

БОГ КАКО ТРАНСЦЕНДЕНТЕН¹

I. НЕСОЗДАДЕНОТО И СОЗДАДЕНОТО

Прашањето: **Што е Бог?**, на прв поглед делува како истото да противречи со поимот за Бога. Бог не само што ги надминува сите битија на овој свет, туку ја надминува и секоја логична категорија на расудување.

Прашање: **Ако Бог не е нешто налик на живите битија на Земјата, и ако логичките категории не се доволни да Го објаснат, како тогаш е возможно ние да одредиме што е Бог?** Доколку кажеме што Тој е, тогаш Тој престанува да биде Бог, односно се претвора во предмет, во битие, во идеја, во сè друго, освен во Бога.

Но, сепак, кога ќе го слушнеме зборот **Бог**, нашата мисла се насочува несвесно и без напор кон една сила, видлива или скриена, која што е извор и е темел на сето она што постои. А, затоа што живите битија постојат, и Оној Којшто им дал да постојат – Самиот постои, но секако, она што постои се битијата, додека Бог не е дозволено да се разбере како едноставно битие, затоа што на тој начин и Тој самиот би бил сместен во категоријата на останатите битија. Овде се јавува една безизлезна состојба којашто обично се избегнува со тврдењето дека Бог е **Битие** – пишувајќи го овој поим со голема буква. Секако, ваква потешкотија се појавува и со многу други епитети коишто Му се придаваат на Бога, но во конкретниот случај пред нас се јавува следново: иако не можеме да кажеме што е Бог, од друга страна тврдиме дека Тој е Битие – противречно, но неопходно и неизбежно појаснување. Па така, овој израз може да се употреби, но, секако, под одредени услови, односно кога под поимот Битие, Бог се смета за потполно различен од сите овоземни живи битија. Самиот основач на христијанската вера – Господ

Исус Христос, подучувал велејќи: „...*вие сѐ од овој свет, Јас, ѝак, не сум од овој свет*“².

Две суштински и различни состојби во универзумот се непропадливоста и пропадливоста, коишто соодветствуваат на двата начина на постоење – нествореноста (несоздаденоста) и створеноста (создаденоста). Постои евидентна разлика меѓу створеното и нествореното, а таа, истовремено, претставува основен елемент којшто е во непосредна врска со Божјите творечки енергии; во сопствените размисли, христијаните веднаш ја соединуваат идејата за Бога со идејата за Творецот. Но, токму оваа врска го соединува нетрулежното со трулежното – она што вечно постои, со она што е создадено. Кај елинските философи тоа воопшто не е случај. Сепак, многумина, иако христијанското учење во голема мера не соодветствува со елинизмот, гледаат благонаклоно кон елинската философија, односно гледаат кон христијаните како кон директни противници на елинизмот. Ќе се сосредоточиме на двајца важни претставници на елинската мисла. Платон, пред секој друг философ, прв ја увидел разликата меѓу нествореното (несоздаденото), коешто е вечно и непроменливо, и створеното (создаденото), коешто подлежи на променливост и пропадливост. Потоа го додал и третиот елемент – просторот, она што Аристотел го нарекува материја. Платоновниот простор е безоблична материја врз којашто делува Бог, а според Аристотел, материјата претставува елемент на раѓање и на пропаѓање, којшто се протегнува само до една точка, надвор од којашто постои непроменлив свет – чистина на тварта. А токму таа чистина на создаденото (на тварта) е Првиот Двигател – Бог, од чиешто делување материјата се преобразува, и се здобива

¹ Извадок од: Панајотис Христу, *Тајна Боја, тајна човека*, Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд 1999, 19-37.

² Јн 8, 23.

со облик (обличие), и на тој начин се создава светот на распадливите битија. Независно од можните различни поимања (сфаќања) за Творецот и за твартата (создаденото), прилично е јасно дека истите термини принадлежат како на христијанската теологија, така и на елинската философија.

Секако, доколку се сосредоточиме на неоплатонското гледиште, ќе забележиме едно сосема различно сфаќање. По него, сите битија, иако различни во сопствениот степен на создаденост, имаат иста суштност (суштина) со Создателот, бидејќи од Него произлегуваат и кај Него се враќаат, затоа што суштноста на битијата вечно сопостои со Бога, и помеѓу нив не постои спротивставеност, и благодарение на тоа, битијата и Бог се наоѓаат на исто ниво. Неоплатонизмот, којшто присвоил прилично голем дел размисли од Христијанството, токму благодарение на оваа размисла, тој, впрочем, директно му се спротивставува повеќе од кое било друго философско учење.

