог. Димитрије Станилоє, *Бесмртни лик Божји*, Београд 2000, 293.

⁹ Слободан Жуњич, *Бог филозофа у антици*, Београд 2016, 16–17.

¹⁰ W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1941, 203. Во античката мисла постепено боговите биле деперсонализирани и поистоветувани со стихииите на светот. За ова погледни кај Б. Шијаковић, „Онтолошки карактер ране грчке философије“, *Хермесова крила*, Београд 1994, 80. Во многу религиски космогонии боговите се тие што создаваат, но во космогонијата на Хесиод тие немаат таква улога.

¹¹ Аристотел, како и неговиот учител Платон, ја прифаќа идејата за светот како организирна и поврзана целина зад која стои умствено начело. Но тој не го прифаќа гледиштето на Платон за тоа дека светот има свој почеток. Според него, светот е вечен израз на умното начело и нема ни почеток ни крај. (*De caelo*, II, 283b 26-29.). Поединечните нешта во него настануваат и пропаѓаат, но тој самиот никогаш. Сè во светот е во движење, заради исполнување на природната телеологија. Движењето на нештата е вечно и својот прв импулс го има во првиот неподвижниот двигател, кој е извор на првобитното (кружно) движење што ја одразува неговата суштина. Вечноста на првиот двигател ја имплицира и вечноста на светот. На Аристотел сосема му е туѓа идејата за настанувањето на светот од апсолутно небитие (*ἐκ μὴ ὄντος*). Но тој, за разлика од радикалниот Парменидов став (битието е, а

космологија, наспроти дотогашаната механичка космологија на физичарите.¹² Во секојдневниот говор терминот *δημιουργός* вообичаено се однесувал на занаетчија-уметник или пак на земјоделец.¹³ Имајќи ја предвид философската аналогичност помеѓу *космос* и *полис*, како и ниската социјална позиција на занаетчиите (ракотворците) во општеството во V пред Хр. изборот на овој термин како теоним е невообичаен.¹⁴ Меѓутоа, главна интенција на Платоновото воведување на поимот демијург во философијата, било отфрлањето на претсоократовите космологии, според кои светот е објаснив врз основа на неговата *causa interna*. Божествениот демијург е над и надвор од природата. За претсоократовските космологии, светот, како поредок со својот непроменлив тек, е дело на нужноста и од неа неделивата произволност на случајот¹⁵. За Платон, пак, суштинско зачење има демијургот, чијашто активност се определува како *τέχνη*, односно, однапред осмислено и телолошки ориентирано делување, без кое занаетчиско-уметничката работа е незамислива. На тој начин, демијургот е космолошки уметник, кој го об-

небитието не е), со кој се одрекува стварноста на настанувањето, односно на мноштвениот сетилен свет, за небитието говори и како за состојба на можност. Како што забележува Гатри, проблемот за промените и настанувањата во хеленската философија се покажал како најтежок стух. Аристотел се обидел да одговори на ова прашање со своето двојно поимање на битието како потенцијаност (*ἔλη* – градиво, кое подлежи на промени) и актуелност (*εἶδος* – облик, форма). Притоа, тој го вклучува и елементот на лишеноста (*στέρησις*), со кој се објаснуваат спротивставените промени, кај нешта кои се меѓу небитието и битието. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume VI, Aristotle an Encounter*, London 1981, 119–122; Витомир Митевски, *Аристотел*, Скопје 2008, 24–32.

¹² Во хеленистичкото раздобје на античката философија „телеолошкото сфаќање на природата создало заедничко тло, на кое се сретнале доктрините на академичарите, перипатетичите и стоиците“. Во овој период, единствено на својата антителиолошка (механичка) позиција останал епикуреизмот, кој бил под влијание на атоизмот на Демокрит. Wilhelem Windelband, *Povjest filozofije*, Rijeka 1978, 225.