Суштинската разлика меѓу несоздаденото и создаденото честопати е нагласувана од страна на св. Атанасиј Велики во неговата борба против Аријаните³. Кај него се разликуваат неизменливоста, непроменливоста и секогаш истата природа Божја⁴ од една страна, и онаа на создадениот свет и на битијата, коишто произлегуваат од небитие и поседуваат променлива природа⁵, од друга страна. Ова тврдење го нагласува и св. Максим Исповедник во словото *Quaestiones et dubia*: бесконечна е раздалеченоста и разликата меѓу несоздаденото и создаденото⁶. **Несоздадено** и **создадено** – овие два поима се разликуваат не само по одречното „не“ на едниот, туку и по тоа што објаснуваат две различни реалности коишто на ниедно место не се соединуваат. Несоздадената природа е апсолутно туѓа на создадената. Пожелно е овде да се нагласи дека зборот **природа** е користен прилично

претпазливо, затоа што, како и кај латинската терминологија на зборот *natura*, тој во својот корен се однесува и на нешто што произходи, нешто што е надвор од секоја помисла за несоздаденото и божественото. Сепак, овој поим е ставен во теолошка употреба во времето на отците и до ден денешен се користи.

Раздалеченоста или дистанцата меѓу овие две категории на постоење (несоздадено и создадено), конкретно меѓу Бог и човекот, не одговара дури ни на дистанцата меѓу грнчарот и глинената ракотворба, туку е бесконечно поголема⁷. Затоа што грнчарот создава од веќе постоечка материја, додека Бог создава од ништо.

Овој јаз меѓу нив е втемелен од нив самите, односно од нивната природа – несоздадената Божја природа и создадената природа на видливиот свет и на човекот⁸. Она што е создадено има почеток и подлежи на категории на количина како што е просторот, времето и слично; создаденото може да биде многу или малку, убаво или грдо, тешко или лесно, може да се зголемува, да се намалува и да менува облик. Она Божественото, пак, на ниту еден начин не подлежи на овие категории, така што св. Максим Исповедник смета дека божественото ја надминува дури и бесконечност⁹, којашто е еден вид негативно логична категорија.

Доколку е потребно Бог да се смести под јаремот на човечката мисла, тогаш би било подобро да го изоставиме неговото карактеризирање, дури и како бесконечен. На тој начин, ваквата суштинска разлика меѓу Божјата природа и природата на светот ќе стане многу јасна и апсолутна, којашто би можела да не доведе до заклучокот дека не треба истите да се мешаат, односно едната да се постави на видело, а другата да се изостави¹⁰, затоа што таквиот начин на дијалектичко поставување на нештата би довело до потполно осамос-

³ Сп. Panayiotis Christou, *Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasios of Alexandria*, Augustinianum 13, Roma 1973.

⁴ Св. Атанасиј Велики, *Против Аријанаца*, 1, 35.

⁵ Св. Атанасиј Велики, *Против Аријанаца*, 1, 36.

⁶ Св. Максим Исповедник, *О Негоумицама*, 7, PG 91, 1077 A.

⁷ Св. Јован Златоусти, *О несхвајљивом* 2, 4.

⁸ Св. Максим Исповедник, *О Негоумицама*, 7, PG 91, 1072 D.

⁹ Св. Максим Исповедник, *О Негоумицама*, PG 91, 1232 BC, 1220 C.

¹⁰ Св. Максим Исповедник, *Мистиајија*, предговор, PG 91, 664.

тојување (самодоволност) на светот.

И покрај сето ова, сепак не можеме да го избегнеме карактеризирањето Божјо како Битие. Бог е она што е несоздадено, ние сме тоа што е создадено, па поради тоа не можеме да кажеме што е Бог, но сепак велíme дека тој е Битие (τὸ Ὀν) или Оној што постои, Оној што е (ὁ ὢν). Ваквото преминување на границите на размислувањето, коешто во минатото е видено како антиномија¹¹, не претставува причина за немоќноста на човечкиот ум, туку е производ на тајната природа Божја. Имајќи свесност пред себе за овој проблем, некои отци се оддале себеси на негово толкување. Двојниот пристап кон овој теолошки проблем, односно, од една страна, избегнувањето да се смести Бог во категории, произлегува од двојноста на Неговата природа којашто истовремено е скриена и евидентна (видлива, воочлива). Во врска со ова, концизна е формулацијата на св. Григориј Палама во дијалогот со неговиот противник – византискиот философ и писател Никифор Григор. Тој Го карактеризира Бога од една страна како непознатлив, а од друга страна, пак, како спознатлив, од една страна како неискажлив, а од друга страна како искажлив; па така, Тој е непознатлив по Себе, по Својата суштина, но Себеси Се прави спознатлив преку Своите енергии¹².

Св. Григориј Палама придонесува со едно свое толкување на оваа тема, кое е многу блиску до стиховите во Светото Евангелие според Јован: *Бој никој никојаш не Го видел*¹³ и *Кој Ме видел Мене, Го видел Оџецот*¹⁴. Никој не Го гледа Бога, но секако, оној којшто Го гледа Христа, Го гледа и Бога. Никој не може да ја разбере до крај Божјата суштина (уσια), но оној кој може да продре до Божјите енергии, онакви какви што видливо се обзnanуваат преку воплотениот Логос Божји, тој на ваков начин може да Го види Бога. Јовановите изрази на овие две места погоре наведени не про-

тивречат еден на друг, туку тие едноставно ја изразуваат двостраноста на Божјата природа.

Св. Григориј Богослов, со својата препознатлива прецизност во своите дела, успеал со два кратки изрази да ја опише и објасни енергијата (делувањето) Божја и начинот на нејзината манифестација кон човекот. Божјата природа, посочува светителот, поседува два вида на манифестирање кои имаат за цел: „да нè привлечат кон она што е поимливо (разбирливо), и да поттикнат кај нас восхит за она што е непоимливо“¹⁵. Бог привлекува агапично кон себе онолку колку што е поимлив, таинствено поттикнува восхит и света стравопочит. Тоа е феномен на двостраното религиозно искуство коешто е прилично јасно опишано кај Рудолф Ото, но без некоја особена длабочина во описот, затоа што не бил запознаен со учењето на Источните Отци¹⁶. Сепак, прилично е јасно ова толкување поврзано со Божјото дејствување и човечкото искуство, во склад со темата којашто се однесува на несоздадената кон создадената природа, а која, пак, се однесува, исто така, на двојното изразување на Божјата природа, првенствено како трансцендентна¹⁷, а потоа и како агапичен однос којшто го поврзува човекот со Бога.

II. БОЖЈАТА ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТ

Божјото непоимање и Божјата неприсутност можат успешно да се карактеризираат како трансцендентност, односно како состојба којашто го надминува светот и во исто време ги одбегнува мерилата (стандардите) на светот.

Тешкотиите да се разбере Божественото нагласени се уште во претхристијанското доба. Тие впечатливо се изразени кај Платоновниот дијалог *Држава* (Πολιτεία - *La Repubblica*) од 360 година пред Христос, каде што се забележува една размисла којашто директно се однесува на Врховното Добро Коешто тешко може да се согледа од човекот¹⁸, додека во

¹¹ Противречност, спротивност.

¹² M. Candal, *Orientalia Chr. Per*, 16, 1950.

¹³ Јн 1, 18.

¹⁴ Јн 14, 9.

¹⁵ Св. Григориј Богослов, *Слово* 38, 7. PG 36, 317 С.

¹⁶ Сп. Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917.

¹⁷ Недостатна, или што е надвор од дофатот на човековото спознание.

¹⁸ Платон, *Држава* 5, 516 б.