¹³ Терминот *δημιουργός* (*дџиμος* – народ и *εργός* – оној кој работи) буквално се однесува на „оној кој работи за народот“, односно оној кој работи во интерес и доброто на заедницата. Но според едно поинакво етимолошко толкување, првата лексичка компонента на демијург не е *дџиμος* туку *дџиμος* – „општинско земјиште“ „округ“. За ова повеќе погледни кај Душан Крцуновиќ, *Проблем сѝварања у Плајоновоу Тимеју и у Шесѝогневу Василија Великоџа*, Београд 2017, 238.

¹⁴ Изразот *δημιουργός* се употребувал и за повисоки општествени функции. За опсежна анализа на историјатот на овој термин, како и за мотивите за неговото користење од страна на Платон, погледни кај Душан Крцуновиќ, *Проблем сѝварања у Плајоновоу Тимеју и у Шесѝогневу Василија Великоџа*, 237–245.

¹⁵ Frederik Koplston, *Istorija filozofije, t. I, Grčka i Rim*, Beograd 1988, 284: „Нам овие поими (нужност и случај, б.м.) можат да ни изгледаат спротивни, но за Платон биле сродни, бидејќи и двата го означуваат она во коешто умственоста и свесната цел немаат никаков удел“.

ликува појавниот (материјален) свет, според вечните идеи. Споредбата на Бог со уметник, често се среќава и во патристичката книжевност, но самата идеја (за Бога како за уметник) не е изворно христијанска. Таа била особено карактеристична за духовниот амбиент на доцната антика. Според В. Бичков „Бог кај првите христијански мислители се претставувал како голем уметник кој го создава светот како големо уметничко дело според порано скициран план“.¹⁶ Но дали ова „заедничка точка“ е доволна причина за да се тврди дека во *Тимај* станува збор за создавање во библиска смисла.¹⁷ На ова прашање, претходи прашањето дали ова дело на Платон треба да се толкува буквално или фигуративно, односно дали воопшто во него станува збор за каков било креационизам.¹⁸ Во современата научна мисла сè уште се среќава дебатата околу прашањето дали Платоновитиот демијург и Демијургот на христијанските отци се компактибилни.¹⁹ Но генерално, преовладува

¹⁶ Виктор Бичков, *Есџејика оџаца Цркве, Ајолоџеје Блажени Авџусџин*, Београд 2010, 227.

¹⁷ Уште хеленистичко-јудејската мисла ја забележала блискоста помеѓу библиската вера во создавањето на светот и Платоновитиот *Тимај* и оставила траги за тоа. Филон Александриски библиското создавање го разбирал како формирање на творението од претпостоечката материја. Од ранохристијанските апологети св. Јустин Маченик и Философ и Атинагора застапувале сличен став. Подоцна Татијан Асирски, Теофил Антиохиски, Иринеј Лионски и Тертулијан, Климент Александриски недвосмислено ја отфрлиле идејата за претпосточката (вечна) материја и го застапувале ставот дека Божјата волја е единствената причина за создавањето на светот *ни од ништо*. Тие јасно согледале дека идејата за совечноста на Бог и созданието е непомирлива со силата и слободата на личносниот Бог. За ова види: Volfhart Panenberg, *Teologija i Filozofija*, Beograd 2003, 44-45; Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Vol. I, Chicago and London 1971, 35-36, Виктор Бичков, *Есџејика оџаца Цркве, Ајолоџеје Блажени Авџусџин*, Београд 2010, 227-228. Во врска со ова прашање N. Joseph Torchia во воведниот дел на својата книга (*Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine, The Anti-Manichaeic Polemic and Beyond*, New York 1999, 1-38) дава преглед на ставовите на ранохристијанските мислители.