списот *Тимеј*, со други зборови ја преформулира тешкотијата да се пронајде создател и отец на универзумот, а по евентуално негово откривање, тешко е истиот тој да се опише¹⁹. Но, кај Платон, тоа укажување на тешкотијата да се пронајде Божественото е нејасно, односно не дава јасна слика за дистанцата која постои меѓу Бога и човекот. Меѓутоа, во христијанската теологија, се работи за бездната меѓу двете места, за невидливата густа завеса којашто спречува каква било комуникација меѓу овие две области. **Која е сега таа сила којашто ја поставила таа завеса? Човечката маленкост или Божјото величие?**

Во платонизмот се работи за она првото: завесата е поставена на постоењето на овој материјален свет. Но, кога човечкиот ум ќе се повлече низ неа, пристигнува до Бога, чијшто е дел, или негова издвоена честичка. Тогаш завесата се подигнува бидејќи, во суштина, таа и не постои меѓу Бога и умот, којшто исто така е божествен, туку постои меѓу нив и материјата. Во споредба со материјалниот свет, умот е толку трансцендентен колку што отприлика е и Бог, иако умот е спречен да дојде во допир со Бога, затоа што отпаднал поради некои недостатоци и од тогаш е сместен во рамките на видливиот свет. Значи, вистинската завеса не е едноставно меѓу Бога и светот воопшто, туку меѓу, од една страна, духовниот свет, којшто се однесува на Бога, идејата и умот, и, од друга страна, материјалниот свет, којшто претставува друга „област“ на постоење, иако е формиран во сенка, отфрлена од духовниот свет. Доколку умот се ослободи од телесноста, повторно се враќа во својот свет и на својот божествен трон. Поради тоа Платон едноставно говори за тешкотијата, но не и за потполната неможност да се согледа и пронајде Бога.

Нагласениот призвук на ова платонско учење е видливо кај уверувањето на гностичките, а до одреден степен и на александриските теолози и неоплатонисти, коишто го задржуваат ова гледиште. Но христијанското учење се издигнува во своите главни линии од ова сфаќање коешто се заканува да

одведе во дуализам, затоа што до еден одреден степен и тоа самото е дуалистичко. Завесата за христијаните постои поради разликите на природата на овие две реалности – Бог и светот, а не само поради самостојноста на вториот. Бог останува недостапен поради Своето величие.

Сепак, јасно е дека овие две реалности не се сосема без еден меѓусебен однос, затоа што еден и ист збор е во коренот на двата поима: создадено, несоздадено. Тоа што во исто време се и не се во однос, се објаснува со трансцендентноста: несоздадената природа преминува преку создадената, и тоа безгранично и апсолутно. Свкупното создание, секако во подеднаков степен, се наоѓа на бескрајно растојание од Непристапниот, поради висината на Неговото величие и природа. Што се однесува до ова растојание, нема разлика помеѓу битијата: било тие да се словесни или несловесни или дури, пак, и без никакви чувства, сите се подеднакви под Божеството коешто ги преминува сите²⁰, надминувајќи ги до таа мера така што Божественото е непростапно за секој еден.

Ако воопшто постои јазик на којшто е можно концизно да се формулираат двете трансцендентности, тогаш тоа е секако елинскиот, затоа што во него не е возможно само да се одберат точните зборови од елинското лексичко богатство, туку може и да се образува бескрајно објаснување преку именки и глаголи, употребувајќи предлози како **над** (*ὑπὲρ*) и **на** (*ἐκ*), како и одречните зборови **не**, **без** (*α*), коишто нагласено укажуваат на големината на разликата меѓу овие две природи. Св. Дионисиј Ареопагит без двоумење доаѓа до преголема употреба на овие два предлога, затоа што сфаќа дека само преку нив може да се дојде до посакуваниот израз. Својата величествена химна за Света Троица тој ја започнува со зборовите коишто одекнуваат како звуди на наднебесниот глас: „Троице **натсуштествена**, **надбожествена** и **надблага**, **Надгледувачу** на богомудроста на христијаните, **управи нè** **наскон наднесознајното** и **натсветлото** и **највозвишениот врв** на мистичните зборови, каде

¹⁹ Платон, *Тимеј* 28, с.

²⁰ Св. Григориј Ниски, *Велика катихејска реч*, 28, PG 45, 72.

што се едноставни и апсолутни и неизменливи тајните на богословието, оставени зад себе, натеветлосниот призрак на тишината во којшто се упатува тајно, којшто и во најтемното најпресветло надвиснува и во целокупната недопирливост и невидливост ги пренесолнува умовите и без очите на надубавниот славооблесок²¹.

Мирот и тишината го опкружуваат Божеството во неоткриена и таинствена состојба на трансцендентност, којашто св. Дионисиј Ареопагит ја дефинира како „тишина во која се упатува тајно“, додека св. Максим Исповедник ја опишува како „Божествено безгласие (ненскажливост)“²². Сепак, тишината за која што станува збор не е обележје за отсуство, туку израз на ненскажливото величие на Божественото, содржано во непристапната многугласна тишина, изразена преку ненаметливото и непознатливо гласноговорее²³.

Состојбата на Бог во трансцендентност и Неговата прикриеност е одредена од страна на св. Дионисиј како Божествена темнина, исто онака како што тоа го направил св. Григориј Ниски, сто и дваесет години пред него. Не се сокрива, значи, само тишината, туку и темнината, односно не само што не се гледа, туку и не се слуша. Сокриен во мракот, Бог останува непознатлив, а непознатливоста претставува единствен начин да Му се пристапи; но, очигледно, во овој случај на непознавање, позитивна е делотворноста. На ова укажува и самиот св. Дионисиј кога ја дополнува оваа слика со изразот „натсветла темнина“, односно „најсјајниот мрак“. Тешкотијата да се разберат овие изрази се надминува доколку прибегнеме кон настанот на Преображението, којшто ни ја открива тајната на Божественото. Очите на светите апостоли Петар, Јаков и Јован, коишто им беа отежнале од неочекуваниот сон, одеднаш им се беа отвориле и се здобиле со духовна моќ за да би можеле да го видат Божествениот сјај во сета Негова слава. Меѓутоа, наскоро, се појави облак којшто ги засени и ги уплаши; темнината стана светла,

и потоа повторно настана темнина (сп. Лк 9, 28–36; Мт 17, 1–8; Мк 9, 2–8). Тајната на промената на светлоста и темнината, исто така, јасно ја согледуваме во настанот на Божјото јавување на светниот апостол Павле на патот за Дамаск. *Наеднаш го обзеде свејлина од небото, и, ошќако ѝадна на земја го чу гласот Господен. А луѓето, што огеа ѝо него, сѝоеја занемени од вчудовиденоси, зашто слушнаа глас, а никојо не гледаа*, додека св. Павле со сигурност Го видел Господа. Но, на крајот и св. Павле, кога станал, не видел ништо, *макар што му беа очите негови ойворени* (Деела 9, 3–8). Истото ова се забележува и кај очите на сите луѓе во слични околности. Ваквата промена на светлоста и темнината ја покажува двостраноста на Божествената природа: секако, темнината на трансцендентноста останува недопирлива, но таа е светла темнина. На тој начин, Божествената темнина, по една антиномија својствена на Божествената двостраност, може да се карактеризира како „непристапна светлост“ внатре, во којашто битисува Бог²⁴. Оваа светлост останува непристапна затоа што изобилува со **натсуштествено изливање на светлост**, коешто ја надминува човековата моќ на поимање, и истата не престанува да биде светлост – елемент спротивен од мракот, исто онака како што Божествената тишина не престанува да биде многугласна.

Божјата трансцендентна состојба претставува, исто така, и својство на статичност, неподвижност. Несоздадената природа е неподвижна и непроменлива, а создадената се движи и се менува, како што на класичен начин тоа го објаснува св. Григориј Ниски. Недопустливо е, нагласува светниот, несоздадената природа да се движи, затоа што движењето претставува преиначување, промена и пропаѓање, додека сето она што настанало преку создавањето, има вродено тежнење кон пропаѓање, и затоа што „самата ипостас на создаденото започнува со промена“²⁵. Секако, Бог располага и со нешто повозвишено од статичноста: енергија која воедно ги за-

²¹ Св. Дионисиј Ареопагит, *О мистичком бојословљу* 1, 1; Сп. *О небеској јерархији* 13, 4. PG 3, 304 С.

²² Св. Дионисиј Ареопагит, *Таласију*, предговор, PG 90, 248 V; Сп. *О божанским именима* 11, 1, PG 3, 949 А.

²³ Св. Максим Исповедник, *Мистијајија* 4, PG 91, 672 В.

²⁴ Св. Дионисиј Ареопагит, *Посланица* 5, PG 3, 1073.

²⁵ Св. Григориј Ниски, *Велика кашихейска реч* 6, PG 45, 20. EPE 1, 414–416.