¹⁸ Ова прашање се актуализирало уште од времето на средниот платонизам. Ортодоксните претставници на платонизмот се застапувале за фигуративното толкување на делото на нивниот учител. И помеѓу современите научници постојат разидувања околу прашањето за буквалното или фигуративното толкување на создавањето од страна на Платоновитиот демијург. Преовладува мислењето дека создавањето во *Тимај* не е исто што и библиското поимање на создавањето. Платоновитиот демијург не е исто што и библискиот Создател. Тој е поскоро украсувач отколку создател. Но, постојат и средишни позиции, според кои сепак кај Платон може да се говори за креационизам, но во ограничена смисла. Некои современи автори ги предлагаат термините „демијуршки креационизам“ или „полукреационизам“.

¹⁹ Во Стариот завет за творечката дејност се употребуваат повеќе термини, но на посебен начин, Божјото творечко дејствување е означено со хебрејскиот глагол *bara'* кој се препишува само на Бога како Субјект и не претпоставува материја од која Бог би создавал, и затоа го исклучува секој физички напор и замор. Во Септуагинтата *bara'* се преведува со глагол *κτίω*,

мислењето дека на хеленската философија, вклучително и на Платон, им е туѓа христијанската идеја за создавање *ни од ниш*.²⁰

3. Во продолжение ќе ги посочиме основните разлики помеѓу *Тимај* и библиско-патристичкото разбирање на космогонијата. И за двете страни, базично значење имале прашањата: 1) зошто светот е создаден (?); и 2) дали неговото создавање и постоење се нужни (?). Платон на првото прашање дава јасен категоричен одговор: Бог „бил добар, а во она што е добро не може никогаш да се јави никаква завист“. Тој посакал сè да биде слично нему, односно „сè да биде добро и да нема зло, колку што тоа е можно“ и затоа, „сето она што се гледа [...] го довел во состојба на ред“.²¹ Меѓутоа, демијургот е добар затоа што вечно учествува во врховната идеја на Доброто. Тој во однос на неа е онтолошки субординиран. Може да се запрашаме дали демијургот создава затоа што е добар или затоа што сака да создава, иако меѓусебно двете можности не се исклучуваат. Оваа дилема е поскоро својствена за христијанскиот, отколку за светогледот на Платон, затоа што кај него, поимот волја нема волунтаристички, туку интелектуалистички карактер. Неговиот демијург не е соочен со изборот да може да создава

а се избегнува *δημιουργέω* кој претпоставува определен вид занаетчиска работа. Adalbert Rebič, *Središnje teme Starog zavjeta*, Zagreb 1996, 76. Како што забележува Јарослав Пеликан, поимот демијург се среќава еднаш во Септуагинтата и еднаш во Новиот завет. Глаголска форма од истиот збор во Септуагинтата се појавува три пати, а ниту еднаш во Новиот завет. Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven 1993, 95. Патристичката рецепција на овој поим е разбирлива од аспект на христијанскиот дијалог со античкиот свет и нивната желба да се објасни библиската идеја за создавањето на светот. И покрај фундаменталната разлика помеѓу христијанската космологија и Платоновата космологија, сепак, постои нешто „заедничко“ и за двете страни. Имено, и Платон и светите отци ја отфрлаат механичката концепција за настанувањето на светот и се залагаат за телеолошко разбирање на создавањето. Исто така, со користењето на овој термин, христијанските мислители се спротивставиле и на гностичките дуалистички учења, според кои материјалниот свет не е дело на добриот Бог, туку на некаков демијург како понизок принцип. Употребата на терминот демијург како теоним со христијанско значење претпоставува и отфрлање на неоплатонистичката деривациона метафизика.

²⁰ Се среќаваат и поинакви мислења, како на пример кај Панајотис Христу, (*Тајна Бога, тајна човека*, Београд 1999, 20–22). Според овој теолог, честите тврдења за тоа дека во однос на темата за создавањето на светот *ex nihilo* христијанството и хеленизмот се дијаметрално спротивни и спротивставени, се засноваат на „импровизирано и неосновано упростување на нештата“. Хелените не само што имале поим за несоздаденото, туку и за Творецот. П. Христу ја истакнува постоечката дистинкција кај хеленските философи помеѓу едното вистинско битие и мноштвото променливи и привремени битија. Но дистинкцијата сама по себе не ја имплицира и идејата за создавањето.

²¹ Платон, *Тимај*, (29 е), превод од старогрчки и предговор Витомир Митевски, белешки д-р Даница Митевска, Скопје 2005, 21.

или да не создава. Тој е демијург по природа и неговата волја е рационално тежнеење да се исполни (оделотвори) замислата според вечните идеи, како парадигми на тварите од видливиот свет. Творечкиот стремеж на демијургот е дело на природна нужност. Неговото дејствување е ограничено со две „детерминанти“: 1) претпостоечката вечна материја, која пружа извесен отпор на творечката активност; 2) претпостоечкиот простор (χῶρα).²² Всушност, Платоновииот демијург е уредувач. Тој на светот му го дал обликот, складот, природните закони и сè она што го прави космос, но не му го дал постоењето во целосна онтолошка смисла.²³ Платоновииот *Тимај* е доволен индикативен пример кој ни ја открива непомирливоста на библискиот и античкиот светоглед околу прашањето за потеклото на светот.

Библискиот Бог не е условен со законот на својата природа задолжително да биде создател. Тој го создал светот според својата слободна волја. Божјата семот и слобода се разбираат не само како можност за создавањето на светот, туку и како безусловна власт на Бога да не твори. Постоењето на светот не е онтолошка нужност. Тој можел и да не постои. Бог како апсолутна троична полнота немал потреба од светот. Непостоењето на светот не би било причина за некаков недостаток и сиромаштво на Божјото битие, ниту пак, создаденото битие допринело за негово обогатување. Патристичката мисла отфрла секаков тип детерминација во чинот на Божјото создавање на светот. Не може да стане збор за некаква надворешна принуда на Божјото дејствување, бидејќи самото „надвор“ се појавува во однос на созданието како ново битие. Фразата *ни од ништо* (ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo) подразбира дека пред создавањето на светот, освен Бога ништо друго не постоело. Меѓутоа, идејата за апсолутна ништовност (μηδέν, μὴ ὄν – небитие), како и идејата за тоа дека светот не е вечен, биле тешко прифатливи за хеленскиот ум. Но, ниту богословски, ниту философски не може да се тврди дека постои „ништото“ или дека нешто настанува *ни од ништо*.²⁴ Станува збор за тајна на вера која не помалку е таинствена одошто самата тајна за Божјото битие. Според В. Лоски „Самата идеја за апсолутна ништовност е противречна и апсурдна: да речеш дека ништовноста постои би значело да си противречиш; да речеш дека не постои би значело да кажеш еден плеоназам, освен ако со тоа на *невешти начин*, не се изразува идејата дека не постои ништо надвор од Бога, дека не постои и самото *надвор*“.²⁵ Ex nihilo подразбира соз-

²² Со овие две ограничувања се објаснува и несовршенста на материјалниот свет како и присуството на злото во него.

²³ Јован Зизијулас, *Заједница и дружост*, Пожаревац 2011, 267–268.

²⁴ Никос Мацукас, „Ништавило“, *Проблем зла*, Крагујевац 2005, 30.

²⁵ Владимир Лоски, *Мистична теологија на Црквата од Исусок*, Скопје 1991, 112–113.

давање на ново битие што нема никава основа, ниту во Божјото битие ниту во некоја претпостоечка материја.