фака и движењето и статичноста. Св. Дионисиј на свој вообичаен начин дава уште едно име на оваа состојба: тоа е **Божественот сон**. Она што е возвишено и недостапно за Бога се покажува како сон, како состојба на постоење којашто е невидлива и надвор од светот, додека неговото иманентно присуство претставува еден вид будност, како видлив начин на постоење²⁶.

Овде станува полесно да се објасни повторувањето на Дионисијево тврдење дека Бог не е битие. Платон го разбрал божественото како она што се наоѓа од онаа страна на суштественоста²⁷, додека Дионисиј го повторува истото²⁸. Смеслата на ваквата Платонова формулација е тоа што Бог за него претставува ниту нематеријална суштина, ниту идеја. Оние коишто го имитираат Платон одат уште понатаму, како што е гностикот Василидис којшто Го одредува Бога како „не-битие“²⁹, коешто, со текот на времето, се појавува во постоење, и, како свесно за себе, дава постоење на сите битија. Пожелно е да се напомене Дионисијево настојување поврзано со ова: тој настојува јасно и недвосмислено да покаже дека Бог не е ниту суштина, ниту несуштина, ниту живот, ниту неживот, ниту божество, ниту добродетел, ниту дух, ниту ништо од битијата, ниту ништо од небитијата, иако е причина за постоење на сите битија³⁰. Секако, во својата трансцендентност, Бог не е битие, затоа што нема ниту едно карактеристично обележје на битие коешто би дозволило Бог да се стави во таква или слична категорија на мислење. Токму тоа е она што св. Дионисиј се труди да го долови во своето дело *Мистично бојословие*, тоа толку парадоксално и оригинално богословско дело коешто е исклучително содржајно, секако, бидејќи се однесува на непоимливата и неопислива трансцендентност Божја.

Бог претставува најмоќна и најкарактеристична реалност, но не е битие; кога излегува од Себе и се нурнува во тишината на многу-

гласието, од темнината во светлоста, од неподвижноста во движење и од сонот во будноста, Тој прима на Себе обележје на битие и тогаш постанува Битие. Истава мисла се изразува и преку користење на поимите **единство** и **раздвојување**, и тоа во множинска форма. Внатрешниот однос и Божјата пројава по себе апстрактна и непозната, се карактеризираат како **единство** затоа што се однесуваат на Неговата неприкосновеност и уникалност, додека поимот **раздвојување** се однесува на Неговото откровенско отворање кои надвор, кои создавањето на битијата и на Неговиот однос со нив. **Единството е израз на трансцендентноста; раздвојувањето е израз на иманентноста.** Доколку современите богоубијци би ги знаеле ставовите на елинските отци, посебно на светите Дионисиј Ареопагит, Максим Исповедник и Григориј Палама, коишто го спојуваат апофатичкото со катафатичкото, негативното со позитивното богословие, и на крајот преминуваат преку двата начини со својот пристап кон богословието, веројатно би било возможно сопствените теории да ги дадат на други лица во некој позитивен и прифатлив облик.

Но, затоа што во овој случај и Бог е без глас, невозможно е за Него да говори човекот. Она што апсолутно го надминува светот, самото по себе е апсолутно и недостижно, а според тоа и апсолутно непоимливо. „Блаженото и свето Божество е по суштина наднеискажливо и натсезнајно и безгранично, коешто се издигнува над секоја безграничност“³¹. Не постои начин несоздаденото да се смести во создаденото, исто онака како што не постои начин конечното да се разбере како бесконечно.

Меѓутоа, недостапното е нешто повеќе од само неразбирливо; тоа, пред сè, не допушта ни испитување, затоа што не подлежи на логичките категории на човечкото мислење³². Не е едноставно да се пронајде целта за ваквото повлекување на човечкото сфаќање поврзано со Божјата суштина, суштина којашто

²⁶ Св. Дионисиј Ареопагит, *Посланица* 9, 6, PG 3, 1113.

²⁷ Платон, *Дражава*, 509b.

²⁸ Св. Дионисиј Ареопагит, *О божанским именима* 1, 1.

²⁹ Иполит, *Пройтив јереси* 1, 14.

³⁰ Св. Дионисиј Ареопагит, *О мистичком бојословљу* 1 и 4.

³¹ Св. Максим Исповедник, *О недоумицама*, PG 91, 1168 AB.

³² Св. Јован Златоусти, *О несхваћљивом* 3, 2.