Христијанските мислителите требало да се справат и со прашањето за „внатрешната неопходност“ на Бога, да се открие и да дејствува *ad extra*. Имено, тие не можеле да ја избегнат дилемата за тоа дали атрибутите Творец и Промислител се суштински вечни својства на Божјото битие. Одречниот одговор не е допуштлив од аспект на Божјата непроменливост.²⁶ На патот на патристичката мисла неминовен бил судирот помеѓу Платоновит поим за Божјата непроменливост и библиската идеја за создавање на светот, која претпоставува негов временски почеток. Според Ориген, кој бил под влијание на платонизмот, не било разбирливо Бог да не биде вечен творец, кој вечно ја покажува својата љубов и добрина кон светот како надворешен објект. „Нечестиво и во исто време неубаво е да се претставува Божјата природа како неподвижна или недејствена или да се мисли дека благоста (добрината) не благотворела или дека семоќта некогаш немала власт над нешто“.²⁷ Поради запазување на ставот за апсолутната Божја непроменливост, за Ориген, Бог е вечно творец, а создадениот свет му е вечно сопостоечки и сроден по својата суштина. Дело на предвечната творечка активност на Бог е духовниот свет (првото создание).

Според Свети Максим Исповедник „Некои говорат дека творенијата вечно сопостојат на Бога, што е бесмислено. Зашто, како можат творенијата секогаш ограничени, вечно да сопостојат на секогаш бесконечниот. Или како воопшто се творенија ако се совечни на Творецот? Но тоа е учење на Хелениците, кои Бога не го сметаат за Творец на суштината на битијата, туку само на својствата. Ние пак, познавајќи го сесилниот Бог говориме дека Он е Тво-

²⁶ Georges Florovsky, *Creation and Redemption, Volume three of the Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, Massachusetts 1976, 52.

²⁷ Ориген, *De principiis* III, 5, 3 (PG 11, 327). „Како што никој не може да биде отец ако нема син, и како што никој не може да биде господар без роб, така е и невозможно Бога да го наречеме семоќен ако нема битија над кои Он би ја пројавил власта, затоа заради Божјата семоќ неопходно е сè да постои. Ако некој се посомнева дека некогаш постоеле векови или временски периоди или што било друго од тој род, кога творението сè уште не било создадено, тогаш тој несомнено би покажал дека во тие векови или временски периоди, Бог не бил семоќен и дека постанал семоќен дури подоцна откако се појавиле битијата над кои Он можел да владее. Тоа, пак, би значело дека Бог претрпел извесно усовршување и од полоша состојба преминал во подобра, бидејќи да биде семоќен за Него е несомнено подобро, отколку да не биде таков. Меѓутоа, зарем не е глупаво да се мисли дека Бог од почетокот немал нешто такво Нему својствено, туку дека Он тоа го стекнал подоцна по пат на извесно усовршување. Ако нема такво време кога Бог не бил семоќен, тогаш е неопходно да постои и тоа поради кое Он се нарекува семоќен (Седржител). Бог секогаш го имал тоа со кое владее и што подлежи на неговото управување како на цар и глава.“ Ориген, *De principiis*, I, 2, 10 (PG 11, 138-139).

рец не само на својствата, туку и на суштината со нејзините својства (οὐσίῳν πεποιμένων). Ако е така, тогаш творенијата не се од вечноста сопостоечки на Бога (οὐκ ἐξ αἰδίου συνύπαρκτα τῷ Θεῷ).²⁸ Според мислата на Свети Максим, сопостоењето на тварното на Нетварниот е неприфатливо. Логосите Божји како Божји „мисли“ (волји, произволенија), според кои е создаден светот, не се идентични ниту со Божјата суштина, ниту со суштината на тварите. Тие немаат посебна супстанцијалност, налик на Платоновите вечни идеи, ниту имаат статус на посредници помеѓу Бог и светот. Исто така, логосите не се поистовестени ниту со божествените суштински и творечки енергии или акти на Божјата волја. Затоа, нивната вечност во Логосот Божји не имплицира и вечност на созданието во некаков идеален облик, ниту нужност од предвечна творечка активност на Бога.²⁹ Иако, Бог предвечно сака светот да постои, сепак, тоа не подразбира по автоматизам и предвечно постоење на светот. Создавањето на светот, за разлика од предвечното раѓање на Синот од Отецот, не е дело на природата, туку на волјата Божја. Креацијата *ни ορ σίη* е дело на домостроителното снисходење на Божјата слобода и љубов. Троичноста на едносуштниот Бог е над Божјата волја. Затоа, поимот за волјата не треба да се „внесува“ во внатрешноичниот живот на Бога.³⁰ Значењето на дистинкцијата помеѓу „Божјата природа и Божјата волја“ (суштина – благодат) е разбирлива во контекст на личносното поимање на Бог. Разликувањето на вечната волја на Бог за постоењето на светот од нејзиното неусловено остварување е разбирливо единствено од аспект на апсолутната слободна волја на Личносниот Бог. Но во случајот со *усиолошкаίη* (есенцијална) онтологија, „волјата или мислите“ на безличниот апсолут, за светот претпоставуваат нивна нужна проекција или остварување на надворешен план. Како што огнот по неопходност испушта топлина, а сонцето – светлина, така и Платиновото Едно по својата природа еманира во Умот.³¹ Еманацискјата е самата негова природа – „она што тоа е, или она

²⁸ *Char.* IV, 6 (PG 90, 1049A).

²⁹ Поопширно за ова: Георги Каприев, *Византискјата философија*, София 2011, 96-98; Јован Зизијулас, *Догматске шеме*, Нови Сад 2009, 262–265; Игнатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 46–53; Димитрије Станилоу, *Бесмртни лик Божји*, 297–310.

³⁰ Според зборовите на Флоровски, „во Своето таинствено суштество Бог е неизбежен, се разбира не според неопходноста на принудата, туку според неопходност на природата, која според изразот на Свети Атанасиј Велики е ‘над и најпрвоначалан слободен избор’ (*Orationes contra arianos* III, 62-63 (PG 26, 453-457)). Со дозволено дерзновение, може да се каже дека Бог не може да не биде Троичен според Лицата.“ Georges Florovsky, *Creation and Redemption*, 69.

³¹ *Ennead*, V, 1, 6. 28; II, 6. 3. 14. (*Plotini opera*, t. II, *Enneades* IV-V, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Leiden: Brill 1959).

што тоа по нужност треба да биде“.³² Плотин говори за волјата на Едното, но, таа, како и во случајот со Платоновият демијург, подразбира нужен стремеж да се оствари неопходното по природа. Излевањето на Едното во Умот како и на Умот во Душата не е слободен и контролиран чин. Иако, Плотин говори дека на Едното му е туѓа секаква надворешна принуда, но, тоа не е слободно од принудата на сопствената природа. Есенцијалистичкиот онтолошки модел повлекува општ детерминизам, од кој не е изземено ни врховното начело. Тоа не може, а да не е творечки активно и неговата активност ја подразбира и вечноста на светот.³³ Во овој онтолошко-космолошки контекст идејата за *creatio ex nihilo* е недопустлива. Не постои можност за појава на ново создадено битие, онтолошки инакво од врховното начело.

5. Една од слабостите на доникејската теологија се состоела во недостатокот на прецизна дистинкција помеѓу Божјото битие и Божјото откривање во однос на светот. Последица на овој недостаток е воведувањето на субординизмот во троичната теологија, како и појавата на аријанството. Токму во контекст на тријадолошките спорови, во IV век ќе биде утврдена разликата помеѓу *θεολογία* и *οἰκονομία*. Првиот поим се однесува на Божјото троично битие, а вториот, на Божјата волја и дејствија насочени кон созданието. Оваа богословска дистинкција има пресудно значење за утврдувањето на онто-