пред да се сфати таа се провлекува, и пред да се разбере таа побегнува³³, исто како целта за поимање на Божјата суштина којашто е претставена во *Химна за Бога*, којашто, нималку без причина, му се припишува на св. Григориј Богослов:

„О, Отадестрани на сè, како би било инаку правилно да Те опеваме? Како зборот да Те фали? Затоа што Ти со ниеден збор не си искажлив.

Како умот да Те разбере? Затоа што Ти на ниту еден ум не си поимлив“³⁴.

Никаква логика не може да Го појми Бога и ниту едно име не може да Го карактеризира. Тоа е така затоа што катафатичкото богословие, коешто во пракса се ограничува на позитивни изрази, зборови, именки, категории, дефиниции, својства, и со помош на истите, на некој начин ги опишува Божјите енергии во светот, истото не е погодно и соодветно за опис на Божјата трансцендентност. Од ова гледиште, само апофатичкиот пристап одговара за опишување на Божественоста.

Постојат мноштво богати апофатички изрази во елинскиот јазик. Христијанските богослови од вториот век, па наваму, се служеле со овие изрази во мноштво наврати, за да ја разнебитат едностраната претстава за Бога којшто е иманентен за светот, претстава негувана со ревност од страна на стоичката философија. Причината за непоимливоста на Бога, која со толкава упорност е нагласена кај апофатичките, не треба да ја бараме ниту во нелогичноста Божја, ниту во ништовноста на човечката логика, туку во Божјото надминување на нивото до коешто допира човечкото сознание. Токму оваа непоимливост посочува на разликата меѓу бесконечното и конечното. Пожелно е да се забележи дека и самиот апофатички поглед произлегува од човековата умствена активност. Св. Дионисиј Ареопагит, зборувајќи за **натсуштествената суштина**, со овој противречен израз подразбира дека катафатичкиот и апофатичкиот метод взаемно се побиваат во нивната примена поврзана со

Божјата реалност. А тоа е така затоа што Бог е истовремено и над негирањата и над потврдувањата, и на овој начин Тој е од онаа страна на секоја логичка потреба и сфаќање³⁵.

Па така, во мислата на христијанските богослови, непоимливоста за Бога постанува позитивна сила. Кога св. Јован Златоуст посетува серија на сјајни беседи, со коишто ја покажува непоимливоста на Божествената суштина³⁶, тој тоа не го прави затоа што гори од желба своите слушатели и читатели да ги приведе кон агностицизам или кон рамнодушност, туку, напротив, тој сака православните христијани да ги доведе до сериозно соочување со проблемот за Бога во полемиките со еретиците аномиијци. А кога св. Јован Дамаскин одлучно тврди дека Божественото е бескрајно и неразбирливо, со тоа сака да покаже дека доколку се пристапи поблиску до Бога, дотолку подобро ќе се разбере таа неразбирливост.

Со која моќ она што е конечно може да продере во бесконечното? Единствениот став, којшто може да го заземе човекот кон оваа проблематика, е оној којшто е прикажан во величествената химна на Велика Сабота:

„Да молчи секое тело смртно
и да стои со страв и трепет
и ништо земско нека не помислува во себе“³⁷.

Молчењето пред беспомошноста, трепетот пред воодушевеноста, напуштањето на секоја земна мисла – сето тоа го сочинува правилниот став кон Бога. Во таа смисла, непоимливоста е еден вид знаење, или таа дури е и еден мотив за утврдување на религиозниот став. Непоимливоста, и нејзиниот упорен повик човекот да се активира со своите моќи за да може да продере во Божествениот мрак, одредува прецизно каков став треба да заземе човекот за да успее во тоа.

Превел: Стефан Гојовски, ѓакон, ипроф. ас. 9-р

³³ Сп. св. Григориј Богослов, *Слово* 45, 3, PG 36, 695 С.

³⁴ Св. Григориј Богослов, *Химну Боју*, PG 37, 507.

³⁵ Сп. Христо Јанарас, *Богословје Божијеј ойсусџва и несазнајљивостџи*, Атина, 1967, 54–55.

³⁶ ЕРЕ, Дела светог Јована Златоустог, том 35. *Слова о несквајљивом*, PG 47.

³⁷ Херувимска песна на Литургијата на Велика Сабота.