³² Иако Едното според својата прва енергија (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*) е трансцендентно, сепак, според својата втора енергија (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*) е поврзано со космосот. Ennead, V, 4. 2. 27. Затоа, Плотин за врховното начело говори како за сила која стои зад сите нешта. Џон Рист, разгледувајќи го прашањето дали „творењето“ („раѓањето“) на светот е нужност за Едното, констатира дека волјата на Едното и неговата суштина се идентични. Нема разлика меѓу активноста на Едното и неговата волја од која зависи самата активност. Не може да се каже дека Едното се активира благодарение на својата волја, бидејќи тоа во полнота е активно. Еманацијата за него е нужност, затоа што таа е според неговата природа. Тоа нужно мора да е манира за да биде она што е самото по себе. Неговата еманација е негова волја и суштина. Плотин поимот волја во однос на Едното го користи за да покаже дека процесот на еманација не е случаен. Едното го сака она што е неопходно, неопходноста, всушност, е неговата волја. „Творењето е слободно колку што е слободно и самото Едно. Слободата е неусогласлива со пантеизмот.“ Джон М. Рист, *Плотин: путь к реальности*, Санкт-Петербург, 2005, 97–98.

³³ Божествените несоздани енергии Божји не се некакви посредници или намалено божество или неволна еманација како во случајот со неоплатонизмот. Тие се самиот Бог во своето откривање и дејствување во светот. Меѓутоа, Божествените благодатни пројавувања (пробој – движења, излегувања) не се условени од создавањето на светот. Тие му се вечно својствени на Бог. Како што забележува Лоски, „созданијата би можеле и да не постојат, а Бог, сепак, би се пројавувал надвор од Својата суштина, како што свети сонцето независно од тоа дали има или нема суштества што можат да ја примаат неговата светлина“. Владимир Лоски, *Мистична и теолошка на Црквата од Исток*, 95. Творечкото делување на Божјите енергии зависи од волјата на Светотроичниот Бог.

лошката разлика помеѓу Несоздадениот и созданието.³⁴ Светот не е дело на Божјата природа (суштина), туку на Божјата волја, енергии и дејствија кои се пројавуваат во однос на созданието. Со овој богословски став се избегнуваат монизмот и пантеизмот. Патристичката мисла се дистанцирала од доктрината за вечни идеи на платонизмот и истовремено, во светлината на дистинкцијата „природа – волја“, дала свое толкување на Божјата замисла (намера) за создавањето на светот.

На крајот, ќе ги предочиме основните ставови на христијанската доктрина за создавањето на светот *ни од шийо*, кои имаат суштинско значење за христијанската онтологија и етика. Светот не е феномен на Божјото битие, туку ново создадено битие.³⁵ Помеѓу него и Творецот постои радикална онтолошка разлика. За христијанскиот светоглед секоја замисла за совечност и природна сингенијалност на светот со Бога би претставувало негација на Божјата трансцендентност, но и негација на самиот Бог, бидејќи на тој начин би се избришала границата помеѓу тварното и нетварното. Целината чии делови се подложни на променливост и пропадливост мора и самата да биде потчинета на истите промени. Овој стоички аргумент, сочуван кај Диоген Лаертиј, е искористен и од страна на Свети Василиј Велики во неговиот *Шесћоднев*.³⁶

³⁴ Најголема заслуга за ова имаат Свети Атанасиј Велики и тројцата кападокијци. Свети Јован Златоуст е наследник на нивната мисла. Според неговите зборови: „голема и неискажлива е возвишеноста на Бога, не во однос на местото, туку во однос на безграничноста на природата (божествена) и големо е растојанието (разликата) помеѓу тварта и Творецот“ (Καὶ γὰρ μέγα καὶ ἄφρον τὸ ὕψος τοῦ Θεοῦ, οὐ τῷ τόπῳ, ἀλλὰ τῷ ἀνακεχωρηκότητι τῆς φύσεως, καὶ πολὺ τὸ μέσον κτίσματος καὶ κτίστου). *In epistulam ad Ephesios* 1, (PG 62, 12). Ставот за онтолошката разлика помеѓу Творецот и творението своја најголема потврда нашол во Халкидонската догма за соединувањето на двете природи во Христа. Јован Мајендорф, „Појам сѝварања у исѝторији ѧврославноѧ богословѧ“, *Теолошки ѧогледи*, бр. 1-4, (1994): 34.

³⁵ Создадениот свет не е привремен феномен, туку стварно битие (со сопствена суштина и енергија), кое не е самостојно и беспочетно. Созданијата според својата релативна самостојност, во поголема или помала мера, отстапуваат од логосите според кои е определен нивниот битиен идентитет, смисла и цел на суштествување. Созданието својата онтолошка основа ја има во непроменливата Божја волја, во непроменливото Божјо слово: „нека биде“. „Образот на овој свет е минлив“ (1 Кор. 7, 31), но не и самиот свет во својата суштина. Во апокалиптичката визија на Црквата не станува збор за уништување на светот, туку за негово пресоздавање, за „ново небо и земја“. Човекот, иако според трагичната злоупотреба на дарот на слободата, може да изврши „метафизичко самоубиство“, сепак, не може да го самоукине (самоуништи) своето суштествување. На есхатолошки план, „втората смрт“ е само отуѓеност од Бога, спротивставеност (затвореност) за Божјата благодат.

³⁶ *Homiliae in hexaemeron*, 1, 3 (PG 29, 9A-12A) спореди: Диоген Лаертиј, *Животописиѧ и мислењаѧ на славниѧ философи*, (VII, 141) прев. Елена Весова Колоска, Ема Андоновска, Скопје 2004, 322.

Светот поради својата создаденост е пропадлив по својата природа. Тој преку несоздадените божествени енергии е преведен од небитие во битие и преку нив е одржуван во живот. Поради својата создадена природа, творението се наоѓа над „бездната на небитие“. Но сепак, бидејќи, неговото постоење не се должи на онтолошката нужност, туку на личната слобода на Творецот, тој логички не е предодреден за да биде конечно пропадлив. Спротивно на хеленската логика, за христијанските мислители она што има почеток нема нужно и крај.³⁷ Чудото на создавањето се изразува во закономерноста на светот, но уште повеќе во отстапувањето од неа. Библискиот Творец го дава закономерниот поредок на создаденото битие, но во исто време и го надминува, со својата лична слобода. Слободата Божја во однос на светот е услов за слободата на човекот, кој е повикан да ја надмине ограниченоста на својата создадена природа. Според библиската антропоцентрична космологија сè е создадено заради човекот. Тој, во синергија со Творецот, преку сопствениот слободен подвиг, треба да го доврши своето незавршено битие, односно да се здобие со вечно добро-битие. Христијанската онтологија е личностно-дијалогска. Нејзината есхатолошка насоченост го подразбира линеарното поимање на времето.

KIRCHE TRAJANOV

THE CREATION EX NIHILLO VERSUS ANCIENT WORLDVIEW

(Summary)

The specificity of biblical cosmogony is perceptible in relation to the ancient worldview, which excluded the idea of the Creation *ex nihillo*. The reason is the monist ontological concept of ancient philosophical thought. The only work that deals with the creation of the world is the Platonic's *Timay*. But exactly this work, with its supposedly "coming closer" to biblical creationism, is a sufficient indicative example that reveals to us the irreconcilability between the biblical and the ancient worldview, about the question for the origin of the world. Plato's God-Demiurge is more an editor than a creator. He gave the world the form, the consistency, the natural laws and everything that makes the cosmos, but he did not give it its existence in a completely ontological sense. Plato's Demiurge is not almighty. Namely, he is doubly limited: 1) from the primordial substance; 2) as well as from the eternal ideas such as paradigms, according to which he creates or more accurately brings up the very nature of the cosmos. The view of the creation of the world *ex nihillo* is understandable only by the aspect of the Christian personal knowledge of God, which is not encountered in the antique.

³⁷ Јован Зизијулас, *Заједница и дружбост*, Пожаревац 2011, 18.